



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**PSICOLOGÍA MORAL Y
ANTIRREALISMO EN
METAÉTICA**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
MILTON JAIR ROCHA MENDOZA**

**DIRECTOR DE TESIS:
DR. PAU LUQUE SÁNCHEZ**



CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

El más sincero agradecimiento a mi director de tesis, el Dr. Pau Luque, quien me dedicó valioso tiempo durante la elaboración de este trabajo y tuvo la paciencia y amabilidad de explicarme conceptos filosóficos complejos en términos sencillos. Gracias a esto, alimentó mi curiosidad, interés y motivación por la filosofía moral. Por lo anterior, es preciso mencionar que el apoyo del profesor Pau ha sido fundamental en el desarrollo de mis estudios filosóficos.

Agradezco al sínodo por sus valiosas aportaciones a este trabajo. Se trata de los profesores: Dr. Fernando Efraín Rudy Hiller, Dr. Gustavo Mauricio Ortiz Millán, Dr. Eduardo García Ramírez y Dr. Moisés Vaca Paniagua.

A mi madre por su entero e incondicional apoyo, paciencia y comprensión.

A mis compañeros del Centro Universitario Cultural, que nunca han escatimado en tiempo y café para escucharme y apoyarme.

A Job Leví por ser el mejor amigo que he podido pedir.

Índice

Introducción	1
I.- Aspectos fundamentales del antirrealismo moral y del no-cognitvismo moral.....	3
I.I.- Las teorías <i>response dependent</i> . Un comentario aclaratorio.....	5
I.II Cuatro posturas.....	7
I.II.I.- Una postura emotivista.....	8
I.II.II- Una postura sentimentalista	9
I.II.III.- Una postura expresivista	12
I.II.IV.- Una postura Cuasirrealista.....	16
I.V.- Algunas consideraciones sobre este capítulo.	21
II.- La psicología moral en los trabajos de Jonathan Haidt y su relevancia para la discusión filosófica	23
II.I.- Las inquietudes y motivaciones de Haidt	23
II.II- Razonamiento vs Intuición	30
II.III. - La funcionalidad de las intuiciones.....	34
II.IV. - El papel evolutivo del desarrollo de la capacidad de razonamiento según Haidt	36
II.V. - ¿Por qué es importante la psicología moral para la filosofía moral?.....	40
III.- ¿Por qué las teorías <i>response dependent</i> parecen una mejor opción explicativa frente al realismo moral no-naturalista?	45
III.I El Realismo de G. E. Moore.....	45
III.II. El realismo de John McDowell	49
III.III. Frente al realismo moral resulta más plausible optar por una explicación del tipo <i>response dependent</i>	54
III.III. I.- Análisis de los principales postulados del realismo moral no-naturalista	55
III.III. II.- Análisis de los principales postulados del antirrealismo moral (posturas <i>response dependent</i>)	59
IV. El argumento de David Enoch contra las posturas <i>response dependece</i>	63
IV.I El argumento sobre las implicaciones morales de la falta de objetividad	64
IV.II.- Una objeción al principio de imparcialidad	67
IV.III. - La consistencia entre los trabajos presentados por Haidt y las posturas <i>response dependent</i>	74
Conclusiones.....	77
Bibliografía.....	81

Introducción

Este trabajo procura ser un análisis de la relación que hay entre la psicología moral y las teorías antirrealistas no-cognitivistas en metaética. Asimismo, pretende mostrar que si la evidencia en psicología moral y la interpretación que se hace de ella son correctas, entonces esto puede servir para otorgar, a manera de respaldo, puntos de plausibilidad a las teorías metaéticas antirrealistas no-cognitivistas frente a las teorías realistas. El trabajo consta, pues, de cuatro capítulos. En el primer capítulo se han querido fijar los conceptos que se utilizarán a lo largo de todo el texto, principalmente lo que entenderemos por antirrealismo, no-cognitismo y posturas *response dependent*. Luego hemos de enunciar los aspectos más importantes de 4 posturas antirrealistas que pretenden servir de sustento para los siguientes capítulos. Estas posturas son el emotivismo, el sentimentalismo, el expresivismo y el cuasirrealismo¹. Veremos que aunque cada postura utiliza una terminología diferente, todas ellas mantienen una misma idea básica: los juicios morales están íntimamente relacionados con los estados mentales conativos del agente.

El segundo capítulo intenta resumir los trabajos que presenta el psicólogo moral Jonathan Haidt en su texto *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. Se trata de un capítulo un tanto extenso en el que se ha intentado representar de la manera más clara el enfoque y las motivaciones de Haidt, así como las sugerencias que se desprenden de su interpretación de la evidencia empírica. Dicha evidencia es presentada en una serie de estudios multidisciplinarios enfocados a la psicología moral y es de carácter primordialmente experimental. Cabe recalcar que dichos trabajos no son precisamente filosóficos, pero me parece que sirven para ampliar el panorama del quehacer de la filosofía moral. Al final de este capítulo intentaré explicitar por qué es importante para la filosofía moral tomar en cuenta lo que dice la psicología moral, principalmente argumentando que hay una continuidad entre los métodos que utiliza la ciencia y los métodos utilizados por el entendimiento filosófico.

En el tercer capítulo se abordarán los principales compromisos del realismo moral no-naturalista. Para ello reconstruiré las posturas de G. E. Moore y de John McDowell. Una vez hecho esto, me apoyaré en los dos capítulos anteriores para intentar mostrar en primer

¹Aunque el cuasirrealismo no es propiamente una teoría antirrealista he decidido tratarlo como tal por sus afinidades no-cognitivistas y del estilo *response dependent* que comparte con el resto de posturas tratadas. Ofreceré una justificación más amplia en el capítulo correspondiente.

lugar que las explicaciones ofrecidas por la psicología moral de Haidt no parecen ser consistentes con el realismo moral no-naturalista, mientras que sí parecen ser consistentes con las explicaciones antirrealistas no-cognitivistas. En segundo lugar, que esto parece ser una buena razón para pensar que las teorías no-cognitivistas del antirrealismo moral suman algunos puntos de plausibilidad explicativos en comparación con el realismo moral no-naturalista.

El cuarto capítulo está centrado sobre un argumento del realismo moral, desarrollado por David Enoch en su texto *Taking Morality Seriously a Defense of Robust Realism*, que pretende socavar la plausibilidad de las posturas antirrealistas por sus implicaciones normativas. En este capítulo ofreceré una reproducción del argumento y explicaré cómo pretende funcionar. Después procederé a hacer una serie de comentarios respecto a las premisas del argumento y me centrare en una de ellas intentando objetarla. Luego, intentaré respaldar mi objeción con lo que ya se ha visto en los capítulos uno y dos.

Las conclusiones del presente trabajo insinúan que el sesgo de confirmación que aparece en las investigaciones de psicología moral de Haidt está íntimamente ligado a la formación de juicios morales. Asimismo, también se insinúa que si la consistencia que guardan las posturas *response dependent* no-cognitivistas con la evidencia empírica es correcta, entonces esto podría servir para bloquear la conclusión del argumento de Enoch y esto conformaría una buena razón para defender a las explicaciones antirrealistas no-cognitivistas. Por otro lado, encontramos que raras veces el razonamiento moral por sí mismo puede modificar las posturas emocionales de los agentes morales. No obstante, las razones morales pueden ayudar a redirigir las emociones de los individuos en una sociedad. En lugar de modificarse, las emociones se pueden redirigir y con esto se pueden redirigir las preferencias de los agentes morales, es decir, pueden ajustarse para producir la toma de cierta postura moral sobre otra dentro de una disputa moral.

I.- Aspectos fundamentales del antirrealismo moral y del no-cognitivismo moral

No hay un consenso uniforme sobre lo que significa exactamente el término 'antirrealismo moral', sin embargo, al considerar una postura bajo este nombre se pueden descartar, de entrada, algunas posibilidades. Ahora hablaremos de cuáles son.

La manera tradicional de entender el antirrealismo es como la negación del realismo. Lo que tradicionalmente sostiene el realismo es que una propiedad X existe de manera independiente de la mente de un agente². Por lo tanto, podría decirse que lo que el antirrealismo moral sostiene es que las propiedades morales no existen de manera independiente de la mente de un agente. Esto se puede interpretar de dos maneras. La primera es que las propiedades morales no existen en lo absoluto; la segunda, que las propiedades morales existen únicamente en cuanto son dependientes de la mente de un agente, es decir que están constituidas por la actividad mental.

Ahora bien, el antirrealismo moral puede ser abordado desde tres posturas principales: El no-cognitivismo moral, la teoría del error y el no-objetivismo moral³. Por razones de practicidad (aunque tocaremos de manera periférica algunos aspectos de las tres posturas) principalmente en este texto nos centraremos en el no-cognitivismo moral.

Así, pues, también hay varias maneras de entender la parte no cognitivista del antirrealismo. No hay un acuerdo consensuado en lo que significa ser no-cognitivista. Sin embargo, un buen punto de partida para aproximarnos a este término es considerarlo como la negación del cognitivismo. Ser un cognitivista moral quiere decir que se considera que los estados mentales, que son resultado de la aceptación de juicios morales, son estados cognitivos en el mismo sentido que lo son las creencias ordinarias, es decir, es la interpretación de que los juicios morales son creencias que intentan representar el mundo de manera adecuada y que pueden ser verdaderas (cuando describen adecuadamente un hecho del mundo) o falsas (cuando fallan al describir adecuadamente un hecho del mundo). De ahí, que ser un no-cognitivista quiere decir que se niega que los juicios morales sean

² Vid., *Moral Anti-Realism* en Stanford Encyclopedia of Philosophy. Publicado en julio del 2007 y revisado en febrero del 2015.

³ Me han hecho notar que es conveniente utilizar el término 'no-objetivismo moral' y no el de 'subjektivismo moral' para no confundirlo con aquella teoría que considera que lo que sucede en un juicio moral es que el agente está reportando sus propias actitudes morales. Entendido de esta manera, el subjektivismo moral es una teoría, de entre varias, que conforman el no-objetivismo moral. Por ejemplo, el expresivismo moral es otra teoría que caería dentro del no-objetivismo moral.

estados cognitivos como las creencias y que su función no es representar al mundo adecuadamente. Para los no-cognitivistas los juicios morales son estados mentales de un tipo diferente al de las creencias, como emociones, deseos o intenciones expresados en imperativos o prescripciones; que por su construcción gramatical y lógica fallan al constituir una proposición y por ello no pueden ser evaluados en términos de verdad o falsedad.

Una de las preguntas más importantes que se hace dentro del debate metaético es ¿los juicios morales son aptos para ser evaluados en términos de verdad o falsedad? Esta pregunta es importante porque si no hay verdades morales, entonces no se podrá citar ningún juicio moral como evidencia para mostrar absolutamente ningún conocimiento sobre el mundo. Por el contrario, si la función de los juicios morales no es la de describir ningún hecho del mundo y si su función es la de expresar estados mentales conativos del agente, entonces la verdad de los juicios morales, si es que se puede hablar en términos de verdad desde este sentido, será subjetiva. La interpretación de esto último que hace el emotivismo (una de las versiones no-cognitivistas del antirrealismo) es que los juicios morales ni siquiera son aptos para hablar en términos de verdad o falsedad, como ejemplificaremos más adelante.

Por otro lado, si consideramos que hay verdades morales y que los juicios morales son verdaderos cuando representan adecuadamente objetos del mundo, entonces debemos preguntar ¿qué tipo de propiedad están representando y cómo tenemos acceso epistémico a esta propiedad? Al rechazar que los juicios morales sean estados mentales como las creencias, el no-cognitvismo no tiene que lidiar con este tipo de preguntas y no sólo eso, sino que además pretende dar una explicación de la eficacia motivacional que tienen los juicios morales dentro de una comunidad moral. Esto será ejemplificado con más detalle en el siguiente subcapítulo.

El no-cognitvismo conforma una visión de lo que los juicios morales no son y esto deja espacio en la discusión para distintas propuestas de lo que sí son los juicios morales. Estas diferentes propuestas positivas de lo que sí son los juicios morales conforman la diversidad de posturas que se pueden dar dentro del no-cognitvismo. Por ejemplo, algunos no-cognitivistas sostienen que la función primaria de los juicios morales no es la de expresar una creencia, aunque sí podrían expresarla en una manera secundaria. Hay otros que niegan que los juicios morales sean aptos para ser evaluados en términos de verdad o falsedad en un sentido objetivo robusto, aunque sí podrían serlo en un sentido minimalista.

Equiparar al no-cognitivismo con la idea de que los juicios morales no son aptos para ser evaluados en términos de verdad y falsedad es bastante tentador, sin embargo, la relación entre la verdad/falsedad y el no-cognitivismo es compleja porque de entrada no hay un consenso dentro del no-cognitivismo sobre lo que son los juicios morales. Parece que hay al menos tres posibilidades de interpretarlos: Si los juicios morales son considerados estados mentales, entonces el no-cognitivismo es la negación de que los juicios morales sean creencias. Si los juicios morales son considerados entidades lingüísticas, entonces el no-cognitivismo es la negación de que los juicios morales sean oraciones gramaticales que expresen una proposición. Si los juicios morales son considerados actos del habla, entonces el no-cognitivismo es la negación de que los juicios morales sean aserciones⁴.

Así pues, dentro del antirrealismo hay más de una posible postura no-cognitivista. En todo caso, para los propósitos de este texto me parece suficiente señalar que lo que entendemos como no-cognitivismo está centrado principalmente en dos tesis negativas: La primera, que niega que las oraciones morales predicativas constituyan proposición alguna, y que no tienen condiciones sustantivas para ser evaluadas robustamente como verdaderas o falsas. La segunda, que niega que los estados mentales que constituyen a los juicios morales sean del mismo tipo que las creencias. Usualmente la mayoría de los no-cognitivistas aceptan ambas tesis negativas, sin embargo, habrá algunas posturas que acepten una y rechacen otra. Finalmente optaré por considerar que los juicios morales tienen su origen en estados mentales conativos tales como deseos, emociones e intenciones. Una vez dicho todo esto, es importante aclarar que no todas las posturas antirrealistas son posturas no cognitivistas. Hay posturas antirrealistas que son cognitivistas como las que sostienen Crispin Wright o Christine Korsgaard.

I.I.- Las teorías *response dependent*: Un comentario aclaratorio

Como su nombre lo sugiere, una teoría *response dependent* indica una teoría que se considera dependiente de las respuestas de un agente. Tradicionalmente, estas teorías son mejor conocidas como *judgement dependent* y en un mapa metaético se pueden localizar en el lado del antirrealismo: “Para la teoría *judgement dependent*, los juicios morales son a

⁴ Vid., *Moral Anti-Realism* en Stanford Encyclopedia of Philosophy. Publicado en julio del 2007 y revisado en febrero del 2015.

veces verdaderos pero su estatus de verdad está constitutivamente vinculado a hechos de la opinión humana”⁵. Sin embargo, en este texto no me apegaré totalmente a la manera tradicional de entender a las teorías *judgement dependent* principalmente porque me parece que de esta manera se pone el énfasis de la dependencia en el juicio del agente; en su lugar seguiré la propuesta de David Enoch, quien habla de teorías *response dependent* y este pone el énfasis de la dependencia de una manera menos estrecha ya que no sólo considera que la dependencia es del juicio del agente sino, además, en general de las respuestas del agente. Esto incluye otros estados mentales que no son propiamente ‘juicios’ como lo son las emociones, afecciones, deseos, etc.⁶

Existen varios sentidos en los que puede entenderse que una propiedad sea dependiente o independiente de la mente de un agente. Por ejemplo, el hecho de que la tierra gira alrededor del sol no parece depender en absoluto de la mente de un agente. Sin embargo, también podemos considerar el juicio ‘Verónica cree que ‘P’ y este no parece ser independiente de la mente de Verónica, aunque para el resto de nosotros el hecho de que Verónica crea que P no depende en absoluto de nuestras mentes. El asunto de la independencia de la mente es un asunto complejo. Para el realismo es adecuado requerir que para la existencia de una propiedad X esta se mantenga de manera independiente de la actividad mental de los agentes en un sentido ontológico. No obstante, al momento de hablar de hechos psicológicos, estos siempre parecen ser dependientes de la actividad mental. Entonces creo que es conveniente aclarar en qué sentido se está hablando de dependencia a la hora de hablar de dependencia de la mente de un agente. La postura que asumiremos en este texto es que las propiedades expresadas en los juicios morales no existen de manera independiente de las respuestas humanas.

Hay distintas maneras de entender la relación de dependencia o independencia que tiene la mente del agente con las propiedades morales. Lo que es importante resaltar aquí es que hay filósofos que se dedican a la metaética que son cognitivistas y mantienen una relación de dependencia entre el agente y la existencia de las propiedades morales. Esto quiere decir que mantener una postura *response dependent* no implica ser un no-cognitivista. Hay posturas *response dependent* cognitivistas y no-cognitivistas. Desde este punto en adelante siempre que mencionemos posturas *response dependent* no estaremos

⁵ Miller, Alexander, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Polity Press Blackwell publishing Ltd, Reino Unido, 2003, p. 130.

⁶ Vid., Enoch, David, *Taking morality seriously A Defense of Robust Realism*, Oxford University Press, Nueva York, 2011, p. 27.

refiriendo a las posturas *response dependent* que son no-cognitivistas a menos que se indique lo contrario.

En resumen, el antirrealismo, el no-cognitivismo y las posturas *response dependent* no son equivalentes.

A continuación, veremos cuatro posturas que pretenden ejemplificar lo que hasta ahora hemos catalogado como antirrealismo no-cognitivista. Los ejemplos que veremos pueden variar en cuanto a terminología, sin embargo, mantienen una misma idea porque aunque pueden considerar que los juicios morales son a veces verdaderos, su estatus de verdaderos está constitutivamente ligado a hechos que se dan en la opinión humana y no son independientes de esta.

I.II Cuatro posturas

He de comenzar haciendo una breve reconstrucción de 4 posturas poniendo el énfasis en dos elementos que tienen en común todas ellas, a saber, que son dependientes de las respuestas del agente, en inglés: *response dependent*⁷ y son no-cognitivistas. A este respecto, me parece conveniente mencionar que usaré indistintamente los términos 'emoción', 'sentimiento' o 'deseo' ya que, en tanto estados conativos, no me resulta indispensable una definición exhaustiva de cada una de ellas. Lo que me interesa es tratarlas como respuestas dependientes del agente. Así pues, bajo el concepto *response dependent* intentaré reunir los principales rasgos del emotivismo, sentimentalismo, expresivismo y cuasirrealismo. Me limité a estas posturas porque parecen proveer de manera suficiente las bases para resaltar la importancia que aporta la evidencia en psicología moral a la discusión metaética, a saber, dicha evidencia parece aportar plausibilidad explicativa para inclinar la balanza a favor de las posturas *response dependent* y no a aquellas derivadas del realismo moral.

⁷ Estrategia tomada de: David, Enoch, *Taking Morality Seriously A Defense of Robust Realism*, Oxford University Press, Nueva York, 2011, p. 27.

I.II.I.- Una postura emotivista

El emotivismo expuesto en el trabajo de Alfred Jules Ayer consiste principalmente en indagar sobre la posibilidad de traducir enunciados éticos de valor a enunciados descriptivos vinculados con la experiencia. Su estrategia consiste en negar que los enunciados morales predicativos expresen proposiciones genuinas, pues considera que cualquier enunciado en donde aparezca un término moral se trata en realidad de un enunciado que aunque es significativo gramaticalmente no lo es literalmente⁸. En otras palabras, no cree que los enunciados morales sean susceptibles de verificabilidad analítica o empírica, porque desde su perspectiva los enunciados morales se limitan a declarar sentimientos de aprobación o desaprobación hacia algo. No expresan proposiciones genuinas de ningún tipo. De esta manera no hay ninguna diferencia entre el enunciado 'X es malo' y el abucheo en un estadio, por lo cual no se puede predicar de ellos ni verdad ni falsedad. A esta postura se le conoce como *negación semántica*.

Para respaldar esta negación Ayer afirma que los enunciados morales no reportan nada acerca del mundo (al menos no de la misma manera que las creencias), no agregan ni modifican el contenido fáctico del objeto del cual se predica un enunciado⁹. Esto quiere decir que no cumplen una función descriptiva. Con todo esto, Ayer expone que en nuestro lenguaje las expresiones que contienen términos morales normativos no son equivalentes a enunciados que expresan proposiciones de ningún tipo, de hecho, no expresarían proposición alguna. Según Ayer, por esta razón los términos morales tales como 'bueno' o 'malo' no son significativos ni cognitivos y por ello no deben ser examinados bajo un análisis cognitivo.

Ayer cree que la función primaria de los juicios morales es simplemente la de expresar un sentimiento (de aprobación o desaprobación) y suscitar sentimientos similares en otros. Pero la expresión de este sentimiento de aprobación o desaprobación no compromete al agente con un determinado tipo de estado mental. "Así, aunque bien se puede decir de nuestra teoría ética que es radicalmente subjetivista, difiere de la teoría subjetivista ortodoxa en un sentido muy importante. Porque el subjetivista ortodoxo no niega, como lo hacemos nosotros, que las oraciones de un agente moral expresen proposiciones genuinas.

⁸ Para ver la diferencia entre un enunciado y otro *Vid.*, Ayer, A.J., *Language, Truth, and Logic*, Dover publications, Nueva York, U.S.A., 1952, p. 8

⁹ *Vid.*, Ayer, A. J., *Philosophical Essays*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 1972, p.235

Todo lo que él niega es que expresen proposiciones de un único carácter no-empírico. Su propia postura es que expresan proposiciones acerca de los sentimientos del agente.”¹⁰ Por ejemplo, si un subjetivista ortodoxo declara: ‘Está mal patear a los perros callejeros’ suponiendo que sea sincero al decirlo, será necesario que cuente con una actitud disposicional de desaprobación hacia aquellos que patean perros callejeros, incluido él mismo. Desde esta perspectiva, la función principal del juicio moral es la de expresar un sentimiento de desaprobación respecto a patear perros, pero esto no es lo mismo que hacer una aserción factual sobre el patear perros. De manera que cuando un agente considera una acción como buena o mala ni siquiera está haciendo una aserción factual acerca de sus propios estados mentales.

Para Ayer, el uso de los juicios morales tiene que ver con la expectativa de evocar en otros agentes ciertos sentimientos que más de cerca pueden ser vistos como imperativos, por ejemplo: ‘Patear a los perros está mal’ equivaldría a ‘No patees a los perros’.

I.II.II- Una postura sentimentalista

Retomando las posturas de Ayer, Charles Leslie Stevenson plantea lo siguiente: Si el significado de los términos morales se reduce a la enunciación de preferencias, entonces no debería haber nunca conflictos morales, puesto que la naturaleza de las preferencias no es excluyente ni exhaustiva, por ejemplo, sería ridículo entrar en un conflicto con alguien sosteniendo que el color verde es mejor que el azul como una verdad fáctica o descriptiva. Sin embargo, es un hecho que existen conflictos morales entre los individuos y en ellos se desafía la veracidad de sus posturas morales. De manera que para entender la dinámica de dichos conflictos resultará provechoso indagar más sobre el significado de los términos morales. Para Stevenson, su significado es principalmente emotivo: “Sin duda alguna, hay siempre un elemento descriptivo en los juicios éticos, pero esto no es de ninguna manera todo. Su principal uso no es el de indicar hechos, sino el de crear una influencia. En lugar de simplemente describir los intereses de las personas, también los cambian o los intensifican. Los juicios éticos recomiendan un interés en un objeto, en lugar de señalar un

¹⁰ Ayer, A.J., *Language, Truth, and Logic...*, *Op. Cit.*, p. 109. [Todas las traducciones de artículos o libros en inglés son propias.]

interés que ya existe.”¹¹ Valdrá la pena recordar esta postura más adelante en el texto, pues de alguna manera insinúa que los conflictos morales se resuelven únicamente cuando una de las partes logra redireccionar, modificar o intensificar la postura de la otra, como será visto más adelante en este capítulo.

Los términos éticos contenidos en los juicios morales no tienen un referente unívoco, porque a pesar de que parezcan cumplir un papel descriptivo, en realidad tienen una carga emotiva y se limitan a enunciar aprobación o desaprobación.

Cuando se quiere influir en la postura de alguien respecto a algo se señalan las consecuencias u otros rasgos que supuestamente esa persona ya está aprobando o desaprobando. Por ejemplo, uno puede querer que otra persona reconozca que desaprueba el ser carnívoro, por ello se apela al sufrimiento innecesario que le es causado a los animales con tal de alimentarse. No obstante, puede ser el caso que uno mismo no lo desapruebe, puede ser que las emociones no estén dirigidas de manera desaprobatoria hacia el dolor innecesario de otras criaturas; nada de esto impide que se intente influir en la postura que el otro dice mantener. Los juicios morales se usan para influenciar a los otros. Pero, ¿qué tiene que ver esta influencia con el significado de los términos éticos? Parece que la carga emotiva que tienen expresiones como ‘¡Esto apesta!’ y ‘Esto no me gusta nada’, aunque ambas cumplen una misma función descriptiva, difieren en carga emotiva. Según Stevenson, mientras más marcada es la carga emotiva de una expresión menos probable es que las personas la utilicen en sentido descriptivo. Cuando decimos ‘X es bueno’ hablamos a favor de los intereses del hablante y de quien lo escucha, además dicha expresión posee un significado emotivo agradable, ideal para hacer una prescripción sutil. Así, un enunciado ético difiere de un imperativo en que el primero permite hacer modificaciones en las actitudes de las personas de una manera mucho más sutil que el segundo.¹²

Ahora bien, una vez dicho todo esto, lo que subyace en los conflictos morales se revela principalmente en la palabra “desacuerdo”. Stevenson propone que esta palabra necesita clarificación ya que tiene dos sentidos¹³.

¹¹ Stevenson, Charles L., *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, en *Mind*, Vol. 46, No. 181 (enero, 1937), p. 18.

¹² *Vid., Ibid.*, p. 26.

¹³ Stevenson, Charles L., *The Nature of Ethical Disagreement* en *Facts and Values*, Yale University Press, New Heaven, 1963, p. 1.

El primero de ellos es el desacuerdo en creencias, que básicamente es la incompatibilidad y la no aceptación de que dos creencias distintas sobre un mismo objeto puedan sostenerse al mismo tiempo y en sentidos opuestos sin que una sea desafiada por la otra. Por ejemplo, cuando alguien cree que la presencia de ciertos químicos en el agua potable es dañina para quien la bebe y al mismo tiempo alguien piensa que la misma cantidad de químicos en el agua no es dañina para quien la bebe.

El segundo sentido es el desacuerdo en actitudes, entendiendo actitud como una disposición psicológica a favor o en contra de algo, que a grandes rasgos ocurre cuando dos o más personas tienen actitudes opuestas respecto de una misma cosa. Por ejemplo, cuando alguien está a favor de la segregación sexual en el transporte público y al mismo tiempo alguien se opone a tal segregación, de manera que cada uno intenta persuadir y re direccionar la preferencia del otro¹⁴.

La diferencia entre ambos sentidos del desacuerdo es que en el primer caso se trata de dos creencias que no pueden ser verdaderas al mismo tiempo; mientras que en el segundo caso se trata de dos actitudes opuestas que, aunque pueden suceder al mismo tiempo, no pueden satisfacerse simultáneamente. De hecho, en el primer sentido hay un criterio objetivo al cual recurrir, la experiencia, es decir, para solucionar el desacuerdo que hay en el primer caso, basta con hacer una prueba de toxicidad a los niveles del agua. No ocurre lo mismo en el segundo caso donde (asumiendo un antirrealismo) no hay un criterio imparcial y objetivo al cual recurrir para solucionar el desacuerdo respecto a la segregación sexual.

Para Stevenson, un conflicto moral tiene esas dos partes: el desacuerdo en creencias y el desacuerdo en actitudes. Pero al parecer, usualmente los agentes morales le dan más peso al desacuerdo en actitudes y pasan por alto que, de alguna manera, nuestras actitudes están en relación con nuestras creencias. Ahora bien, por lo general una discusión moral termina cuando el desacuerdo en actitudes se resuelve, aunque ciertos desacuerdos en creencias continúen. Por otra parte el desacuerdo moral persistirá si no se resuelven los desacuerdos en actitudes a pesar de que se resuelva el conflicto en creencias. Esto parece indicar que por su carácter primordialmente práctico, para resolver un conflicto moral será necesario resolver el desacuerdo en actitudes y eso sólo parece ser posible redireccionando, modificando o intensificando la postura de la contraparte.

¹⁴ *Vid., Ibid., p. 2.*

Stevenson afirma que los métodos científicos son las únicas maneras racionales de abordar y resolver al menos la parte concerniente a los desacuerdos en creencias que los conflictos valorativos y morales poseen. Pero si bien la ciencia puede ayudar a los desacuerdos en creencias, esto por sí mismo no garantiza la resolución del conflicto en actitudes, por lo cual no garantiza por sí mismo la resolución del conflicto moral. Por ello, Stevenson concluye que la ciencia no puede por sí misma resolver conflictos morales.¹⁵

I.II.III.- Una postura expresivista

La postura expresivista que utilizaremos en esta sección le pertenece a Allan Gibbard. Esta postura está constituida por el vínculo que se da entre la racionalidad y las emociones morales. Según Gibbard este vínculo se hace patente mediante la expresión de la aceptación de las normas que rigen nuestra vida moral. Es decir, de acuerdo con una norma 'N' habrá ciertas situaciones ante las cuales sea racional responder con una emoción moral 'X' y habrá ciertas situaciones ante las cuales no sea racional responder con una emoción moral 'X'. Gibbard considera que tanto los juicios de imparcialidad como los sentimientos de justa reciprocidad son centrales para nuestra experiencia moral. Razonar acerca de cómo vivir, es en efecto preguntarse qué tipo de vida es racional vivir.

¿Cómo se relacionan las emociones con la racionalidad dentro de la moralidad, si es que se relacionan? Y ¿qué significa que un estilo de vida sea racional y que otro sea irracional? Son preguntas que Allan Gibbard intenta responder en *Wise Choices, Apt Feelings*:

Yo me pregunto acerca de la filosofía moral, pero también lo hago acerca del pensar y el charlar de la vida cotidiana no-filosófica. Las dos maneras de hablar no son la misma, pero una surge de la otra. Como parte de la vida humana, pensamos y discutimos qué es lo que tiene sentido hacer y cómo es coherente sentirse respecto de una u otra cosa [...] deseo saber qué es lo que está en juego en la normatividad de ambas.¹⁶

Lo que tiene en mente Gibbard cuando emplea el término 'racionalidad' es aquello que usamos comúnmente a la hora de evaluar la mejor opción frente a una situación determinada o aquello que tiene sentido creer o hacer a la hora de establecer un plan de

¹⁵ *Vid., Ibid.*, p. 6.

¹⁶ Gibbard, Allan, *Wise Choices, Apt Feelings. A theory of normative judgment.*, Oxford University Press, Nueva York, 1990, p. 5.

acción para alcanzar un cierto fin. Ahora bien, desde esta perspectiva a la ética le es conferido el estudio de los sentimientos morales tales como la culpa, el resentimiento, la indignación, etc. De manera que, por ejemplo, una conducta moralmente incorrecta usualmente va acompañada de alguno de estos sentimientos ya sea por parte del agente como también por parte de algunos observadores. Sin embargo, para Gibbard un sentimiento moral no hace por sí mismo un juicio moral, pues es posible que una persona se sienta culpable y aun así piense que no ha hecho nada incorrecto; de modo que pueda concluir que sus sentimientos son irracionales¹⁷. De esta manera, hacer juicios morales es hacer juicios acerca de qué sentimientos morales es racional tener frente a una cierta conducta. Esto último tiene que ver con la capacidad de aceptar normas en la vida social, puesta éstas jugarán un papel importante al momento de evaluar si es racional o no tener cierto sentimiento moral frente a una acción.

El expresivismo de Gibbard considera un naturalismo moral, según el cual la humanidad evolucionó naturalmente en grupos, de manera que los sujetos dependían en buena medida de los vínculos que establecieran con el resto del grupo, así como de su disposición para lidiar con los demás. La coordinación y cooperación humana para vivir en sociedad siempre ha descansado en una sofisticada red de relaciones amigables, respaldadas por un entramado de emociones e ideas.¹⁸ Desde esta postura es justo pensar que tanto nuestro pensamiento como nuestro lenguaje ha sido moldeado por la naturaleza y con ellos nuestra vida normativa.

Por otra parte, entender la moralidad requiere de entender qué es lo que distingue a los conceptos morales del resto de los demás conceptos. G.E. Moore los había distinguido de los conceptos que correspondían a objetos naturales; Gibbard está de acuerdo con ello y piensa que las cuestiones de la moralidad, no son del todo cuestiones empíricas sobre el mundo natural. Las definiciones de los términos normativos no pueden ser construidas únicamente partiendo de materiales no normativos.¹⁹

Gibbard introduce en otra obra una distinción importante entre lo moralmente erróneo (*morally wrong*) y lo moralmente reprehensible (*morally reprehensible*), asumiendo que el primero pertenece a los actos y el segundo a las acciones (actos en conjunción con los motivos y estados mentales del agente). Así, por ejemplo, si un hombre que acaba de

¹⁷ Vid., *Ibid.*, p. 7.

¹⁸ Vid. *Ibid.*, pp. 23-27.

¹⁹ Cfr. Gibbard, Allan, *Thinking How to Live*, Harvard University Press, E.U.A., 2003, pp. 179-184.

perder las piernas en un accidente le habla de manera hiriente a su familia, que trata de consolarlo, puede ser moralmente erróneo, pero no parece ser moralmente reprehensible.²⁰

Gibbard propone que para que algo sea moralmente reprehensible, debe existir la presencia meritoria de sentimientos de indignación en un observador imparcial y a su vez la presencia meritoria de sentimientos de culpa en el agente²¹.

Gibbard se percató de que al discernir entre estos dos conceptos, lo que está en juego son preguntas acerca de cómo sentirse respecto a las cosas que las personas hacen o puedan llegar a hacer. Su teoría no termina por negar que los juicios morales puedan ser evaluados en términos de verdad o falsedad (como lo hizo Ayer), pero sí termina por afirmar que hay propiedades morales y que son propiedades naturales, en el sentido más liberal de 'natural', sujetas a investigaciones empíricas realizadas por psicólogos y científicos sociales.²²

Para Gibbard, la culpa puede ser una respuesta emocional ante las transgresiones propias, sin embargo, no sostiene que sea un factor común y universal de la moralidad humana tal cual, porque existen culturas que carecen de conceptos y palabras para denominar culpa y aun así se las arreglan para funcionar. Esto lleva a Gibbard a pensar que la moralidad y la culpa no tienen una conexión necesaria sino contingente, de manera que lo interesante para el mismo Gibbard es averiguar qué conceptos podemos utilizar para formular problemáticas morales similares con sociedades que no cuentan con la culpa en sus repertorios emocionales, (aunque cabe señalar que dichas sociedades sí cuentan en su repertorio emocional con el arrepentimiento y la indignación).

Gibbard puede reconstruir su concepto 'moralmente reprehensible' prescindiendo de la culpa, sólo necesita un concepto de indignación y un concepto de justificación (*warrant*). Su teoría sobre el asunto funciona de la siguiente manera:

Utilizando una analogía sobre los colores, Gibbard propone que de la misma manera en que ciertos patrones de radiación electromagnética nos conducen a la experiencia de 'rojo' y esto a su vez nos encamina a concluir ingenuamente que el objeto que vemos tiene la propiedad de ser 'rojo'; así también, sucede con lo que consideramos como incorrecto, por ejemplo, cuando un niño ve a otro ser golpeado por un tercero y se siente indignado, a esa

²⁰ Vid., Gibbard, Allan, *Moral Feelings and Moral Concepts*, en *Oxford Studies in Metaethics Volume 1*, editado por Russ Shafer-Landau, Oxford University Press, Nueva York, 2006, p. 195.

²¹ Cfr. Gibbard, Allan, *Wise Choices, Apt Feelings...*, *Op cit.*, p. 126.

²² Vid., *Ibid.*, p. 198.

experiencia le atribuye ingenuamente la propiedad 'incorrecto'. Nótese que el niño no necesita un concepto de lo que es la indignación para calificar una acción como errónea, somos nosotros los observadores quienes decimos que al sentirse indignado, el niño categoriza el acto como erróneo.²³ Desde esta perspectiva ingenua, lo incorrecto es lo que parece incorrecto, así como lo rojo es lo que parece rojo.

Los niños jóvenes y algunos adultos pueden no tener la menor idea de lo que sucede con los colores y los objetos: si tienen o no tienen la propiedad del color, pero los observadores pueden atribuir tanto a los niños como a los adultos una teoría implícita: la teoría ingenua sobre los colores y sobre la moral. Eventualmente podrán convencerse de que no siempre lo que parece incorrecto es incorrecto, de la misma manera que no siempre lo que parece rojo tiene en realidad la propiedad de ser rojo. Mientras que algo parezca rojo es cuestión de experiencia de radiación electromagnética y experiencia del color; que algo parezca erróneo es cuestión de emociones morales, de sentimientos de indignación. A esto llama Gibbard realismo moral ingenuo.

El realismo moral ingenuo se puede presentar en dos versiones. Una en un sentido moral estrecho y la otra en un sentido cuasimoral. La versión cuasimoral tiene un solo detector de incorrección, a saber, la indignación (*outrage*); mientras la versión en sentido moral estrecho tiene dos detectores: indignación por parte de los observadores y culpa por parte del agente.

Pero ¿cómo los niños no dicen algo equivocado al decir que un objeto tiene la propiedad de ser rojo, o de ser incorrecto? En el fondo lo que creo que Gibbard está diciendo es que a pesar de que una perspectiva ingenua sobre los colores afirme que 'un objeto tiene la propiedad de un color', no será la verdad o falsedad del enunciado lo relevante sino el ser capaz de detectar un color. Así mismo, por supuesto que es importante en el ámbito de la moral si el enunciado 'un acto tiene la propiedad de ser incorrecto' es verdadero o falso, pero por el momento resulta más relevante señalar que contamos con un aparato sofisticado que nos permite detectar aquello en lo que estamos a favor y aquello en lo que estamos en contra, es decir, detectar lo que encontramos moralmente incorrecto, reprehensible o aprobable. Con todo esto pretendo resaltar la importancia que tienen para Gibbard las emociones y los sentimientos morales dentro de las explicaciones éticas y metaéticas.

²³ *Vid., Ibid.*, p. 205.

I.II.IV.- Una postura Cuasirrealista

El cuasirrealismo de Blackburn puede ser visto como una forma de proyectivismo. El proyectivismo es una teoría filosófica según la cual las propiedades evaluativas de los objetos son proyecciones de nuestro sentir en los objetos del mundo. En el ámbito moral, el proyectivismo afirma que los juicios morales no expresan creencias, que no son aptos para ser determinados como verdaderos o falsos y que no existen hechos morales.

A primera vista, al proyectivismo puede acusársele de fomentar el relativismo moral, ya que si los juicios morales (y con ellos nuestros compromisos morales) surgen de nuestros sentimientos, de nuestras emociones, de nuestras reacciones y de nuestras actitudes (todas ellas fuentes subjetivas), entonces aunque haya variaciones en los juicios y compromisos morales que hacemos, ninguno de ellos será más válido que otro. A Blackburn le interesa poder sostener el proyectivismo y al mismo tiempo evadir el relativismo moral. El cuasirrealismo será su propuesta.

El trabajo de Simon Blackburn se encuentra situado en la frontera que divide a dos posturas filosóficas respecto a la moralidad: Por un lado, se encuentra el realismo, que sostiene que hay conocimiento moral; que las propiedades morales existen y que son objetivas e independientes. Por otro lado, se encuentra el antirrealismo (específicamente el proyectivismo) que como he dicho ya, intenta sostener que la doctrina realista es falsa. El cuasirrealismo es una postura disposicional que comienza asumiendo el proyectivismo y poco a poco va probando qué compromisos realistas puede ir asumiendo sin tener que abandonar su postura inicial²⁴.

Para apreciar y matizar mejor los compromisos del cuasirrealismo, he decidido presentarlos divididos en dos tipos, a los que me referiré como 'compromiso del cuasirrealismo débil' y 'compromiso del cuasirrealismo fuerte'. El primero pretende mostrar cómo podemos ganar el derecho a evaluar nuestros juicios y compromisos morales como si fuesen aptos para ser evaluados en términos de verdad o falsedad. El segundo pretende mostrar cómo podemos ganar el derecho a nociones de verdad y falsedad que sean genuinamente aplicables en el discurso moral, es decir, de acuerdo con el cuasirrealismo fuerte podemos construir una verdad moral y explicarla únicamente con elementos proyectivistas.

²⁴Blackburn, Simon, *Essays in Quasirealism*, Oxford University Press, Nueva York, 1993, p. 151.

Ambos compromisos requieren de ganar el derecho a nociones de verdad y falsedad utilizando únicamente recursos subjetivos, así que ¿cómo hace Blackburn para ganar estos derechos? La estrategia a seguir parte del proyectivismo, ya que a las distintas sensibilidades (que son la fuente subjetiva de nuestros sentimientos, emociones y actitudes, desde las cuales emanan los juicios y compromisos morales) se las puede clasificar al evaluar su coherencia y consistencia. Consideremos el juicio 'está mal patear a los perros' en el cual en realidad lo que el agente está expresando es una actitud de desaprobación hacia patear perros; esta actitud tendría que ser coherente y consistente al momento de decir 'está mal hacer que mi hermano menor patee a los perros', es decir, si mi sensibilidad moral es coherente y consistente, entonces el significado de 'desapruebo patear a los perros' debe ser el mismo en otros contextos; tendría que ser consistente con la actitud de desaprobación que guardo hacia que los perros sean pateados por quien sea. El punto por resaltar es que las nociones de coherencia y consistencia son aplicables a nuestra sensibilidad moral y precisamente bajo estas nociones se puede hacer otra clasificación de sensibilidades: mientras más coherente y consistente sea la sensibilidad de una persona, podremos decir que se trata de una sensibilidad mejor que la de aquella persona que presenta más inconsistencias e incoherencias, a la cual podemos clasificar como una sensibilidad deteriorada²⁵.

Ahora bien, para que la clasificación de sensibilidades funcione bajo los criterios de mejoramiento y deterioro, Blackburn tiene que ofrecer una explicación de cómo funciona una sensibilidad moral sin apelar a que los juicios morales expresen proposiciones genuinas. Así pues, él cree que la sensibilidad moral puede ser definida como una función cuyo *input* es un reconocimiento consciente (*Awareness*) y cuyo *output* es el de una actitud. De esta forma el juicio anterior 'está mal patear a los perros' puede ser analizado de la siguiente manera:

1. Pienso que aquello que cause dolor innecesario a otro ser sensible es una expresión de crueldad. (*input* general)
2. Pienso que en muchas ocasiones patear a los perros les produce un dolor innecesario. (*input* particular)
3. Desapruebo patear a los perros. (*output*)

No obstante, seguramente puede aplicársele el mismo análisis a un juicio en el que alguien pueda aprobar que se le cause dolor innecesario a otro ser sensible y los defensores

²⁵ *Vid.*, Blackburn, Simon, *Spreading the Word*, Oxford University Press, Nueva York, 1984, p.192.

del realismo dirían que la explicación *input/output* de Blackburn deja abierta la posibilidad de formar juicios morales tales como ‘Si creemos que patear perros está bien, entonces patear perros está bien’, o como ‘Si el asesinato está bien, entonces pensamos que el asesinato está bien’. Sin embargo, Blackburn considera que a este tipo de condicionales, también se le puede aplicar la explicación *input/output*, de tal manera que pueden ser vistos como la expresión de una actitud hacia sensibilidades morales particulares. Es decir, así como los juicios morales expresan aprobación o desaprobación hacia algo, las sensibilidades morales también pueden ser objeto de aprobación o desaprobación actitudinal:

“Es en extremo importante para nosotros clasificar sensibilidades, respaldar algunas y rechazar otras. Puesto que una de las principales características que afectan el atractivo del mundo en que vivimos es la manera en que otras personas se comportan, y la manera en que otras personas se comportan está en gran medida en función con su sensibilidad. Tal es suficientemente obvio. Además, entre las características de las sensibilidades que nos importan están, por supuesto, no sólo las actitudes actuales que son el *output*, sino la interacción entre ellas [...] Yo no podría respaldar de ninguna manera una sensibilidad ilógica que en sí misma apruebe una acción con la desaprobación de una implicación lógica respecto al desempeño de una acción [...] Encontrar mejores descripciones de funciones *input/output* que sean admirables, es una tarea de la filosofía moral.”²⁶

Así pues, según Blackburn es posible tomar un conjunto de actitudes y aplicarles las nociones de mejoramiento, consistencia y coherencia para construir con ello el mejor conjunto de actitudes posibles. De manera que una actitud o compromiso moral será genuinamente verdadero si forma parte del mejor conjunto de actitudes posible²⁷.

Si el cuasirrealista tiene éxito al examinar todos los compromisos realistas desde una postura antirrealista, entonces (aunque de manera prematura) podría estar en condiciones de mostrar que el debate entre realistas y antirrealista es ilusorio.²⁸

²⁶ *Ibid.*, pp.192-193.

²⁷ *Ibid.*, p.198.

²⁸ *Vid.*, Blackburn, Simon, *Essays in Quasirealism...*, *Op cit.*, p. 4.

I.II.IV.I.-Una aproximación a la cuestión de la objetividad en el cuasirrealismo

Negar que hay conocimiento moral objetivo e independiente “parece haber conducido a varios filósofos a insinuar una ‘teoría del error’ en el pensamiento ético cotidiano, aseverando que un componente substancial de tal pensamiento es insostenible. La razón para esto es que el pensamiento ético cotidiano lleva implícita una apelación a la verdad, al conocimiento, a la objetividad, o a algo que va más allá de las opiniones o sentimientos que aprobamos, lo cual puede distorsionar o representar erróneamente nuestra perspectiva”²⁹.

En este ánimo, Blackburn hace una revisión de la ‘teoría del error’ de John Mackie, que básicamente sostiene que a la hora de construir juicios morales cometemos un error al creerlos objetivamente verdaderos. Dicho de otra manera, cuando una situación nos demanda como respuesta una acción o el refreno de una acción, nunca podremos llegar a conocer si la respuesta que damos es una respuesta correcta en sí misma porque sistemáticamente nuestros juicios serán falsos. Así pues, ¿por qué querríamos una teoría que involucra errores forzosamente? Blackburn advierte que la propuesta de Mackie pertenece a una discusión ética de segundo orden y que como tal no tiene una conexión necesaria con la ética de primer orden. Según Blackburn, una manera análoga de plantear este asunto es haciendo referencia a ciertas discusiones metamatemáticas acerca de si los números son entidades reales independientes del sujeto o si más bien son entidades dependientes del sujeto. Ya sea que estén en lo cierto unas u otras posturas, esto no debería conducirnos a dudar al momento práctico de contabilizar. Por ejemplo ‘ $5+7=12$ ’ no debería conducirnos a dudar si el resultado de esa adición es realmente 12, pues las reglas de la adición pertenecen a una teoría de primer orden que no es consecuencia de una teoría de segundo orden.³⁰ Blackburn agrega que diferentes teorías implican diferentes significados en los términos que usamos en la práctica y que aunque podamos observar la manera en que una serie de sujetos piensa, delibera, aprueba, procura, etc. no podemos inferir de ello exactamente desde qué teoría lo están haciendo, tal como no podemos inferir del ver ‘ $5+7=12$ ’ si quien lo escribe sostiene una teoría metamatemática realista o antirrealista. De igual manera, los compromisos de la ética de segundo orden no están ligados necesariamente a la ética de primer orden, así que una teoría como la de Mackie no representa necesariamente errores en la práctica moral.

²⁹ *Ibid.*, p.3.

³⁰ *Vid.*, *Ibid.*, p.157.

Ahora bien, como ya se había mencionado la forma de proyectivismo de la que habla Blackburn “se sitúa en medio de la tensión que genera por una parte la fuente subjetiva que da el proyectivismo a la moralidad y por la otra, el sentimiento objetivo que una moralidad funcional tiene.”³¹ Es decir, la primera es la idea de que como agentes morales proyectamos en el mundo nuestros sentimientos; la segunda, es la idea de la percepción de una propiedad real, que en todo caso está íntimamente ligada a nuestra sensibilidad particular. Algo similar a la postura que sostenía Gibbard respecto de la analogía entre los colores y la moralidad. El cuasirrealismo intenta mostrar qué tanto de la supuesta aparición realista del pensamiento moral ordinario puede ser explicada y justificada desde un panorama antirrealista.

Blackburn pone un ejemplo acerca de la oposición de introducir la tauromaquia en Inglaterra como una práctica moralmente incorrecta. Por un lado, se podría decir que tal oposición expresa simplemente el deseo de algo que no debería suceder y que quien se opone lo hace sintiendo que sus deseos en tal asunto son correctos y verdaderos; si siguiésemos a Mackie, entonces proceder de tal manera implicaría una apelación a la objetividad moral y como tal sería sistemáticamente errónea. Pero, por otro lado, un cuasirrealista como el mismo Blackburn sostendría que tal oposición se trata de una expresión necesaria y apropiada de una actitud respecto de nuestras propias posturas y actitudes.

No se trata de algo que deba ser arrancado de nuestra psicología moral [por ser erróneo como sostiene Mackie]; es algo que necesitamos cultivar en la medida y lugares adecuados para evitar el defecto moral de la indiferencia ante las cosas que meritan pasión [sean las peleas de toros o la ejecución de refugiados, etc.]. Esto ilustra una estrategia cuasirrealista central que consiste en considerar un pensamiento que parece implicar un elemento metafísico particular de segundo orden, como un pensamiento que expresa una actitud o una necesidad de primer orden.³²

Para un cuasirrealista no son los sentimientos propios los que hacen que las peleas de toros o la violencia sin sentido sean abominables sino la idea de que es preferible un mundo posible sin dichas situaciones.

³¹ *Vid., Ibid.*, p.153.

³² *Id.* [los corchetes son míos]

I.V.- Algunas consideraciones sobre este capítulo.

A pesar de la terminología diferente que ocupa cada autor, la ontología de estas posturas permanece igual, pues para ninguno de estos autores los hechos morales son objetivamente independientes de las opiniones y respuestas humanas. Ayer y Stevenson hablan de emociones y sentimientos; Blackburn y Gibbard, de actitudes entendidas como estados mentales y como veremos en el siguiente capítulo, Haidt habla de intuiciones³³. Básicamente todos se refieren a la misma cosa: un estado mental que no es cognitivo y que juega un papel de suma importancia para la formación y el funcionamiento de los juicios morales. Si esto es así, entonces parece que podríamos colocar a todos estos autores en la misma familia amplia del antirrealismo moral.

Para algunos podría parecer que los primeros enfrentaban dificultades al momento de decir que los juicios morales no son veritativo-funcionales, porque esto parecía abrir la puerta a un relativismo moral. Sin embargo, Gibbard y Blackburn cambian esto último y exponen que los juicios morales pueden ser veritativo-funcionales, pero no en un sentido objetivista. De esta manera salvan nuestras expresiones morales cotidianas y evitan un relativismo burdo.

Hasta el momento, creo que ha quedado más o menos claro que desde estas posturas los juicios morales no representan proposiciones genuinas; que no son aptas para ser evaluadas en términos de verdad o falsedad en un sentido objetivista y que son constitutivamente dependientes de las opiniones y respuestas humanas. Asimismo, me he esforzado por resaltar la estrecha relación que tienen con los estados mentales conativos de los agentes. Como veremos al final del siguiente capítulo, intentaré plantear una continuidad entre la relación que ya vimos en este capítulo (la de los juicios morales con los estados mentales conativos del agente) y la evidencia presentada desde la óptica de la psicología moral de Haidt y las ciencias sociales.

³³ Cabe mencionar que para Haidt hay al menos un sentido en el que se puede decir que las intuiciones son cognitivas. Esto será abordado con mayor detenimiento en el próximo capítulo.

II.- La psicología moral en los trabajos de Jonathan Haidt³⁴ y su relevancia para la discusión filosófica

En este capítulo tengo por objetivo presentar algunas de las principales posturas que el psicólogo moral Jonathan Haidt presenta en su libro *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. Haidt hace una serie de investigaciones, así como una minuciosa recopilación de los trabajos de diferentes psicólogos, sociólogos, biólogos y neurocientíficos para indagar en cómo de hecho moralizamos los seres humanos. Me esforzaré por presentar cómo los planteamientos hechos por distintas disciplinas dedicadas al estudio de la moral guardan cierta consistencia entre ellos y conducen a Haidt a sospechar que los juicios morales rara vez son causados directamente por el razonamiento moral. Se trata de una postura sobre la moralidad que no está fundada en el aspecto racional sino primordialmente en el aspecto emocional. A continuación, intentaré exponer las ideas que Haidt presenta en su texto, las posturas que presenta y cómo las justifica. Asimismo, pretendo señalar al final del capítulo que estas investigaciones guardan cierta consistencia con las posturas *response dependent* y por qué estas investigaciones son de relevancia para la discusión filosófica.

II.I.- Las inquietudes y motivaciones de Haidt

Haidt está convencido de que la moralidad es un rasgo distintivo del ser humano, producto de la evolución y que como tal es lo que le ha permitido sobrevivir y crear civilizaciones.

Desde un enfoque evolutivo, en la competencia entre individuos el que mejor se adapta es el que sobrevive. De igual manera, en la competencia entre grupos de individuos, parece que los que han permanecido más unidos y se han mostrado más cooperativos vencen sobre los grupos de individuos egoístas y desunidos. Esto conduce a Haidt a pensar que la moralidad, al fomentar la cohesión y cooperación social, se ha convertido en una

³⁴ Me parece oportuno mencionar que Haidt no es propiamente un filósofo, de manera que su trabajo, en estricto sentido, no puede ser ubicado dentro del mapa conceptual filosófico y por lo tanto no se le puede aplicar de manera estricta los términos antirrealistas o no-cognitivist. Sin embargo, el contenido de su trabajo parece tener implicaciones filosóficas a las que sí parecen poderseles aplicar los términos mencionados.

herramienta y una cualidad que ha permitido la supervivencia de diversos grupos. Sin embargo, aun aceptando que la evolución dio lugar a seres morales en lugar de amorales, no es difícil encontrar que hay diversos tipos de moral en el mundo, por lo que incluso asumiendo que las mentes de los seres humanos están biológicamente predisuestas a la moralidad, no se trata de un único sistema moral, por el contrario, la experiencia parece probar que el desarrollo moral de un mismo individuo varía mucho de la infancia a la adultez. Entonces, ¿en qué consiste ese desarrollo moral? Esta es una de las preguntas centrales que guían el trabajo de Haidt.

A manera de comienzo, *The righteous mind...* refiere a los trabajos de Jean Piaget, quien se concentró en detectar las limitaciones del razonamiento en los niños. Una de las maneras en que lograba esta detección consistía, por ejemplo, en poner dos vasos iguales con una cantidad idéntica de agua frente a un grupo de niños y preguntarles si era el caso que los dos vasos contuvieran la misma cantidad de agua; seguido de esto tomaba el agua de uno de los vasos y la colocaba dentro de un nuevo vaso más alto y más estrecho que los anteriores, de manera que el nivel del agua aparecía más elevado; a continuación pedía a los niños que compararan el nuevo vaso con el que continuaba intacto y volvía a preguntar cuál de los dos vasos contenía más agua. Encontró que la mayoría de los niños menores de 6 años pensaban que el vaso alto y estrecho contenía más agua, es decir, no comprendían que el total del volumen de agua es conservado cuando se transporta de uno a otro vaso. También encontró que hay muy escasas posibilidades de que los niños comprendan la conservación de volumen únicamente a través de explicaciones teóricas, lo que lleva a Piaget a concluir que la comprensión de la conservación de volumen ni es innata ni es aprendida de los adultos, sino que los niños la comprenden por sí mismos cuando sus mentes están listas y cuando han sido expuestos a las experiencias adecuadas, como las proveídas al jugar con agua y distintos vasos.³⁵

De la misma manera, Piaget pensó que los primeros conceptos de comprensión moral son adquiridos de forma similar por los niños: cuando sus mentes están listas y después de haber sido expuestos a ciertas experiencias dentro de sus juegos infantiles como pueden ser el tomar turnos, establecer reglas, cambiar reglas, solucionar disputas entre ellos, etc. Sin embargo, también notó que mientras los niños no alcanzan esta etapa, los conceptos morales son respaldados esencialmente por una apelación a la autoridad y a la amenaza

³⁵ Vid., Haidt, Jonathan, *The Righteous Mind Why Good People are Divided by Politics and Religion.*, Pantheon Books, Nueva York, 2012, e- book. p. 17.

de castigo, es decir, hasta que no alcanzan la etapa de comprensión de conceptos morales, las normas morales son meras convenciones a las que ellos se tienen que adaptar.

Para Haidt, los hallazgos de Piaget constituyen la esencia del racionalismo psicológico: “Si el infante es expuesto a suficientes experiencias de toma de turnos, compartimiento e imparcialidad, eventualmente se convertirá en un ser moral, capaz de usar sus capacidades racionales para resolver problemas más difíciles. La racionalidad es nuestra naturaleza y el correcto razonamiento moral es el objetivo de su desarrollo”.³⁶ El término ‘racionalista’ describe básicamente a cualquiera que esté convencido de que el razonamiento es la manera más importante y confiable a través de la cual se obtiene conocimiento moral y éste será el sentido que en el que lo usaré durante todo el capítulo.

Posteriormente, los trabajos de Piaget fueron retomados por Lawrence Kohlberg. Él desarrolló una serie de historias, a manera de dilemas morales, diseñadas para conocer las razones por las cuales los niños pensaban que el personaje del dilema estaba en lo correcto o no al actuar de una u otra forma, así pretendía obtener más información sobre el proceso de desarrollo del razonamiento moral de los niños. Según Haidt, el descubrimiento más influyente que Kohlberg extrajo con sus estudios es que muchos niños razonaban haciendo un esfuerzo por ponerse en el lugar del personaje e intentando afrontar el problema desde la perspectiva del otro, es decir pretendían establecer relaciones igualitarias entre pares. Sin embargo, parece que tanto para Piaget como para Kohlberg la figura de autoridad y las relaciones jerárquicas son un obstáculo para la superación de la etapa convencional en el desarrollo moral de los niños, puesto que las relaciones de autoridad difícilmente permiten establecer relaciones igualitarias, y esto obstaculiza el afrontar los conflictos desde la perspectiva del otro.³⁷

Asimismo, el exalumno de Kohlberg, Elliot Turiel, profundizó sobre los trabajos de su profesor y desarrolló historias cortas en las cuales los personajes rompían las reglas establecidas. Después de contarlas a los niños, les aplicaba una serie de pruebas simples que no requerían de una justificación muy sofisticada de su parte, pues si se les requiriera de esto último, el resultado no estaría enfocado a las primeras apariciones de conceptos morales, sino a las incipientes capacidades de los niños para justificar dichos conceptos. Así pues, las pruebas consistían en obtener de los niños respuestas cerradas reducibles a un ‘sí’ o un ‘no’. Por ejemplo, una de las historias trataba acerca de un niño que un día

³⁶ *Id.*

³⁷ *Vid., Ibid., p.19.*

asiste a su escuela con ropa regular a pesar de que su escuela le requería el uso de un uniforme como a todos los demás alumnos. La prueba comienza haciendo preguntas al niño que acaba de escuchar la historia tales como: 1) ¿Consideras que lo que hizo el personaje de la historia fue correcto?; 2) ¿hay en la historia una regla que especifique qué tipo de ropa debe usarse?; 3) ¿si el personaje de la historia hubiese contado con un permiso especial de su maestra, entonces la decisión del personaje sería correcta?; 4) ¿si esto hubiese sucedido en otra escuela, en donde no hay reglas para vestirse, la decisión del personaje hubiese sido correcta? Turiel encontró que la mayoría de los niños respondían ‘no’ a la primera pregunta; ‘sí’ a la segunda pregunta; ‘sí’ a la tercera pregunta y ‘sí’ a la cuarta pregunta. De lo cual Turiel concluye que en estos casos los niños son capaces de reconocer que hay reglas que cambian dependiendo del contexto. En contraste, al relatar la historia de una niña que empuja a uno de sus compañeros del columpio sólo porque ella deseaba usarlo en ese momento, las respuestas que encontraba eran muy diferentes a las de la primera historia: la mayoría de los niños habían respondido que lo que hizo la niña era incorrecto incluso si contaba con un permiso especial de su maestra o si el asunto se desarrollaba en una escuela que no tiene reglas específicas contra quienes empujan a sus compañeros. De esto, Turiel extrae que los niños tienen la capacidad de reconocer ciertas reglas que se mantienen independientes de su contexto. Según Turiel, los niños reconocen y distinguen las convenciones sociales (que son arbitrarias y variables) de las normas morales (que parecen estar relacionadas con el daño y el bienestar). Turiel concluye que los niños construyen su entendimiento moral sobre la base de una verdad moral previamente asumida, a saber, que causar daño es incorrecto. La identificación de un daño es lo que les permite hacer la distinción entre unas y otras normas.³⁸

Por otro lado, Haidt presta atención a los trabajos de Richard Shweder, un psicólogo cultural³⁹, quien argumenta que las diferencias que se presentan entre los diversos sistemas de normas convencionales y de normas morales atienden a la manera en que cada

³⁸ *Vid., Ibid.*, p. 20.

³⁹ “Un dictamen de la psicología cultural es que la cultura y la mente se construyen la una a la otra”. En otras palabras, no se puede estudiar la mente ignorando la cultura como usualmente hacen los psicólogos, porque las mentes funcionan sólo cuando ya han sido impregnadas por una cultura en particular. Y no se puede estudiar la cultura dejando de lado la psicología como usualmente hacen los antropólogos, porque las instituciones y prácticas sociales (tales como los ritos de iniciación, la brujería y la religión) son hasta cierto punto moldeados por conceptos y deseos profundamente enraizados en la mente humana, lo que explica por qué toman formas similares en continentes distintos.” *Ibid.*, p. 84.

sociedad decide responder al balance entre las necesidades colectivas y las necesidades individuales.

Para Shweder, hay dos maneras básicas en que cada sociedad resuelve el balance de necesidades planteado: Por un lado, la propuesta sociocéntrica consiste en situar las necesidades de los grupos y las instituciones por encima de las necesidades de los individuos. Por otro lado, presenta la propuesta individualista que, como bien indica su nombre, coloca las necesidades de los individuos en el centro de la vida social. Así, en las sociedades occidentales, industrializadas, ricas y democráticas existe una tendencia de parte de sus integrantes a ser más independientes y autónomos, lo cual las caracteriza como sociedades individualistas. En contraste, en las sociedades poco industrializadas, con altos índices de pobreza y poco democráticas existe la tendencia en sus integrantes a priorizar las necesidades de los grupos o subgrupos, lo cual las caracteriza como sociedades sociocéntricas; el orden moral de estos grupos es vital para los individuos que los conforman, tanto es así que ejercer la libertad de autodeterminación en las necesidades, deseos y la vida individual con frecuencia es percibida como algo egoísta y dañino para el resto de la colectividad. Desde esta perspectiva, el orden moral en sociedades defensoras de la libertad individual es totalmente diferente al de las sociedades que defienden ante todo el bienestar de la colectividad y Shweder está convencido de que una buena teoría sobre la moralidad debe poder explicar la diversidad moral dentro de una cultura y a través de varias.

Shweder sospecha que las teorías de Kohlberg y de Turiel son producto de personas que vienen de culturas individualistas, y que no podrían sostenerse si se quisiesen aplicar en culturas sociocéntricas. Para probar dicha sospecha, Shweder realizó sus propias investigaciones en culturas sociocéntricas, como la de Orissa en India, y no encontró en ella una división entre el orden moral y el orden convencional tan clara como en las sociedades individualistas⁴⁰. Por otro lado, según Shweder en la mayoría de las sociedades (incluida, aunque en menor medida, la individualista) hay prácticas inocuas meramente convencionales que son moralizadas, es decir, que se les agrega una carga moral, lo cual sugiere que en la violación de estas normas convencionales en realidad percibimos daño moral.

⁴⁰ *Vid., Ibid.*, p. 23.

Para arrojar más luz sobre este asunto, Haidt retoma los trabajos anteriores y decide realizar un estudio que consiste en presentar a un grupo experimental una serie de relatos cuidadosamente diseñados de tal manera que a simple vista aparezcan personajes realizando actos ofensivos, pero que al revisar detalladamente nadie resulte dañado en el relato. Al terminar cada historia se les preguntaba a los entrevistados si era el caso en que consideraran que alguien en la historia había sido dañado como resultado de las acciones de los personajes. Los relatos de Turiel formaban parte del estudio y aquí me permito presentar dos ejemplos más que agrega Haidt: 1) Un hombre va al supermercado una vez por semana a comprar un pollo; antes de cocinarlo decide tener sexo con el cadáver; después lo limpia, lo cocina y lo come. 2) El perro de una familia es atropellado afuera de su casa y muere; la familia había escuchado que la carne de perro es deliciosa, así que cortan el cadáver del perro y lo cocinan para cenarlo; nadie los vio hacer esto⁴¹. A estas historias, Haidt las llama violaciones tabú inofensivas (*harmless taboo violations*) y la idea que persiguen es poder sopesar en el individuo dos fuerzas: por un lado, la fuerza emocional que despiertan ciertas normas culturales y por el otro, la fuerza del razonamiento sobre el no-daño, es decir, lo inofensivo.

Las expectativas de Haidt al realizar su experimento no parecían del todo claras: por una parte, el racionalismo de Turiel predecía que la inocuidad del acto, que según él es la base de todo entendimiento moral, se impondría. Así, aunque los individuos pudiesen decir que es incorrecto tener sexo con el cadáver de un pollo que están por comer o que es incorrecto comerse al perro después de haber sido atropellado, tendrían que tratar a los actos como violaciones de una convención social y aceptar que pueden existir otras sociedades con otras normas culturales que normalizan estos actos, precisamente porque a pesar de la extravagancia, nadie resulta dañado en los relatos. Por otra parte, la teoría de Shweder indicaba que las predicciones de Turiel se mantendrían entre miembros de una sociedad secular de estilo individualista, pero fallarían al intentar mantenerse en otro tipo de sociedad⁴².

Así, el estudio de Haidt estaba diseñado para ser aplicado en tres ciudades diferentes (Filadelfia: E.E.U.U., Porto Alegre: Brasil y Recife: Brasil.) Dentro de cada ciudad; a dos niveles de clases social (alta y baja) y dentro de cada clase social a dos grupos de edades: niños (entre 10 y 12 años) y adultos (entre 18 y 28 años).

⁴¹ *Vid., Ibid.*, p. 26.

⁴² *Id.*

En los resultados obtenidos por Haidt, se encontró que ante los relatos tabú los brasileños de clase alta respondían de manera muy similar a los estadounidenses de Filadelfia. Sin embargo, los niños brasileños de clase trabajadora mayormente respondieron que era incorrecto y universalmente incorrecto, por ejemplo, romper la convención social y no llevar el uniforme a la escuela que lo tiene como requisito. Particularmente en Recife, los niños de clase trabajadora juzgaban exactamente de la misma manera al niño que se presentaba a la escuela sin uniforme y al niño que empujaba a su compañero del columpio, lo cual apoyaba la predicción de acuerdo con la postura de Shweder: aquella delimitación que distingue lo moral de lo meramente convencional varía a través de las culturas. Además, los resultados también mostraron que había variaciones significativas entre ciudades: Las personas de Porto Alegre moralizaban más que las de Filadelfia, y a su vez, las de Recife moralizaban más que las de Porto Alegre. Entre clases sociales, los grupos de clases trabajadoras moralizaban más que los grupos de clase alta. Por último, las diferencias entre edades mostraban que los niños moralizaban más que los adultos⁴³. Es decir, los efectos y variaciones fueron más grandes entre las clases sociales que entre las ciudades. Las personas con mayores recursos económicos en las tres ciudades tendían a moralizar de una manera más similar que entre las personas de clase trabajadora.

Haidt revela que la mayoría de los sujetos en su estudio percibieron a las historias tabú como universalmente erróneas, aunque en ellas no se dañara a nadie, de lo cual Haidt extrae que para estas personas el dominio de lo moral va más allá del concepto de 'daño' y que principalmente sus bases morales atienden a un aprendizaje cultural y a intuiciones morales más profundas, fundadas en ciertas respuestas emocionales como la repulsión (*disgust*). Es decir, tendieron a asociar lo repulsivo con lo moralmente erróneo. Más sorprendente para Haidt fue encontrar que incluso cuando las personas reconocían que dentro de la historia no había un personaje que recibiera algún tipo de daño, se rehusaban a conceder que los actos de los personajes fuesen permisibles. Haidt percibió que las personas que calificaban de incorrección a los personajes parecían tener muy clara su respuesta en un primer momento, sin embargo, cuando los entrevistadores recalcan que no había de hecho ningún daño en las historias, entonces los entrevistados se esforzaban por buscar alguna víctima. Por ejemplo, en el caso de la familia que se comía a su mascota, alguno de los sujetos experimentales argumentaba que la propia familia resultaba dañada porque comer carne de perro era malo para la salud.

⁴³ *Vid., Ibid.*, p. 28.

Lo que llamó la atención de Haidt fue que estos sujetos se esforzaban bastante razonando, pero no para encontrar algo verdadero en sus razonamientos sino para justificar ante ellos mismos sus respuestas⁴⁴ (que a primera vista comienzan a presentarse más como reacciones emocionales que como respuestas razonadas). Esto lleva a Haidt al convencimiento de centrar sus investigaciones en el ámbito emocional y lo hace con la hipótesis de que las estructuras emocionales son la base sobre la cual se construyen los juicios morales.

II.II- Razonamiento vs Intuición

Haidt prosigue a presentar los trabajos del neurocientífico Antonio Damasio, quien se dedicó a investigar síntomas muy particulares en pacientes que habían sufrido un daño cerebral en la región del córtex prefrontal. Estos pacientes se habían visto disminuidos severamente en el ámbito emocional; habían retenido en la memoria su discernimiento sobre lo que consideraban correcto e incorrecto y no mostraban algún otro déficit cognitivo, sin embargo, presentaban muchas dificultades al momento de relacionarse con los demás y en la toma de decisiones en sus vidas cotidianas. Según Damasio, esto se debe a que la única manera en la que estos pacientes podían evaluar entre distintos cursos de acción sin el apoyo emotivo es a través de sopesar datos duros (tal como haríamos si quisiésemos comprar la mejor lavadora de entre diez modelos), lo cual parecía entorpecer la manera espontánea de crear y mantener vínculos con las personas que los rodeaban⁴⁵. Es decir, estos pacientes tenían dañado aquello que les permitía identificar las emociones y pensamientos de las otras personas para poder responder espontáneamente con una emoción adecuada⁴⁶. La interpretación que Damasio ofrece y que llama poderosamente la atención de Haidt es que “[...]los sentimientos viscerales y las respuestas corporales son

⁴⁴ *Vid., Ibid.*, p. 30.

⁴⁵ *Vid., Ibid.*, p. 37.

⁴⁶ Para ilustrar y profundizar más en el asunto, Haidt recurre a los trabajos de Robert Hare, un investigador especializado en psicopatía, quien define esta condición como un comportamiento antisocial impulsivo que usualmente se genera en la infancia y es caracterizado por la falta de emociones morales tales como el remordimiento, la vergüenza o la culpa. Esta condición les facilita engañar y lastimar a familiares, amigos y animales. Por otro lado, los psicópatas tienden a razonar y a calcular bastante bien. Escaneos cerebrales revelan que las áreas asociadas a la emotividad (como la amígdala y el córtex prefrontal) son considerablemente menos reactivos en este tipo de personas. Los estudios de Hare son consistentes con las propias conclusiones de Haidt: el repertorio emotivo está íntimamente ligado con la moralidad. *Vid., Ibid.*, p. 58.

necesarias para poder pensar racionalmente y que uno de los trabajos del córtex prefrontal es integrar estas reacciones a las deliberaciones conscientes de las personas⁴⁷.

Los estudios que Haidt había realizado parecían sugerir que las personas hacen juicios morales rápidamente y que los razonamientos que las personas ofrecen sobre sus propios juicios morales se presentan como argumentos *post hoc* que, lejos de verificar que el juicio se sostenga en buenas razones, sirven para justificar una postura previamente tomada. Incluso cuando los razonamientos fallan al respaldar el juicio moral, la mayoría de las personas no están dispuestas a modificar sus juicios morales. Al menos así lo mostró uno de sus relatos tabúes más conocidos: el incesto entre hermanos.⁴⁸ Después de escuchar el relato se preguntaba a los escuchas si consideraban correcto lo que habían hecho los hermanos, a lo cual la mayoría se apresuró a responder que era incorrecto. Al preguntarles qué de erróneo encontraban en el relato comenzaban a buscar razones para justificar su postura; lo que no sabían era que la narración había sido cuidadosamente elaborada de manera tal que el entrevistador pudiese refutar muchos de los argumentos presentados por los escuchas. Por ejemplo, algunos objetaban que el sexo entre hermanos era incorrecto porque generaba descendencia enfermiza, a lo que el entrevistador contestaba que no podía ser el caso por el uso de los anticonceptivos, en fin, eventualmente después de haber sido refutadas más de una vez, las personas terminaban explicando que no podían decir exactamente por qué, pero que seguían firmes en que el sexo entre hermanos era incorrecto.⁴⁹

Una de las pruebas que le importaba a Haidt era averiguar qué tanto esfuerzo cognitivo se requería de las personas para fabricar un juicio.

Es común que los psicólogos sociales pidan a las personas desempeñar tareas mientras retienen una carga cognitiva fuerte, tal como sería mantener en la mente el número 7250475, o bien mientras retienen una carga cognitiva débil, tal como recordar sólo el número 7. Si el desempeño se ve afectado mientras la persona mantiene la carga cognitiva fuerte, entonces se puede concluir que el pensamiento "controlado" (tal como el razonamiento consciente) es necesario para esa tarea en específico. Pero si las personas se desempeñan bien sin importar la carga cognitiva,

⁴⁷ *Ibid.*, p. 37. [los corchetes son míos].

⁴⁸ Se trata de un relato en el cual un entrevistador contaba a personas al azar el caso de dos hermanos que se encuentran de paseo por Europa y que deciden sería divertido probar a tener relaciones sexuales, deciden utilizar métodos anticonceptivos seguros como píldoras además de un condón, deciden no contarle lo sucedido a nadie, guardando un secreto que los haría sentirse más cercanos. *Vid.*, *Ibid.*, p. 40.

⁴⁹ *Vid.*, *Ibid.*, p. 41.

entonces podemos concluir que los procesos “automáticos” (así como intuición y emoción) son suficientes para desempeñar esa tarea.⁵⁰

Haidt encontró que la carga cognitiva no era un factor relevante a la hora de emitir juicios morales cotidianamente. Incluso se apoyó en un programa de computadora a través del cual forzaba a responder rápidamente a los entrevistados sin dejarles mucho tiempo para pensar, mientras que a otro grupo de entrevistados les forzaba a esperar un momento antes de ofrecer sus juicios. No encontró diferencias significativas entre ambos grupos.⁵¹

Esto último le dio la sospecha a Haidt de que los procesos para construir un juicio y para justificarlo eran dos procesos distintos y para corroborarlo recurre a dos pruebas. La primera es la prueba de cartas que formuló Peter Wason⁵² que consiste en poner delante de un sujeto cuatro cartas provenientes de un mazo en el que todas las cartas tienen un número por un lado, así como una letra por el otro; a continuación se le pide al sujeto que voltee el mínimo número de cartas para verificar que la siguiente regla sea válida: ‘Si hay una vocal de un lado, entonces hay un número par del otro lado.’

E	K	4	7
---	---	---	---

La mayoría de las personas coincidían en contestar que se debían voltear las cartas que contienen la letra E y el número 4. Sin embargo, se resistían a la explicación de que voltear la carta con el número 4 y encontrar una B no invalidaría la regla porque la regla tiene la forma de un condicional lógico de la forma si α entonces β ; recordando que cuando el consecuente es verdadero, no importa que el antecedente sea verdadero o falso pues en ambos casos ese condicional es verdadero. Así, la respuesta correcta es voltear la carta que tiene la letra E y el número 7, puesto que siendo E el antecedente, hace falta verificar que el consecuente sea efectivamente un numero par, ya que de no serlo estaría invalidando la regla. Así mismo se debe voltear el número 7 ya que siendo éste el consecuente, aún hace falta verificar que del otro lado se encuentre una letra consonante

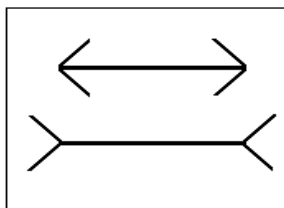
⁵⁰ *Ibid.*, p. 39

⁵¹ *Vid.*, *Íd.*

⁵² *Vid.*, *Ibid.*, p. 44.

para validar la regla. El valor del experimento radica en que sugiere que los sujetos se ven apresurados a elegir la carta E y la carta 4 porque parece la respuesta evidente⁵³.

De igual manera, la ilusión de Muller-Lyer⁵⁴ parece sugerir la misma conclusión, ya que se trata de una imagen donde aparecen dos líneas y una de ellas continúa viéndose más larga que la otra incluso después de verificar que las dos líneas tienen exactamente la misma longitud.



Así, Haidt encontró que el juicio y las justificaciones que se encargan de respaldar el juicio son dos procesos cognitivos separados, identificando al primero con un procesamiento de información rápido, involuntario y sin esfuerzo, llamándolo intuitivo; al segundo con un procesamiento de información consciente, voluntario, que requiere de cierto esfuerzo y que es altamente susceptible a la disrupción ante la presencia de una carga cognitiva fuerte.⁵⁵

...Había observado en mis estudios: juicios rápidos e intuitivos (“¡eso es incorrecto!”) seguidos de justificaciones lentas y algunas veces tortuosas (“Bueno, los dos métodos anticonceptivos pueden fallar y los hijos que produzcan pueden ser deformes”). La intuición activaba el razonamiento, pero la intuición no dependía del éxito o fracaso del razonamiento. Mis historias tabúes inofensivas eran como las ilusiones de Muller-Lyer: Incluso después de haber medido la cantidad de daño involucrado y de haber aceptado que las historias eran inofensivas, las personas continuaban sintiendo que eran incorrectas.⁵⁶

Se suele contraponer en una dicotomía a lo emotivo *versus* lo cognitivo, pero Haidt advierte que esa dicotomía no es de mucha ayuda, ya que lo que sugieren los resultados de todos estos estudios es que lo emotivo forma parte de lo cognitivo al menos en un sentido: las evaluaciones emotivas son parte de un procesamiento de información, es decir, se encargan de procesar y evaluar información ante una situación determinada para producir un juicio. “Cuando un programa de evaluaciones detecta el patrón de un *input* particular, activa una serie de cambios en el cerebro que prepara al individuo para

⁵³ *Vid., Ibid.*, p. 43.

⁵⁴ *Vid., Id.*

⁵⁵ *Cfr.* Haidt, Jonathan, “*The Emotional Dog and Its Rational Tail: A social Intuitionist Approach to Moral Judgment.*”, en *Psychological Review*, 2001, vol. 108, No. 4, p. 818.

⁵⁶ Haidt, Jonathan, *The Righteous mind...*, *Op cit.*, p. 44.

responder apropiadamente”⁵⁷. De esta manera, la dicotomía interesante para Haidt es la que se da entre dos formas de cognición: razonamiento *versus* intuición.

Cabe señalar que a pesar de que Haidt reconoce a las intuiciones morales⁵⁸ como cierta forma de cognición no les concede ser una forma de razonamiento. Nótese que cuando Haidt reconoce que las intuiciones son una forma de cognición está empleando el término cognición en un sentido diferente al que nosotros lo hemos estado usando todo este tiempo. Es decir, para Haidt que las intuiciones sean cognitivas no implica que sean estados mentales como el de las creencias. Lo que está afirmando por cognición “sólo refiere al procesamiento de información, que incluye cognición superior (tal como el razonamiento consciente) así como cognición inferior (tal como la percepción visual y la memoria).”⁵⁹

II.III. - La funcionalidad de las intuiciones

Una de las funciones del cerebro es evaluar situaciones en términos de amenaza o beneficio potencial para el individuo y así ajustar un comportamiento de respuesta apropiado. Ahora bien, por lo general muchas de estas evaluaciones no requieren de un razonamiento consciente (al menos no en los animales no-humanos) y principalmente se dividen en dos: aproximación y evasión. En otras palabras, los animales no-humanos parecen decidir (con base en meras intuiciones) alejarse o acercarse a una situación u objeto determinado.

Haidt entiende a estas evaluaciones intuitivas como afectos: “destellos de sentimientos negativos o positivos que nos preparan para aproximarnos o evitar algo. Cada emoción (tal como la alegría o el asco) incluye una reacción afectiva, aunque la mayoría de nuestras reacciones afectivas son demasiado fugaces para ser llamadas emociones”.⁶⁰ Estos destellos afectivos parecen estar estrechamente vinculados con la percepción, tanto es así

⁵⁷ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁸ Haidt entiende como intuición moral a la “súbita aparición en la conciencia de un juicio moral que incluye una valencia afectiva (bueno-malo, agrado-desagrado) sin haber pasado por un proceso consciente de búsqueda, evaluación de evidencia o haber inferido alguna conclusión.” Haidt, Jonathan, *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A social Intuitionist Approach to Moral Judgment...*, *Op. Cit.*, p. 818.

⁵⁹ Haidt, Jonathan, *The Righteous mind...*, *Op cit.*, p. 46.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 53.

que muchas veces encontramos que algo nos gusta o nos disgusta antes de saber exactamente lo que ese algo es, es decir, dichos destellos aparecen en nuestro campo de atención consciente mucho antes que cualquier pensamiento sobre ellos. Los afectos están poderosamente vinculados con la emotividad y por ello tienen una gran influencia en el comportamiento⁶¹. Por su parte, el razonamiento se ha desarrollado de una manera evolutivamente tardía, está fuertemente ligado al lenguaje y no está tan relacionado con la emotividad como lo están los afectos, de manera que no tiene la misma influencia en el comportamiento, por ello Haidt concluye que las mentes humanas, así como las de otros animales, tienden a evaluar intuitivamente, aunque la diferencia podría estribar en que en el caso humano las intuiciones vienen a ser respaldadas en un segundo momento por el razonamiento consciente.⁶²

El punto que resaltar en este subcapítulo es que utilizamos esos afectos como información sobre el mundo que nos rodea:

“Las personas hacen juicios más duros cuando respiran aromas asquerosos [como al estar parados al lado de un basurero]. Otros investigadores han encontrado el mismo efecto al pedirle a los sujetos llenar un cuestionario después de haber ingerido bebidas amargas *versus* bebidas dulces. [...] Cuando intentamos decidir la opinión que nos merece algo, miramos hacia dentro, miramos cómo nos sentimos, si me siento bien, debe gustarme, y si siento algo desagradable, debe ser porque no me gusta.”⁶³

Hasta ahora, parece bastante sensato creer que el daño o el desarrollo “anormal” de ciertas áreas del cerebro interfiere y obstaculiza la capacidad de las personas para vincularse moralmente con otros. Sin embargo, y aunque no es para nada desdeñable el avance biológico en el campo de la moral, aún queda pendiente el asunto al que Haidt no

⁶¹ De hecho, Haidt es contundente al afirmar que frente al sistema de razonamiento “el sistema afectivo tiene primacía en todo sentido: llegó primero filogenéticamente, emerge primero ontogenéticamente, es activado más rápido durante juicios en tiempo real y es más poderoso e irrevocable cuando los dos sistemas dictan juicios contrarios”. Jonathan, Haidt, *The Emotional Dog...*, *Op. cit.*, p. 819.

⁶² Si bien las posturas de Haidt apuntan a que el razonamiento no tiene la suficiente fuerza para modificar por sí mismo los juicios, actitudes y el comportamiento de un individuo, es importante señalar que Haidt no está pensando en aplicar estas conjeturas a un concepto universal del ser humano, más bien se limita a señalar que la mayoría de los humanos se manejan de esta forma. Es decir, no se cierra a decir que es imposible que el razonamiento por sí mismo modifique los juicios y actitudes del individuo, sólo sostiene que resulta extremadamente difícil para la mayoría de los humanos hacerlo. De hecho, en este sentido, me parece que hay resquicios de la postura de Stevenson, cuando planteaba que un conflicto moral queda satisfactoriamente resuelto cuando se resuelve el conflicto en actitudes. *Vid.* Haidt, Jonathan, *The Emotional Dog...*, *Op. cit.*, p. 823.

⁶³ Haidt, Jonathan., *The Righteous Mind...*, *Op. cit.*, p. 56.

se cierra por completo: que no es imposible que algunas veces el razonamiento por sí mismo sea suficiente para modificar juicios y actitudes previamente tomados. Puede ser verdad que la emotividad sea mucho más poderosa e influyente en el comportamiento humano que el razonamiento, pero de ninguna manera es todopoderosa, por ejemplo: “las intuiciones pueden ser moldeadas por el razonamiento, especialmente cuando las razones están integradas en una conversación amistosa o bien, en una novela, película o historia imperativamente emotiva”.⁶⁴

II.IV. - El papel evolutivo del desarrollo de la capacidad de razonamiento según Haidt

El periodo de la Ilustración dejó, por así decirlo, un dilema sobre la moralidad: averiguar si la moral emana puramente de la cualidad racional del ser humano y en tanto tal el conocimiento moral puede ser deducido únicamente a través del razonamiento, o bien si se trata de una cualidad natural diferente a la racional de la cual sólo se pueden obtener reglas generales, no concluyentes, por medio de la observación.⁶⁵

Desde la filosofía de Platón, mucho se ha escrito sobre la idea de que la razón es un atributo que ennoblece al ser humano como especie y esta idea ha marcado a la tradición occidental en sus esfuerzos por comprender lo humano y el papel que ocupa éste en el mundo.⁶⁶ Sin embargo, Haidt retoma una sospecha particular: el razonamiento no ha aparecido en la especie humana para ayudarnos a alcanzar verdades (como lo cree la tradición racionalista). Es indudable que nos ayuda para ello, después de todo ¿qué no la verdad se sostiene en buenas razones? pero según Haidt el papel primordial del razonamiento en la historia evolutiva del ser humano no ha sido el de guiarnos a la verdad; su papel ha tenido que ver más con un funcionamiento de la vida social suficientemente armonioso y efectivo para asegurar la supervivencia del grupo. El comportamiento moral

⁶⁴ *Ibid.*, p. 64., —*Vid.*, Haidt, Jonathan, *The Emotional Dog...*, *Op. cit.*, p. 820.

⁶⁵ *Vid.*, Haidt, Jonathan, *The Righteous mind...*, *Op cit.*, p.96.

⁶⁶ Es curioso que las principales teorías éticas que influyeron en occidente hayan sido de personajes altamente analíticos y sistemáticos, Haidt piensa principalmente en Jeremy Bentham e Immanuel Kant. Ambos desarrollaron teorías altamente racionales y poco empáticas. “A medida que las sociedades occidentales se convirtieron en sociedades industriales, ricas y democráticas, las posturas intelectuales cambiaron. Utilitarismo y deontología se convirtieron mucho más atractivos para los estudiosos de la ética que la aproximación sentimentalista, pluralista y algo desordenada de Hume” *Ibid.*, pp. 99-100.

que ha hecho posible la cooperación entre los individuos se ha desarrollado de tal manera que la vasta mayoría de los individuos de una sociedad se preocupan más por la confiabilidad y la reputación ante los otros que por las verdades que oculta la realidad.⁶⁷ Por ejemplo, cuando uno conoce a una persona, “las primeras impresiones junto con evaluaciones subsecuentes, crean un efecto halo [en inglés *halo effect*], en el cual evaluaciones positivas de rasgos no morales tales como el atractivo físico conducen a la creencia de que las personas poseen correspondientemente rasgos morales tales como bondad y buen carácter”.⁶⁸ Los racionalistas como Kohlberg y Turiel presentan a los niños como si fuesen pequeños científicos que adquieren conocimiento moral a través del uso de la lógica y la experimentación. Sin embargo, en el funcionamiento del mundo social, de hecho, la apariencia tiene mucha más importancia que la realidad.⁶⁹

Al menos esta última idea es la que Haidt intenta respaldar con el experimento de P. E. Tetlock que consiste en reunir a un grupo de personas para darles a conocer los detalles sobre un caso jurídico del que ellos deben emitir un juicio de inocencia o culpabilidad. El grupo es dividido en dos subgrupos, al primero se le explica que el veredicto será anónimo y que nadie les pedirá explicar el porqué del veredicto. Al segundo subgrupo se le explica que será llamado a dar cuentas de por qué han decidido uno u otro veredicto ante una audiencia bien informada e interesada en la imparcialidad y la exactitud del veredicto. Lo que Tetlock encontró en el primer subgrupo fue una serie de errores típicos de quien no es llamado a dar cuentas: poca seriedad, pereza y poca o nada revisión de las intuiciones de las que ya se ha hablado a lo largo del capítulo. Sin embargo, en el segundo subgrupo Tetlock encontró que al ser conscientes de que serán llamados a dar cuenta de sus decisiones los sujetos se mostraron escudriñando los detalles del caso de una manera más seria, sistemática y autocrítica en comparación con aquellos del primer subgrupo⁷⁰. En el experimento, el razonamiento consciente está cargado con tareas de persuasión, principalmente ante el propio sujeto, pues debe asegurarse de que las razones que expondrá puedan ser aceptadas por los otros. Lo que el experimento resalta es que cuando sabemos que estamos siendo observados y que seremos llamados a explicar y justificar nuestras acciones y decisiones, el razonamiento comienza a adquirir mucho más peso y

⁶⁷ *Vid., Ibid.*, p. 66.

⁶⁸ Haidt, Jonathan, *The Emotional Dog...*, *Op. cit.* p. 820. [los corchetes son míos].

⁶⁹ Mucho se puede argumentar y debatir respecto a por qué la apariencia no debería tener tanta importancia en el funcionamiento del mundo social, sin embargo, ese debate se encuentra en otro nivel de discusión ética. Por el momento Haidt está centrado en un proceso descriptivo.

⁷⁰ *Vid., Haidt, Jonathan, The Righteous Mind...*, *Op. cit.* p. 67.

fuerza para moralizar. Según Haidt, esto es así porque nos gusta y nos sentimos cómodos contando con la aprobación de un grupo o sociedad a la que pertenecemos, tal parece que es de mucha importancia para nosotros mostrarnos como personas confiables, fidedignas y capaces de realizar de manera eficaz las tareas que el grupo pueda solicitar a nosotros.

Por otro lado, Peter Wason, el mismo creador de la prueba de las 4 cartas que se explica líneas más arriba, desarrolló una prueba para explicar un fenómeno que él mismo llama 'sesgo de confirmación (*confirmation bias*)'⁷¹. La prueba consiste en presentar a los sujetos experimentales una serie de tres números, en este caso 2-4-6 y explicarles que está formada de acuerdo con una regla; a continuación, se les pide que intenten descubrir la regla postulando otra serie de 3 números y preguntar al entrevistador si la regla postulada es la correcta. Por ejemplo, alguno postuló 4-6-8. El entrevistador responde que efectivamente esa serie cumple con la regla. El sujeto pregunta si la serie 120-122-124 cumple con la regla, a lo que el entrevistador responde que sí. El sujeto afirma entonces que la regla consiste en una serie continua de número pares. El entrevistador responde que no, así que el sujeto postula una nueva serie '3-5-7' –el entrevistador responde que efectivamente esa serie cumple con la regla–. Entonces, el entrevistado afirma que la regla consiste en una serie numérica que aumenta de dos en dos unidades. Pero el entrevistador vuelve a contestar que no. Lo que nunca ocurre es que el sujeto pruebe generar nuevas hipótesis que salgan de lo que él ya cree saber; es decir, el sujeto experimental no abandona su hipótesis inicial según la cual la serie está aumentando de dos en dos unidades.

Esta prueba condujo a Wason a generar el sesgo de confirmación, según el cual los agentes presentan “una tendencia a buscar e interpretar nueva evidencia en formas que confirmen lo que inicialmente ya piensan. Las personas son buenas para desafiar las declaraciones de otros, pero si se trata de *tu* creencia, entonces se trata de tu posesión – casi como un hijo tuyo– y lo que quieres es protegerlo, no desafiarlo y arriesgarte a perderlo”.⁷²

Así pues, Haidt sospecha que efectivamente el principal papel del razonamiento consciente en los seres humanos no es el de ir en busca de lo verdadero, sino el de justificar ante el mismo agente una postura previamente tomada. Haidt apunta que el razonamiento moral no parece desarrollar un mejoramiento en el comportamiento moral, de hecho,

⁷¹ *Vid., Ibid.*, p. 71.

⁷² *Id.*

presume un estudio estadístico llevado a cabo en varias librerías donde encontró que la mayoría de los libros académicos sobre ética, presumiblemente tomados por filósofos dedicados a la moral, son los libros que más se reportan como robados o con retardos, comparados con otros libros académicos dedicados a otros campos de la filosofía.⁷³

Por último, es mi intención poder resumir los trabajos de Haidt a una serie de postulados que condensen todo este segundo capítulo:

- Desde el punto de vista evolutivo, el razonamiento no ha aparecido en la especie humana para ayudarnos a alcanzar verdades sustantivas. Su papel tiene más que ver con un funcionamiento social lo suficientemente armonioso y efectivo para asegurar la supervivencia del grupo.
- Los sujetos usualmente se esfuerzan bastante al razonar, pero no para encontrar algo verdadero en sus razonamientos sino para justificar ante ellos mismos una postura emocional previamente tomada.
- Los sentimientos morales activan el razonamiento, pero el hecho de mantenerse en una postura no depende enteramente del éxito o fracaso del razonamiento moral.
- Ciertas plataformas biológicas, como el córtex prefrontal, integran las respuestas afectivas del agente en sus deliberaciones conscientes.
- Los destellos afectivos aparecen en nuestro campo de atención consciente mucho antes que cualquier juicio sobre ellos.
- Las personas suelen ser efectivas para desafiar las posturas y declaraciones de otros, pero si la postura a desafiar es la propia, entonces lo que usualmente se desea es protegerla y reforzarla, no desafiarla y perderla.

⁷³ *Vid., Ibid., p. 78.*

II.V. - ¿Por qué es importante la psicología moral para la filosofía moral?

En este subcapítulo diré que la relevancia que tiene la psicología moral experimental en la discusión filosófica se debe principalmente a que existe una continuidad metodológica o substantiva entre el trabajo filosófico y el trabajo científico. Para hacer esto recurriré a un argumento naturalista, pero antes diré un par de cosas acerca del naturalismo:

Se trata de una doctrina enfocada ya sea en el método o en lo substancial, de manera que podemos hablar de un naturalismo substantivo o de un naturalismo metodológico. El primero puede ser abordado desde su aspecto ontológico, cuya principal característica es sostener que sólo existen hechos naturales y desde esta perspectiva los juicios morales expresan propiedades naturales que pueden ser estudiadas mediante un análisis filosófico *a priori*.⁷⁴ Desde su enfoque semántico intenta sostener que cualquier análisis filosófico adecuado debe estar planteado de manera tal que sea capaz de mostrar que dichas propiedades ejercen un peso relevante en explicaciones o teorías empíricas y que no contar con ellas significaría una pérdida explicativa considerable. En este sentido, “el naturalismo substantivo es la perspectiva desde la cual los predicados como ‘moralmente bueno’ pueden ser analizados en términos de características (e.g., ‘maximizar el bienestar humano’) que permitan el cuestionamiento empírico (e.g., por la psicología o por la fisiología, asumiendo que el bienestar humano es un estado psico-fisiológico complejo)”.⁷⁵

Por su parte, el naturalismo metodológico afirma que “la filosofía no posee un método distintivo *a priori* capaz de sostener verdades substantivas que, en principio, no sean sometidas a alguna clase de prueba empírica”.⁷⁶ Es decir, el enfoque metodológico naturalista se centra sobre la posibilidad de plantear las discusiones filosóficas poniendo un punto de partida explicativo *a posteriori* en términos que permitan un cuestionamiento empírico. Cabe hacer hincapié en que esto no significa que el naturalismo metodológico se preocupe exclusivamente por obtener resultados empíricos.⁷⁷ ¿Por qué el naturalismo metodológico pone tanto énfasis en que el cuestionamiento a debatir deba poderse plantear en términos empíricos? Porque el naturalismo metodológico supone una continuidad entre

⁷⁴ Vid., Miller, Alexander, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Polity Press Blackwell publishing Ltd, Reino Unido, 2003, p. 179.

⁷⁵ Leiter, Brian, *Nietzsche On Morality*, Routledge, Nueva York, 2002, p. 6, nota 9.

⁷⁶ Railton, Peter, *Naturalism and Prescriptivity*, en *Social Philosophy & Policy Vol.7 Issue 1*, p. 155.

⁷⁷ A menos que se trate de un naturalismo en sentido fuerte, pero por el momento utilizaremos un naturalismo ligero para el que es suficiente plantear una discusión filosófica en términos que admitan cuestionamientos empíricos.

cuestionamientos filosóficos y científicos, por lo cual los resultados de los cuestionamientos filosóficos deben ser cuando menos consistentes con los resultados de los cuestionamientos de las ciencias físicas en el caso del naturalismo metodológico fuerte; o bien de cualquier ciencia exitosa ya sea natural o social como es el caso del naturalismo metodológico ligero⁷⁸.

Esto se debe a que detrás del naturalismo metodológico están principalmente dos ideas: por un lado, la idea de que la naturaleza es la misma en todos los casos, de manera que los métodos que ocupamos para entender la naturaleza y las reglas o principios según los cuales esta actúa son los mismos que utilizamos en el entendimiento filosófico. Por otro lado, también está la idea de que todos los fenómenos naturales son causales.

El naturalismo que adoptaré aquí es un naturalismo que, aunque busca mostrar que los juicios morales tienen un papel explicativo dentro del terreno empírico, no asume que dichas explicaciones puedan mostrar por sí mismas la necesaria existencia de las propiedades morales en el terreno de la experiencia como propiedades naturales. En cambio, asumiré que en los juicios morales se puede rastrear en última instancia un complejo de propiedades no-morales a través de alguna o varias investigaciones sintéticas realizadas por ciencias empíricas como la psicología experimental que acabo de presentar: es decir, Haidt intenta mostrar que los juicios morales son un entramado complejo que involucra intuiciones, emociones y razonamiento, todas ellas respuestas del agente y como respuestas del agente tienen su origen en propiedades naturales, a saber, la mente del agente; a su vez, estas respuestas requieren de un componente fisiológico (el cerebro) para poderse desempeñar como emociones/sentimientos/actitudes, etc. Es importante recalcar que la relación que guardan estos elementos (los juicios morales, los estados mentales conativos y el cerebro) no es la de una reducción de las propiedades morales a elementos no-morales naturales.⁷⁹ Lo que yo estoy afirmando en este texto sencillamente es que el vínculo entre estos elementos puede rastrearse hasta el cerebro: como vimos, Haidt presenta los trabajos de Antonio Damasio en los cuales se insinúa que un determinado funcionamiento - llamémosle por el bien del argumento- "normal" del cerebro da como resultado un cierto comportamiento conativo, es decir, emocional, sentimental y actitudinal adecuado. Por el contrario, cuando el cerebro está dañado, se genera un cambio conativo que refleja una disminución en las capacidades empáticas del individuo. Si esto es así, entonces se puede

⁷⁸ Vid., Leiter, Brian, *Op. Cit.*, p. 3.

⁷⁹ Vid., Brink, David O., *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge University Press, Nueva York, 1989, pp. 22-23.

decir que hay una relación entre los juicios morales, los estados conativos y el cerebro, sin embargo, esto de ninguna manera supone que los juicios morales puedan ser reducidos a un componente fisiológico como el cerebro. La relación que hay entre uno y otro elemento sigue estando en el terreno metaético de una postura que no se compromete con la existencia de las propiedades morales de manera independiente de las opiniones y respuestas humanas.

Ahora bien, las posturas subjetivistas expuestas en el primer capítulo y los trabajos de Haidt presentados en el segundo capítulo parecen coincidir en algunas cosas e insinuar otras, por ejemplo:

- Ambos capítulos asumen que las propiedades morales no existen de manera independiente de las opiniones y respuestas humanas.
- Los trabajos que presenté de Haidt⁸⁰: sus experimentos psicológicos, su explicación de los razonamientos morales post hoc; las correlaciones que presenta entre el daño específico en ciertas partes de la estructura cerebral y el comportamiento moral; sus correlaciones entre el nivel de individualismo/colectivismo y el estilo particular de una moralidad resultado de otro conjunto de ideas, costumbres, etc. se ocupan de una parte descriptiva en el campo de la moral, es decir, trata de contestar a la pregunta ¿qué sucede en un ser humano cuando construye juicios morales? Por otro lado, la parte epistémica de la filosofía moral se ocupa por responder a la pregunta ¿cómo sé lo que sé acerca de la moralidad? Como se puede apreciar, se trata de dos preguntas diferentes y la dinámica que parece sugerir la relación entre el primer y segundo capítulo del presente texto es que la parte descriptiva aportada por la psicología moral (ayudada de otras ciencias) parece fijar los límites o demarcaciones de posibilidad para que dentro de estos puedan extraerse respuestas filosóficas sobre las cuales puedan construirse teorías metaéticas exitosas. En otras palabras, los resultados ofrecidos por la filosofía moral tendrían que ser cuando menos consistentes con los de la ciencia ya que presuponemos una continuidad entre los métodos de ambos esfuerzos.

⁸⁰ Es importante señalar que hay críticos de los trabajos de Haidt y que es posible que tanto la evidencia como la interpretación que se hace de ella sean equivocadas, sin embargo, en este texto me voy a centrar sobre lo que sucede en caso de que la evidencia y la interpretación sean correctas, ya que de ser correctas, este aproximamiento a la evidencia experimental puede ganar algunos puntos de plausibilidad para ser un apoyo empírico. Para conocer alguna crítica importante a los trabajos de Haidt: Vid., Nagel, Thomas, *The Taste for Being Moral*, en *The New York Review of Books*, edición del 6 de diciembre del 2012.

A lo largo de este capítulo he tratado de mostrar la relación entre los juicios morales, los estados mentales conativos y la mente de un agente moral. He intentado señalar que el lugar donde suceden las cosas importantes tanto para las posturas *response dependent* no-cognitivistas como para Haidt es en la mente del agente moral. Ahora bien, podemos adelantar desde ahora que las investigaciones de Haidt no son concluyentes, pero sí son sugerentes y lo que parecen sugerir es que la psicología moral experimental es mínimamente consistente con lo expuesto en el primer capítulo. En el siguiente capítulo se hablará (desde la óptica metaética) de los postulados realistas, sus implicaciones y algunas objeciones. Hemos visto ya de qué manera se puede decir que la evidencia empírica aportada por Haidt parece ser consistente con el antirrealismo moral, al final del siguiente capítulo intentaré mostrar cómo los postulados realistas no parecen ser consistentes con la evidencia presentada en este capítulo.

III.- ¿Por qué las teorías *response dependent* parecen una mejor opción explicativa frente al realismo moral no-naturalista?

He de partir de una reconstrucción del realismo moral tomando como referentes a George Edward Moore y John McDowell, ambos realistas morales no-naturalistas. Esto quiere decir que ambos consideran que los juicios morales expresan creencias; que hay ocasiones en que esas creencias son verdaderas y que esas creencias tienen que ver con hechos no pertenecientes al mundo natural. Elegí a estos dos autores porque considero que ambos plantean de una manera suficientemente general los principales compromisos de una teoría moral realista no-naturalista⁸¹. Me parece que Moore aporta las bases realistas que posteriormente McDowell desarrollará de una manera más interesante.

Una vez hecha esta reconstrucción proseguiré a ofrecer las razones que he encontrado para pensar que frente al realismo moral es preferible elegir una explicación del tipo *response dependent*, principalmente porque esta última opción representa un alcance explicativo igual o mayor en comparación con la alternativa realista y además requiere de menos compromisos ontológicos y metafísicos. También me parece importante señalar que las teorías *response dependent* parecen ser más compatibles y consistentes con las investigaciones de otras disciplinas científicas, como las reunidas y presentadas en el trabajo de Jonathan Haidt, que las teorías realistas y esto parece sumar puntos de plausibilidad al antirrealismo.

III.I El Realismo de G. E. Moore.

Para Moore todos los juicios morales utilizan términos como ‘bueno’, ‘malo’, ‘correcto’ o ‘incorrecto’ y se predicán de objetos, situaciones, y principalmente de conductas. Así, por ejemplo, cuando decimos ‘la sobriedad es buena’ y ‘la embriaguez es mala’ estamos utilizando oraciones complejas que pueden ser descompuestas en elementos simples. Por un lado, involucran ‘lo bueno’ y ‘lo malo’; por el otro, conductas como la embriaguez y la sobriedad. Moore señala que es labor de la Ética ocuparse de los elementos simples de las

⁸¹ He dejado fuera de esta reconstrucción del realismo moral no-naturalista a Shafer-Landau, sin embargo, lo he hecho porque considero que para los efectos prácticos que necesito en este momento, a saber, reconstruir los principales compromisos del realismo moral no-naturalista, con los dos autores que elegí es suficiente. Si el lector desea un panorama más extenso sobre el realismo moral no-naturalista puede ver: Shafer-Landau, Russ., *Moral Realism A Defence.*, Oxford University Press, Nueva York, 2003, pp. 13-37 y 55-80

oraciones con respecto a qué es lo bueno y qué es lo malo. Sin embargo, Moore considera que el primer obstáculo para emprender esta tarea es que “La ética no trabaja en absoluto con hechos de esta naturaleza, hechos que son únicos, individuales, absolutamente particulares; hechos con los que estudios como la Historia, Geografía y Astronomía están forzados, al menos en parte, a trabajar”.⁸² En otras palabras, Moore está diciendo que la ética no tiene hechos naturales con los cuales trabajar o con los cuales contrastar sus explicaciones, es decir, los términos simples morales insertados en las oraciones no hacen referencia a ningún objeto del mundo conformado por hechos naturales. No obstante, cabe añadir que para Moore todas las proposiciones concernientes a los términos éticos como ‘bueno/malo’ son sintéticas y no analíticas⁸³; de manera que esto ya supone algo extraño, pues si las proposiciones sintéticas tienen que ver con la experiencia, entonces Moore nos está diciendo que cuando hablamos de ‘lo bueno’ es porque estamos experimentando, al menos en parte, algo que según él mismo no pertenece al mundo natural. Aquí subyace la idea de que la noción ‘bueno’ es perceptible de alguna manera, puesto que la utilizamos en nuestra vida cotidiana para regir nuestra conducta (y la de otros) por medio de nuestras conversaciones y desacuerdos.

Los términos morales tales como bueno/malo no son nociones complejas que puedan definirse a través del conjunto de sus nociones simples, porque de hecho ya son elementos simples. Moore utiliza el color amarillo para ilustrar lo que es una noción simple, ya que no podemos definirle a un hombre ciego de nacimiento lo que es el color amarillo descomponiendo la definición en elementos simples⁸⁴. Parece que para mostrarle a un hombre ciego de nacimiento a lo que nos referimos con ‘color amarillo’ es necesario que el hombre pueda percibirlo, experimentarlo. Moore parece estar de acuerdo en que es necesario experimentar un elemento simple para poder comprenderlo, para poder aprehenderlo, para poder hablar de ello.

De acuerdo con Moore, los términos morales son objetos del pensamiento (así como el color amarillo) que requieren de cierta experimentación para poder ser percibidos, sin embargo, señala que los términos morales no pueden nunca identificarse con objetos del mundo natural porque al hacerlo cometemos lo que él llama una ‘falacia naturalista’ o mejor conocido como *Open Question Argument*. Esta falacia consiste en identificar un término

⁸² Moore, G. E., *Principia Ethica*, [Edición e introducción de Thomas Baldwin], Cambridge University Press, Reino Unido, 1993., §3., p.55.

⁸³ *Vid, ibid.*, §6., p. 58.

⁸⁴ *Ibid.*, §7., p.59.

moral con un término natural dentro de una proposición, por ejemplo, si asumimos que el término 'bueno' es sinónimo o analíticamente equivalente al término natural 'placentero', entonces lo que estamos afirmando es que 'lo bueno es lo placentero'. No obstante, si estos términos son analíticamente equivalentes, entonces expresan exactamente lo mismo. Si esto es así y preguntamos 1) ¿es lo bueno placentero? Resulta que esta pregunta es exactamente equivalente a la pregunta 2) ¿es lo placentero, placentero? o bien 3) ¿es lo bueno, bueno? Lo cual representaría que las preguntas 2 y 3 no tienen significación, sin embargo, Moore señala que la pregunta 1) siempre es significativa, independientemente de la definición natural que demos de ella. Por lo que cualquier definición que demos de 'bueno' en términos naturales permanecerá como una cuestión abierta, ya que siempre se podrá preguntar con significación si el objeto x que tiene la propiedad natural N es en realidad 'bueno'.

A Moore no le interesa analizar los términos morales en cuestión de usos verbales o de cómo se usa el término en el lenguaje. Más bien parece estar seguro de que los términos morales denotan una cierta propiedad insertada en dos clases de proposiciones: las primeras son ontológicas, es decir, concernientes a lo que debe existir por sí mismo (si es que las propiedades morales existen por sí mismas). La segunda clase de proposiciones, son proposiciones normativas que tienen que ver con qué tipo de acciones debemos realizar.⁸⁵ Las que resultan de nuestro interés en este momento pertenecen a la primera clase y Moore las llama "intuiciones" queriendo decir con este nombre simplemente que no son capaces de comprobación ni de refutación, pero no agrega nada acerca del origen de nuestra cognición sobre ellas⁸⁶, lo cual es problemático porque implicaría que estamos en contacto cognitivo con algo que no podemos comprobar pero tampoco refutar.

Ahora bien, si los términos morales son simples, inanalizables e indefinibles ¿cómo se puede hablar de ellos, utilizarlos en disputas e incluso regir nuestras conductas de acuerdo con ellos? Moore plantea la discusión de la siguiente manera:

"Mis estimados señores, lo que queremos saber de ustedes como profesores de ética, no es cómo usan las personas una palabra; no es ni siquiera, qué tipo de acciones aprueban, las cuales el uso de esta palabra "bueno" ciertamente implican: lo que queremos saber es simplemente qué es "bueno"[...] no nos interesa saber cómo llaman a ese objeto 'caballo' o 'mesa' o 'silla', 'guť' o 'bon' o 'agathós'; queremos saber qué es a lo que así llaman".⁸⁷

⁸⁵ Vid., *Ibid.*, pp. 33 y 34.

⁸⁶ Vid., *Ibid.*, p. 36.

⁸⁷ *Ibid.*, § 11, p. 64. [Los corchetes son míos.]

Parece que para Moore el juicio moral es el resultado de un acceso cognitivo en relación con los términos morales. Es decir, así como percibimos que los objetos caen y concluimos de ello que existe algo que tiene la propiedad de hacer caer los objetos, así Moore parece creer que existe algo que tiene la propiedad de hacernos concluir que una situación o conducta es buena: “nuestra primera conclusión en cuanto al tema principal de la Ética es, entonces, que hay un objeto del pensamiento por referencia que es simple, indefinible e inanalizable [...] por medio de qué nombre llamemos a este objeto único es una cuestión indiferente, siempre y cuando reconozcamos claramente lo que es y lo diferenciamos de otros objetos.”⁸⁸

Así pues, la postura de Moore enfrenta algunos problemas, de los cuales yo encuentro como el más dificultoso aquel que surge cuando intenta sostener que existe algo fuera del mundo natural que hace que los objetos del pensamiento moral (tal como ‘lo bueno’) sean el resultado de un acceso cognitivo que tenemos con ese algo. Porque ¿cómo podemos conocer aquello que está fuera del mundo natural? Si el resultado de un acceso cognitivo debe determinarse por medio de alguna facultad y si las facultades perceptivas están en relación sólo con el mundo natural, se seguiría que ninguna de nuestras facultades perceptivas naturales nos sirve para tener acceso a estos objetos, de manera que la facultad por medio de la cual, según Moore, tenemos acceso a los objetos del pensamiento moral permanece como un misterio. En otras palabras, la percepción sensorial es un proceso del cual es posible dar una descripción detallada, pero no parece poder darse una descripción detallada por medio de alguna facultad cognitiva del porqué algunos de los juicios morales son el resultado de un contacto con aquella propiedad que se encuentra fuera del mundo natural.

⁸⁸ *Ibid.*, §15, p. 72. [Los corchetes son míos.]

III.II. El realismo de John McDowell

Quizás lo primero que deba decirse sobre John McDowell es que no se identifica a sí mismo como un realista moral sino como un anti-antirrealista moral, sin embargo, al considerarse de tal manera termina por presentar una postura que defiende al realismo moral. He considerado que la mejor forma de introducir algunos de los rasgos más sobresalientes de su postura es a través de ciertas críticas que hace al proyectivismo de Simon Blackburn.

Antes de comenzar me permito señalar uno de los problemas sobre los que se centra esta reconstrucción de la postura de McDowell: Hay un problema al querer sostener que los juicios morales son aptos para ser evaluados en términos de verdad/falsedad y al mismo tiempo sostener que los juicios morales no son resultado de una actividad cognitiva, porque si no son resultado de una actividad cognitiva entonces no parecen poder ser evaluados en términos de verdad o falsedad; por otro lado, si son evaluables en términos de verdad o falsedad tendrían que ser determinables de tal manera por medio de una actividad cognitiva. Ahora bien, parece que es deseable para el proyectivista que los juicios morales no sean aptos para ser evaluados en términos de verdad o falsedad sin que esto suponga asumir un relativismo moral, entonces ¿cómo se puede evadir el relativismo moral sin apelar a una cognición de hechos morales susceptibles de verdad o falsedad? Recordando lo ya expuesto en el primer capítulo, la manera en que Blackburn intenta resolver este problema es aceptando que los juicios morales no son resultado de una actividad cognitiva sino de una actividad actitudinal, es decir, proyectan nuestro sentir en el mundo; son producto de nuestros sentimientos y, sin embargo, están en sí mismos sujetos a una crítica racional de tal manera que pueda ser posible mostrar los criterios apropiados mediante los cuales se pueden construir estándares morales, lo cual podría terminar funcionando de manera muy semejante a una evaluación en términos de verdad/falsedad.

Ahora bien, McDowell considera que el proyectivismo de Blackburn está en un error debido a que los sentimientos que proyectamos en los objetos del mundo ya existen previamente a nuestro encuentro con dichos objetos, de manera que apelar a nuestra sensibilidad para explicar los juicios morales termina por explicar nuestra sensibilidad en relación con los juicios morales, pero no a los juicios morales. Utilizando una analogía McDowell propone que apelar a nuestra sensibilidad proyectada en los objetos del mundo para después someterla a un examen racional y así evaluar bajo un criterio determinado si el resultado es apto para la construcción de estándares morales sería como querer explicar

qué es lo gracioso o lo cómico apelando a nuestra sensibilidad y evaluando una cierta gama de sensibilidades con el objetivo de construir estándares cómicos sin tomar en cuenta algo fundamental: que los estados subjetivos que nos posibilitan reír o encontrar algo gracioso ya presuponen aquello que intentamos explicar.⁸⁹ Se trata de la idea de que es principalmente la sensibilidad hacia lo gracioso o hacia lo cómico lo que nos permite encontrar objetos en el mundo graciosos o cómicos, es decir, las opiniones cómicas rastrean hechos cómicos. Me parece encontrar en esta postura algún resquicio del realismo de Moore, pues este último también consideraba que los juicios morales eran el resultado de un acceso cognitivo a aquella propiedad misteriosa de acuerdo con la cual los juicios morales eran verdaderos o falsos. Sin embargo, la diferencia es que McDowell no apela a una propiedad misteriosa, sino que él cree que los hechos morales son cognoscibles únicamente desde el interior de nuestras prácticas morales, tales como el seguimiento de reglas, el uso del lenguaje moral y las discusiones morales; de manera que la mera pretensión de querer identificar de manera objetiva los hechos morales independientemente de nuestras prácticas morales no tendría ningún sentido⁹⁰. Cabe señalar que cuando McDowell hace esto no está apelando a un argumento ontológico que demuestre que los hechos morales existen en sí mismos fuera del mundo natural, en realidad está apelando a un argumento de la mejor explicación. Aun así, no parece claro que desde nuestras prácticas morales se esclarezca el asunto de la objetividad de los hechos morales porque es precisamente dentro de las prácticas morales donde encontramos desacuerdos que se presentan como irresolubles, que nos conducen a pensar que la única manera de solucionarse sería rastreando hechos morales. No obstante, un proyectivista también podría invocar el principio de la mejor explicación y decir que precisamente estos desacuerdos morales no se aclaran ni se resuelven porque no existe ningún hecho moral al cual rastrear dentro de nuestras prácticas morales, ya que los hechos morales no pertenecen al conjunto de hechos naturales cognoscibles y por lo tanto no se pueden rastrear.

En este apartado presentamos a John McDowell como un realista moral no-naturalista, esto quiere decir dos cosas: primero, que para McDowell los juicios morales son aptos para ser

⁸⁹ Vid., McDowell, John, *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, E.E. U.U., 1998, pp.153-154.

⁹⁰ Cfr. Leiter, Brian, *Naturalizing Jurisprudence: Essays on American Legal Realism and Naturalism in Legal Philosophy*, Oxford University Press, Gran Bretaña, 2007, p.241.

evaluados en términos de verdad/falsedad; segundo, que tales juicios refieren en última instancia a objetos o hechos morales que no pertenecen al mundo natural. Ahora bien, la estrategia de McDowell para sostener estas dos tesis tiene que ver con la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias: Las cualidades primarias son aquellas que existen por sí mismas en un objeto determinado y que no dependen de los observadores, tales como el peso, la extensión, la figura, etc. todas ellas cualidades estudiadas y medidas por las disciplinas dedicadas a la realidad física. Por su parte, las cualidades secundarias son aquellas que producen sensaciones en los observadores y que, sin embargo, se sospecha que no son propiedades intrínsecas de los objetos, tales como el color, el aroma, el sabor, etc. todas ellas cualidades dependientes de los agentes observadores.⁹¹ Usualmente se suelen caracterizar a las cualidades primarias como cualidades objetivas y a las cualidades secundarias como cualidades subjetivas. McDowell considera que la percepción es aquello que tienen en común ambas cualidades y bajo este enfoque sospecha que en realidad no contamos con criterios suficientemente sólidos para diferenciar entre una cualidad primaria y una secundaria, porque en última instancia ambas recurren a la experiencia, en específico, a la percepción. Y ya que todas las percepciones son dependientes de los agentes observadores, entonces tanto cualidades primarias como cualidades secundarias involucran un cierto grado de subjetividad.

Ahora bien, parece que conocer las cosas de manera objetiva es conocerlas en sí mismas de manera independiente de las particularidades de los observadores, es decir, McDowell piensa que cuando hablamos de cualidades objetivas decimos que hay algo intrínsecamente en los objetos que nos conduce a pensar forzosamente en ciertas representaciones. En el caso del color de los objetos (que suele ser presentado como cualidad secundaria) hay algo en ellos que nos fuerza a representarnos el objeto de un color determinado (cierta estructura del material que bajo cierta luz aparece a los ojos del espectador como de cierto color) por ejemplo, una esfera de pigmentos blancos que bajo una luz roja aparece como una esfera roja. Se muestra precisamente como roja porque el pigmento blanco permite que el color rojo de la luz sea reflejado en la esfera, sin embargo, si la esfera fuese de pigmentos azules, el reflejo de la luz roja presentaría una esfera de color morado, lo cual podría conducirnos a pensar que las cualidades objetivas que permiten determinar el color de los objetos son: el pigmento, la luz que sea reflejada sobre

⁹¹ Vid. Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano.*, [trad. de Edmundo O'Gorman], F.C.E., México, 2005, [libro 2. capítulo 8. parágrafos 9 y 10].

ellos y las condiciones visuales del espectador⁹². Sin embargo, esto supone un problema, porque estos tres factores están íntimamente ligados a la percepción y si toda percepción involucra cierto grado de subjetividad, entonces ¿cómo podríamos hablar de cualidades objetivas sin apelar a la percepción? Con esto McDowell pretende señalar que el contraste entre objetividad y subjetividad no es el mismo que entre experiencia verídica e ilusoria⁹³. McDowell intenta sostener que con los juicios de valor pasa algo similar: así como el color es aquello causado por las experiencias apropiadas para ser calificadas como un color determinado, así las actitudes evaluativas, que en este caso son morales, son causadas por ciertas experiencias perceptibles gracias a nuestra sensibilidad y pueden manifestarse como verídicas a pesar de no ser objetivas⁹⁴. Por ejemplo, parece que un objeto que amerita miedo delata la existencia del temor verídicamente en el mundo:

Le damos sentido al miedo al considerarlo la respuesta a un objeto que amerita tal respuesta, o como un producto inteligiblemente defectuoso de una propensión dirigida hacia las respuestas inteligibles en ese sentido. Porque un objeto que merita miedo es solamente un objeto temible. Así que las explicaciones del miedo que manifiestan nuestra capacidad de entendernos a nosotros mismos en esta región de nuestras vidas simplemente no serán coherentes con la aseveración de que la realidad no contiene nada en lo que respecta al temor.⁹⁵

Es decir, parece que categorizar al temor como una cualidad subjetiva no es suficiente para afirmar que es verdad que no existe lo temible en el mundo cognoscible. Quien apela a la proyección de sentimientos en el mundo no puede identificar el estado subjetivo que está siendo proyectado sin presuponer previamente el concepto que está intentando explicar.

McDowell se apoya en Hume para señalar que al proyectar nuestros sentimientos en el mundo surgen creaciones nuevas (esas proyecciones son las nuevas creaciones). Los valores morales no están en el mundo por sí mismos independientemente de nuestra sensibilidad, así como tampoco están los colores sin nuestra percepción, pero en el caso de los colores, esto último no nos impide suponer que existen determinadas sustancias/objetos que bajo ciertas circunstancias participen de la existencia efectiva del color. En el caso de los valores morales, no se trata de creaciones que puedan ser observables independientemente de quien proyecta sus sentimientos, sin embargo, si asumimos que las similitudes entre las sensibilidades individuales son más fuertes que sus

⁹² *Vid.*, McDowell, John, *Op.Cit.*, p.134

⁹³ *Vid.*, *Ibid.*, p. 136.

⁹⁴ *Vid.*, *Ibid.*, p. 143.

⁹⁵ *Ibid.*, p144.

diferencias, entonces estas creaciones podrían, con cierta reserva, ser verídicas subjetivamente.

“Seguro hay algo cierto en la idea Humeana de ‘Nueva creación’ – la idea de un rango de aparentes estados de cosas que no serían como son de no ser por la coloración afectiva distintiva de nuestra subjetividad. Lo que no se sigue es que los aparentes estados de cosas puedan ser entendidas como creaciones de operaciones inteligiblemente independientes de nuestra naturaleza afectiva. Estas aparentes objetividades no deben ser oscurecidas o reflexionadas como subjetividades en sí mismas: comprender la génesis de la ‘nueva creación’ puede ser la comprensión de un entrelazado complejo de objetividad y subjetividad...”⁹⁶

Ahora bien, McDowell requiere situar este conocimiento moral fuera del mundo natural cognoscible para mantener esta postura, porque las ciencias naturales no reconocen la pertenencia de los hechos morales al conjunto de hechos que conforman el mundo natural. Es por esto que McDowell señala a manera de crítica que incluso si resulta plausible suponer que el mundo es como lo describen las ciencias naturales, es decir, un mundo que no contiene valores morales, instancias de lo cómico o de lo temible en sí mismos, harían falta razones para suponer que la ciencia natural tiene un estatus fundacional en la reflexión filosófica acerca de lo verdadero⁹⁷.

Blackburn y McDowell podrían estar de acuerdo en que resulta suficiente para hablar de objetividad que las actitudes morales sean susceptibles de una crítica racional, sin embargo, McDowell rechaza la idea naturalista según la cual la objetividad demanda que los hechos morales sean propiedades independientes de los observadores y que cuenten con una eficacia causal. Como se ha señalado su postura puede ser vista como un cuestionamiento al estatus fundacional que presuntamente tiene la ciencia natural en la reflexión filosófica. Por su parte, Blackburn parece aceptar la idea naturalista de la objetividad pues considera que los únicos hechos en el mundo son hechos naturales y que los hechos morales no pertenecen a este conjunto. Por esto McDowell es un realista moral no-naturalista y Blackburn un proyectivista moral.

⁹⁶ *Ibid.*, p.166.

⁹⁷ *Vid.*, *Ibid.*, p. 165.

III.III. Frente al realismo moral resulta más plausible optar por una explicación del tipo *response dependent*

¿Por qué frente al debate sobre la existencia de los hechos morales, resulta más plausible elegir una teoría del tipo *response dependent* en lugar de una explicación realista?

Primeramente, he de partir de la suposición según la cual la resolución de conflictos morales es de importancia para los seres humanos. Sin embargo, antes de encontrar una manera eficiente de resolver conflictos morales, es necesario averiguar cuestiones como qué es lo que estamos haciendo a la hora de moralizar, de qué estamos hablando cuando decimos que algo está bien o está mal, es decir, cómo explicamos el fenómeno de la moralidad presente en la gran mayoría de los humanos (pues no me cierro a la posibilidad del amoralista). Considero que cualquier teoría que pretenda ser de utilidad para la resolución eficiente de los conflictos morales debe dar una explicación clara de estas cuestiones.

Como ya se ha mostrado a lo largo del texto, las principales posturas que pretenden ganar dominio sobre estas explicaciones son principalmente dos: las posturas realistas y las posturas antirrealistas⁹⁸. He tratado de presentar los principales compromisos de ambas posturas, así que a continuación resta hacer un análisis para elegir cuál de estas posturas resulta más plausible para dar cuenta de qué es lo que hacemos cuando moralizamos y de qué estamos hablando cuando decimos que algo está bien o está mal. Para ello he de tomar principalmente dos criterios: El alcance explicativo (que pretende mostrar qué tanto se puede explicar y qué tanto queda por ser explicado al elegir una teoría) y la economía epistémica (entendiendo el término como lo referente al manejo y administración de los recursos explicativos que requiere una teoría para justificar y sostener sus compromisos). Además, intentaré mostrar cómo pueden encajar las explicaciones de Haidt para apoyar o para objetar estas posturas.

⁹⁸ Aunque la psicología moral que presenta Haidt no es propiamente una postura filosófica, se pueden encontrar en ella ciertas similitudes con las posturas antirrealistas.

III.III. I.- Análisis de los principales postulados del realismo moral no-naturalista⁹⁹

Postulado 1: La ética no tiene hechos naturales con los cuales trabajar. Los hechos morales se sitúan fuera del conjunto de hechos naturales.

Si aceptamos este postulado podemos explicar la resolución de conflictos morales puesto que plantea la posibilidad de rastrear un hecho moral independiente de nuestras opiniones y sentimientos al respecto. Sin embargo, como se ha señalado es necesario explicar de qué manera se puede tener acceso a estos hechos, puesto que están planteados fuera del mundo natural. Según los realistas morales no-naturalistas contamos con un aparato sofisticado que nos permite detectar estos hechos y así emitir juicios morales como un resultado de dicho contacto. No obstante, quienes mantienen una postura como esta quedan a deber una explicación que describa detalladamente la facultad y el proceso que nos permite ponernos en contacto cognitivo con estos hechos. Mientras no exista una explicación plausible a estas cuestiones, no será posible sostener este postulado.

Postulado 2: Los juicios morales expresan creencias que pueden ser evaluadas en términos de verdad o falsedad; se trata de enunciados morales que son sintéticos y no analíticos.

Según este postulado, los enunciados morales expresan creencias que pueden ser verdaderas o falsas. Si aceptamos esto, entonces los conflictos morales pueden ser resueltos ya que siempre elegiremos un enunciado moral verdadero sobre uno falso. Es importante resaltar que los enunciados sintéticos tienen que ver con la experiencia y al ser así, lo que estaríamos diciendo es que con base en la experiencia debemos determinar si se trata de un enunciado verdadero o uno falso. Sin embargo, para poder decidir si un enunciado moral es verdadero o falso desde la experiencia se debe aclarar cómo exactamente es que podemos experimentar algo que está fuera del mundo natural.

⁹⁹ El objetivo de mi tesis es insinuar que frente al realismo moral no-naturalista la evidencia en psicología moral aportada por Haidt encaja mejor con el antirrealismo, específicamente con las vertientes no-cognitivistas (deliberadamente dejo fuera a las vertientes cognitivistas del antirrealismo en esta investigación). Voy a sugerir que es posible bloquear la conclusión del argumento realista de David Enoch conjugando lo expuesto en el capítulo uno con la evidencia expuesta en el capítulo dos. Decidí reconstruir las posturas realistas morales no-naturalistas sólo para señalar que la evidencia empírica de Haidt no encaja muy bien con ellas, al menos no encaja tan bien como lo hace con el antirrealismo no-cognitivistista. Por ello he decidido limitarme únicamente al análisis del realismo moral no-naturalista; dejando así el análisis de cómo encaja esta evidencia con el realismo moral naturalista para una investigación posterior.

Ahora bien, si el realismo moral no-naturalista no puede dar una explicación detallada sobre cómo experimentamos aquello que se encuentra fuera del mundo natural y que da el estatus de 'verdadero' o 'falso' a nuestros juicios morales, entonces sólo parecería tener dos vías posibles: o bien reconsidera y plantea que la verdad/falsedad de los enunciados morales es analítica, es decir, en virtud de su significado, o bien reconsidera y plantea que la verdad/falsedad de los juicios morales se da de manera *a priori*. La primera posibilidad parece haber sido ya rechazada por el propio Moore y la segunda posibilidad enfrenta la incompatibilidad con los criterios científicos que validan la existencia de una propiedad, ya que la ciencia no concede el estatus de existencia a una propiedad de manera *a priori*. Esto es así porque para la ciencia, la existencia de una entidad debe ser validada al menos con la posibilidad de reproducir dicha entidad en ambientes controlados, de manera que demostrar la existencia de las entidades morales a través de verdades *a priori* resulta incompatible con la metodología científica. Tal parece que para sostener este postulado sería necesario recurrir a alguna especie de intuicionismo que terminaría por expresar verdades no-verificables que se encontrasen fuera del mundo natural.

En este punto, el realismo moral no-naturalista sólo parece tener dos opciones: la primera es apelar a que el mundo de las entidades morales nada tiene que ver con el mundo de las entidades naturales y por lo tanto la opinión y metodología de las ciencias no le resulta de relevancia, de manera que el realismo moral no-naturalista exigiría de sus simpatizantes no justificarse en los métodos científicos. La segunda opción puede ser precisamente lo que hace McDowell, esto es, un cuestionamiento profundo al estatus fundacional que presuntamente tiene la ciencia natural dentro de la reflexión filosófica acerca de lo verdadero. No obstante, aunque los cuestionamientos de McDowell pueden llegar a ser fuertes, tienen más la apariencia de una agenda de investigaciones por realizar que un argumento sólido a favor del realismo moral no-naturalista¹⁰⁰.

Los postulados uno y dos del realismo moral no-naturalista que hemos mencionado están fuertemente relacionados entre sí y para que aunados al cuestionamiento que hace McDowell puedan explicar los fenómenos pretendidos sobre la moralidad, se demanda del mundo principalmente que el ser humano posea una facultad cognitiva sensible a entidades

¹⁰⁰ En el siguiente capítulo se verá con detalle lo que sí pretende ser un argumento sólido a favor del realismo moral no-naturalista. Como merece consideraciones especiales, se decidió dedicarle un capítulo completo.

no pertenecientes al mundo natural y que el ser humano mantenga sus opiniones y metodologías científicas al margen del conocimiento y quehacer moral.

¿Cómo encajan estos postulados con la evidencia que aportan los trabajos de Haidt? Como ya se ha mencionado una de las opciones que tiene el realista moral no-naturalista es no tomar en cuenta lo que dice el quehacer científico porque el conocimiento moral no-naturalista no pertenece al campo de la naturaleza, sin embargo, es importante señalar que incluso si concedemos que los juicios morales son el resultado de un acceso cognitivo a las propiedades morales metafísicas y que no se trata de una proyección de los estados mentales del agente sobre las cosas del mundo, es decir, incluso si el origen de los juicios morales no es como lo afirman los antirrealistas, queda todavía por explicar el funcionamiento que tienen los juicios morales. Según los realistas no-naturalistas es posible obtener conocimiento moral, de manera que las disputas cotidianas que se dan entre diferentes posturas morales pueden ser resueltas, ya que siempre elegiremos un juicio moral verdadero sobre uno falso. No obstante, los trabajos de Haidt sugieren que en este tipo de disputas los juicios morales siempre son desafiados por los interlocutores, de manera que el razonamiento moral se esfuerza por encontrar una explicación que pueda sostener una postura previamente tomada. Así que, si tenemos un acceso cognitivo a propiedades morales que hacen que nuestros juicios morales sean verdaderos o falsos, entonces parece que el único criterio que tenemos para determinar si se trata de un juicio moral verdadero o falso será desempeñado por el trabajo del razonamiento moral, pero si los trabajos de Haidt están en lo correcto, la principal función del razonamiento moral no es buscar lo verdadero, sino mantener y justificar las posturas propias. Esto trae como consecuencia que el único criterio que tenemos para determinar si se trata de un juicio moral verdadero o falso en realidad no garantiza siempre la verdad ni la falsedad de los juicios morales, ya que invariablemente habrá una posibilidad de que sea sólo una justificación *post hoc*.¹⁰¹

Esto mismo es lo que sostienen los antirrealistas no-cognitivistas: en una disputa moral lo que cada una de las partes intenta es persuadir o redireccionar las posturas de sus interlocutores, la diferencia es que, para los antirrealistas, en especial para Haidt, el razonamiento moral surge como un método *post hoc* que intenta justificar ante el agente

¹⁰¹ También se podría pensar que las intuiciones de las que habla Haidt a veces nos conducen a creencias verdaderas. Cabe señalar que si tomamos esta postura entonces el trabajo de Haidt sería antirrealista cognitivista, sin embargo, no tomaremos esta postura en este texto porque no me parece claro que Haidt considere que los juicios morales son estados mentales como las creencias y que pueden ser aptos para ser evaluados en términos de verdad o falsedad.

mismo y ante su interlocutor una postura previamente tomada con base en sus proyecciones emocionales. Esto claramente es incompatible con el realismo moral porque si el agente moral ya tuvo un acceso cognitivo con una propiedad moral que hace de su juicio moral un juicio verdadero, y está lo suficientemente justificado como para no tener duda de que es verdadero, entonces no importa cuánto se discuta con él, no habrá una razón suficiente para que abandone un juicio moral indudablemente verdadero. Esto cambia totalmente en el panorama antirrealista pues si bien es cierto que el razonamiento *post hoc* constituye un buen motivo para que el agente moral no abandone su juicio, sí puede ser el caso que, discutiendo mucho con el agente, pueda ser persuadido y una vez plantada la semilla de la duda razonable pueda cambiar o redireccionar su postura durante una discusión moral. En la vida cotidiana vemos a muchas personas comportarse como si tuvieran un acceso cognitivo a propiedades morales, pero basta con echar un vistazo al desarrollo de nuestras propias posturas morales para comprobar que estas van cambiando en función de las razones que encontramos para creer que estamos justificados a creer en ellas, no en función de un único acceso misterioso a propiedades morales metafísicas.

Ya menciona Haidt que muchas de nuestras posturas morales son moldeadas por el ambiente, el tipo de sociedad y las ideas que circulan en la cultura en que estamos sumergidos y no es de extrañarse que al contrastar nuestras posturas con las posturas morales de agentes que se desarrollaron en ambientes totalmente distintos, estas choquen y cada uno intente redireccionar la postura del otro. Parece que si tuviésemos acceso cognitivo a las propiedades morales, podríamos evitar muchas de estas disputas, pero de nuevo, la única manera que tenemos para intentar demostrar que nuestros juicios morales son verdaderos es mediante el razonamiento moral, esto es, ofrecer razones para pensar que un juicio moral X es mejor o peor que un juicio moral Z y si esto es así entonces podemos concluir, dado que el razonamiento moral también es usado por las posturas antirrealistas, que el razonamiento moral aunque puede usarse para mantener o rechazar una postura moral, no sirve para demostrar que tenemos un acceso cognitivo a propiedades morales.

Por otra parte, podemos observar que alrededor de los últimos 250 años aproximadamente, la comunidad de consideración moral se ha ido modificando, se ha ido expandiendo. Por ejemplo, el reconocimiento de los habitantes del continente americano como seres humanos, la abolición de la esclavitud, el reconocimiento de las mujeres en las prácticas políticas, etc. Estos hechos pueden ser vistos principalmente bajo dos ópticas: la realista, según la cual hemos ido obteniendo conocimiento moral, es decir, descubrimos

que las mujeres tienen las mismas propiedades morales que los hombres en lo que atañe a cuestiones políticas o que los cristianos y los judíos comparten las mismas propiedades morales. Por su parte, la óptica antirrealista niega que hayamos descubierto alguna propiedad moral objetiva que posean tanto unos como otros y que más bien nos hemos ido convenciendo de que no hay razones suficientemente poderosas para oponernos a la igualdad de consideraciones morales entre los hombres independientemente de su color, creencia, nacionalidad o género a pesar de lo que nuestros sentimientos personales puedan proyectar. Ahora bien, los trabajos de Haidt sugieren que los juicios morales en los contextos más habituales surgen de las respuestas emotivas del agente, no de una reflexión racional y que, aunque las razones y las evidencias no-morales pueden ser suministradas de manera *post hoc*, el compromiso evaluativo del agente moral típicamente se mantiene independiente de las razones y la evidencia. Esto sugiere que la mejor explicación para la persistencia de una postura moral es esencialmente de carácter psicosocial y no de carácter cognitivo o epistémico; si esto último es así, entonces mientras haya individuos que no comparten el mismo ambiente psicosocial podemos afirmar que habrá disputas morales. De hecho, parece justo decir que es gracias a las disputas morales intensas y al constante escrutinio del razonamiento moral que podemos ver y disfrutar del desarrollo de la comunidad moral pues esta no permanece estática nunca, mientras haya disputas morales habrá cambios en la comunidad moral.

En conclusión, parece que los trabajos de Haidt sencillamente no empatan con las posturas realistas no-naturalistas.

III.III. II.- Análisis de los principales postulados del antirrealismo moral (posturas *response dependent*)

Postulado 1: Los juicios morales no expresan creencias.

Como se ha expuesto hasta el momento, las posturas *response dependent* no-cognitivistas no consideran que los juicios morales sean aptos para ser evaluados en términos de verdad o falsedad, principalmente porque no consideran que los juicios morales expresen un contenido fáctico que agregue o modifique el estado descriptivo del mundo.

Como estas posturas no consideran que los juicios morales expresen creencias verdaderas o falsas, no requieren postular la existencia de alguna entidad que otorgue condición de verdad. Aun así, la propuesta de Blackburn me parece, logra evadir la vía relativista y consigue ganar los derechos para hablar como si los juicios de valor fuesen aptos para ser evaluados en términos de verdad o falsedad, lo cual le otorga un carácter poderosamente funcional en la práctica moral. Como resultado se obtiene un ahorro explicativo, puesto que en ese sentido demanda menos del estado fáctico del mundo.

Postulado 2: Los juicios morales son el resultado de la proyección de nuestros sentimientos sobre el mundo.

Para explicar los juicios morales, las posturas *response dependent* no-cognitivistas no requieren postular una entidad cuyo acceso cognitivo se exprese en la formulación de juicios morales verdaderos. Esta estrategia guarda una ventaja más, pues se pretende que este postulado pueda ser expresado en términos compatibles con el conocimiento empírico e investigado principalmente por las disciplinas tratadas en el segundo capítulo. Se ha tratado de señalar que el conocimiento empírico, como lo presenta Haidt, no sólo es consistente con las teorías *response dependent*, sino que además, estas teorías parecen ser verificables y respaldadas por dicho conocimiento.

Ahora bien, en los primeros dos capítulos se ha visto que parece haber una relación entre los juicios morales, las proyecciones de estados conativos de un agente sobre los objetos del mundo y el cerebro del agente moral (este último es el que permite que los otros elementos se desempeñen, con esto quiero decir que un sujeto que no posea el componente fisiológico no podrá proyectar estados conativos sobre el mundo y por lo tanto no podrá entrar en una disputa sobre si un juicio moral X es más valioso que un juicio moral Z). El conjunto e interacción de esos tres elementos es lo que en esencia constituye el subjetivismo moral y abarca a las posturas *response dependent* no-cognitivistas, principalmente porque nada de lo que se encuentra dentro de ese conjunto está comprometido con una evaluación objetiva de los juicios morales en términos de verdad o falsedad. Los trabajos de Haidt están insertos en el paso que hay entre el cerebro del agente y la proyección de estados conativos sobre los objetos del mundo. En efecto, el aspecto más importante que estos trabajos parecen confirmar es que aunque el carácter de los juicios morales es psicosocial, esencialmente están contruidos sobre una base de estados conativos (emocionales y sentimentales) que dependen intrínsecamente de los estados

mentales del agente moral. Si todo este esquema funciona, entonces parecería justo decir que, aunque las proyecciones subjetivas del agente no son suficientes para mantener una postura moral, sí parecen ser necesarias para cualquier explicación que intente describir detalladamente el funcionamiento de los juicios morales.

Podemos decir que los postulados 1 y 2 de este subapartado parecen requerir de menos demandas del mundo para explicar el estatus metaético de los juicios morales y además son compatibles con el conocimiento empírico aportado por Haidt, lo cual parece una muy buena razón para elegir las explicaciones *response dependent* sobre las explicaciones del realismo moral no-naturalista.

IV. El argumento de David Enoch contra las posturas *response depende*

En este capítulo abordaré una defensa del realismo moral desarrollada por David Enoch en su obra *Taking Morality Seriously A Defense of Robust Realism*. En dicha obra, Enoch presenta dos argumentos cuyo objetivo es socavar la plausibilidad de las posturas antirrealistas, principalmente de aquellas que hemos manejado como posturas *response dependent*: el emotivismo, sentimentalismo, expresivismo, cuasirrealismo y toda postura que dependa de las respuestas del agente moral.

El primero de esos argumentos, al que Enoch llama “argumento sobre las implicaciones morales de la falta de objetividad”¹⁰² tiene que ver con un intento por mostrar que cualquier teoría metaética del tipo *response dependent* implica consecuencias normativas implausibles y debido a ello debe ser rechazada. El segundo argumento, también llamado “argumento de la indispensabilidad deliberativa”¹⁰³ está dedicado a mostrar en qué manera estamos epistémicamente justificados a creer de manera efectiva en hechos morales que puedan fungir como condiciones de verdad para las disputas morales. El éxito conjunto de estos dos argumentos pretende sumar puntos de plausibilidad para las teorías realistas. En el presente texto, he de centrarme únicamente en el primer argumento, pues parece haber algo sospechoso con una de sus premisas. Intentaré sostener que, si el argumento de Enoch falla a causa de los señalamientos que he de presentar, entonces la conclusión normativa quedaría bloqueada y así, las teorías *response dependent* no perderían plausibilidad frente a la alternativa realista.

La manera en la que procederé será tomando como punto de partida una reconstrucción expositiva del argumento sobre las implicaciones morales de la falta de objetividad en donde al final haré una transcripción del argumento premisa por premisa y me limitaré a señalar la premisa en la que me he de centrar. En la segunda parte de este capítulo, presentaré las razones para sospechar de la premisa mencionada. Por último, en la tercera parte de este capítulo haré un señalamiento que parece indicar que la evidencia empírica presentada por Haidt es consistente con los señalamientos que haré y con posturas *response dependent* no-cognitivist.

¹⁰² Enoch, David., *Taking morality seriously A Defense of Robust Realism*, Oxford University Press, Nueva York, 2011, p. 16.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 50.

IV.1 El argumento sobre las implicaciones morales de la falta de objetividad

Para introducir el argumento sobre las implicaciones de la falta de objetividad, Enoch se vale de dos ejemplos que pretenden ilustrar su punto sobre lo que sucede en casos de desacuerdos interpersonales.

El primero de esos ejemplos tiene que ver con un desacuerdo que surge cuando dos amigos que han decidido pasar la tarde juntos no logran ponerse de acuerdo sobre cómo pasar la tarde. Uno está deseoso de ir al cine; el otro, de jugar un partido de tenis. Según Enoch en este caso ambas partes comparten un estatus igualitario, es decir, parece que la preferencia de cada uno no tiene algo que la haga especial frente a la preferencia del otro. En otras palabras, las preferencias de cada uno cuentan exactamente lo mismo, por lo cual Enoch arguye que una solución igualitaria e imparcial, como lo podría ser lanzar una moneda al aire, es demandada para resolver el desacuerdo. De esta manera, mantenerse en la preferencia resulta moralmente erróneo porque no se estaría tratando la preferencia de una de las partes en conflicto con un *estatus* igual al de la otra. De esto último Enoch extrae un principio moral de imparcialidad el cual dice que “En un conflicto interpersonal, no debemos aferrarnos a nuestras meras preferencias, sentimientos, actitudes o lo que les sea semejante. Ya que en buena medida el conflicto se debe precisamente a estos elementos, una solución imparcial e igualitaria es exigida. Aún más, cada parte del conflicto debe reconocer al menos que permanecer en su preferencia, en tales casos, es moralmente incorrecto.”¹⁰⁴

En contraste, el segundo ejemplo tiene que ver con el desacuerdo que surge cuando dos sujetos intentan desmantelar una bomba: uno de ellos piensa que se debe cortar el cable rojo; mientras el otro, que debe ser el azul. En este caso parece que la verdad objetiva, es decir, el hecho de que uno de esos dos cables desmantela la bomba, juega un papel indispensable. En este ejemplo Enoch indica que el sujeto que opta por cortar el cable azul no sólo cree que es el cable que desmantela la bomba sino que, de hecho, sabe que ése es el cable que desmantela la bomba y aunque su postura pueda ser cuestionada por uno de sus pares (el otro sujeto), mantenerse en su posición no sólo le es permitido sino que le es exigido, ya que él tiene la propuesta correcta. Así pues, lanzar una moneda al aire o cualquier otro medio de solución igualitario e imparcial, resulta inaceptable. Este es un caso

¹⁰⁴ Ibid., p. 19.

en el que los factores descriptivos y fácticos hacen una diferencia en la disputa. El principio de imparcialidad no se aplica a conflictos interpersonales del tipo *response Independent*, es decir, conflictos que corresponden a hechos independientes de las opiniones o actitudes de los agentes, puesto que para desactivar una bomba parece que sí hay una única respuesta adecuada que no tiene que ver con los sentimientos u opiniones de las partes involucradas. Resulta epistémicamente incorrecto mantenerse en la propia creencia sin tomar en cuenta cierto tipo de hechos que son independientes de los deseos y de las preferencias (como es el funcionamiento de las bombas). En estos casos uno no debe buscar una solución imparcial e igualitaria, en estos casos uno debe mantenerse en una postura epistémica justificada¹⁰⁵.

Ahora bien, ¿a cuál de las dos situaciones se parecen más los conflictos interpersonales debidos a desacuerdos morales de clase relevante¹⁰⁶? La respuesta, según Enoch, dependerá desde qué postura metaética se analice. Parece que si de antemano le preguntamos a un realista moral, éste dirá que los conflictos interpersonales debidos a desacuerdos morales son más parecidos al ejemplo de la bomba, en donde los hechos morales juegan un papel indispensable y que no demandan una solución igualitaria e imparcial. Por otro lado, Enoch sostiene que si uno se asume como emotivista, subjetivista, expresivista, cuasirrealista o cualquier otra postura del estilo *response dependent* no-cognitivista, entonces está comprometido con responder que los casos de conflictos debidos a desacuerdos morales son más parecidos al primer ejemplo que al segundo. Con estos ejemplos Enoch pretende señalar una diferencia entre las maneras adecuadas de proceder en los casos de conflictos debidos a diferencia en meras preferencias, actitudes o sentimientos en contraste con los casos de conflictos debidos a un desacuerdo en cuestiones factuales descriptivas.

Una vez hecho este señalamiento Enoch está en condiciones de comenzar su argumentación en contra de las teorías *response dependent*. A continuación, presento una reproducción del argumento¹⁰⁷:

¹⁰⁵ *Vid., Ibid.*, p. 22.

¹⁰⁶ Por caso relevante Enoch se refiere a casos de desacuerdo moral como por ejemplo cuando se discute si debemos o no causarles dolor innecesario a los perros o si debemos o no apedrear a las mujeres que les sean infieles a sus maridos, etc. No a casos en los que debemos decidir si jugamos tenis o vemos una película.

¹⁰⁷ Enoch, David..., *Op. Cit.*, p.25.

1. Asumimos el subjetivismo caricaturizado (por reducción de las posturas *response dependent*).
2. Si el subjetivismo caricaturizado es verdadero, entonces los conflictos interpersonales surgidos de desacuerdos morales son en realidad sólo conflictos interpersonales debidos a meras preferencias (Del contenido de 1).
3. Por lo tanto, los conflictos interpersonales surgidos de desacuerdos morales son en realidad sólo conflictos interpersonales debidos a meras preferencias (*Modus ponens* de 1 y 2).
4. Imparcialidad, esto es, en breve: cuando un conflicto interpersonal (de clase relevante) es una cuestión de meras preferencias, entonces una solución imparcial e igualitaria es exigida y es incorrecto mantenerse en la propia preferencia.
5. Por lo tanto, en casos de conflicto interpersonal (de clase relevante) surgidos de desacuerdo moral, una solución imparcial e igualitaria es exigida y es incorrecto mantenerse en la propia preferencia. (de 3 y 4).
6. Sin embargo, frecuentemente en casos de conflicto interpersonal (de la clase relevante) que resultan de un desacuerdo moral, una solución imparcial no es demandada, y es permisible, e incluso requerido, mantenerse en la propia postura¹⁰⁸ (como en el ejemplo de la bomba).
7. Por lo tanto, el subjetivismo caricaturizado es falso. (de 1,5 y 6, por reducción).

Así pues, Enoch intenta demostrar que una postura metaética del estilo *response dependent* aunada a un principio moral verdadero, tal como pretende serlo el principio de imparcialidad, trae como consecuencia una conclusión moral inaceptable¹⁰⁹.

Para ilustrar mejor este asunto pensemos que queremos averiguar si debemos apedrear a las mujeres que les son infieles a sus maridos o no. Para que sea un caso de conflicto interesante debido a desacuerdos morales una parte debe decir que sí hay que apedrearlas y otra debe decir que no hay que apedrearlas. ¿Debemos resolver el conflicto como si se tratase de un conflicto debido a meras preferencias o como si se tratase de un conflicto debido a una cuestión fáctica? Enoch señala que toda postura metaética que considere que de alguna manera la moralidad tiene que ver con la proyección de emociones y sentimientos sobre el mundo no puede optar por tratar al conflicto como si se tratase de un desacuerdo en cuestiones fácticas o descriptivas, precisamente porque estas teorías niegan que existan

¹⁰⁸ Resultaría inaceptable que la manera de decidir sobre si debemos o no, por ejemplo, practicarles la infibulación a las niñas, sea arrojando una moneda al aire.

¹⁰⁹ *Vid.*, Enoch, David... *Op. Cit.*, p.24.

hechos morales que agreguen o modifiquen el contenido descriptivo del mundo, de manera que estas teorías están comprometidas a tratar el conflicto como resultado de un desacuerdo en meras preferencias. Además, Enoch subraya que las posturas metaéticas del estilo *response dependent* también se ven comprometidas a resolver el conflicto por medio de una solución imparcial e igualitaria, porque asume que ninguna preferencia, en cuanto mera preferencia, puede ser privilegiada frente a otra sin caer en la arbitrariedad. Esto parece comprometer a todo defensor de las posturas del estilo *response dependent* con la demanda de una solución imparcial e igualitaria, de manera que para resolver el conflicto debido a desacuerdo moral respecto a si debemos apedrear a las mujeres que les son infieles a sus maridos, será demandado lanzar una moneda al aire¹¹⁰, lo cual es claramente una conclusión moral altamente implausible y francamente inaceptable.

Baste por el momento haber presentado el argumento de Enoch y en el siguiente subapartado procederé a hacer algunos comentarios muy puntuales al respecto.

IV.II.- Una objeción al principio de imparcialidad

En esta sección me dedicaré a hacer una serie de comentarios respecto al argumento que presenta Enoch, pero sobre todo me voy a centrar en la premisa 4, que introduce el principio de imparcialidad, y así cuestionar los compromisos que se pretende adjudicar a las posturas *response dependent*.

De entrada, se puede mencionar que rechazar una teoría metaética por sus implicaciones normativas ya es algo problemático, principalmente porque como se mencionó en la sección I.IV.I no parece haber una conexión necesaria entre la ética de primer orden y la de segundo orden.¹¹¹ Sin embargo, no es indispensable abordar a fondo este asunto para hacer algunos cuestionamientos a la premisa 4 del argumento, podemos conceder esto último pues hemos de señalar que aun si es plausible refutar una teoría metaética por sus implicaciones normativas, la premisa 4 tiene ciertas características que la hacen parecer cuando menos sospechosa, de manera que si resultara falsa se podría evitar la conclusión del argumento.

¹¹⁰ O cualquier otro medio que sea imparcial e igualitario

¹¹¹ De hecho el argumento de Enoch cuestiona esta conexión.

Así pues, el contenido de la premisa 4 puede expresarse de la siguiente manera: El subjetivista caricaturizado (que no es sino otra manera de referirse a alguien que toma una postura del estilo *response dependent*) está comprometido con que ‘todas las preferencias cuentan igual’ de lo cual se sigue que un conflicto entre preferencias demanda el principio de imparcialidad para una resolución igualitaria. Dicho de otra manera, el subjetivista está comprometido con el principio de imparcialidad. Si esto es así, entonces creo que es importante preguntarse ¿qué significa que las preferencias cuentan igual en el argumento de Enoch? A primera vista parece haber una ambigüedad en este asunto pues no queda del todo claro en qué cuentan igual las preferencias. A mí me parece que Enoch quiere decir que cuentan absolutamente igual en todo sentido. Según él, si el subjetivista reduce la moralidad a meras preferencias, entonces debe aceptar que en cuanto meras preferencias ninguna vale más que otra, de manera que para resolver un conflicto entre meras preferencias se requiere una solución imparcial e igualitaria. No obstante, lo que hace especialmente vulnerable a las posturas *response dependent* frente al principio de imparcialidad no es la reducción de la moralidad a meras preferencias sino la decisión de tratar a todas las preferencias por igual, y no está del todo claro por qué un subjetivista tendría que estar comprometido con que las preferencias cuenten valorativamente igual.¹¹²

Como vimos en la sección I.IV, Blackburn no habla de preferencias, pero sí habla de sensibilidades y él no está de acuerdo en tratar a todas las sensibilidades valorativamente de la misma manera, de hecho, en la nota 26 de dicha sección Blackburn explícitamente dice que debemos clasificar sensibilidades para poder rechazar algunas y aprobar otras. Recordemos que Blackburn es un cuasirrealista y algo que lo distingue de un realista es el importante aspecto de que su postura está construida con materiales puramente subjetivos, lo cual la hace esencialmente una postura *response dependent*. Así pues, la creación de estándares morales al estilo Blackburn es un contraejemplo que prueba que no en todos los casos las posturas *response dependent* están comprometidas a tratar a las preferencias como iguales en todo sentido, ni a lanzar una moneda al aire para resolver un conflicto moral. Quizás con este contraejemplo se pueda bloquear la conclusión del argumento de Enoch, pues muestra al menos un caso en que un subjetivista no se compromete con el principio de imparcialidad como principio normativo.

Sin embargo, Enoch se adelanta a esta manera de replicar y comenta que si el subjetivista argumenta que no está comprometido a tratar a todas las preferencias

¹¹² Puede que equiparar el expresivismo con el subjetivismo no sea del todo correcto, sin embargo, para efectos prácticos del argumento, Enoch así lo hace. *Vid.*, Enoch, David, *Op. Cit.*, p.35.

valorativamente igual, entonces, aunque se libraría del principio de imparcialidad, le será necesario dar una explicación acerca de cómo puede el subjetivista discernir dentro de un conflicto debido a desacuerdo moral entre casos no relevantes (como el caso de ir al cine o ir al tenis, en donde el principio de imparcialidad parece ser requerido) y casos relevantes (como el caso de apedrear a las mujeres, en donde mantenerse en la postura no sólo es permisible sino incluso demandado). Enoch piensa que el subjetivista no puede dar una respuesta interesante sin abandonar el subjetivismo, pues no se ve claro cómo puede el subjetivista aceptar que las preferencias cuentan igual y al mismo tiempo rechazar el principio de imparcialidad. Ahora bien, ya hemos explorado una manera en la que se puede abordar este problema, la que propone Blackburn en I.IV, pero si por alguna razón esta explicación no resulta atractiva o simplemente no parece tener éxito¹¹³, creo que es posible plantear otra manera de abordar el problema y ofreceré las razones por las cuales es probable que un subjetivista no tenga que aceptar el principio de imparcialidad como principio normativo que rija al desacuerdo moral.

Lo que ahora quiero sugerir es que efectivamente, en cierto sentido, las posturas del estilo *response dependent* reducen la moralidad a meras preferencias. Sin embargo, parece que no están comprometidas con un principio normativo de imparcialidad por una razón particular y es que precisamente para estas posturas el principio normativo que rige al desacuerdo moral entre preferencias depende de los estados mentales conativos que el agente proyecta, es decir de sus opiniones, sentimientos, emociones, etc. Y el sentimiento del agente en las disputas morales es que sus preferencias valen más que las de su interlocutor. Ahora bien, tiene sentido discernir los casos relevantes de los casos no relevantes cuando el principio normativo del agente es ajeno a sus deseos/sentimientos/emociones, sin embargo, si de entrada el sentimiento del agente es que sus preferencias valen más que las de su contraparte, entonces no tiene mucho sentido discernir entre estos casos porque que en cualquiera de ellos el agente sentirá que sus preferencias valen más que las de su interlocutor. Una prueba de esto parece ser que los agentes hacen todo lo posible para respaldar sus preferencias, deseando que prevalezcan en las disputas.

Según Enoch, si el subjetivista va a evadir el principio de imparcialidad porque no está comprometido a tratar a todas las preferencias valorativamente igual, entonces debe dar cuenta de cómo el subjetivista discierne entre casos relevantes de preferencias y casos no

¹¹³ Enoch parece señalar que no es la parte subjetivista de la postura de Blackburn la que le permite diferenciar entre una y otra sensibilidad sino la parte más apegada al realismo.

relevantes de preferencias. Pero para el subjetivista no tiene mucho sentido discernir entre estos casos porque dentro de los conflictos debidos a desacuerdos morales el agente siempre siente que sus preferencias valen más que las de su interlocutor, sin importar que sean casos relevantes o no. Cabe señalar que en este texto no estamos comprometidos con mostrar un principio normativo que resuelva el conflicto moral y nuestra pretensión se limita a mostrar que el subjetivista no está comprometido a abrazar el principio de imparcialidad como principio normativo para resolver el conflicto.

Todo esto es consistente con lo expuesto en la sección I.II cuando explicaba que los desacuerdos morales estaban formados principalmente por un desacuerdo en creencias y un desacuerdo en actitudes. Siguiendo a Stevenson, aunque se resolviese el conflicto en creencias si el conflicto entre actitudes persiste no habrá resolución del conflicto moral; por el contrario, si se resuelve el conflicto entre actitudes, aunque cierto grado de conflicto en creencias persista no será impedimento para resolver el conflicto moral. En su artículo "*The Nature of Ethical Disagreement*" Stevenson escribe un ejemplo que a continuación tomo como base para ilustrar adecuadamente el punto: se trata de un conflicto entre el sindicato de trabajadores de una empresa y los patrones de la misma debido a que los primeros consideran que el sueldo que se les paga es injusto y que debe incrementarse; por su parte, los patrones consideran que los sueldos son justos y que no deben incrementarse. Los abogados de los patrones proceden a explicar a los líderes sindicales que de acuerdo con los ingresos de la empresa, los impuestos y la inflación, los sueldos que reciben son justos. Los trabajadores, aunque son capaces de entender y aceptar racionalmente todo lo que dicen los abogados, no dejan de sentir que los sueldos son muy bajos y que deben aumentar. Este es un caso de desacuerdo moral en el que ambas partes están de acuerdo en cuanto al aspecto fáctico-descriptivo, aunque persiste un desacuerdo en actitudes. Supongamos que los trabajadores tienen posturas *response dependent*, esto no los compromete a lanzar una moneda al aire para resolver el conflicto precisamente porque no sienten que las preferencias cuenten igual y como lo que rige al desacuerdo moral desde la perspectiva de estas posturas depende de los sentimientos del agente, no será el caso en que estén comprometidos con una resolución imparcial e igualitaria. Ellos sienten que sus preferencias cuentan más que las de sus patrones, de manera que el conflicto moral persistirá hasta que uno de los dos bandos pueda persuadir y redireccionar las preferencias del otro.

Así pues, la manera en que estos últimos cuatro párrafos pretenden responder a Enoch es mostrando que cuando el principio normativo de los subjetivistas caricaturizados

depende de sus sentimientos/emociones estos no están comprometidos a aceptar el principio de imparcialidad y por ello no están comprometidos a resolver el conflicto mediante una manera imparcial e igualitaria. Volviendo al desacuerdo de los dos amigos que mencionamos al principio del capítulo, cuando uno de ellos expresa: “Yo siento que mi deseo de ir al cine cuenta más que el tuyo de ir a jugar tenis” esto no resuelve por sí solo el problema. Lo que he querido insinuar es que cada uno de los dos amigos efectivamente siente que su preferencia vale más que la del otro y que su conflicto no se resuelve cuando se lanza una moneda al aire sino cuando uno de ellos termina por convencer o redireccionar la preferencia del otro para así tener la misma preferencia. Es decir, uno de los amigos podría resaltar al otro los aspectos positivos sobre su preferencia, por ejemplo, diciendo que es mejor ir al cine porque es la última semana que estará en función la película que desea ver; que él se ofrece a pagar las palomitas y que además hay mucha gente en las canchas de tenis y que no podrán jugar a gusto, por lo que es mejor dejar ese partido para otra ocasión. De la misma manera, cuando hay un conflicto moral entre preferencias, por ejemplo, cuando una persona expresa su aprobación de las prácticas esclavistas y otra persona expresa su desaprobación de las prácticas esclavistas, y ambas partes sienten que sus preferencias valen más que las de su interlocutor, el desacuerdo no se resuelve lanzando una moneda al aire sino cuando una de las dos personas logra redireccionar la preferencia del otro.

Como vimos en el segundo capítulo, se sugiere que el razonamiento está conformado por dos sistemas separados: por un lado, está el sistema intuitivo que trabaja a un nivel inconsciente y su función es generar posturas intuitivas, es decir, posturas para las cuales no se tiene consciencia de las razones por las cuales sostenemos esas posturas. Por otro lado, está el sistema racional, al que pertenecen los mecanismos que tiene el agente para hacer representaciones verbales, esenciales para nuestro entendimiento, comunicación, significación y comprensión de contextos (es este sistema el que se encarga de posibilitar la enunciación y expresión pública de una postura para entablar una disputa moral y así intentar convencer o persuadir a otros de tomar una u otra postura). Ambos sistemas conforman lo que conocemos como razonamiento¹¹⁴. Se ha sugerido que la función del sistema racional podría ser el de corregir errores del sistema intuitivo, sin embargo, se ha observado que cuando el sistema racional se aplica a las posturas generadas en las conclusiones del sistema intuitivo, tiende a racionalizarlas y justificarlas en vez de

¹¹⁴ Mercier, Hugo y Sperber, Dan., *Why do humans reason? Arguments for an argumentative theory*, en *Behavioral and brain sciences.*, Cambridge University Press., vol. 34, Issue 2., 2011., p. 58.

corregirlas. Lo que podríamos interpretar de esto es que en la vida cotidiana consideramos nuestras propias posturas como más valiosas que las de los demás, puesto que nuestro primer impulso no es el de revisarlas sino el de justificarlas.

Según la psicología moral de Haidt, la principal función del razonamiento es de carácter argumentativo, es decir, el razonamiento se ha desarrollado en el ser humano evolutivamente porque permite que la comunicación entre los humanos sea más efectiva y ventajosa. La principal función del razonamiento es la de persuadir y justificarse ante los otros. En otras palabras, el razonamiento conduce a las personas hacia la toma de posturas o decisiones que ellas mismas puedan justificar, incluso si estas decisiones no son las que más les favorecen. Parece que si el agente debe elegir entre la opción más favorable y la opción más justificable ante los otros, el agente elegirá en la mayoría de los casos a la opción más justificable porque con ella se tiene más posibilidad de persuadir.

Ahora bien, dentro de una disputa moral, un buen argumento es un argumento que no se puede refutar. Si el objetivo es convencer a otros, entonces el agente debe buscar primero y ante todo argumentos que apoyen la postura propia. Tener en mente y adelantarse o ser capaz de prever contraargumentos a la propia postura forma parte de una estrategia argumentativa de mayor sofisticación, donde el sistema racional desempeña un papel mucho más importante que el intuitivo. Sin embargo, en las disputas morales cotidianas, a los agentes se les dificulta prever los contraargumentos porque el sistema racional se encuentra ocupado tratando de justificar las posturas propias y buscando argumentos convincentes que logren persuadir al interlocutor, lo cual significa que de hecho el agente no presta la atención debida, ni se dedica a evaluar la precisión de lo que su interlocutor está diciendo, sino que la atención se centra principalmente en dos objetivos: generar argumentos que respalden la postura propia y refutar lo que sea que el interlocutor diga.¹¹⁵ Es por esta razón que el razonamiento individual y el razonamiento colectivo difieren en aspectos importantes. Supongamos una disputa moral ya no entre individuos sino entre grupos: cada miembro del grupo puede alternar entre las tareas de justificación, persuasión y contra argumentación para defender posturas tomadas intuitivamente y de manera previa al inicio de la disputa. En las disputas individuales el agente difícilmente puede desempeñar estas tareas al mismo tiempo, sin embargo, si se llevan a cabo de manera organizada y respetuosa, las disputas colectivas tienden a ofrecer mejores resultados. Esto sugiere que el desempeño del razonamiento en grupo es mucho mejor que el del mejor miembro del

¹¹⁵ *Vid., Ibid.*, p 62.

grupo de manera aislada. Por otra parte, cuando un grupo de individuos que ya están de acuerdo con una postura comparten las razones por las que eligen dicha postura o por las que consideran que esa postura es la mejor, el resultado es el fortalecimiento de la postura inicial.¹¹⁶

Con todo esto no estoy diciendo que cuando se está de acuerdo con una postura se razone menos que cuando el agente está en desacuerdo, lo que todo esto sugiere es que la dirección que toma el razonamiento es determinada principalmente por las intuiciones iniciales del agente: si llega a una conclusión por sí mismo, entonces su razonamiento trata de justificarla y confirmarla. Si está en desacuerdo con una conclusión, entonces trata de mostrar que es una conclusión incorrecta, es decir, tratan de desafiar y refutar la postura. En cualquiera de los casos lo que tratan de hacer los agentes por medio del razonamiento es confirmar su intuición inicial. De manera que en realidad las disputas morales sólo parecen resolverse con efectividad cuando una de las partes logra convencer o redireccionar la preferencia de su contraparte. Que el agente sienta que sus preferencias valen más que las de su interlocutor es consistente con lo que sugiere la interpretación que hace Haidt de su psicología moral y por ello parece una buena razón para pensar que las teorías metaéticas del estilo *response dependent* suman puntos de plausibilidad explicativa. Todo esto es relevante para contestar al argumento de Enoch porque parece describir adecuadamente una parte del proceso por medio del cual, en una disputa moral, ambas partes conforman sus respectivas posturas morales y las consideran más valiosas que las de su contraparte. El proceso hasta ahora podría describirse de la siguiente manera: Primero el agente toma una postura inicial meramente basado en sus emociones/deseos; luego se activan ambos sistemas de razonamiento en el agente moral, con lo que justifica y racionaliza su postura inicial; luego se expresa la postura tomada, se buscan argumentos para reforzar la propia postura y finalmente se buscan argumentos para atacar la postura contraria.

En este apartado he tratado de mostrar tres cosas: la primera es que las posturas *response dependent* no están obligadas a aceptar el principio de imparcialidad. La segunda es que la propuesta de Blackburn es un caso en el cual se puede elegir una preferencia sobre otra sin tener que aceptar el principio de imparcialidad. La tercera es que el principio normativo que rige al desacuerdo moral para las posturas *response dependent* está subordinado a los sentimientos del agente moral y en tanto tal resulta falso que las preferencias cuenten lo

¹¹⁶ *Id.*

mismo valorativamente. Esto sirve con un doble propósito: Por un lado, sirve para mostrar que el subjetivista no está obligado a aceptar el principio de imparcialidad. Por otro lado, sirve para mostrar que no es necesario discernir entre un caso relevante de preferencias y uno no relevante, ya que en cualquiera de estos casos el agente moral siempre sentirá que sus preferencias valen más que las de su interlocutor, de hecho, parece ser una de las condiciones del conflicto que una de las partes pretenda estar en posesión de algo más valioso que su interlocutor.

A continuación, se pretende señalar que la evidencia empírica recopilada por Haidt es consistente con los tres puntos que intenté mostrar y parece apoyarlos.

IV.III. - La consistencia entre los trabajos presentados por Haidt y las posturas *response dependent*

Aunado a lo que ya he mencionado en el capítulo anterior en cuanto a la evidencia empírica y la interpretación que puede hacerse de ella, lo que a continuación intento es mostrar que la evidencia de los trabajos empíricos presentada por Haidt parece ser consistente y parece apoyar a las posturas *response dependent* principalmente en dos aspectos: Por un lado parece respaldar que los hechos morales no pertenecen al conjunto de hechos naturales de los cuales se puede dar una cuenta descriptiva y detallada, además en caso de que llegaran a pertenecer a este conjunto de hechos naturales no parece disponible una explicación empírica y *a posteriori* de nuestro contacto cognitivo con ellos. Por otro lado, parece respaldar la hipótesis según la cual los juicios morales son resultado de una proyección de emociones y sentimientos sobre objetos del mundo y que como tales no son aptos para ser evaluados en términos de verdad o falsedad. Estos dos aspectos son consistentes con las principales tesis no-cognitivistas y antirrealistas.

Ahora bien, la evidencia que nos aporta Haidt dice que la gente razona moralmente presuponiendo una emoción o un sentimiento y que dicho razonamiento está destinado a justificar esa emoción. Esto es un indicio de que normalmente no consideramos que las preferencias cuenten igual, si ese fuera el caso no buscaríamos una racionalización *ex post* para nuestros sentimientos, de hecho, hacemos siempre lo posible para que nuestras posturas se impongan en las disputas creyendo y argumentando que nuestras posturas

valen más que las otras. Podemos decir que el subjetivista acepta la tesis metaética 'todas las preferencias cuentan igual' pero la tesis normativa de un subjetivista es que 'las preferencias no cuentan igual' porque como se ha reiterado el principio normativo del subjetivista depende de sus sentimientos. Presionando sobre este punto, podríamos decir que si el razonamiento moral está diseñado evolutivamente para seleccionar siempre los juicios que nos favorecen más, entonces el principio de imparcialidad no sólo es inútil como principio normativo sino que además va en contra de las propias oportunidades de subsistencia, de lo cual se seguiría que las preferencias no cuentan igual valorativamente, pero no porque remitan a algún hecho moral sino porque las preferencias propias, al menos en principio, aumentan las propias posibilidades de subsistir, no obstante, quizás, afirmar esto último sería ir demasiado lejos. Además, se necesitaría de un gran argumento para derivar una conclusión normativa de una premisa evolutiva que por supuesto no se realizará en este texto.

Quisiera aclarar que la evidencia empírica de ninguna manera es concluyente y a decir verdad, no me parece que pueda decirnos cuál postura metaética es la verdadera, sin embargo, al ser consistente con las posturas del estilo *response dependent* suma puntos de plausibilidad a las teorías antirrealistas no-cognitivistas. Por su parte, el realismo moral puede no ser falso, pero me parece que necesita refinarse y tomar en consideración lo que la evidencia empírica está mostrando.

Conclusiones.

Hemos llegado así, al final del zigzagueante camino a través de las posturas *response dependent*, la evidencia empírica y la interpretación que de ella ofrece Jonathan Haidt, las posturas realistas morales no-naturalistas y el intento de refutación al argumento antirrealista ofrecido por David Enoch.

Se ha mostrado la base metaética de la cual partimos y la cual condensamos bajo el concepto de posturas *response dependent* no-cognitivistas y que a pesar de la diferente nomenclatura que utilizan Ayer, Stevenson, Gibbard y Blackburn todos ellos parecen estar de acuerdo en que los hechos morales no forman parte del mundo natural, que los juicios morales no son aptos para ser evaluados en términos de verdad o falsedad y que los juicios morales están en íntima relación con los estados mentales conativos de los agentes morales. Esto es importante porque precisamente estas conjeturas son compartidas, aunque de diferente modo, por la evidencia que presenta Haidt. Es decir, las posturas que reconstruimos en el primer capítulo sostenían que si las propiedades morales no formaban parte del mundo natural, entonces debían de proceder de algún otro lugar, y ya que era evidente que las personas entablan de manera cotidiana disputas morales, coinciden en que los juicios morales son resultado de una proyección de los estados mentales conativos de los agentes sobre los objetos del mundo. Por su parte, Haidt señala que estos estados mentales conativos generan en los individuos posturas intuitivas que posteriormente el sistema racional intenta justificar y mantener. De esta manera, podemos decir que la construcción de juicios morales consta de dos partes: la primera, cuando los agentes proyectan sobre los objetos del mundo sus estados mentales conativos y generan así una especie de postura intuitiva e inconsciente; la segunda, cuando el aparato racional del agente intenta justificar, mantener y darle sentido a la postura previamente tomada. Estas dos partes que acabamos de señalar sirven para explicar lo que se conoce como prejuicio de confirmación, que a grandes rasgos consiste en la búsqueda y selección parcial de información que reafirme las posturas propias sin tomar en cuenta la información que podría demostrar que en realidad las propias posturas son falsas. De alguna manera, me parece que uno de los resultados interesantes de esta investigación es que tanto los autores de posturas estilo *response dependent* como los psicólogos morales parecen validar al prejuicio de confirmación como un elemento inherente al razonamiento humano¹¹⁷ y no sólo

¹¹⁷ Cfr. Mercier, Hugo y Sperber, Dan., *Why do humans reason? Arguments for an argumentative theory*, en *Behavioral and brain sciences.*, Cambridge University Press., vol. 34, Issue 2., 2011., pp. 57-73.

eso sino que además, dicho prejuicio parece ser la base de la conformación de las posturas éticas del individuo. En otras palabras, los cuestionamientos éticos nacerían del prejuicio de confirmación.

Efectivamente, se ha intentado mostrar que desde la serie de trabajos experimentales y multidisciplinarios presentados en el segundo capítulo, los juicios morales y el razonamiento moral requieren para su funcionamiento adecuado de un componente conativo. En contraste, se ha mostrado que aunque las posturas realistas también apelan a una especie de intuición, estas posturas fallan al momento de dar una explicación detallada sobre cómo es que funciona esta intuición, no queda para nada claro de qué manera esta supuesta intuición permite un acceso cognitivo a los hechos morales. Ahora bien, si la consistencia que guardan las posturas *response dependent* con la evidencia empírica es correcta, entonces esto conformaría una buena razón para otorgar puntos de plausibilidad a las explicaciones antirrealistas no-cognitivistas. Hemos de repetir también que de ninguna manera la evidencia que presenta Haidt y las conjeturas que hemos hecho a lo largo de este texto con ellas pretenden ser concluyentes, es decir, de ninguna manera se pretende mostrar que el realismo moral no-naturalista es falso. Simplemente nos limitamos a señalar que el realismo moral debe encontrar una manera de no ignorar lo que sugiere la evidencia empírica.

Por otra parte, es necesario mencionar algunos puntos débiles de lo que esta investigación ha arrojado, por ejemplo, que el antirrealismo metaético (al menos de la forma en que lo hemos expuesto) aparentemente deja la cuestión normativa en manos de la retórica, según lo cual, mientras seamos capaces de aportar buenas razones y argumentos irrefutables a favor de una postura, entonces estas permanecerán como moralmente aceptables. Dicho de otro modo, como han quedado las cosas en esta investigación, no parece haber un impedimento lógico o de ningún otro tipo para encontrar argumentos que apoyen posturas que pretendan aceptar moralmente acciones como el apedrear a las mujeres que les son infieles a sus esposos o cosas por el estilo. Parece muy difícil que alguien encuentre tales argumentos, no obstante, nociones como la dignidad de la vida humana podría no permanecer como incuestionable, al menos no desde el enfoque que hemos tratado a lo largo de esta investigación, precisamente porque consideramos que toda postura o sensibilidad que pretenda aprobar o rechazar una acción es susceptible de un análisis argumentativo-racional y como tal es susceptible de cuestionamientos. Sin embargo, el panorama no es tan pesimista como a primera vista podría parecer, pues el asunto no ha pasado por alto en los trabajos de Gibbard y de Blackburn. Como vimos, para

Gibbard, la esencia del análisis ético descansa en las emociones/sentimientos morales y sobre ellos construye un andamiaje racional que versa sobre las maneras en que resulta racional sentirse respecto a la forma en las que otras personas se comportan. Estos sentimientos morales desembocan en la expresión de normas morales que pretenden discernir entre lo que hemos de permitir y lo que no hemos de permitir en una sociedad. Vimos también que Blackburn afronta el asunto a través de la creación de estándares morales utilizando materiales puramente subjetivos y que permiten catalogar las sensibilidades que pretendemos aceptar y las sensibilidades que debemos rechazar. De alguna manera el proyecto del cuasirrealismo, a pesar de que deja mucho en manos de la retórica, intenta salvaguardar al antirrealismo de caer en el relativismo moral. Quizás, la pregunta más seria que se podría plantear a este tipo de conclusión que estamos ofreciendo sea ¿Si a nadie se le ocurre un buen argumento para rechazar la lapidación, la esclavitud, etc, entonces hemos de tratar a estas conductas como moralmente aceptables? El hilo conductor de la investigación que hemos realizado, me conduce en un primer momento a contestar que sí. Efectivamente, ninguna postura moral puede ser aceptada sin salir victoriosa de todos los desafíos racionales posibles que se le puedan presentar.

Ahora bien, los trabajos en psicología moral sugieren que los estados mentales conativos producen en el agente moral la toma de posturas de manera inconsciente; para efectos prácticos de esta investigación he asumido que de hecho así sucede. Por esta misma razón el punto central de este trabajo tiene la forma de un condicional: Si la evidencia y la interpretación que hacemos de ella son correctas, entonces las teorías metaéticas antirrealistas ganan puntos de plausibilidad al ser respaldadas por la evidencia empírica. No obstante, me gustaría realizar una investigación posterior más a fondo para averiguar detalladamente cómo se efectúa el proceso de toma de posturas de manera inconsciente basadas en proyecciones de estados conativos. Habría que explicar con detalle la relación que hay entre las emociones y las creencias, porque las primeras son estados mentales conativos y las segundas estados mentales cognitivos.

Encontramos que raras veces el razonamiento moral por sí mismo puede modificar las posturas emocionales de los agentes morales¹¹⁸. No obstante, las razones morales pueden ayudar a redirigir las emociones de los individuos en una sociedad. Las emociones se pueden redirigir y con esto se pueden redirigir las preferencias de los agentes morales, es decir, pueden ajustarse para producir la toma de cierta postura moral sobre otra dentro de

¹¹⁸ Haidt, Jonathan., *The Righteous Mind...*, *Op. Cit.*, p.47.

una disputa moral. Esto me parece importante porque otra de las conclusiones que podemos hacer de esta investigación es que el desarrollo de la comunidad moral se entiende mejor utilizando las herramientas explicativas de las teorías antirrealistas no-cognitivistas que con las herramientas realistas. Como ya habíamos mencionado, el desarrollo de la comunidad moral, es decir, del conjunto de seres que merecen consideración moral parece deberse a una serie de ideas que han sido acaloradamente discutidas, refutadas en unos casos y reforzadas en otros. Los debates han sido, por ejemplo, respecto a si las mujeres deben tener derechos político-electorales, respecto a si los judíos y los cristianos deben ser tratados como iguales, respecto a si la esclavitud debe ser permitida o no, etc. La expansión de los límites de la consideración moral no parece deberse al descubrimiento de propiedades que remitan a hechos morales, sino a una serie de debates respecto a las razones que tenemos para preferir una postura moral sobre otra como puede ser el oponernos a la esclavitud, afirmar la igualdad entre hombres y mujeres etc. En el fondo lo que quiero sugerir es que si la vida moral de una sociedad descansa en los estados mentales conativos que generan posturas inconscientes e intuitivas en los individuos que la conforman, entonces vale la pena enfocar nuestros esfuerzos en estimular y difundir ciertas emociones morales, como la indignación moral, para así obtener disputas morales y generar discusiones con posturas más favorables para la vida social. Como vimos, el razonamiento intenta justificar cualquier postura porque los agentes consideran de entrada que sus posturas valen más que la de los otros, lo cual conduce a una inminente disputa moral entre preferencias y esta sólo puede ser resuelta mediante la persuasión o redirección de las preferencias de una de las partes. Esto es así porque si los trabajos que presenta Haidt son correctos, el razonamiento no tiene como función principal la búsqueda de la verdad, sino la de buscar argumentos para justificar y mantener la postura propia ante los otros. Dicho de otra forma, aunque las posturas morales tendrían su origen en las emociones/sentimientos morales, sólo pueden sostenerse a través de ofrecer argumentativamente buenas razones. Lo que quiero decir, aunque parezca una perogrullada, es que toda esta investigación parece sugerir aparte de lo ya mencionado, que el tipo de comunidad moral que tiene una sociedad está en función directa del tipo de emociones/sentimientos morales que fomentan sus agentes morales como miembros. Por ejemplo, si lo que buscamos es una sociedad menos dividida, entonces debemos enfocarnos en difundir la indignación moral no como una causa de conflicto y confrontación sino como una causa de disputa moral ordenada.

Bibliografía.

- Ayer, A.J., *Language, Truth, and Logic*, Dover publications, Nueva York, U.S.A., 1952.
- Ayer, A. J., *Philosophical Essays*, Palegrave Macmillan, Nueva York, 1972.
- Blackburn, Simon, *Essays in Quasirealism*, Oxford University Press, Nueva York, 1993.
- Blackburn, Simon, *Spreading the Word*, Oxford University Press, Nueva York, 1984.
- Brink, David O., *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge University Press, Nueva York, 1989.
- Enoch, David, *Taking morality seriously A Defense of Robust Realism*, Oxford University Press, Nueva York, 2011.
- Gibbard, Allan, *Moral Feelings and Moral Concepts*, en *Oxford Studies in Metaethics Volume 1*, editado por Russ Shafer-Landau, Oxford University Press, Nueva York, 2006.
- Gibbard, Allan, *Thinking How to Live*, Harvard University Press, E.U.A., 2003.
- Gibbard, Allan, *Wise Choices, Apt Feelings. A theory of normative judgment*. Oxford University Press, Nueva York, 1990.
- Haidt, Jonathan, *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A social Intuitionist Approach to Moral Judgment.*, en *Psychological Review*, 2001, vol. 108, No. 4, Universidad de Virginia, EE. UU.
- Haidt, Jonathan, *The Righteous Mind Why Good People are Divided by Politics and Religion.*, Pantheon Books, Nueva York, 2012, e- book.
- Leiter, Brian, *Naturalizing Jurisprudence: Essays on American Legal Realism and Naturalism in Legal Philosophy*, Oxford University Press, Gran Bretaña, 2007.
- Leiter, Brian, *Nietzsche On Morality*, Routledge, Nueva York, 2002.
- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano.*, [trad. de Edmundo O'Gorman], F.C.E., México, 2005, [libro 2. capítulo 8. párrafos 9 y 10].
- Mercier, Hugo y Sperber, Dan., *Why do humans reason? Arguments for an argumentative theory*, en *Behavioral and brain sciences.*, Cambridge University Press., vol. 34, Issue 2., 2011.
- McDowell, John, *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, E.E. U.U., 1998.
- Miller, Alexander, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Polity Press Blackwell publishing Ltd, Reino Unido, 2003.
- Moore, G. E., *Principia Ethica*, [Edición e introducción de Thomas Baldwin], Cambridge University Press, Reino Unido, 1993.
- Nagel, Thomas, *The Taste for Being Moral*, en *The Nueva York Review of Books*, edición del 6 de diciembre del 2012.
- Railton, Peter, *Naturalism and Prescriptivity*, en *Social Philosophy & Policy Vol.7 Issue 1*.
- Shafer-Landau, Russ., *Moral Realism A Defence.*, Oxford University Press, Nueva York, 2003.

Stevenson, Charles L., *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, [Trad. propia] en *Mind*, Vol. 46, No. 181 (enero, 1937), Oxford University Press on behalf of the Mind Association.

Stevenson, Charles L., *The Nature of Ethical Disagreement* en *Facts and Values*, Yale University Press, 1963.