

# EL PARADIGMA DEL AMORAL FELIZ

SERGIO H. RAPONI

*Facultad de Filosofía y Humanidades*  
*Universidad Nacional de Córdoba. Argentina*

## ABSTRACT

In this paper I claim that a certain conception about the nature of ethics can be better understood through the analysis provided by such a conception of two fundamental questions: ontological status and practical dimension of ethics. I show that every reconstruction of this dimension displays a commitment to a specific concept of rationality and happiness. As it is fairly obvious, there are several interesting reconstructions, but my universe of analysis is restricted to two modalities of externalism and their relations with an objective conception of happiness. From these conceptions stems a relevant question: can a rational agent be an amoral and happy one? In order to answer this question, I reconsider David Brink's externalism which asserts that every amoral agent is also irrational. I reject this conclusion, and I attempt to explain why externalism cannot maintain that a happy and amoral agent is irrational. Otherwise, we need to assume an objectivistic conception of happiness, and this is –as I show in this paper– incoherent with externalism.

## I. LA NATURALEZA DE LA MORAL: DOS CUESTIONES FUNDAMENTALES

En el Prefacio a *The Nature of Morality* (1977), Gilbert Harman afirma que el interés de la filosofía práctica durante gran parte de este siglo se había centrado en los problemas inherentes

al significado del lenguaje moral, dejando de lado un problema filosófico básico concerniente a la moral: la aparente irrelevancia de la prueba observacional en la validación de enunciados morales. Con este problema en mente, Harman intenta ofrecer una explicación comprensiva de la naturaleza de la moral.

En el mismo año John Mackie publica *Ethics*. En ese libro, Mackie intenta, al igual que Harman, abordar no ya el problema de la interpretación del significado del lenguaje moral, al que reconoce caracterizado por una pretensión de objetividad, sino el problema de la verdad de esa pretensión.

Ambos autores concluyen que en el mundo no existen las entidades pretendidas por el lenguaje moral y que, en definitiva, la mejor comprensión de la naturaleza de la moral se formula en términos característicamente subjetivos y relativos.

La publicación de estos dos trabajos contribuyó en gran medida al renacimiento de la discusión ontológica en el campo moral. En oposición a las tesis antirrealistas sostenidas por Mackie y Harman, un número importante de filósofos prácticos han defendido la existencia de un mundo moral (independiente del mundo natural, o bien sobreviniendo con éste), que permitiría explicar mejor –o dar sentido a– nuestras prácticas morales.

En cualquier caso, se reconoce que el debate entre realista y antirrealistas en el campo de la ontología moral no agota la temática concerniente a su naturaleza. Otro problema filosóficamente básico, y que es además especialmente atinente a la moral, es el de su pretendida posesión de un denominado *carácter práctico*. Aquí, la disputa se presenta en torno a si la moral tiene connotaciones motivacionales, o bien, si juega un papel justificatorio<sup>1</sup>.

Desde una perspectiva simplificadora puede afirmarse que el problema sobre la naturaleza de la moral comprende *dos cuestiones fundamentales*: una, su estatus ontológico; y otra, su carácter práctico. Combinando estas dos cuestiones se obtienen cuatro concepciones posibles sobre la moral: **1)** la que afirma la existencia de un mundo moral (entidades, propiedades o hechos morales irreductible a categorías no-morales) conjuntamente con la afirmación de posesión de carácter práctico por parte de ese mundo moral irreductible; **2)** la que afirma la existencia de un mundo moral (irreductible a categorías no-morales), pero niega la posesión de carácter práctico por parte de ese mundo moral irreductible; **3)** la

<sup>1</sup> La especificación de los distintos contextos en los que se discute el carácter práctico de la moral será realizada en el punto siguiente.

que niega la existencia de un mundo moral (que no pueda ser reducido a categorías no-morales), aunque afirma la posesión de carácter práctico por parte de ese mundo moral reductible; 4) la que niega la existencia de un mundo moral (que no pueda ser reducido a categorías no-morales), conjuntamente con la negación de posesión de carácter práctico por parte de ese mundo moral reductible<sup>2</sup>.

En adelante utilizaré los rótulos de *internalismo* y *externalismo* para identificar las posiciones en conflicto tanto en el campo ontológico como en el relativo al carácter práctico. En el primero de estos, la posición positiva (esto es: el realismo moral), afirma la existencia de un cierto tipo de entidades, propiedades o hechos (naturales o no-naturales), *externos* a los estados psicológicos de los agentes (por lo que cabe denominar «externalistas» a estas posiciones). La posición negativa (esto es: el antirrealismo moral), niega la existencia de una realidad moral que no pueda ser comprendida en términos de la participación de ciertos estados psicológicos de los agentes (por lo que cabe denominar a estas posiciones como «internalistas»). En el campo relativo al carácter práctico de la moral, en cambio, *internalismo* y *externalismo* no se corresponden con la posición negativa y positiva, respectivamente. En este campo, el *externalismo* se corresponde con la negación, e *internalismo* con la afirmación. Así, cabe denominar «externalista» a las posiciones que niegan el carácter práctico, y ello en razón de que sostienen que el aspecto motivante o justificatorio de la moral sólo debe buscarse en factores *externos* a la propia moral, tales como deseos o intereses de los destinatarios de ésta. En correlación con esto, cabe denominar «internalistas» a quienes afirman el carácter práctico, argumentando que el aspecto motivante o justificatorio de la moral es *interno* a la misma; esto es, independiente de los deseos o intereses de los destinatarios.

De acuerdo con estas especificaciones, las cuatro concepciones posibles sobre la naturaleza de la moral pueden rotularse de la siguiente manera. Dos concepciones *plenas*: una externalista (2) y otra internalista (3); y dos concepciones *combinadas*: una ontológicamente externalista y prácticamente internalista (1); y otra ontológicamente internalista y prácticamente externalista (4).

<sup>2</sup> Una tipificación muy próxima a ésta puede encontrarse en Sayre McCord, 1988.

Pues bien, uno de los principales objetivos de este trabajo será analizar y criticar un tipo muy particular de concepción sobre la moral. Para ello, tomaré como modelo la propuesta presentada por David Brink. (Cfr. Brink, 1986 y 1989) Este autor ha defendido lo que explícitamente se presenta como una posición realista moral (esto es: ontológicamente externalista), en conjunción con un externalismo en cuanto al carácter práctico de la moral. Esto lo encuadraría dentro de la concepción de la moral designada aquí como (2). Ahora bien, dado que mi objetivo central no es profundizar en la cuestión ontológica, sino sobre los problemas generados por la pretensión de carácter práctico por parte de la moral, obviaré analizar la posición de Brink en esa primera cuestión<sup>3</sup>. En cuanto al problema del carácter práctico de la moral, entonces, Brink sostiene, por un lado, que no existe una relación conceptual entre moral y motivación, y, por lo tanto, que debe tomarse en serio el caso del amoral. Pero a continuación afirma que el realismo moral puede y debe intentar una defensa de la irracionalidad del amoral. (Cfr. Brink, 1986, 36 y 1989, 50) Sostiene, sin embargo, que la relación entre moral y racionalidad no es *conceptual*, sino *externa* a la moral, esto es: que depende del tipo de demanda que imponga la moral, de una concepción sustantiva de la racionalidad y de hechos acerca de los agentes y del mundo. (Cfr. Brink, 1989, 85) Por ello, designa a su posición como «externalista». El problema es que, con el fin de fundamentar la tesis de la irracionalidad del amoral, Brink emprende la defensa de una concepción objetiva de la felicidad (Cfr. Brink, 1989, Cap. 8.2, pags. 217-235)<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> A los fines de concretar ese objetivo supondré en lo que sigue la corrección del realismo moral. Una interesante recopilación en torno al debate ontológico entre realistas y antirrealistas morales puede verse en: Sayre-McCord, Geoffrey (ed.), 1988. A modo ilustrativo pueden distinguirse, dentro del realismo, entre no-naturalistas (George Moore, 1983), y naturalistas (Michael Moore, 1989); y dentro del antirrealismo, entre subjetivistas proyectivistas (John Mackie, 1977), y subjetivistas individualistas (Gilbert Harman, 1977); también pueden distinguirse ciertas concepciones intermedias como son, por ejemplo: el realismo interno (Hilary Putnam, 1987, Jürgen Habermas, 1989), el modelo de las cualidades secundarias (John Mc Dowell, 1988) o el cuasi-realismo (Simon Blackburn, 1993).

<sup>4</sup> Aunque Brink explícitamente prefiere hablar de concepciones objetivas del «bienestar» (*welfare*) o también de la «vida valiosa» (*valuable life*), en algunas ocasiones usa esos conceptos de modo intercambiable (Brink, 1989, 221, nota 6). Dado que mi interés no se centra tanto en los detalles como en la estructura del argumento de Brink, en adelante me referiré directamente a «la concepción objetiva de la felicidad presentada por Brink», sin hacer mayores precisiones.

Es precisamente este intento lo que muestra que Brink, aun cuando se toma en serio el caso del amoral, no se toma en serio el caso del amoral feliz.

Pues bien, esta necesidad de compromisos con concepciones objetivas de la felicidad determinan la plausibilidad de encuadrar a posiciones como las de Brink en lo que más adelante denominaré como *externalismo justificatorio «impuro»*. Una vez que se avance en los argumentos centrales a este trabajo, podrá apreciarse que las concepciones de la moral como las de Brink, que se presentan como ontológicamente realistas y como externalista en cuanto al carácter práctico, y así como ejemplos de (2), son en realidad concepciones de la moral de tipo (1); esto es: externalistas en el plano ontológico (realismo moral), pero internalistas en cuanto al carácter práctico.

Las principales conclusiones de este trabajo serán, pues, las siguientes. Por un lado, que la mejor concepción sobre la naturaleza de la moral será aquella que se tome en serio el caso del amoral feliz. Y, por otro lado, que la única concepción de la moral que se toma en serio el caso del amoral feliz y que a la vez se toma en serio a la moral es la concepción *externalista plena*, esto es, la concepción referida como (2).

Con el fin de fundamentar dichas conclusiones comenzaré analizando los distintos contextos en los que se alude al pretendido carácter práctico de la moral.

## II. EL CARÁCTER PRÁCTICO DE LA MORAL

Existen dos contextos en los que se afirma la posesión de carácter práctico por parte de la moral. En un de ellos, de tipo *explicativo*, se presentan los diversos modelos psicológicos que pretenden dar cuenta de las estructuras motivacionales y, en especial, del papel que en ellas juegan las creencias morales. En este contexto, decir de la moral que es práctica equivale a decir que una *creencia* moral, por sí misma (esto es: sin el respaldo de deseos o intereses), produce un cambio motivacional, aunque no siempre de forma suficiente. Esto último es lo que afirma un internalista de los motivos. El externalista de los motivos, por el contrario, imputa a los estados psicológicos cognoscitivos el ser motivacionalmente *inertes*, siendo necesario en consecuencia, para la ocurrencia de

un cambio motivacional, la participación de estados psicológicos tales como deseos o intereses<sup>5</sup>.

Ahora bien, a pesar de que una gran parte de la discusión en torno al carácter práctico de la moral ha girado en torno a la cuestión explicativa, no es mi intención detenerme ahora en ella. Esto tiene su razón en que, por un lado, parece válido pedir una justificación de la moral aun si fuese motivacionalmente práctica como se pretende, y, por otro lado, se supone que la moral juega un papel evaluativo aun cuando no juegue un rol motivacional.

El otro contexto, entonces, en el que se afirma la posesión de carácter práctico por parte de la moral es de tipo *justificatorio*. En este contexto, lo que se pretende es la existencia de estándares que sirvan para evaluar o criticar disposiciones de carácter, y no ya la explicación de éstas o de ciertas acciones<sup>6</sup>.

A diferencia de lo que sucede en el contexto explicativo, donde están en juego los *antecedentes* de la acción moral, en el contexto justificatorio están en juego, o bien el *valor intrínseco*, o bien las *consecuencias* de las disposiciones de carácter en relación con una

<sup>5</sup> En el campo explicativo es usual la referencia al carácter práctico de las *creencias* y de los *juicios* morales, más bien que al carácter práctico de la *moral* en sí misma. Sin embargo, bajo el presupuesto de que una realidad moral externa sería la mejor explicación de esas creencias y esos juicios, es posible dirigirse directamente hacia el problema del carácter práctico de la moral, sin necesidad de incursionar en el papel de intermediación que cumplirían las creencias y los juicios morales. Una interesante discusión sobre el carácter práctico de las creencias morales se encuentra en Dancy, 1993.

<sup>6</sup> Teniendo presente que una de las principales tareas de este trabajo es el problema de la justificación instrumental de la moral, tomaré como objeto relevante a las *disposiciones de carácter* frente a las *acciones*. La razón para ello es, por un lado, que un sólo acto inmoral no convierte necesariamente a un agente en un inmoral; y, por otro lado, que aquí estoy interesado no en la conveniencia de realizar una acción inmoral, sino en la conveniencia de llevar a cabo un plan de vida inmoral. Este interés por las disposiciones de carácter (tomadas como constitutivas de un plan de vida) frente a las acciones se corresponde con la preocupación mostrada por quienes recientemente se han interesado por este problema. Autores como Mackie o Gauthier, por ejemplo, admiten la posible racionalidad de una acción inmoral, aunque niegan la racionalidad de una disposición inmoral. Contra esta última tesis se dirigirá mi argumento. Una cuestión complementaria a ésta consiste en destacar que, por disposición moral entenderé una situación objetiva de correspondencia general con las exigencias morales y no una actitud subjetiva de intencionalidad moral. Debe advertirse, no obstante, que es precisamente esta última el tipo de actitud la que se suele señalar o exigir como propiamente moral. En cualquier caso, dado que una de las principales tareas de este trabajo es, como dije, el problema de la justificación instrumental de la moral, y que el papel que la intención moral juega allí no es muy relevante, está no será considerada en lo que sigue.

cierta moral tomada como relevante<sup>7</sup>. En este sentido, cabe distinguir entre una justificación no-instrumental y una justificación instrumental<sup>8</sup>.

No es mi intención en este trabajo detenerme a considerar la estrategias de justificación no-instrumental de la moral. Para ello encuentro al menos dos razones. Por un lado, la existencia de una justificación instrumental parece hacer casi innecesaria la concurrencia de una justificación no-instrumental. Por otro lado, la existencia de una justificación no-instrumental no acompañada por una justificación instrumental debilita sustancialmente la pretensión de carácter práctico por parte de la moral. De todos modos, la idea según la cual la moral se justifica de manera no-instrumental, y por lo tanto de manera interna, implica la pretensión de posesión de carácter práctico por parte de ella. Por esta razón, quienes defienden de esta manera la posesión de carácter práctico son llamados «internalistas justificatorios»<sup>9</sup>. Quienes, por otra parte, rechazan la posibilidad de una justificación interna a la moral, dejando, en el mejor de los casos, sólo la posibilidad de una justificación externa a ella, son llamados con razón «externalistas justificatorios».

Ahora bien, entre las posiciones externalistas justificatorias se destaca la disputa en torno a la cuestión de si una disposición moral, dadas las circunstancias de la condición humana, es *siempre* prudencialmente conveniente para *cualquier* individuo (pre-tendiendo así una justificación instrumental *universal* de la

<sup>7</sup> Por moral relevante entenderé aquí a las exigencias tanto explícitas como implícitas contenidas en la moral vigente de la comunidad que se tome como referencia para el desenvolvimiento del plan de vida del agente. Para simplificar el desarrollo del argumento de este trabajo puede asumirse, por un lado, que esta moral satisface importantes exigencias críticas, y, por otro lado, que el agente reconoce, al menos en general, esa moral.

<sup>8</sup> Una manera alternativa de abordar el problema de la justificación de la moral es el recurso a la terminología de «razones». En este sentido, el problema consistiría en establecer si la existencia de una realidad moral determina la existencia de *razones morales*, o, al menos, de *razones prudenciales* para su cumplimiento.

<sup>9</sup> Algunos defensores de una justificación no-instrumental han pretendido, por ejemplo, la falta de sentido de una justificación externa al propio concepto de moral: justificar, para ellos, es justificar moralmente. Otros han sostenido que la justificación de la moral está implícita en los mismos presupuestos pragmáticos discursivos que dan sentido a toda pretensión justificatoria. Una tercera línea ha apelado a conceptos tales como el de dignidad o el de merecimiento, con fines justificatorios indiscutiblemente no-instrumentales. Kant, por ejemplo, considera a la moral como «...una ciencia que enseña, no cómo hemos de ser felices, sino cómo hemos de ser dignos de la felicidad.» (Kant, 1986, 10)

moral); o bien, si la conveniencia de una disposición moral se presenta relacionada sólo de forma *contingente* con los particulares intereses de cada individuo, en combinación con la posibilidad de sanciones, remordimiento o cualquier otro tipo de consecuencias negativas en casos de cultivar una disposición inmoral (rechazando así toda pretensión *universal* de justificación instrumental de la moral). Denomino a la primera alternativa (aunque sólo de manera provisional): *externalismo justificatorio «impuro»*; y a la segunda: *externalismo justificatorio «puro»*.

El *externalismo justificatorio «impuro»*, al suscribir los presupuestos externalistas en el contexto explicativo según los cuales el conocimiento moral no genera una motivación correspondiente, y además rechazar la posibilidad de una justificación interna de la moral, se toma en serio el caso del individuo amoral, y bien vale por ello la denominación (provisional) de «externalista». Sin embargo, al afirmar que la disposición de carácter en desacuerdo con la moral relevante siempre acarrea consecuencias prudencialmente negativas para cualquier individuo, se convierte en una pretensión muy afín con el internalismo justificatorio, y esto a través del papel que en ella juega una cierta concepción de la felicidad relacionada internamente con la moral, con lo que no sólo no se toma en serio el caso del individuo *amoral feliz*, sino que se gana con razón el calificativo de externalismo «impuro». En este sentido, el externalismo justificatorio impuro, a pesar de su rótulo, es más una variante del internalismo justificatorio que del externalismo justificatorio.

En síntesis, con la afirmación de carácter práctico por parte de la moral puede pretenderse: **a)** que la realidad moral, a través de la generación de creencias, cumple por sí misma, aunque no siempre de modo suficiente, un *rol motivacional*; **b)** que la realidad moral articula mecanismos tales, que la disposición amoral acarrea indefectiblemente para cualquier individuo *consecuencias negativas* en términos de su felicidad; o bien **c)** que la realidad moral sirve como *criterio de evaluación intrínseco*, aun cuando no juegue un rol motivacional, ni desencadene indefectiblemente consecuencias negativas para cualquier individuo disposicionalmente amoral.

Con las especificaciones ya apuntadas para el caso de **b)**, todas estas variantes pueden ser consideradas como «internalistas prácticas»; de los motivos: **(a)**, y justificatorias: **(b)** y **(c)**. Podría parecer que la única concepción que merece el rótulo de «externalista práctica» es aquella que rechaza plenamente la posesión de carácter práctico por parte de la moral, esto es: externalismo explicati-

vo más externalismo justificatorio «puro». Sin embargo, el externalismo justificatorio puro es compatible con un internalismo explicativo, y esta combinación es todavía aceptable como externalismo práctico. Por otra parte, el internalismo explicativo parece ser la posición más coherente con el externalismo moral ontológico. Por todo esto, entiendo que, para la clasificación de una posición como «externalista práctica» es necesario y suficiente la adhesión al externalismo justificatorio puro, sin importar que posición se tome en el campo explicativo. En adelante, entonces, «externalismo práctico» será sinónimo de «externalismo justificatorio puro».

Para continuar con la fundamentación de las conclusiones ya adelantadas, en el punto siguiente me detendré a considerar las pretensiones del externalismo justificatorio «impuro». Resumiendo, esta posición sostiene que una disposición amoral es siempre prudencialmente inconveniente para cualquier individuo<sup>10</sup>.

### III. LA CONVENIENCIA DE LA MORAL

El problema de la conveniencia de la moral puede ser abordado a través de la comprensión de un cierto grupo de ideas fuertemente relacionadas. Entre ellas puede mencionarse, por ejemplo, las de justificación instrumental, racionalidad, prudencia o felicidad. A pesar de que algunas especificaciones podrían parecer aconsejables, en lo que sigue, estas ideas serán utilizadas con igual extensión. De este modo, decir que una disposición moral se justifica instrumentalmente equivale a decir que desde el punto de vista de la felicidad individual es conveniente para todo individuo tener esa disposición; o, en otras palabras, que es irracional, en términos prudenciales, alentar una disposición de tipo amoral.

Al abordar el problema de la conveniencia de la moral es inevitable encontrarse con una incomodidad muy particular. Por un lado, la posibilidad de un individuo amoral y, a pesar de ello, feliz, se presenta como un hecho difícil de negar. En épocas como las actuales, donde el debate sobre la corrupción en todos los niveles

<sup>10</sup> Cabe aclarar que utilizo los calificativos de amoral e inmoral de manera intercambiable, queriendo referirme con cualquiera de ellos a un individuo cuya disposición de carácter está suficientemente en desacuerdo con lo requerido por la moral relevante (Cfr. nota 7). La común asimilación de «amoral» con «escéptico moral», o con «indiferente moral» no será tenida en cuenta aquí.

de los negocios humanos es casi cotidiano, no se observa un esfuerzo decidido por defender la tesis que afirma la segura infelicidad de los corruptos. Por el contrario, una de las perplejidades que presenta la situación de estos individuos, es que pareciera que, al menos algunos de ellos, se sienten muy conformes con la forma en que su vida se desarrolla; en otras palabras, podría decirse que se sienten felices, incluso como consecuencia de su corrupción. A pesar de esto, es ciertamente extensa la lista de filósofos, literatos, psicólogos y tantos otros especialistas en las *cosas de la vida* que han argumentado, con variados fundamentos, en contra de la posibilidad de esta combinación (inmoralidad y felicidad). Pues bien, a pesar de este desacuerdo y del hecho de que la disputa parece presentarse como indecible, cualquier filósofo o pensador que se precie de tratar con los problemas prácticos debería tomar una posición clara frente a esta cuestión. No parece un asunto de poca importancia práctica el saber si para cualquier individuo es siempre negativo en términos de su felicidad individual el ser un amoral; o bien, cualquier otra conclusión al respecto.

Existe un número importante de variedades del argumento según el cual una de las evidencias del *carácter práctico* de la moral consistiría en que su inobservancia traería aparejada alguna consecuencia prudencialmente negativa para cualquier individuo. Además del conocido modelo del infierno, es interesante ver cómo se presentan algunos otros ejemplos clásicos en esta línea argumental.

Kant sostiene que: «...no hay nadie, ni aun el peor desalmado, ..quien, al serle puestos ejemplos de la fidelidad con vistas a la firmeza en el seguimiento de las buenas máximas, de la cooperación y de la bondad general (y aun con grandes sacrificios de la ventaja y de la comodidad) no desee él también ser de igual parecer. Puede solamente, a causa de sus impulsos y tendencias, no realizarlo en sí; deseando no obstante ser libre de tales tendencias opresivas para él mismo.» (Kant, 1978, 147)<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> El argumento de Kant en favor del carácter práctico de la moral presenta también otras modalidades que no son muy relevantes ahora. Por un lado, desarrolla la idea de que la obtención del *bien supremo* requiere, además de la felicidad, la virtud. En este punto es central la idea de la inmortalidad del alma. En conexión con esta idea está también la de que la *buena voluntad* es condición de la virtud. Por otro lado, realiza la advertencia de que aun cuando tras la virtud sobrevenga un sentimiento de *complacencia con la propia existencia*, una *satisfacción consigo mismo* o un *agrado negativo*, la teoría sobre el deber está

Podría pensarse que no son casos como los del «peor desalmado», sino como los del «necio» de Hobbes o el «truhán inteligente» de Hume, los que presentan un verdadero problema para los defensores de la inconveniencia de la inmoralidad.

El «necio» se pregunta si la injusticia no puede ser avalada por la razón en aquellos casos en se está en condiciones de despreciar no solamente el ultraje y los reproches, sino también el poder de los otros hombres; esto es, cuando es imposible que resulte un daño para sí mismo. Hobbes contesta a este argumento de la siguiente manera. En primer lugar, si un hombre realiza una acción que tiende a su destrucción (actuar injustamente), la ocurrencia de un accidente que pueda cambiar esta situación (no ser descubierto) no hace razonable su actuación. Y, en segundo lugar, nadie puede esperar que su propia fuerza o destreza le proteja suficientemente contra la destrucción, sin recurrir a alianzas. Así, quien considere razonable engañar a los que le ayudan no puede razonablemente esperar otros medios de salvación que los que pueda lograr por su propia fuerza. Por ello, quien quebranta un pacto no puede ser tolerado en ninguna sociedad a no ser por el error de quienes lo admiten, y estos errores no pueden ser computados razonablemente entre los medios de seguridad. El resultado es que, si es dejado fuera o expulsado de la sociedad, el hombre perece, y si vive en sociedad es sólo por el error de los demás, error sobre el cual no corresponde hacer cálculos. (Cfr. Hobbes, 1940, 119)

El «truhán inteligente», por su parte, es presentado como aquel que actúa bajo la regla general de la honradez, pero que se aprovecha con éxito e impunidad de sus excepciones. Hume le responde que «...igualmente descubrirá a fin de cuentas que es él mismo la principal víctima y que ha sacrificado el invaluable goce de un carácter, consigo mismo al menos, por la adquisición de juguetes y fruslerías.» (Hume, 1968, 163)

No deseo analizar aquí cada una de las variantes de este argumento. Sólo pretendo que esta simple presentación de ejemplos<sup>12</sup>, y el desarrollo que sigue en defensa de la posibilidad de un individuo amoral y feliz, muestren lo especialmente infundadas que se encuentran las tesis que afirman la inconveniencia prudencial de

presupuesta en tal sentimiento. Esta diversidad de argumentos se encuentran principalmente en Kant, 1977, esp. p. 126. Cfr. también Kant, 1986 y 1978.

<sup>12</sup> Intentos contemporáneos de este tipo de argumento pueden ser encontrados, por ejemplo, en: Foot, 1974 y 1995; Mackie, 1977; Kekes, 1982; Gauthier, 1986; Nagel, 1986; Brink, 1989; Quinn, 1993.

la amoralidad, al menos mientras se mantengan las circunstancias actuales del mundo y de la psicología humana<sup>13</sup>.

A fin de una mejor comprensión de las concepciones que defienden la posibilidad de una justificación instrumental de la moral (y así de su conveniencia y racionalidad), es iluminador analizar el significado y rol que en ellas se le asigna a la idea de *felicidad*. En líneas generales, la tesis afirma que una disposición moral es una condición necesaria para que un individuo alcance su felicidad.

#### IV. DOS CONCEPCIONES DE LA FELICIDAD

No intento realizar en este trabajo una presentación acabada de todo lo que se ha pretendido abarcar con la discusión en torno a la idea de felicidad. Sólo quiero distinguir aquí, de forma sintética, dos concepciones básicas<sup>14</sup>.

Desde una perspectiva *subjetiva* «extrema», puede comprenderse a la felicidad individual como un estado psicológico de satisfacción o complacencia general con la vida tal como ésta se desarrolla. El individuo se convierte así en el único juez relevante para el reconocimiento de ese especial estado psicológico. Las consideraciones morales no juegan aquí ningún papel especial.

Se ha atacado a esta perspectiva extrema sosteniendo que ella sólo reproduce un sentido en el que se habla de felicidad; este es: cuando alguien dice *sentirse* feliz, lo cual implica que este mismo agente pueda, en un tiempo futuro, apreciar las circunstancias de ese sentimiento y rectificar su apreciación al respecto, diciendo que en realidad no *era* feliz en aquel momento, a pesar de haberlo sentido así. (Cfr. Kraut, 1979) De todas maneras, quienes realizan estas críticas coinciden en que este sentimiento, aunque no suficiente para decir de un individuo que *es* feliz, si es una condición necesaria para ello.

<sup>13</sup> Bajo ciertas reconstrucciones contrafácticas de la *naturaleza humana* y sus *circunstancias* (piénsese por ejemplo en los intentos literarios como *Brave New World* de Aldous Huxley), la relación entre *moral* y *felicidad* podría presentarse de forma de hacer de la primera una condición necesaria de la segunda. Piénsese, incluso, en un estado de cosas en el que toda acción inmoral pudiese ser inhibida o impedida.

<sup>14</sup> Cfr. Kraut, 1979.

Una perspectiva subjetiva «moderada» agrega, como condición necesaria para *ser feliz*, el hecho de que el agente, además del sentimiento de complacencia o satisfacción con su vida tal como ésta se desarrolla, considere que ese desarrollo está de acuerdo con ciertos estándares establecidos por *el propio agente*. Esta modalidad subjetiva, si bien es más restrictiva que la anterior, comparte con ella tanto la posibilidad de rectificación del juicio respectivo, como la independencia con respecto a algún tipo de restricción moral.

Desde una perspectiva *objetiva*, en cambio, si bien se admite que un estado de complacencia estrictamente subjetivo es una condición necesaria para *ser feliz*, se requiere además la adecuación de un plan de vida a ciertos estándares *objetivos* de excelencia humana. En este sentido, una cierta disposición moral es concebida como otra de las condiciones necesarias de la felicidad<sup>15</sup>.

La perspectiva objetiva de la felicidad también admite al menos dos modalidades. La versión «extrema» exige la adecuación del plan de vida a un único parámetro objetivo de excelencia humana, el que incluye, naturalmente, restricciones morales muy precisas. La versión «moderada», en cambio, exige la adecuación de un plan de vida a alguno de los distintos ideales de vida objetivos posibles. Cualquiera de estos ideales incluye importantes componentes sociales, que implican mínimamente ciertas relaciones personales y sociales, caracterizadas por un interés y un respeto mutuo y por ciertos tipos de compromisos. (Cfr. Brink, 1989, 233-234, esp. nota 11)

Con el fin de destacar la exigencia de condiciones más amplias que la simple complacencia con la vida, o la adecuación de ésta a estándares meramente subjetivos, las posiciones objetivistas han recurrido a la utilización de rótulos distintos del de felicidad, tales como el de «bien supremo», «*eudeimónia*», «verdadera felicidad», etcétera. En este sentido, tanto el *vivir bien*, como el *obrar bien*, son establecidos como condiciones necesarias para que un individuo alcance el ideal objetivo de vida (y así su verdadera y merecida felicidad); ideal al que todo hombre aspira por naturaleza. Este ideal objetivo (único o múltiple) de vida es establecido como

<sup>15</sup> En algunos casos se ha pensado que la disposición moral es una condición suficiente de la felicidad, pero dada la escasa adhesión por parte de los teóricos a esta línea argumental, ella no será considerada aquí. Tampoco consideraré otras tesis que van más allá de la apelación a la moralidad como condición necesaria de la felicidad, como es la tesis kantiana según la cual es un deber el buscar la felicidad (Kant, 1978, 67).

el criterio frente a cual se justifican las disposiciones de carácter. Así, una disposición moral se justifica en tanto condición necesaria en la búsqueda de ese ideal.

Hasta aquí he presentado a la perspectiva objetiva como estableciendo dos condiciones para la obtención de la verdadera felicidad. Sin embargo, el objetivismo puede todavía pretender una tesis aun más fuerte: que la disposición moral es no sólo una condición necesaria de la verdadera felicidad, sino que la amoralidad es un impedimento incluso para *sentirse* feliz.

Una vez realizada esta tipificación sobre concepciones de la felicidad se advierte claramente que lo que ha sido distinguido como verdadera felicidad no es accesible a un individuo amoral, siendo sólo, posible, en el mejor de los casos, el sentirse feliz. Ahora bien, ¿es este impedimento (no poder ser verdaderamente feliz) una razón suficiente como para que un individuo desista (suponiendo que pueda) de su disposición amoral? Podría decirse que esto dependerá de variables tales como probabilidad y costo-beneficio, en relación con los dos resultados posibles: sentirse feliz y ser verdaderamente feliz. Si en cambio, la amoralidad fuese un impedimento incluso para sentirse feliz, está claro que esto sería una razón suficiente para desistir de tal disposición.

Otro problema que puede plantearse una vez que se asume una concepción objetiva de la felicidad es el siguiente: si no fuese posible satisfacer conjuntamente las dos condiciones necesarias (moralidad y felicidad subjetiva), ¿cuál sería la opción correcta, razonable o justificable entre las dos alternativas? ¿Podría ser que un cierto grado de complacencia con la vida justificase un cierto grado de amoralidad?

Pues bien, estas son sólo algunas de las preguntas que pueden plantearse en torno a la felicidad y al lugar que una disposición moral puede jugar en ella como una condición necesaria. De cualquier modo, una conclusión que puede extraerse de este desarrollo es que, en toda concepción comprensiva sobre la naturaleza de la moral (lo que incluye una respuesta al problema su carácter práctico), siempre se encuentra presente (de manera explícita o implícita) alguna concepción sobre la naturaleza de la felicidad<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Igualmente, en toda concepción comprensiva sobre la naturaleza de la moral siempre se halla presente alguna concepción sobre la racionalidad práctica. Las concepciones posibles sobre la racionalidad práctica también se distinguen por el lugar que en ellas se le asigne a la moral. Se distinguen así dos versiones genéricas: una sustantiva o moralizada y otra instrumental o amoralizada.

En este sentido, el reconocimiento de la posibilidad o felicidad de un individuo amoral se corresponde con el tipo de concepción sobre la moral que se asuma.

Así, algunas versiones del internalismo justificatorio llegan incluso a negar la posibilidad de un individuo amoral<sup>17</sup>; otras admiten su posibilidad, pero sólo reconocen como razones justificatorias últimas a las morales, de modo que el amoral, aun feliz, es considerado un irracional.

El externalismo justificatorio «impuro» también admite la posibilidad de un individuo amoral, aunque señala su irracionalidad, no ya en base a una concepción sustantiva de la racionalidad práctica, sino en base a una concepción objetiva de la felicidad. La falsa externalidad de este argumento queda expuesta una vez que se advierte la vinculación *interna* que una concepción objetiva de la felicidad tiene con la moral<sup>18</sup>.

El externalismo justificatorio «puro», por su parte, defiende la compatibilidad entre amoralidad y felicidad, y es por ello la única concepción que se toma en serio el caso del amoral feliz. Reconoce sólo una justificación *contingente* de la moral, relativa a la diversidad de intereses humanos.

<sup>17</sup> Aquí parece residir una importante debilidad de estas versiones si es que pretenden afirmar algo más que la incorrecta suposición de que sólo existe una moral a la medida de cada hombre; o bien el admisible presupuesto de que en toda pretensión de validez propia del discurso humano se asume un cierto compromiso moral que hace pragmáticamente imposible la existencia de un individuo *absolutamente* amoral.

<sup>18</sup> El siguiente párrafo de Brink pretende mostrar su externalismo en cuanto al carácter práctico de la moral: «*La justificación de la moral dependerá de que teorías de la racionalidad, el valor, y la moralidad sean correctas. Y, aun sobre presupuestos favorables en cuanto a estas cuestiones, podría ser que las demandas morales no siempre provean a cada agente de razones concluyentes para ser moral. Pero, aun sobre la base de concepciones objetivas plausibles acerca del valor que reconocen importantes componentes sociales en el bien de las personas, de teorías de la racionalidad ya sean relativas al agente o neutrales, de concepciones comunes acerca del contenido de las demandas morales (i.e., acerca de lo que la moral requiere de los agentes), cada uno tendrá, típicamente, tal vez siempre, al menos alguna razón para cumplir con esas demandas y frecuentemente tendrá razones concluyentes para hacerlo.*» (Brink, 1989, 76) Sin embargo, las restricciones expresadas por los términos «típicamente», «tal vez siempre», «frecuentemente», desaparecen, o al menos representan una contradicción, cuando en otras ocasiones afirma de manera rotunda la irracionalidad del amoral. (Cfr. Brink, 1986, 36; 1989, 50) Una afirmación rotunda de la irracionalidad del amoral convierte a una posición en internalista en cuanto al carácter práctico, no importando cuanto se argumente con el fin de mostrar que la irracionalidad depende de factores *externos* al concepto de moral.

Pues bien, ¿cómo puede resolverse la disputa en torno a cuál sea la mejor concepción sobre la naturaleza de la moral (que incluya una cierta posición sobre su carácter práctico, y, en especial, sobre su justificación)? Según creo, aun después de que fuesen cuidadosamente analizadas las ideas de moral y felicidad, la vía más adecuada para resolver la disputa es conceder, *prima facie*, la posibilidad de un amoral feliz, y ver que conclusiones se obtienen de la adopción de ese punto de partida. Esta concesión encuentra su fundamento en la apreciación extraída de la experiencia ordinaria, según la cual, por ejemplo, algunos corruptos parecen sentirse muy felices, y, a veces, como consecuencia de su amoralidad. Una pretensión en cierto sentido similar es puesta en boca de Polo cuando presenta el caso del tirano Arquelaos, quien, «...*habiendo conspirando injustamente, pasa su vida mandando en la ciudad, haciendo lo que le plazca, envidiado y felicidísimo por los ciudadanos y, además, por los extranjeros.*» (Platón, 1980, 123). Este tipo de recurso es, en definitiva, el mismo al que apelan los externalistas justificatorios impuros y algunos internalistas justificatorios para alegar por la posibilidad del amoral. Bajo este presupuesto, entonces, es de suponer que quienes afirman la posibilidad de un amoral feliz deban cargar con el peso de la prueba. En cualquier caso, como advierte Peter Singer (Cfr. Singer, 1995, Cap. 12), cualquier conclusión sobre este punto es meramente especulativa. Y, si en un sentido especulativo puede incluso aceptarse la posibilidad de «psicópatas felices», con más razón puede aceptarse la coexistencia de felicidad con casos de amoralidad no tan extremos.

Pues bien, sólo después de que esta apreciación de sentido común ha sido aceptada como punto de partida, puede considerarse que una concepción sobre la naturaleza de la moral se ha tomado verdaderamente en serio el caso del individuo amoral y feliz. No creo que se incurra en ninguna contradicción ni se afirme ninguna falsedad cuando se admite su posibilidad. Por el contrario, esa admisión representa un signo de fortaleza de una concepción que se proponga dar cuenta del aspecto moral del mundo.

## V. EXTERNALISMO VERSUS INTERNALISMO. CONSIDERACIONES FINALES

En el punto I de este trabajo adelanté la idea de que la comprensión de la naturaleza de la moral puede realizarse a través de la distinción entre dos tipos de cuestiones fundamentales: la onto-

logía moral y su carácter práctico. Una forma interesante de desarrollar esa tarea consiste en analizar dos intuiciones –aparentemente enfrentadas– que están siempre presentes en torno a la discusión sobre estas cuestiones. Esto fué realizado en gran medida a lo largo del trabajo. Sólo resta ahora aportar algunas consideraciones finales.

La *intuición externalista* sobre la moral parece apoyarse, en lo que respecta a las cuestiones ontológicas, no sólo en la pretensión de objetividad que presentaría el lenguaje moral ordinario sino, fundamentalmente, en razones de tipo explicativas o interpretativas. En este sentido, una moral *externa* a la subjetividad individual es presentada como la mejor ontología para dar cuenta de nuestras prácticas morales. En lo que respecta al carácter práctico de la moral, la intuición externalista afirma, en contextos explicativos, que el conocimiento o la creencia moral no son suficientes para mover a la acción correspondiente: que se requiere para ello de factores *externos* a la propia moral, tales como deseos o intereses de los destinatarios; y, en contextos justificatorios, que deben rechazarse los intentos de justificación de la moral no-instrumentales e instrumentales universales. De acuerdo con la intuición externalista, entonces, una moral ontológicamente externa, motivacionalmente inerte y contingentemente justificatoria se presenta como un requisito indispensable para dar sentido a la idea de que algunos individuos pueden colocarse fuera de la moral o infringirla, sin que ello repercuta necesariamente de forma negativa en su felicidad.

La *intuición internalista* sobre la moral afirma, en el plano ontológico, que la moral debe ser comprendida en términos de ciertos estados psicológicos de los agentes implicados. En el plano práctico esta intuición afirma que la moral (ya sea comprendida ontológicamente como subjetiva o como externa) tiene necesarias repercusiones motivacionales y justificatorias, comprometiéndose así con la negación del amoral, o bien del amoral feliz, y ello con el consiguiente costo de contradecir ciertas evidencias cotidianas<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> El no-cognitivismo es un claro modelo de un internalismo *pleno*, esto es, la concepción de la moral referida anteriormente como (3). Ahora bien, el no-cognitivismo parece reunir lo peor de cuatro pares de variables en juego: por un lado, su particular análisis del lenguaje moral ordinario (no-descriptivista) no hace lugar a importantes evidencias en favor de una interpretación objetivista del mismo. Por otro lado, es ontológicamente internalista (antirrealista), dejando escapar con ello la posibilidad de una perspectiva explicativa o interpretativa mucho más rica. Y, por último, es prácticamente internalista, tanto en la instan-

Ahora bien, la aparente rivalidad entre estas dos intuiciones es, según creo, el resultado de una comprensión de los problemas prácticos que desatiende la importancia de independizar conceptualmente las ideas de moral y de felicidad. Cuando se realiza esta independización, puede apreciarse que cada una de estas intuiciones se corresponde naturalmente con una de estas ideas.

En este sentido, la intuición externalista parece corresponder mejor con la fenomenología moral. Esta es comprendida en términos de *categorías externas* a los estados psicológicos de los agentes implicados; y, aun cuando estas categorías puedan verse como teniendo su génesis en un proceso de *proyección* de ciertas actitudes o intereses, la participación de éstas en un punto de vista común determina la constitución de una realidad que se independiza de los estados psicológicos particulares que participaron en su génesis. Esta realidad externa se constituye así en fuente de nuevas creencias y motivaciones. Comprender la moral de esta manera parece ayudar a explicar *mejor* ciertas creencias y ciertos comportamientos humanos tanto individuales como colectivos.

Pero, paradójicamente, los externalistas ontológicos han sido poco proclives a suscribir un externalismo justificatorio puro. Más bien, se inclinan, en su mayoría, por alguna variante del internalismo justificatorio o por el externalismo justificatorio impuro, y ello, con la consecuente debilidad de no poder tomarse en serio el caso del amoral feliz<sup>20</sup>.

La mejor concepción sobre la naturaleza de la moral es, según creo, la posición que denominé *externalismo pleno*: externalismo ontológico (realismo moral) más externalismo práctico (externalismo justificatorio puro); esto es, la concepción de la moral referida como (2). Esta concepción parece tomarse en serio tanto a la moral como al amoral feliz.

Sin embargo, considero que esta concepción sólo puede dar cuenta adecuadamente de la moral. Para una adecuada comprensión de la felicidad, por el contrario, no parece acertado recurrir a la idea de una realidad externa acerca de, por ejemplo, el sentido *objetivo* que correspondería darle a una vida<sup>21</sup>. Si el caso del amo-

cia explicativa como en la justificatoria, lo que la compromete a negar la posibilidad de un individuo amoral. La intuición internalista también está presente en las concepciones de la moral *combinadas*, esto es, las referidas anteriormente como (1) y (4), pero no es mi interés aquí profundizar en ellas.

<sup>20</sup> Las pocas excepciones provienen en general de las filas intuicionistas. A este respecto Cfr. Sidwick, 1981.

<sup>21</sup> En contra Cfr. Wiggins, 1988.

ral feliz fuese imposible las perspectivas serían muy distintas: la idea de una moral *real y práctica*, y además *hegemónica*, se afianzaría. Mi posición en cuanto a la idea de que una realidad moral absorba al problema de la felicidad es definitivamente negativa.

Para comprender el problema de la felicidad parece más adecuado el recurso a la intuición internalista (tanto ontológica como práctica). Las decisiones relativas a los planes de vida constituyen los posicionamientos prácticos más básicos de un individuo, y no parece adecuado admitir restricciones externas a ese tipo de consideraciones. El punto de vista individual parece ser el más adecuado para abordar esta cuestión. A su vez, la toma de posición en estos asuntos tiene necesarias connotaciones motivacionales y justificatorias.

Cabe destacar, por último, que los conceptos de moralidad y de amoralidad están conectados sin circularidad, a través de un elemento que está presupuesto en ambos: *la sociabilidad* de la especie humana, en tanto expresión de los actos y disposiciones de sus miembros en el transcurso de una vida más o menos completa, pero sólo como un *rasgo preponderante* en ellos (esto es, como un rasgo que no es universal ni constante). La realidad moral está constituida a partir de ese rasgo sólo preponderante en la especie humana. El punto de vista del *hombre social*, por lo tanto, no sólo es un punto de vista privilegiado para captar de manera más nítida esa realidad, sino que, fundamentalmente, es el punto de vista desde el cual se construye dicha realidad<sup>22</sup>.

En este sentido, la perspectiva intersubjetiva de las cuestiones morales está restringida de modo que en ella no tienen voz los individuos claramente amorales, y sólo la tienen aquellos individuos dispuestos a entrar de buena fe en el juego social. La externalidad de la moral es comprensible, precisamente, por su relatividad a los intereses de *ciertos* hombres: los hombres con disposiciones sociales<sup>23</sup>. El amoral, para participar en dicha construcción, debería simular ser un hombre moral. Su verdadero punto de vista seguramente no será tenido en cuenta; su felicidad tampoco. Sin embargo, el amoral no cesará, como todo individuo,

<sup>22</sup> Esta relatividad, sin embargo, no hace por ello menos objetiva ni menos externa a la realidad moral; al menos para los amorales su externalidad, tanto ontológica como práctica, aparece con claridad.

<sup>23</sup> Rawls destaca en forma muy acertada la relevancia de contar con una perspectiva en la que sólo son relevantes los intereses de ciertas personas: las personas morales o con un sentido de la justicia. Cfr. Rawls, 1985, Cap. VIII.

de buscar su felicidad y tal vez, aunque más no sea en algún grado, de encontrarla.

Bajo estas apreciaciones, se hace necesario entonces contar con una concepción de la moral que no pretenda poseer carácter práctico (entendido tanto en términos justificatorios no-instrumentales como instrumentales universales), como ha sido generalmente el caso, sino que asuma el más débil, pero igualmente importante, papel instrumental no-universal que en éste y en otros esquemas se le ha asignado. Instrumental no-universal significa que en la discusión sobre las instituciones morales tanto el contenido como la relevancia motivacional y justificatoria de éstas se presuponen dependientes de un interés básico por una forma de vida social. La moral, en definitiva, consistiría en las reglas técnicas destinadas a alcanzar y estabilizar una convivencia distendida y más o menos cooperativa entre individuos sinceramente dispuestos a participar en esas prácticas. Vistas desde esta perspectiva, estas reglas son tan prácticas o inertes como pueda serlo cualquier regla técnica.

En cualquier caso, los problemas prácticos no acaban con este tipo de reglas técnica. Ciertos posicionamientos prácticos básicos quedan fuera del alcance de la moral (a pesar de sus pretensiones hegemónicas) y no por ello quedan marginados como verdaderos problemas prácticos. Como ya había adelantado, la intuición internalista (tanto ontológica como práctica) parece adecuarse mejor al problema de la felicidad individual.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Blackburn**, Simon: (1993) *Essays on Quasi-Realism*, Oxford University Press.
- Brink**, David O.: (1986) «Externalist Moral Realism», *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXIV, Supplement.
- , (1989) *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge University Press.
- Dancy**, Jonathan: (1993) *Moral Reasons*, Blackwell, Oxford and Cambridge.
- Foot**, Philippa: (1974) «Creencias morales», en: *Teorías sobre la ética*, Foot Philippa (ed.), Trad. Manuel Arbolí, Fondo de Cultura Económica, México.
- , (1995) «Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake?», *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 15, No. 1.

- Gauthier** David: (1986) *Moral by Agreement*, Clarendon Press, Oxford.
- Habermas**, Jürgen: (1989) *Teoría de la acción comunicativa*, Trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid.
- Harman**, Gilbert: (1977) *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, New York. [Trad. Cast.: *La naturaleza de la moralidad. Una introducción a la ética*, Trad. Cecilia Hidalgo, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983].
- Hobbes**, Thomas: (1940) *Leviatán*, Trad. Manuel Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hume**, David: (1968) *Investigaciones sobre los principios de la moral*, Trad. Manuel Fuentes Benot, Aguilar, Buenos Aires.
- Kant**, Immanuel: (1978) *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, Trad. Carlos Ramírez, Aguilar, Buenos Aires.
- , (1977) *Crítica de la razón práctica*, Trad. J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires.
- , (1986) «En torno al tópico: ‘Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’», en: *Teoría y práctica*, Trad. M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid.
- Kekes**, John: (1982) «Happiness», *Mind*, Vol. XCI.
- Kraut**, Richard: (1979) «Two Conceptions of Happiness», *The Philosophical Review*, LXXXVIII, No. 2.
- Mackie**, J. L.: (1977) *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, London.
- Mc Dowell**, John: (1988) «Values and Secondary Qualities», en: Sayre-McCord (ed.) (1988).
- Moore**, George E.: (1983) *Principia Ethica*, Trad. Adolfo García Díaz, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Moore**, Michael S.: (1989) «Moral Realism as the Best Explanation of Moral Experience». Trabajo mecanografiado presentado en el ‘Saturday Discussion Group of Southern California Legal and Political Philosophers’.
- Nagel**, Thomas: (1986) *The View From Nowhere*, Oxford University Press, New York.
- Platón**: (1980) *Gorgias*, en *Obras Completas*, Trad. José García Bacca, Coedición de la Presidencia y de la Universidad de Venezuela, Caracas.
- Putnam**, Hilary: (1987) *The Many Faces of Realism. The Paul Carus Lectures*, Open Court, Illinois.
- Quinn**, Warren: «Rationality and the Human Good», en: *Morality and Action*, Cambridge University Press.
- Sayre-McCord**, Geoffrey: (1988) (ed.) *Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- (1988) «Moral Theory and Explanatory Impotence», en: Sayre-McCord (ed.) (1988).
- Sidwick**, Henry: (1981) *The Methods of Ethics*, Hackett Publishing Co., Indianapolis.

**Singer, Peter:** (1995) *Etica Práctica*, Trad. Rafael Herrera Bonet, Cambridge University Press.

**Wiggins, David:** (1988) «True, Invention, and the Meaning of Life», en: Sayre-McCord (ed.) (1988).