

# COMO MEJORAR NUESTRAS CREENCIAS ETICAS

James Griffin

**1. Apelación fragmentaria a la intuición.** Nuestras creencias éticas son heredadas (hand-me-downs) y tarde o temprano comenzamos a criticarlas. ¿Cómo operamos? Con mucho la forma más habitual de llevar a cabo la crítica entre los filósofos contemporáneos es recurriendo a lo que puede denominarse apelación fragmentaria a la intuición. «De acuerdo con tu punto de vista sería correcto hacer tal y tal cosa. Pero eso es contra-intuitivo. Por tanto tu punto de vista debe estar equivocado». La palabra «intuición» no se utiliza aquí, como se hacía en otros tiempos, para referirse a una forma especial de conocimiento, sino que es utilizada para referirse simplemente a un sentimiento o creencia moral que las personas poseen independientemente de cualquier tipo de teoría filosófica o posición moral que pudieran adoptar.

Los filósofos en buena medida admiten hoy en día que la apelación fragmentaria a la intuición constituye una crítica endeble, aunque, a falta de otra más fuerte, esta creencia no ha tenido el efecto revolucionario en la práctica de estos filósofos que cabría esperar.

Esto no significa que la apelación fragmentaria a la intuición no demuestre nada. Significa que las intuiciones, como tipo de creencia, no tienen la categoría que pudiera permitirles decidir algo de modo concluyente<sup>1</sup>. Puede darse muy bien el caso de que algunas intuiciones constituyan creencias morales tan sensatas como las que más. Otras, sin embargo, claramente no lo son, y carecemos de distinciones internas para diferenciar el primer grupo del segundo. Las intuiciones, a pesar de la desorientadora sugerencia implícita en su nombre de un tipo especial de percepción de la realidad moral, son simplemente creencias. Algunas de estas creencias nos han sido imbuidas en nuestra juventud por personas con autoridad y no son más fiables que las propias personas. Algunas son tabués sociales que, de comprender su origen, consideraríamos ahora totalmente obsoletas. Algunas son mandatos del tal vez desafortunado superego que proceden de nuestras batallas privadas con nuestra auto-agresión. Y así sucesivamente. El tipo de conocimiento que tenemos acerca de los orígenes de nuestras creencias morales difícilmente nos lleva a con-

---

<sup>1</sup> La acusación en contra de la apelación fragmentaria a la intuición ha sido hecha con gran énfasis por otros, particularmente, por R. M. Hare y R. B. Brandt. Véase Hare: «The Argument from Received Opinion» en sus *Essays on Philosophical Method*, London, MacMillan, 1971, y *Moral Thinking*, Oxford: Clarendon Press, 1981, cap. 8; Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford: Clarendon Press, 1979, cap. 1. Véase también Peter Singer, «Sidgwick and Reflective Equilibrium», *The Monist*, 58 (1974).

cederles demasiada autoridad<sup>2</sup>. Las explicaciones causales no son igualmente corrosivas. Algunas nos dejan con dudas respecto a cosas en las que confiábamos: otras nos hacen abandonar lo que anteriormente sosteníamos, otras en realidad refuerzan nuestras creencias. En la mayoría de los casos, sin embargo, ignoramos las causas de nuestras creencias morales. Aunque sean totalmente naturales, y estén distribuidos casi universalmente, los sentimientos y actitudes pueden no estar bien tal como están. Por ejemplo, es natural –de hecho propio de la naturaleza humana en general– que nuestras simpatías se centren con fuerza en personas con nombres y apellidos cuyas vidas están en peligro, y no en vidas meramente estadísticas, pero no está del todo claro que los gobiernos tengan razón al gastar, como de hecho lo hacen, mucho más en salvar la vida de un navegante de velero perdido, que en salvar docenas de vidas de personas desconocidas mediante una más amplia detección del cáncer.

Por lo demás, los sentimientos, actitudes y creencias morales están –al igual que determinadas observaciones de hechos supuestamente brutos– cargados de teoría, y la teoría puede ser muy pobre. Por ejemplo, gran parte de nuestro vocabulario moral en inglés contiene una serie de relaciones morales conectadas –a mi modo de ver erróneamente– etimológicamente: los términos «ought», «should», «duty», «obligation», «retribution», «merit», «rights», «contract», proceden todos originalmente del comercio y las leyes dirigidas al comercio y tiene que ver con débitos, pagos, vinculaciones y demás<sup>3</sup>. Es natural que busquemos relaciones que entendemos para explicar las que no entendemos, pero eso no garantiza que siempre hayamos buscado en la dirección adecuada.

---

<sup>2</sup> Sobre, por ejemplo, causas psicológicas, véase Freud *Civilization and Its Discontents* (*El malestar en la cultura*, en castellano. Nota de la trad. ) London: Hogarth Press, 1957 pág. 138 :

«La ética debe ser considerada... como un esfuerzo terapéutico: como un intento de alcanzar algo a través de los criterios impuestos por el super-ego que no ha sido conseguido mediante la obra de la civilización en otros sentidos. Ya sabemos –es lo que hemos estado discutiendo– que la cuestión es cómo deshacernos del mayor obstáculo para la civilización, la tendencia constitucional en los hombres a las agresiones mutuas... »

Freud debería haber incluido «en parte» entre «considerada» y «como un esfuerzo terapéutico». Pero él debe haber identificado aquí una causa importante de por qué una persona se inclina hacia un conjunto de posiciones morales y otras hacia otro distinto. Yo por mi parte sospecho, que a menudo encontramos, a través del funcionamiento de un mecanismo de compensación, un super-ego declaradamente estricto asociado con intuiciones morales relativamente no restrictivas, y vice versa. Pero las posiciones morales de cualquier persona reflexiva serán configuradas por muchos más tipos de causas que las que Freud menciona. Para un ejemplo de tal especulación psicológica, véase E. Westermarck, *Ethical Relativity*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1932, caps. 8 y 9.

<sup>3</sup> En el inglés antiguo «ought» era el pasado del verbo «owe» y se utiliza de ese modo hasta épocas muy recientes (por ejemplo en Shakespeare). «Should» procede de una raíz teutónica que significa «deber» y en el inglés medio existió un uso transitivo de «shall» y «should» que significaba «deber». Un «duty» es lo que se debe, del latín *debere*, un sentido que todavía conserva en términos aduaneros (duty, significa también «arancel» en inglés. Nota de la trad. ) «Merit» procede del latín «meritum» que significa «precio», «valor», «servicio ofrecido». «Retribute» significa reparar. «Oblige» es obligar o quedar en deuda. Y así sucesivamente.

Con todo, la etimología no es el significado, y todas estas palabras, a pesar de su origen, han tomado vida por sí mismas. Pero su origen todavía se hace sentir; todavía hablamos, como si se tratase de un paso muy decisivo en una argumentación si se trata de *pagar nuestra deuda* para con la sociedad, o de no *deber* nada a las naciones del tercer mundo, y así sucesivamente.

Es cierto que la etimología no tiene que ver exactamente con el significado, pero la etimología puede –y en este caso así sucede– configurar nuestro pensamiento de un modo profundo, del que no somos conscientes. Ni siquiera es solución adoptar el punto de vista más optimista sobre la razonabilidad de nuestras intuiciones. Aun admitiendo que algunas sean realmente percepciones de la realidad moral, también tenemos que preguntarnos si no son más que simples captaciones de un fragmento de la realidad, y si, por consiguiente, cuando todo el contorno de la realidad se nos aparece finalmente, podríamos considerar el fragmento de una forma totalmente distinta.

Esta es, de forma muy resumida, la crítica implacable. Lo que sugiere es que el papel que esa intuición debería desempeñar en la filosofía moral no es ni más ni menos que el papel que nos contentamos que desempeñe en otras ramas del pensamiento, en las matemáticas, en las ciencias naturales y en otras partes de la filosofía. Por ejemplo, la teoría de los tipos de Russell tiene llamativas consecuencias contra-intuitivas para el álgebra de clases booleana y para la definición de los números. Puesto que la teoría restringe una clase a miembros de un solo tipo, tiene como resultado que el álgebra booleana ya no pueda aplicarse a través de las clases sino que tenga que reproducirse dentro de cada tipo, y más aún, que los números, definidos sobre la base de ciertos conceptos lógicos tengan que ser, de modo semejante, reduplicados para cada tipo consecuencias que Quine condenó en su momento como «intuitivamente repugnantes»<sup>4</sup>.

Pero ningún lógico considera tal repugnancia como cierre de una argumentación. Por el contrario, la repugnancia intuitiva es sólo un incentivo para buscar una buena argumentación. Es especialmente en la filosofía moral donde las intuiciones se han elevado por encima de su valor epistemológico. Ello puede deberse a la razón que mencioné anteriormente, a saber, ¿de donde diablos pueden derivarse mejor las argumentaciones?

---

<sup>4</sup> W. V. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1953, págs. 91 y ss. Sobre la intuición en las ciencias naturales véase, por ejemplo, W. Newton-Smith, *The Rationality of Science*, London: Routledge & Kegan Paul, 1981, págs. 197, 212-213. Sobre la intuición en filosofía véase, por ejemplo, R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Oxford: Clarendon Press, 1981, pág. 546; R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Blackwell, 1980, pág. 34.

Encontramos lo que me parece el tipo correcto de ambivalencia acerca de las intuiciones, la mezcla correcta de escepticismo y respeto, mucho más comúnmente en otras áreas del pensamiento. En el lado del respeto, véase Jaako Hintikka: Introduction to Hintikka (ed), *The Philosophy of Mathematics*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1967, pág. 3: «Un aspecto llamativo de los resultados de completitud e incompletitud es que uno de sus puntos de partida (a saber, nuestro concepto de lo que constituye la completitud) es inevitablemente una idea que puede tal vez ser formulada en términos teórico-conjuntistas ingenuos pero que o bien no es formulada axiomáticamente para empezar, o bien (en el caso de incompletitud) no existe posibilidad siquiera de que sea formulada de ese modo. Con todo, los conceptos de este tipo son máximamente interesantes. Parece que tenemos muchas claras intuiciones relativas a ellos, y es importante desarrollar modos de tratar con ellos». Por la parte del escepticismo, véase la queja de Daniel Dennet y Douglas Hofstadter acerca del «bombeo de la intuición», el uso de un tipo de ejemplo para dirigir nuestras intuiciones en una dirección particular (por ejemplo, en un debate acerca de si los ordenadores piensan), en Hofstadter y Dennet (eds.), *The Minds I*, Harmondsworth: Penguin Books, 1982, págs. 375 y 459.

**2. Puntos de vista puristas.** Una respuesta atrevida a la inadecuabilidad de la apelación fragmentaria a la intuición consiste en hacerse abstenio total, renunciando a toda dependencia en creencias morales sustantivas, tratando, en su lugar, de deriva, tales creencias de consideraciones que en sí mismas no están contaminadas por elementos morales. Pero ¿es eso posible?

Kant es el más famoso purista al menos en la interpretación habitual de su obra<sup>5</sup>. De acuerdo con ella, su objetivo es derivar conclusiones morales sustantivas de los aspectos formales de la racionalidad.

Lo que los filósofos piensan al hablar de la razón y la racionalidad varía ampliamente, desde normas lógicas livianas, irrefutables, en un extremo, a normas fuertes, discutibles en el otro.

Kant parece un purista, porque, a primera vista, parece utilizar las concepciones más livianas, de hecho sólo la noción de contradicción. Su prueba del Imperativo Categórico implica primero la universalización de las máximas de acción que uno proponga, añadiendo esta nueva ley de operación humana a la descripción de cómo el resto del mundo opera, y luego considerando si se da alguna contradicción. Pero en algunos casos de máximas incluso descaradamente inmorales, es muy difícil descubrir nada que se aproxime remotamente a la contradicción en el sentido estricto. Sin embargo, Kant explica que él está pensando en dos tipos de contradicción, contradicción en la formulación y contradicción de la voluntad, utilizando una concepción muy rica de la racionalidad para su explicación de las contradicciones de la voluntad. Nada hay de malo en ello. Pero tanto esta explicación rica de la racionabilidad como su utilización de una noción muy enriquecida de la contradicción como prueba de lo correcto y lo incorrecto conllevan una fuerte carga de consideraciones teleológicas acerca de la naturaleza humana y, en último término, también de las concepciones morales.

Una teoría rica de la racionalidad y una teoría moral sustantiva van de la mano. Cuando las explicaciones de la racionalidad se enriquecen de este modo, se vuelven discutibles. La gente difiere acerca de qué ha de considerarse como razón moral. ¿Cómo decidimos lo que es correcto? A fin de cuentas, la decisión no será acerca simplemente de la racionalidad sin mezcla de contenido moral: será la elección de una posición moral sustantiva. Una consideración muy extendida –que me parece correcta– es la de que si se entiende que Kant está apelando sólo a una concepción liviana de la racionalidad para mantenerse como purista, no consigue derivar conclusiones morales sustantivas, y que si se entiende que está enriqueciendo su concepción de la racionalidad lo suficiente para que produzca conclusiones morales sustantivas, entonces no es un purista. En cualquiera de ambos casos, no podemos acudir a Kant para mostrar que el purismo sea una opción real.

---

<sup>5</sup> I. Kant: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sec. 2. Yo explico mi posición acerca del imperativo categórico kantiano y su contenido ético de un modo bastante amplio en *Well-being*, cap. X, sec. 4.

Hay puristas modernos entre los que destacan R. M. Hare y R. B. Brandt<sup>6</sup>, pero, en mi opinión, su modo de entender el purismo en última instancia tampoco consigue funcionar. No se pueden derivar principios morales sustantivos de la lógica de términos morales clave (Hare) sin la ayuda de *algunas* creencias éticas sustantivas. Ni se puede elegir una definición reformista de la ética que la reduzca a un proyecto fáctico manejable (Brandt) sin *algunas* creencias éticas sustantivas que guíen la elección. Personalmente no encuentro ninguna forma de purismo que funcione.

---

<sup>6</sup> Hare espera derivar principios éticos solamente de la semántica de los términos morales clave no términos locales, ligados a la cultura como «castidad» o «humildad» sino terminos globales como «bueno» o «debe». Véase su *The Language of Morals*, Oxford: Clarendon Press, 1952, caps. 2, 3, 6, 7; *Moral Thinking*, Oxford: Clarendon Press, 1981, caps. 1, 2, 4, 4.1 y ss. Los términos globales definen lo que todos pensamos de la moralidad, y por consiguiente cualquier característica esencial de ellos, al parecer, debe ser aceptada por cualquiera que acepte la autoridad de la moralidad. Una característica que Hare encuentra es la de que los juicios realizados con «bueno» y «debe» deben ser universalizables, en el sentido relativamente débil de que seamos capaces de librar esos juicios de la referencia a personas, tiempos o lugares particulares. Pero esto parece ser un requisito eludible. Aun si (como yo pienso) Hare tiene razón en que tales juicios deben ser universalizables, la universalizabilidad es un requisito sólo si uno utiliza dichos términos claves como son utilizados ahora.

Se podrían ver, sin embargo, razones para usarlos de modo ligeramente distinto, de una forma en que se vería amenazada la universalizabilidad. Lo mismo es posible si, a la universalizabilidad, se añaden nuevas características que se consideren esenciales en los términos clave por ejemplo, como Hare propondría, la prescriptividad. La prescriptividad es eludible del mismo modo. Y la prescriptividad no es, en cualquier caso, muy poderosa en sus efectos. La prescriptividad y la universalizabilidad pueden conjuntamente convertirse en una fuerte prueba de lo correcto e incorrecto moral del tipo del imperativo categórico kantiano, pero sólo si se les da contenido en el contexto de una explicación amplia de la racionalidad, lo suficientemente amplia para englobar juicios acerca de qué razones morales son buenas razones. Todo lo que puede derivarse de la semántica de los términos clave es una bastante débil noción esquemática de la imparcialidad enteramente neutral, por ejemplo, entre la interpretación del Observador Ideal de la imparcialidad en el utilitarismo y la interpretación del Contratista Ideal del moderno contractualismo. A fin de obtener mucho en el sentido de conclusiones morales sustantivas interesantes a partir de la noción de la imparcialidad tenemos que poner más contenido en ella. Es cierto que las características formales, tales como la universalizabilidad y la prescriptividad, imponen *algunos* límites sobre lo que puede considerarse como un juicio moral. No podemos cambiar los aspectos formales de los términos morales tan drásticamente antes de encontrar que hemos acabado con un vocabulario con el que ya no podemos hacer lo que ahora entendemos como un juicio «moral». Pero esa no es una severa limitación. Las cuestiones que nos formulamos ahora pueden ser ligeramente, pero de modo importante, erróneas. Y las interesantes características morales, tales como la universalizabilidad, aunque (como yo personalmente afirmaré) presentes ahora en términos morales clave, son del tipo que podría fácilmente ser modificado si poseyésemos una nueva forma de comprensión. Dudo de que puedan ser modificadas, pero esa creencia se funda en mis creencias acerca de la moralidad sustantiva: yo creo que en el desarrollo de la moralidad no nos encontraremos con bastantes razones para desechar, por ejemplo, la universalizabilidad como término moral clave. Sin embargo, al desarrollar la ética todos los conceptos son susceptibles de revisión. Sólo que nuestras decisiones acerca de los conceptos dependen en parte de nuestras decisiones acerca de teorías sustantivas de la ética. Así tenemos, no una derivación lineal a partir de un punto de vista justificado independientemente en la semántica, sino una justificación más holística con una parte basándose en otras que finalmente, tal vez a través de intermediarios, se basan también en ella. Y la cuestión que se planteará evidentemente es la de ¿Se nos meten dentro las intuiciones para proporcionarnos los puntos de vista sustantivos que utilizamos?

Ahora bien, Hare es bien consciente de que esta posición está expuesta a la acusación de conservadurismo lingüístico. Véase su *Moral Thinking*, cap. 1. 5; ulterior discusión puede verse en las objeciones de J. L. Mackie en «Rights, Utility and Universalization» y en Hare «Reply to J. L. Mackie», ambos trabajos en R. G. Frey (ed.) *Utility and Rights*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. Su pretensión es que desde la prescriptividad universal de los juicios morales podemos derivar una

3. ¿Hemos sido demasiado duros respecto a las intuiciones? La defensa que generalmente se hace de las intuiciones en la primera parte de este siglo es generalmente más fuerte que las que normalmente se hacen ahora. W. D. Ross, por ejemplo, mantenía que nuestras creencias morales ponderadas proporcionan la

---

forma de imparcialidad, ampliamente utilitarista, que determinaría que principios y disposiciones deberían guiar la acción. A la acusación de que se nos está haciendo cautivos de nuestro actual esquema conceptual, Hare replica que lo haría si él se concentrara en lo que denomina «palabras secundariamente valorativas» como «casto» y «humilde», pero que él se concentra en cambio en palabras como «must» y «ought» que engloban solamente un compromiso con la propia moralidad, no con una moralidad en particular.

Pero la preocupación real, como he estado sugiriendo es diferente de la que él resuelve aquí, a saber aun incluso «ought» y «must» engloban compromisos particulares referentes a lo que es la moralidad o el razonamiento moral.

La respuesta de Hare a esta preocupación más profunda es, creo, la de que si nosotros alteramos los significados de las palabras valorativas más básicas, alteraremos las cuestiones que formulamos, y que si deseamos contestar a esas cuestiones entonces estamos adheridos a esas conceptos. Pero la preocupación persiste. Podríamos, en el curso de la construcción de cualquier teoría, revisar ciertas características de sus términos clave, de modo que ya no sigamos formulando exactamente las mismas cuestiones que al principio, ni tampoco otras enteramente nuevas. ¿Podría haber inicialmente, algún fundamento para afirmar que tal revisión parcial no tendría, o no debería, tener lugar? Las presiones para cambiar conceptos normalmente sólo aparecen en escena en el curso de buscar un adecuado punto de vista moral. Así pues, ¿puede uno hacer algo más que buscar, siempre sensible a la opción de la innovación conceptual? Esto, por supuesto, le permite a Hare dar una nueva respuesta –de hecho una respecto a la cual yo he expresado simpatía–. El puede decir que cuando la búsqueda ha finalizado habremos encontrado que no tenemos necesidad de revisar la prescriptividad universal de «ought» y «must». Pero esto sólo puede decirse cuando ya tenemos el contenido de nuestras creencias morales; la prescriptividad universal no puede ser su fuente. Así pues, de nuevo, nos quedamos preguntándonos si el purismo es una opción real.

Los términos morales claves del lenguaje ordinario, son, piensa Brandt, demasiado vagos tal como aparecen para proporcionar resultados definidos. Véase su *A Theory of the Good and the Right*, cap. 1, y sus pensamientos ulteriores en «Criteria for Explications of Moral Language» en D. Copp y D. Zimmerman (eds.) *Morality, Reason and Trusts*, Totowa, New Jersey: Rousman and Allanheld, 1985. Su solución es que adoptemos un nuevo enfoque normativo –a saber, reformar las definiciones–. Cambiar el término «racional», sugiere, por «sobrevive a las críticas máximas de los hechos y la lógica. En lugar de nuestra cuestión tradicional, «¿qué es lo moralmente correcto?», emplea «¿Qué está permitido por cualquier código moral que las personas racionales desearían para una sociedad en la que debieran de pasar la vida?» (*A Theory*, págs. 193-4). Esta definición reformadora otorga a la cuestión tradicional un sentido más claro y más manejable al hacerla empírica: a saber, una cuestión de hecho acerca de lo que la gente desea en circunstancias reales. El término «racional» aquí ha de ser considerado como totalmente libre de juicios de valor (*op. cit.*, pág. 13) Por consiguiente no se necesita ninguna apelación a intuiciones morales.

Me parece que se dan dos problemas respecto a esta especie de purismo de Brandt. ¿Cómo decidimos cuál es la mejor definición reformadora? Hay en conjunto demasiados modos que pueda tomar una definición reformada. ¿Por qué no, en lugar de la de Brandt, no adoptar la definición, ¿qué código moral personal elegiría yo, si fuese racional, para vivir a la luz de lo que otros es más probable que hagan? Esta es sólo una de las muchas muy diferentes y atractivas alternativas que en alguna medida corren en paralelo a la muy enorme variedad de formas que el utilitarismo indirecto puede adoptar. Mi preocupación es, ¿cómo elegimos de entre ellas? Brandt es consciente de que no estamos restringidos a una sola cuestión (*op. cit.* pág. 185), pero mi preocupación persiste. Si yo consigo al tiempo que mis deseos sean racionales y me libero del error lógico, es probable que todavía pueda preguntarme cuál de las muchas restantes definiciones reformadoras he de elegir. ¿Me queda otro recursos sino apelar a creencias morales sustantivas?

Y en cualquier caso, ¿por qué limitar mi búsqueda de definiciones reformadoras a las que sean enteramente empíricas? Creo que la mayoría de nosotros admitiría con Brandt que ningún juicio de

medida mediante la cual podría probarse cualquier teoría moral, en lugar de tener que probar aquéllas mediante referencia a ninguna teoría. Pero no consideró las «intuiciones», como hemos estado haciendo, como meramente creencias o sentimientos o actitudes. Tales creencias, escribió, contienen «una suma considerable de lo que no pensamos pero sabemos»<sup>7</sup>. La mayoría de nosotros hoy en día encontramos demasiados problemas con la idea de la intuición como una forma de conocimiento que deseamos utilizar. Pero no hace falta defender la intuición en el sentido antiguo a fin de establecer algún tipo de defensa de la intuición en el sentido habitual de ahora. Tal vez las intuiciones deberían considerarse como creencias del sentido común. Algunas de ellas sin duda serán defectuosas, pero puede haber un núcleo de ellas que formen el inevitable marco de todo nuestro pensamiento. Después de todo, se han dado defensas del sentido común en el caso de las creencias relativas al mundo extrínseco. ¿Por qué no una defensa semejante del sentido común en ética? Es cierto que nos enfrentamos con el arduo problema de cómo distinguir las creencias del sentido común injustificadas de las justificadas: pueden parecer exactamente iguales desde dentro. Sin embargo el hecho de que algunas creencias del sentido común sean falsas no debiera, por sí mismo, minar nuestra confianza en todo su conjunto. Del hecho de que los informes que nos proporcionan nuestros sentidos o de que las pretensiones de nuestra memoria pueden ser ocasionalmente defectuosos no concluimos que debemos dudar de todos ellos. Por el contrario, confiamos en su conjunto, en lugar de utilizarlos para seleccionar los fallos que se dan entre ellos. Si no lo hiciésemos nos quedaríamos sin el marco dentro del cual operan nuestros conceptos.

Pues bien, vale la pena considerar una argumentación semejante acerca de la moralidad. Una palabra tiene significado sólo en virtud de la existencia de reglas para su uso, reglas que establecen si la palabra se usa o no se usa correctamente o incorrectamente. Wittgenstein argumenta al respecto que las reglas no pueden ser, en último caso, comprendidas satisfactoriamente como un criterio mental –digamos una imagen de fórmulas articulables– sino sólo como parte de prácticas sociales compartidas. Por lo demás dichas prácticas compartidas son sólo posibles a causa

---

valor *no respaldado* debería aparecer en las definiciones reformadoras; de lo contrario todo el proyecto de encontrar una justificación de las creencias morales se viene por tierra. Y la mayoría de nosotros también admitiríamos que apelear a intuiciones no sometidas a criba no proporciona el respaldo adecuado. Pero ¿por qué pensar que no existe mejor respaldo del juicio normativo que ese? Es cierto que la aparición de un juicio de valor en una definición reformadora podría precisamente introducir un prejuicio personal de la persona que ofrece la definición. Sin duda a menudo los juicios de valor hacen eso precisamente. Pero es una presuposición muy desmedida, y que significa una petición de principio, la que mantiene que esto es así en todos los casos, ya que presupone que no existen razones morales objetivas para las acciones reconocibles como tales. De este modo el método de Brandt para la reforma de las definiciones no se mantiene por sí mismo; se basa en respuestas a aquellas profundas cuestiones epistemológicas y metafísicas.

Así, pues, los dos problemas acerca del punto de vista purista de Brandt son, creo, estos: en primer lugar, dista mucho de estar claro que el método pueda desarrollarse plenamente sin apelar a creencias morales sustantivas en alguna parte del camino, y, en segundo lugar, la plausibilidad del método se deriva enteramente de respuestas a cuestiones metaéticas para cuya aceptación no se nos han dado razones.

<sup>7</sup> W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press, 1930, pág. 40.

de las creencias, intereses, disposiciones humanas, el sentido de su importancia y demás, es decir lo que constituye lo que Wittgenstein denomina «una forma de vida»<sup>8</sup>. Nuestra forma de vida proporciona el marco en el que nuestro lenguaje se desarrolla y sólo dentro del cual su inteligibilidad se hace posible. Por otra parte, una forma de vida parece consistir en parte en un determinado conjunto de valores compartidos. Donald Davidson presenta una argumentación semejante. No podemos, piensa él, interpretar el lenguaje que utilizan los demás sin presuponer que poseemos ciertas creencias y valores básicos en común con ellos –es decir que, por ejemplo muchos de nuestros objetivos, intereses, deseos y preocupaciones son los mismos<sup>9</sup>–. Si esto es cierto, entonces el escepticismo general acerca de los valores del sentido común se autorrefuta. Los valores están incorporados al lenguaje que utilizamos, que nos impone los límites de la inteligibilidad.

Las argumentaciones tanto de Wittgenstein como de Davidson tienen su fuerza; la dificultad radica en determinar hasta dónde nos llevan. ¿Cuántas creencias básicas tales existen? ¿Cuánto podemos extraer de ellas? Volveré a ello más adelante. Con todo, alguna de nuestras «intuiciones» son tales creencias básicas.

**4. Coherencia.** Aun así, las críticas a las intuiciones en su conjunto siguen en pie. De este modo si hemos de utilizar algún tipo de intuición tendremos que encontrar una manera de utilizarlas críticamente. Algunos creen que lo hacemos así al dotar de coherencia a nuestras creencias.

En las ciencias naturales no podemos probar una hipótesis comprobando si coincide con la observación pura. La observación no es pura en tal sentido: nuestros informes de las observaciones que hacemos están cargados de teoría. En el caso de conflicto entre la hipótesis y la información de la observación por consiguiente, unas veces hay que abandonar la una y otras veces la otra. Tenemos que estar preparados para reajustar, yendo y viniendo de la teoría a la información, hasta que el conjunto de nuestras creencias alcanza algún tipo de equilibrio. Este procedimiento no se limita a las ciencias naturales; también desempeña un importante papel en las matemáticas y la lógica. Los sistemas axiomáticos se enfrentan con el problema de mostrar que los propios axiomas son válidos. Si no puede haber duda acerca de ellos, si son, digamos, autoevidentes, entonces se contará con una forma auténticamente fundamentalizadora de la justificación: se pueden justificar determinadas creencias deduciéndolas de creencias fundamentales válidas.

Sin embargo, al menos por lo que a la lógica y las matemáticas se refiere, los

---

<sup>8</sup> Véase L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1953, *passim*, pero especialmente secciones 1-38, 136-56, 167-238; Zettel, Oxford: Blackwell, 1967, secciones 338-91. Para referencias para «forma de vida» véase *Philosophical Investigations*, seccs. 19, 23, 241; *On Certainty*, Oxford: Blackwell, 1969, secciones 358-9, 5594.

<sup>9</sup> Véase, por ejemplo, D. Davidson, «Psychology as Philosophy», pág. 237, y «Mental Events» pág. 222, ambos en sus *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980. Paso por alto aquí las diferencias entre Wittgenstein y Davidson. La idea de Wittgenstein de una «forma de vida» parece dar lugar a prácticas locales así como a características humana universales. La semántica de Davidson de la condición de verdad pone el significado en el emparejamiento entre las sentencias y sus condiciones de verdad, y la estructura del emparejamiento entre mis sentencias y las sentencias de algún extraño pueden darse con independencia de las prácticas locales.

puntos de partida no están más allá de la duda. Conforme se desarrolla el sistema de creencias, pueden establecerse presiones para cambiar el punto de partir en lugar de abandonar demasiado del conjunto de nuestras creencias. Incluso se pueden encontrar, al desarrollar teorías del significado y de la verdad, con presiones construidas para abandonar, pongamos por ejemplo, el principio del tercio excluso<sup>10</sup>. Este tipo de holismo reclama ser la forma más profunda de procedimiento racional en todas las áreas de pensamiento.

El mejor procedimiento en ética, es plausible pensar, es uno parecido ir y venir desde las intuiciones acerca de situaciones específicas a los principios claramente generales que utilizamos para dar sentido a nuestra práctica moral, ajustándolos entre sí, hasta que finalmente los hacemos coherentes. Ésta es, creo, la posición predominante hoy en día acerca de como mejorar nuestras creencias éticas<sup>11</sup>.

Probablemente, seguro que las mejoraría. ¿Pero en qué medida? Puede ser que no las mejorase en absoluto si se alcanza la coherencia simplemente en un frente restringido. Algunos puntos de vista morales parecen muy plausibles porque se ocupan sólo de temas acerca de los cuales nuestra intuición parece hecha a la medida, y no tiene interés que hagamos coherente tal conjunto. Cuanto mayor sea el ámbito sobre el que se alcance la coherencia mayor es la posibilidad de mejorar nuestras creencias.

Comoquiera que de hecho, las creencias externas a la ética son a menudo más decisivas para refutar un punto de vista moral que las creencias internas –por ejemplo, el hecho de que una posición moral se basa en una explicación fáctica poco realista de cómo funciona la psique humana o la sociedad– lo mejor sería avanzar hacia la coherencia a través de todo el ámbito de los temas morales y las partes relevantes de la psicología, la sociología, la antropología, la genética, las teorías filosóficas de la identidad personal, etc. Cuando la coherencia alcance un frente tan amplio, es difícil pensar en qué puedan mejorarse nuestras creencias; lograr la coherencia parece no menos que asegurar que todas las razones relevantes sean debidamente consideradas y contrastadas entre sí<sup>12</sup>. ¿Quién podría pedir más?

Existe un segundo modo –pero esta vez menos claramente seguro– de hacer que la coherencia produzca más probablemente la mejora. Se podría, como algunos

---

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, I. Lakatos, «Proofs and Refutations», *British Journal for the Philosophy of Science*, 14 (1963-4). Véase también la argumentación de Michael Dummett contra la ley del tercio excluso y a favor de una matemática intuicionista; para una enunciacón reciente del tema véase su *The Logical Basis of Metaphysics*, London: Duckworth, 1991, págs. 9-11. Véase también la discusión de estas cuestiones en W. Newton-Smith, *The Rationality of Science*, London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

<sup>11</sup> John Rawls es su más influyente defensor. Véase su *A Theory of Justice*, Oxford: Clarendon Press, 1972, seccs. 4 y 9. Véase también su «Outline of a Decision Procedure for Ethics», *Philosophical Review* 60 (1951); «The Independence of Moral Theory», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 48 (1974-5) especialmente sección 2; «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy*, 77 (1980).

<sup>12</sup> Véase, T. M. Scanlon, «The Aims and Authority of Moral Theory», *Hart Lecture in Jurisprudence and Philosophy*, University College, Oxford, 1990. Él habla allí de «el método del equilibrio reflexivo»: «¿Qué 'autoridad' ostentan las conclusiones de este tipo de reflexión? La respuesta breve es que son juicios que nos parece que están avalados por la ponderación de razones relevantes y esto es un tipo de 'autoridad' que es difícil de superar».

filósofos sugieren<sup>13</sup> someter las intuiciones a una criba inicial, buscando la coherencia no de todas nuestras creencias morales, por confusas o efímeras que sean, sino sólo para las que sean «ponderadas» («considered»). Mis intenciones ponderadas, podría afirmar, siguiendo a John Rawls, son aquellas de las cuales estoy seguro durante un periodo amplio de tiempo y que he formado en ausencia de condiciones que pudieran corromper el juicio –por ejemplo, estaba tranquilo, debidamente informado, y no había auto-interés por medio–. Los juicios «ponderados» parecerían, por tanto, poseer más peso que las intuiciones que no pasen esta criba, y de este modo sería más probable que la coherencia de ellos produjese mejoras.

Pero me pregunto si tal criba inicial es deseable. Si los juicios «ponderados» son precisames aquellas creencias núcleo necesarias para la inteligibilidad, entonces son ya de por sí especialmente seguros. Pero, a primera vista, también parecen distar mucho de probar demasiado. Por lo demás, ¿por qué limitarnos sólo a las intuiciones en las que *confiamos* relativamente?

La confianza en cuestiones éticas tiene diferentes explicaciones psicológicas, muchas de ellas nada seguras desde un punto de vista epistemológico. Las creencias éticas confiadas de un miembro totalmente convencional de una clase privilegiada pueden ser sus peores creencias, en cambio las mejores pueden ser sus atisvos de un modo distinto de vida. También ¿por qué limitarnos a nuestros juicios *serenos*? El mejor razonamiento moral de mucha gente queda reservado para su lecho de muerte o la sala de espera de su médico<sup>14</sup>. En cualquier caso, afirmar que nos debemos interesar solamente por los juicios formados en ausencia de condiciones que puedan corromper el juicio, plantea precisamente las cuestiones importantes en litigio. Si supiéramos que condiciones eran tales, y también supiéramos cómo evitarlas, seríamos claramente capace de aislar una clase de juicios especialmente fiables. Una condición que probablemente corrompa el juicio es la heteronomía: es decir, la formación de nuestros juicios mediante presiones sociales o psicológicas más que mediante nuestro reconocimiento de sus méritos intrínsecos. Pero ¿cómo puede saberse que se ha evitado la heteronomía?

Otra condición que corrompe el juicio es el auto-interés. Pero el auto-interés es un maestro en el arte de disfrazarse. Pensemos en el largo camino de investigaciones que tuvimos que recorrer para poner al descubierto normas aparentemente imparciales de nuestras sociedades como la inamovible protección de los ricos, o de los varones, que era lo que realmente pretendían. De este modo necesitamos de una forma de crítica que comience a partir de donde realmente estamos, y ello implica un estado bastante más agitado que el que sugiere la apelación a nuestras intuiciones «ponderadas».

Volveré al tema de nuestras creencias morales «ponderadas» más adelante: mis objeciones se centran simplemente en su introducción en este estadio muy temprano. No veo razón para una criba inicial de las intuiciones. Si la malla de la criba

---

<sup>13</sup> Estoy pensando principalmente en John Rawls. Para su definición de los «juicios ponderados», véase *A Theory of Justice*, págs. 47-8; véase también pág. 20.

<sup>14</sup> Una cuestión planteada por N. Daniels, «Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics», *Journal of Philosophy*, 76 (1979), pág. 258.

está constituidas por criterios psicológicos (por ejemplo, confianza o tranquilidad) entonces parece mejor no utilizarla. Si la malla está constituida por criterios epistemológicos (por ejemplo juicios fiables o no corrompidos) entonces parece que es demasiado pronto para que podamos utilizarla.

Afirmé anteriormente que, si ha de hacerse uso de las intuiciones, debe ser un uso crítico. ¿ Se produce éste haciendo coherentes nuestras creencias?

Bien, conocemos a algunos de los enemigos de la sensatez en ética, y lo que hay que hacer es preguntarse cómo, o si, el logro de la coherencia podría combatirlos. Acabo de mencionar a dos enemigos tales.

1. *Heteronomía*: Gran parte de nuestras creencias morales se forman mediante presiones sociales y psicológicas, en lugar de mediante nuestro reconocimiento de sus *méritos intrínsecos*.

2. *Auto-interés y auto-engaño*. a lo que habría que añadir

3. *Ignorancia*: formamos nuestras creencias con demasiada poca información, o basándonos en información falsa, o no nos representamos los objetos con la viveza y la imaginación suficientes.

4. *Pobreza conceptual*: A menudo no contamos con conceptos claros, o con un conjunto de conceptos lo suficientemente rico; por otra parte, nuestro modelo completo de lo que es la moralidad y de cómo son los criterios morales puede estar mal elegido.

5. *Falta de sentimientos*: Nuestra vida emocional puede no ser lo suficientemente completa o carecer de sutileza suficiente; nuestra sensibilidad puede estar aletargada o sin desarrollar.

6. *Exceso de generalización*: Fallamos en todos los ámbitos del pensamiento al sacar conclusiones demasiado fácilmente, o al tomar parte de la historia como la historia completa.

Alcanzamos la coherencia al eliminar los sucesivos conflictos entre las creencias. Supongamos que nos encontramos enfrentados a un conflicto. Siempre existe la opción –especialmente habitual en la vida moral– de decidir que tendremos que vivir con este conflicto. Pero más bien no hacemos esto. Entonces nos vemos obligados a resolver el conflicto abandonando una o ambas creencias. ¿Cómo decidimos?

El simple hecho del conflicto no nos indica nada; sólo nos fuerza a la elección. Podríamos decidir que la intuición se basa en este caso particular en no mejor fundamento que una cierta respuesta que nos fué introyectada cuando éramos niños, de modo que perdamos nuestro respeto por ella. O tal vez empeceamos a ver claramente cómo un principio determinado procede de nada mejor que el deseo de nuestra clase social de proteger sus privilegios, disfranzándolo de obligación desinteresada, de modo que cesa nuestra adherencia a él. O podríamos llegar a pensar, tanto de una intuición sobre un caso particular como de un principio general, que no utiliza el conjunto de conceptos valorativos correcto, o suficientemente rico. O podríamos decidir que un principio moral se basa en presupuestos acerca de la motivación humana que van en contra de observaciones tan evidentes que deben ser tomadas como fiables.

Cualquiera de estos descubrimientos puede sugerir qué parte de nuestro bagaje intelectual es más oportuno abandonar. Pero entonces lo que ocurre en la resolución

del conflicto es un juicio del tipo *aquí hay un error* o *esto no está bien fundamentado*. Aquí apelamos a criterios que no se derivan de ningún tipo simple de coherencia; de hecho son estos otros criterios los que llevan a cabo la tarea de motivar las sucesivas resoluciones del conflicto y, de este modo, nos conducen a mejores creencias. El conflicto plantea una cuestión. El nuevo equilibrio constituye la respuesta. Sin embargo todo el trabajo de prueba se realiza entre estos dos puntos. ¿Comprende esto la idea de coherencia?

Esto nos lleva al terreno bien trillado de las teorías de la coherencia. La teoría de la coherencia de la verdad (una teoría acerca de en qué consiste la verdad) presenta muchos de los mismos problemas que la teoría de la coherencia de la justificación (una teoría acerca de cómo se distinguen las creencias válidas de las no válidas), pero es esta segunda la que está más cercana a nuestros intereses ahora. La teoría de la coherencia de la justificación mantiene que en última instancia una creencia está justificada mediante, y sólo mediante, su relación con otras creencias. La relación en cuestión ha recibido diversas interpretaciones, desde la (consistencia) débil hasta la fuerte (implicación de cada una de ellas mediante una conjunción de algunas del resto) con posiciones intermedias (centradas en una idea del «apoyo mutuo»).

Ahora bien, la propia palabra «coherencia» sugiere algo sumamente frágil, tal vez la consistencia. Sin embargo la sola consistencia parece demasiado débil. La consistencia es una relación lógica, no evidencial ni explicativa. Una prueba basada en la pura consistencia dejaría a demasiados competidores en el campo. Virtualmente cualquier teoría moral puede resultar consistente, incluso en un frente amplio, si se prescinde adecuadamente de alguna creencia aquí o allí. Nuestra libertad para lograr un conjunto consistente es demasiado grande. El que se supere la prueba de la coherencia, si la coherencia es consistencia, depende mucho de cuestiones psicológicas relativas a la persona a la que le resulta fácil creer o dejar de creer. Pero nada de esto es indicio de ningún tipo de esperanza de que lleguemos a contar con mejores creencias, sólo con unas creencias más armoniosas.

Por ello con el término «coherencia» deberíamos denotar algo más fuerte –algo que comporte la idea de ajuste evidencial–. El nivel credencial de una conjunción de creencias no puede ser más elevado que el nivel credencial inferior de cualquiera de los conjuntos. No contamos con una cuerda que puede tirar de nuestras creencias en la simple conjunción consistente. Precisaríamos, pues, que el conjunto muestre, no sólo consistencia, sino también relaciones de apoyo mutuo. Por ejemplo, que uno no mantenga una determinada creencia sin mantener una suficiente selección de creencias que la apoyen. Pero el apoyo aparece con distinta fuerza, de modo que este requisito tal como lo he expuesto hasta ahora sigue siendo extremadamente frágil. Requiere solamente que si se cree una cosa también se deban creer otras. Nos deja todavía una libertad demasiado grande para presentar un conjunto debidamente acomodado de creencias que se apoyen mutuamente. Podemos presentar conjuntos de creencias que se apoyen mutuamente eliminando algunas cuantas creencias recalcitrantes. Pero este requisito, concede demasiado peso a la cuestión psicológica de lo que uno encuentra fácil creer o descreer.

Por ejemplo, un punto de vista moral podría encajar en un conjunto bastante satisfactorio de creencias que se apoyasen mutuamente, con la excepción de una o

dos creencias fácticas acerca de la naturaleza de la motivación humana. Lo que es más, tales creencias acerca de la motivación podrían ser ellas mismas dudosas precisamente para las personas que simpatizaran con el punto de vista moral elevado en cuestión y así se dejaran someter a él fácilmente. Pero tales creencias fácticas también pueden ser del tipo que exija acomodo; pueden merecer la inclusión más que ninguna otra cosa del conjunto. Una prueba de la coherencia satisfactoria no podría probar sólo si uno puede introducir sus creencias en un conjunto que tenga la virtud interna de las conexiones de apoyo; debe implicar la valoración de la fuerza de las pretensiones que la creencia tiene de ser incluida. Por lo demás, no se puede explicar la fuerza de dicha pretensión en términos de la mera cantidad de las creencias que la apoyen; tanto en ética como en las ciencias naturales, una convicción general lo suficientemente fuerte puede llevar a uno constantemente a buscar ejemplos que la confirmen. En algún momento la calidad del apoyo debe hacer su aparición: algunas creencias exigen con fuerza que las aceptemos. No quiere esto decir que puedan ser justificadas sin apelar a otras creencias; lo que ocurre, más bien, es que pueden, en cualquier caso, ser consideradas como especialmente fiables. En las ciencias naturales, lo que vemos con claridad, con la suficiente aproximación, con buena luz, posee precisamente tal estatus. Cualquier enunciado observacional aislado es refutable, pero como clase, son especialmente fiables.

Los teóricos de la coherencia, pues, precisan de una concepción más rica del apoyo mutuo. A veces algunos conjuntos de creencias se transforman en algo más que una mera conjunción; las creencias individuales pueden ser de distintos niveles de generalidad, y a veces se ajustan mutuamente para formar un sistema con considerable poder de explicación y predicción. Un conjunto completo de creencias es más que una mera conjunción de sus partes si nos proporciona nueva iluminación y nos muestra cómo encontrar nuestro camino con éxito en el mundo. La explicación y la predicción pueden ser los resortes que precisa la prueba de la coherencia. Sin embargo nuestro interés se centra ahora en la calidad de nuestras creencias en ética, no en las ciencias naturales. No existe ningún paralelo en ética del poder predictivo de una teoría científica. No existe realmente un paralelo satisfactorio, creo del poder explicativo tampoco. Yo no negaría que las buenas teorías morales poseer algún tipo de poder explicativo. Pueden iluminar y organizar nuestros pensamientos morales aislados. Pero lo que no pueden explicar ni iluminar son, precisamente, nuestras creencias morales principales. El círculo explicativo en este caso es demasiado cerrado para que haya esperanzas de lograr grandes mejoras.

En las ciencias naturales una teoría que resulta tener poder explicativo adquiere con ello alguna credibilidad ya que lo que explica es en buena medida independiente de la teoría y es en sí mismo de una credibilidad que exige explicación. La ética no ofrece paralelo de esa independencia o de esa credibilidad. Parece en efecto tener que retrotraerse a lo que he mencionado hace poco: a creencias de especial fiabilidad. En cualquier caso, dudo de que el poder predictivo y explicativo pueda entenderse por sí mismo adecuadamente sin apelar a creencias especialmente fiables. El poder predictivo y explicativo ayuda a fortalecer el conjunto total sólo porque existen determinadas creencias, tales como informes observacionales, que son especialmente fiables y por lo tanto tienen que ser predichos o explicados por

cualquier teoría científica satisfactoria. El poder explicativo de una creencia nos importa sólo en proporción con la credibilidad de las creencias que hayan de ser explicadas.

El paso evidente a dar, por tanto, es que los teóricos de la coherencia admitan creencias de especial fiabilidad. La cuestión que ahora se presenta es la de ¿pueden hacerlo? ¿Puede la fiabilidad especial ser explicada si la justificación adopta la forma simplemente de una creencia apoyando a una creencia, o puede ser explicada solamente mediante una estructura con un lugar para la correspondencia de una creencia con una realidad independiente de la creencia? Muchos teóricos de la coherencia piensan que no tendrán problemas al explicar la fiabilidad especial<sup>15</sup>. A pesar de todo lo que he afirmado hasta ahora, bien pudieran tener razón. Pero me parece que, si la crítica ha de tener mucho poder, debemos encontrar tales creencias.

A fin de contribuir a separar las cuestiones, pensemos en un punto de vista acerca de la justificación que casi todos nosotros aceptamos. Llamémosle holismo. El holismo es la negación del fundacionalismo. El fundacionalismo es el punto de vista de que podemos justificar ciertas creencias derivándolas de creencias fundamentales que no precisan justificación, ya que son en algún sentido auto-justificantes y auto-evidentes. El holismo consiste en el punto de vista de que ninguna creencia está privilegiada de tal modo que no precisa justificación alguna, y que todas las creencias necesitan, y algunas pueden conseguir, apoyo apoyándose en otras creencias de un modo u otro. El holismo puede (y, por ejemplo debe hacerlo en las ciencias naturales) afirmar que algunas creencias poseen un grado especialmente elevado de credibilidad (por ejemplo, lo que se observa en condiciones favorables) y que las creencias pueden ser catalogadas de acuerdo con su validez. El holismo puede permitir que ciertas creencias núcleo formen un marco necesario para la inteligibilidad de nuestro lenguaje. Sólo es necesario que no pretenda que ninguna sola creencia posee tal elevada credibilidad que pueda ser justificada por sí misma. Por ejemplo, incluso las creencias acerca de lo que se observa en condiciones favorables pueden ser rechazadas: parte de lo que las justifica es que no hay nada que las rechace. Por lo demás, parte de lo que les otorga un peso especial son las teorías bien asentadas acerca de lo qué es la percepción y de cómo puede fallar. El holismo así entendido, es compatible tanto con una teoría de la coherencia como de la correspondencia de la justificación. Qué es lo que es correcto dependerá, por ejemplo, de lo que, a fin de cuentas, decidamos que está implicado en el establecimiento de la especial fiabilidad de ciertos tipos de creencias. El propio holismo es una posición especialmente fiable; lo que describe es, creo yo, el procedimiento racional fundamental en todas las áreas del pensamiento. Pero no debemos permitir que la prueba de la coherencia se arrojue con la fuerza del holismo.

Para seguir separando cuestiones, consideremos otro punto de vista acerca de la justificación que la mayoría de nosotros acepta: no existe un «dado» (*given*) puro. Todas las creencias implican interpretación. Nunca podemos ir más allá de nuestros marcos conceptuales para confortarnos con la desnuda realidad. Por tanto incluso

---

<sup>15</sup> Por ejemplo, David Brink en *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, págs. 135-9.

las creencias básicas sólo pueden ser justificadas apelando a otras creencias. La justificación queda limitada al círculo de las creencias. Esto puede parecer equivalente a la teoría de la coherencia, pero no es así. El rechazo de lo «dado» puro es compatible con teorías de la coherencia y correspondencia de la verdad y de la justificación. Es consistente, en particular, con el punto de vista de que, aunque nunca podemos ir más allá de nuestro marco conceptual, partes de ese marco son sensibles a, se corrigen mediante, una realidad independiente de él. El que eso sea o no así depende de la respuesta a ciertas cuestiones metaéticas. No obstante, no debe permitirse que la prueba de la coherencia se arrope, tampoco, con la fuerza del rechazo de la idea de un «dado» puro.

¿Qué fuerza tiene la prueba de la coherencia? Incluso sin creencias de especial fiabilidad, el lograr la coherencia en un frente amplio proporciona una prueba cuya superación confiere al menos algún crédito a un conjunto de creencias. Pero debido a la libertad que tendríamos al llegar a la coherencia, el crédito debe ser bastante modesto. Mucho dependerá de lo respetable que sea nuestro conjunto inicial de creencias éticas y de otro tipo. Si el conjunto fuese bastante respetable, el alcanzar la coherencia podría suponer una considerable mejora. Si no lo fuese, entonces no lo supondría. Yo mismo no sabría lo que supondría el alcanzar la coherencia en mi propio caso a menos que supiese algo acerca de la respetabilidad de mis propias creencias iniciales. Pudiera ser que no dispongamos de una prueba mejor que la de la coherencia a falta de creencias de especial fiabilidad, pero no debiéramos resignarnos a la modestia de nuestras capacidades críticas hasta que estemos totalmente seguros de que tenemos que hacerlo. De momento debemos volver a intentar con más energía encontrar algunas creencias de especial fiabilidad.

Con todo, lo que un teórico de la coherencia podría afirmar es exactamente lo que suponen nuestras creencias «ponderadas», que hemos dejado de lado anteriormente. Por lo tanto debemos echarles un segundo vistazo.

La cuestión que planteé anteriormente, sin embargo, sigue todavía en pie: ¿Cómo seleccionamos nuestras creencias «ponderadas»? Si los criterios son psicológicos (falta de dudas, confianza, tranquilidad, desinterés) entonces no son lo suficientemente fuertes para elegir creencias de especial fiabilidad. Si los criterios son epistemológicos (sensatez, carencia de influencias distorsionantes), entonces no podemos establecerlos sin enfrentarnos con algunos importantes temas metaéticos. Ahora bien, se puede objetar que estoy trazando una línea demasiado rígida entre los criterios psicológicos y los criterios epistemológicos, y que estoy exagerando el trabajo teórico que tendría que realizarse para llegar a criterios epistemológicos toscos pero servibles.

¿No tenemos, sin las aportaciones teóricas de la metaética, alguna idea de lo que es y no es fiable? En este sentido sin embargo, nuestra situación en ética es poco parecida a nuestra situación en las ciencias naturales. Parte de lo que se incluye en el cálculo holístico en la ciencia es una explicación de lo que ocurre en la observación, ya que esto es parte de lo que ha de ser explicado. Probamos nuestras creencias acerca de cómo estamos conectados causalmente con lo que observamos, acerca de cómo cometemos errores de percepción y de cómo los corregimos.

En las ciencias naturales, parte de lo que se justifica holísticamente es nuestra creencia de que existen ciertos conjuntos de creencias especialmente fiables, lo cual recibe un montón de justificaciones en estadios bastante tempranos de nuestro pensamiento acerca del mundo, sin demasiada ayuda proveniente de la epistemología o de la metafísica. Sabemos que si nuestros ojos están bien y tenemos buena luz, y si estamos próximos, si miramos bien, nuestra creencia acerca de lo que vemos es especialmente segura. No hay nada semejante que funcione en la búsqueda de una amplia coherencia en ética. Nuestra búsqueda de tal coherencia, no nos ayuda, como parte del proceso, a hacer al conjunto de creencias «ponderadas» más fiable. No se trata de que no dispongamos de una explicación causal de nuestras creencias éticas normativas o de una teoría del error, lo que ocurre es que no nos serviría de nada a menos que podamos contestar a determinadas cuestiones metaéticas de algún modo. A falta de ello, las señales de que disponemos, psicológicas o epistemológicas, son incapaces de proporcionar el fundamento para una confianza especial. Nuestras creencias éticas están muy influidas por una metafísica endeble, por tabúes dudosos, por convenciones psicológicas y sociales profundas, y factores semejantes, cosa que no ocurre en nuestras creencias perceptivas. Ello no significa que nuestras creencias perceptivas sean fundacionales. En ese sentido no difieren de las creencias éticas. Pero hay una gran diferencia de grado: consideramos apropiadamente que algunas creencias perceptivas son especialmente fiables, pero carecemos de razones para considerar de ese modo mucho más que los valores núcleo necesarios para la inteligibilidad.

Es cierto que no debiéramos precisar el recurrir a la metaética si pudiésemos valorar puntos de vista morales en litigio solamente apelando a cuestiones de hecho totalmente no morales. Todo lo que tendríamos que hacer entonces sería identificar espacialmente las creencias fácticas fiables. Sin embargo los hechos acerca de la motivación humana y acerca de cómo funcionan las sociedades distan mucho de acomodarse a nuestros puntos de vista morales poco realistas. Esta posibilidad plantea un montón de cuestiones conocidas acerca de las relaciones entre hechos y valores, especialmente acerca del naturalismo reductivo –el punto de vista de que las creencias éticas pueden reducirse a creencias fácticas, de acuerdo con la burda interpretación humeana de lo «fáctico»–. Considero que el naturalismo reductivo es implausible<sup>16</sup>. Por lo demás los «hechos» que en realidad proporcionan alguna prueba para los puntos de vista morales están muy lejos de ser «fácticos». Por ejemplo algunas teorías morales se basan en una dudosa concepción de la voluntad humana. Sin embargo no podemos determinar los límites de la voluntad con independencia de nuestro conocimiento de cuáles son las metas humanas plausibles y cómo son de motivadoras. La capacidad de la voluntad es en parte una función de sus metas. Así pues cualquier «hecho» que pueda probablemente llegar lejos en la prueba de puntos de vista moral en conflicto estará en parte constituido por creencias acerca de valores. No sabremos si es especialmente fiable si no sabemos si sus creencias éticas constituyentes lo son también. Por consiguiente no podemos evitar la metaética.

---

<sup>16</sup> Discuto diversas formas de naturalismo en otros lugares.

¿Podrían los valores núcleo de los que hablan Wittgenstein y Davidson, los valores que son parte del marco de la inteligibilidad, constituir todos las creencias especialmente fiables que precisamos? Lo dudo. Considero que se limitarían a unos cuantos valores prudenciales básicos –por ejemplo, que no podemos evitar el dolor y la ansiedad, que tenemos aspiraciones y que concedemos importancia a que sean realizadas, y tal vez también a unas cuantas creencias morales– por ejemplo, que el asesinato y la crueldad son malos, y que debemos mostrar respeto de algún tipo hacia los demás. Pero no contaremos con nada comparable al rico conjunto de observaciones que operan en la justificación de las creencias científicas. Esas pocas creencias prudenciales y morales incommovibles no harán sino descartar las más insensatas teorías morales. La idea de respeto, es cierto, está íntimamente conectada con conceptos más específicos, tales como alguna forma de lealtad y honestidad, pero incluso tal añadido no proporciona una prueba muy importante.

No probaría de una manera sería los puntos de vista morales que consideramos que están ahora en fuerte competencia. Tales puntos de vista morales comparten los mismos conceptos éticos específicos. Se diferencian únicamente en lo que respecta a dónde aparecen tales conceptos en la deliberación.

Existen modos diversos de ampliar el conjunto de creencias núcleo necesarias para la inteligibilidad. No se limitan en modo alguno a creencias éticas. Nuestros valores núcleo son parte de nuestra capacidad de ver a los demás como personas. Son limitaciones normativas sobre ideas núcleo en la filosofía de la mente<sup>17</sup>. Para ver un evento como una acción uno debe ser capaz de verlo como intencional, lo cual requiere verlo como dirigido al bien. Pero estas ideas mentales están implicadas en las afirmaciones acerca de la inteligibilidad que ya hemos hecho.

Se podría, pues, intentar añadir a los valores núcleo diversas ideas éticas específicas (que ahora se denomina frecuentemente conceptos «gruesos» (*thick*), tales como «leal», «honesto», «justo», «casto», «patriótico» y demás. Si no son del todo parte de lo que Wittgenstein denomina nuestra forma de vida, en cualquier caso están más profundamente insertos en una cultura, por supuesto un periodo particular de una cultura que términos frágiles (*thin*), tales como «bueno» o «debe». Pero el grosor no significa fiabilidad. Nuestros conceptos gruesos en buena medida definen nuestra posición ética del sentido común. Constituyen muchas de las intuiciones de las que hablé al principio. No son creencias especialmente fiables de las que podríamos esperar disponer.

Hay que admitir también que no podemos saber al comienzo qué tipo de fortaleza permite la ética en una prueba –si, por ejemplo, la prueba es lo suficientemente fuerte para señalar algo como mejor de entre puntos de vista morales en conflicto–. Pero una «prueba» que decide muy poco sobre esto pierde su derecho a ser considerada como prueba en absoluto, especialmente, si al abordar algunas de las importantes cuestiones metaéticas pudiéramos imaginar algo que merezca más apropiadamente el nombre de «prueba».

---

<sup>17</sup> Para una buena discusión de estos temas, véase Susan Hurley, *Natural Reasons*, New York, Oxford University Press, 1989.

**5. La independencia de la ética normativa de la metaética.** Sugiero: Ninguna prueba muy convincente para la ética normativa sin respuestas a ciertas cuestiones metaéticas claves. El más destacado defensor de la teoría de la coherencia en nuestro tiempo es John Rawls, y su contribución especial a ella ha sido mantener: la prueba de las creencias éticas es en buena medida independiente de la metaética.

Su razón es ésta. La metaética se ocupa de cuestiones tales como si y en qué sentido los juicios morales son verdaderos, si son objetivos, si los valores constituyen un orden independiente de las creencias y actitudes humanas, si pueden ser conocidos, y demás<sup>18</sup>. La ética normativa, por el contrario, es el estudio sistemático y comparativo de teorías morales generales en conflicto –utilitarismo, kantismo, teoría de las virtudes, etc–. El programa de la ética normativa incluye el desarrollar cada teoría, probablemente mucho más lejos de lo que haya sido desarrollada hasta ahora, y luego comparar sus particularidades, y también, de modo importante, en base a ello, decidir sobre su adecuabilidad relativa<sup>19</sup>. Por mi parte, yo decido su adecuabilidad incluyendo mis creencias dentro de una amplia coherencia. Una vez que el resto de vosotros hayáis hecho lo mismo con vuestras creencias, podemos encontrar que convergemos en algunas creencias iguales. Si un número suficiente de nosotros converge, entonces podemos estar dispuestos a considerar las creencias que convergen como objetivas<sup>20</sup>. También podríamos estar entonces en posición de establecer cuestiones acerca de la verdad de los juicios morales, la realidad independiente de los valores, y otras dificultades metaéticas también<sup>21</sup>. De este modo argumenta Rawls no sólo a favor de la independencia de la ética normativa de la metaética<sup>22</sup> sino también a favor de su prioridad<sup>23</sup>. En este estadio de la historia de la filosofía, afirma, no estamos en posición de avanzar mucho con la metaética, y sin embargo hemos visto formas en las que, con el avance en la ética normativa, podríamos finalmente avanzar en metaética también.

¿Podemos, sin embargo, describir una prueba lo suficientemente poderosa para catalogar teorías normativas en conflicto, al tiempo que se ignoran las cuestiones metaéticas acerca de la objetividad, la verdad y el conocimiento? La prueba que funcione en la ética normativa debe proporcionar un catálogo en el sentido fuerte. Debe llevarnos no solamente a una mera preferencia entre teorías en conflicto sino a una decisión acerca de cuál tiene más razones de su parte. Debe prevenir las formas diversas en que nuestras creencias morales funcionan mal. Debe resolver dudas acerca de nuestras creencias que se originan a causa de nuestros errores pasados –es decir, no dudas filosóficas extremas acerca de si podemos saber o no saber algo, o al menos algo sobre los valores, que es el problema que asignamos a

---

<sup>18</sup> Véase, John Rawls, *A Theory of Justice*, págs. 51 y ss.; «The Independence of Moral Theory», págs. 5-7; «Kantian Constructivism in Moral Theory», pág. 554.

<sup>19</sup> Véase, «The Independence of Moral Theory», pág. 8; para como decidir su adecuación relativa véase más adelante, nota 29.

<sup>20</sup> Véase, «The Independence of Moral Theory», pág. 9; «Kantian Constructivism in Moral Theory», págs. 554, 570.

<sup>21</sup> Véase, «Kantian Constructivism in Moral Theory», págs. 564-5.

<sup>22</sup> Véase, «The Independence of Moral Theory», págs. 9-21.

<sup>23</sup> Véase, *A Theory of Justice*, pág. 53; «The Independence of Moral Theory», págs. 6-21.

la metaética, sino problemas totalmente realistas—. Rawls está de acuerdo<sup>24</sup>. Al describir el catálogo (*ranking*), él regularmente utiliza términos que conllevan considerable peso epistemológico. Comparamos teorías morales, afirma él en un momento, sobre la base de, entre otras cosas, lo bien que se acomodan a los hechos acerca de la psique humana y de la sociedad. Eso decide lo que Rawls denomina «viabilidad» («*feasibility*»). Entonces dada su viabilidad, consideramos su contenido en una coherencia amplia que decide su «razonabilidad» («*reasonableness*»)<sup>25</sup>. Y, para Rawls, las decisiones acerca de la razonabilidad tienen que proceder en gran medida del logro por parte de cada individuo de una amplia coherencia; el paso ulterior de convergencia entre las creencias de los distintos individuos añade poco.

La falta de convergencia puede, es cierto, servir de zancadilla. Mi falta de convergencia con el resto de vosotros en lo que yo mantengo que veo puede echar por tierra mi pretensión de ver. Sin embargo, cualquiera que sea la especial fiabilidad que los informes sobre la percepción presentan se debe primordialmente no a la convergencia, si no a lo que sea la percepción individual. De modo semejante, la convergencia entre vosotros y yo en ética importa con vistas a la justificación de la creencia sólo si eso es lo que ha sido denominado convergencia «con principios» («*principled*») —es decir, la convergencia que se deriva de que vosotros y yo hayamos aplicado por separado criterios de razonabilidad a la formación de nuestras propias creencias—. Rawls está de acuerdo con esto también<sup>26</sup>.

Pero lo que él admite nos retrotrae precisamente a las viejas cuestiones. No basta con afirmar que el dotar a nuestras creencias de amplia coherencia distinguirá las más razonables de las menos razonables. Lo hará solamente si podemos identificar las creencias de especial fiabilidad. Y no podemos hacerlo sin abordar algunas cuestiones metaéticas clave. De modo que la ética normativa no puede ser independiente de la metaética.

Pero, ¿podemos nosotros, en el estado actual de la filosofía, hacer progresos en metaética?, Existe una buena argumentación que defiende que no podemos. Sabemos ahora tan poco acerca de la naturaleza y estructura de nuestras creencias éticas sustantivas que no sabemos si, a fin de cuentas, la mejor teoría moral, se auto-recomendará ante nosotros porque se adecúa a los criterios epistemológicos o porque se adecúa a los prácticos, tales como integrarse eficazmente con la voluntad humana o proporcionar un muy necesario consenso social para nosotros aquí y ahora<sup>27</sup>. Puede ser que nos encontremos con que los criterios morales son lo que nosotros acordamos utilizar como tales, no lo que descubrimos de modo independiente que son. Por consiguiente, no podemos ir lejos en cuestiones metaéticas acerca de la verdad, la objetividad, y la realidad, hasta que tengamos más claro el estatus que

---

<sup>24</sup> Véase *A Theory of Justice*, págs. 50, 53, 121, 452; «The Independence of Moral Theory», págs. 8-9; «Kantian Constructivism in Moral Theory», págs. 534, 568-9.

<sup>25</sup> «The Independence of Moral Theory», pág. 15; «Kantian Constructivism in Moral Theory», pág. 534.

<sup>26</sup> «The Independence of Moral Theory», pág. 9.

<sup>27</sup> Sobre la distinción entre la justificación como epistemológica y como práctica, véase «Kantian Constructivism in Moral Theory», págs. 5544, 560-1; «Justice as Fairness: Political Not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs* 14, (1985), pág. 2254, nota 2.

poseen los criterios morales en la que resulte ser la mejor teoría normativa. Esta conclusión me parece innegable<sup>28</sup>. Pero además existe una segunda argumentación. Por las razones que acabo de dar, no podemos ir muy lejos con el hallazgo de la mejor teoría normativa hasta que tengamos más claro qué creencias son necesariamente fiables y para ello necesitamos respuestas por parte de la metaética. El efecto combinado de estos dos tipos de argumentaciones es el de que a veces la prioridad va en un sentido y otras en otro. La ética normativa y la metaética tienen que avanzar conjuntamente. La primera no es independiente de la segunda, o, puesto que Rawls admite que la independencia en la que él piensa no es especialmente estricta<sup>29</sup>, no existe nada semejante al alto grado de independencia que él sugiere.

**6. Lo que necesitamos.** ¿Es lo que yo vengo buscando una versión reforzada de la prueba de la coherencia? Pudiera parecer que así es –como si al reconocer que la justificación en ética tiene que ser holística yo haya aceptado virtualmente que la única prueba de que disponemos sea la de la coherencia–. ¿He hecho algo más que mostrar que los requisitos de las creencias «ponderadas» tienen que ser fortalecidos? Y una vez fortalecidos. ¿no podemos proceder de modo muy parecido al anterior avanzando hacia la coherencia? Creo que tenemos que esperar por una respuesta a tal cuestión. Lo que se echa en falta en todas las versiones de la prueba de la coherencia que hemos considerado hasta ahora es explicación adecuada alguna del «apoyo mutuo». Una forma de aportar tal explicación sería encontrar el tipo de creencias que poseen especial credibilidad, y luego identificar las creencias individuales de tal tipo. Tal vez, cuando hayamos incorporado esto, nos encontraremos con que hemos presentado una complicada prueba de la coherencia. Pero quizás no sea así. El alcanzar la coherencia, es cierto, sería una caracterización aceptable de una naturaleza omniabarcadoramente holística de la justificación. Y eso significa, también, que cualquier creencia individual que parece poseer especial credibilidad debería desaparecer bajo la presión del resto de nuestras creencias. Aun así, «alcanzar la coherencia» sin nada que incluir en aquella idea que explique el «apoyo mutuo» sigue siendo una descripción demasiado frágil (*thin*) de cómo deberíamos intentar mejorar nuestras creencias éticas. Deberíamos considerar qué podemos encontrar como creencias de especial fiabilidad.

James GRIFFIN  
Keble College, Oxford  
(Traducción de Esperanza Guisán)

---

<sup>28</sup> Estoy de acuerdo con la mayoría de las razones de Rawls para proclamar la independencia de la ética normativa (sin aceptar la propia pretensión).

<sup>29</sup> «The Independence of Moral Theory», págs. 5, 6, 21.