

Una defensa del relativismo moral

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

*Colección:* CUADERNOS DE CRÍTICA

CUADERNOS DE CRÍTICA 58

---

GILBERT HARMAN

Una defensa del relativismo moral

Traducción:  
JOSÉ TOVAR



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

MÉXICO 2015

BJ37

.H37 Harman, Gilbert, autor

2015 [Moral Relativism Defended. Español]

Una defensa del relativismo moral / Gilbert Harman ; traducción José Tovar. — Primera edición. — México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2015.

27 páginas. — (Colección Cuadernos de Crítica ; 58)

ISSN 0185-2604

1. Relativismo ético. I. Traducción de: Harman, Gilbert. Moral Relativism Defended. II. Tovar, José, traductor. III. Título. IV. Serie.

LIBRUNAM 1781161

Revisión de la traducción, cuidado de la edición y formación tipográfica: Laura E. Manríquez

El artículo de Gilbert Harman “Moral Relativism Defended” apareció publicado originalmente en *The Philosophical Review*, vol. 84, no. 1, 1975, pp. 3–22. (*Philosophical Review* es actualmente una publicación de Duke University Press.)

Primera edición en español: 19 de octubre de 2015.

D.R. © 2015, Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,

C.P. 04510, México, Distrito Federal

Tels.: 5622 7437 y 5622 7504; fax: 5665 4991

Correo electrónico: libros@filosoficas.unam.mx

Página web: <http://www.filosoficas.unam.mx>

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Todos los derechos reservados

Impreso y hecho en México

ISSN 0185-2604

## UNA DEFENSA DEL RELATIVISMO MORAL

Mi tesis es que la moralidad surge cuando un grupo de personas establecen un acuerdo implícito o llegan a un entendimiento tácito de las relaciones que hay entre ellas. Parte de lo que quiero decir con esto es que los juicios morales —o, mejor dicho, una clase importante de éstos— tienen sentido sólo con relación y en referencia a algún acuerdo o entendimiento de este tipo. Esto es vago y trataré de precisarlo en lo que sigue, pero debe quedar claro que mi intención es argumentar en favor de una versión de lo que se ha llamado relativismo moral.

De esta manera, estoy tomando partido en una antigua controversia. Muchos han supuesto que el tipo de perspectiva que voy a defender es obviamente correcto, de hecho, que es el único tipo de explicación que podría dar sentido al fenómeno de la moralidad. Al mismo tiempo ha habido también muchos que han supuesto que el relativismo moral es confuso, incoherente e incluso inmoral o, por lo menos, obviamente incorrecto.

La mayor parte de los argumentos en contra del relativismo hacen uso de una estrategia de definición disuasiva; definen el relativismo moral como una tesis inconsistente. Por ejemplo, lo definen como la afirmación de que (a) no hay principios morales universales y (b) uno debe actuar en concordancia con los principios de su propio grupo, y *se supone* que este último principio (b) es un principio moral universal.<sup>1</sup> Es bastante fácil mostrar que esta versión de relativismo moral no funciona, pero ésa no es razón para pensar que un defensor del relativismo moral no puede encontrar una definición mejor.

<sup>1</sup> Bernard Williams, *Morality: An Introduction to Ethics*, pp. 20–21 [33–34; en adelante, los números entre corchetes corresponden a los folios de las versiones en castellano]; Marcus Singer, *Generalization in Ethics*, p. 332.

Mi relativismo moral es una tesis sobriamente lógica, una tesis acerca de la forma lógica, si se quiere. Argüiré que así como el juicio de que algo es grande tiene sentido sólo en relación con alguna clase de comparación, así también el juicio según el cual está mal que alguien haga algo sólo tiene sentido en relación con cierto acuerdo o entendimiento. Un perro puede ser grande en comparación con los chihuahuas, pero no en comparación con los perros en general. Argüiré que, de manera semejante, una acción puede estar mal en relación con un acuerdo, pero no en relación con otro. Así como no tiene sentido preguntarse si un perro es grande y punto, sin poner esto en relación con una clase de comparación, argüiré que tampoco tiene sentido preguntarse si una acción está mal y punto, si no se pone en relación con un acuerdo.

Hay un acuerdo, en el sentido pertinente, si en un grupo de personas cada una tiene la intención de adherirse a un horario, un plan o un conjunto de principios, con la intención de cumplirlos en el entendimiento de que los otros también quieren hacerlo. No es necesario que el acuerdo o el entendimiento sean explícitos. Aquí no hablaré sobre la diferencia que existe entre los acuerdos morales y, por ejemplo, las convenciones de tránsito o las de etiqueta, ya que estas distinciones no son importantes con respecto a la tesis puramente lógica que defenderé.

Aunque quiero decir que ciertos juicios morales se hacen en relación con un acuerdo, no pretendo decir esto acerca de todos los juicios morales. Quizás sea verdad que todos los juicios morales se hacen en relación con un acuerdo; sin embargo, esto no será lo que argumentaré. Deseo sostener que hay un sentido en el que algunos juicios morales son relativos a un acuerdo, mientras que otros no lo son. Mi relativismo es una tesis sólo acerca de lo que llamaré “juicios internos”, como el juicio de que alguien debía o no debía haber actuado de cierta manera o el juicio de que estuvo bien o mal el que haya actuado de esa forma. Mi relativismo no puede aplicarse, por ejemplo, al juicio de que alguien es malvado o al juicio de que cierta institución es injusta.

En particular, no estoy negando (tampoco afirmando) que algunas moralidades sean “objetivamente” mejores que otras o

que haya normas objetivas para evaluar moralidades. La mía es una tesis sobriamente lógica acerca de la forma lógica.

### 1. *Juicios internos*

Hacemos juicios internos sobre una persona sólo si suponemos que puede estar motivada por las consideraciones morales pertinentes. Realizamos otra clase de juicios acerca de las personas de quienes suponemos que no son capaces de tal motivación. Los juicios internos incluyen aquellos en los que decimos que alguien debería o debe [*should or ought to*]\* haber hecho algo o que alguien hizo bien o mal con respecto a una acción. Los juicios internos no incluyen aquellos en los que llamamos a alguien (literalmente) un salvaje o en los que decimos que alguien es (literalmente) inhumano, malvado, un embaucador, un traidor o un enemigo.

Considérese el siguiente ejemplo: unos seres inteligentes del espacio exterior aterrizan en la Tierra; se trata de seres que no tienen ninguna preocupación por la vida y la felicidad de los humanos. Para ellos no tiene ninguna importancia que cierto curso de acción suyo pueda herir a alguno de nosotros; este hecho por sí mismo no les da razón para que eviten llevar a cabo dicha acción. En tal caso sería extraño decir que, aun así, estos seres deben evitar herirnos o que estaría mal que nos atacaran. Naturalmente querremos oponer resistencia si hacen tales cosas y los juzgaremos negativamente, pero juzgaremos que son enemigos terribles a los que hay que repeler e incluso destruir y no que no deberían actuar como lo hacen.

De manera semejante, si nos enteramos de que una banda de caníbales ha capturado y se ha comido al único sobreviviente de un naufragio, hablaremos de la moralidad primitiva de los

\*A lo largo del texto el autor utiliza los verbos modales “should” y “ought to”. Aunque Harman afirma que se comportan de manera muy similar, tienen una connotación un tanto diferente de la cual él se vale. *Should* indica una recomendación o sugerencia, mientras que *ought to* hace referencia a obligaciones y responsabilidades que no se pueden tomar a la ligera. Para mantener la diferencia que hace el autor he usado “debería” para *should* y “debe” para *ought to*, aunque ambos términos aceptan cualquiera de las dos traducciones. (N. del t.)

caníbales y tal vez los llamemos salvajes, pero no diremos que no debían haberse comido a su prisionero.

De nuevo, supongamos que hay un empleado satisfecho de Asesinos S.A. a quien desde niño se le ha enseñado a honrar y respetar a los miembros de la “familia” y a no sentir más que desprecio por el resto de la sociedad. Supongamos que la misión que tiene ahora es asesinar al gerente de un banco, Bernard J. Ortcutt. Dado que Ortcutt no es miembro de la “familia”, el empleado en cuestión no tiene ningún reparo en llevar a cabo su misión. En particular, si intentáramos convencerlo de que no debería asesinar a Ortcutt, nuestro argumento simplemente le daría risa. No le estaríamos ofreciendo la mínima razón para que desistiera a menos que le señaláramos algunas dificultades prácticas, como la probabilidad de que lo atrapen. Ahora bien, sería un uso incorrecto del lenguaje decir acerca de él que no debe matar a Ortcutt o que estaría mal que lo hiciera, ya que eso implicaría que nuestras propias consideraciones morales tienen algún peso para él, pero no lo tienen. En lugar de eso, sólo podemos juzgar que es un criminal, alguien que debe ser perseguido por la policía, un enemigo de los ciudadanos amantes de la paz, y así sucesivamente.

Es verdad que podemos hacer ciertos juicios acerca de él usando la palabra “debe”. Por ejemplo, los investigadores que han sido notificados por un informador y que están esperando a que el asesino aparezca en el banco, pueden usar el “debe” de expectativa para decir, “debe llegar pronto”, queriendo decir, con base en su información, que uno esperaría que llegara pronto. Y, al reflexionar sobre la manera en la que el asesino puede llevar a cabo su misión, podemos usar el “debe” de racionalidad para decir que debe entrar por la puerta trasera, en el sentido de que hacer esto sería más racional para él que entrar por la puerta delantera. En ninguno de estos casos es el “debe” moral lo que está en cuestión.

Hay otro uso del “debe” que es normativo y, en cierto modo, moral, pero que es distinto de lo que estoy llamando “debe” moral. Se trata del uso que se da cuando decimos que algo debe o no debe ser el caso. No debe ser el caso que los miembros de Asesinos S.A. anden por ahí matando gente, en otras palabras,



es algo terrible que lo hagan.<sup>2</sup> Quizás el mismo pensamiento puede expresarse como “No deben andar por ahí matando gente”, en el sentido de que no debe ser el caso que lo estén haciendo, no de que estén actuando mal al hacer lo que hacen. El “debe ser” normativo se usa para evaluar una situación; el “debe hacer” moral se usa para describir una relación entre un agente y un tipo de acto que él podría realizar o que ha realizado.

La oración “No deben andar por ahí matando gente” es, por lo tanto, ambigua de múltiples formas. Esto quiere decir que no estaríamos esperando que lo hicieran (el “debe” de expectativa), que no está en su interés hacer eso (el “debe” de racionalidad), que es algo malo que lo hagan (el “debe ser” normativo) o que actúan mal al hacerlo (el “debe hacer” moral). En general, en este ensayo me interesa sólo la última de estas interpretaciones.

La palabra “debería” se comporta de una manera muy parecida a “debe”. Hay un “debería” de expectativa (“deberían estar aquí pronto”), un “debería” de racionalidad (“debería entrar por la puerta trasera”), un “debería ser” normativo (“no deberían andar así por ahí matando gente”) y el “debería hacer” moral (“usted debería cumplir esta promesa”). Desde luego, lo que aquí me interesa principalmente es este último sentido de “debería”.

“Bien” [*right*] y “mal” [*wrong*] también tienen múltiples usos, no intentaré decir cuáles son todos ellos. Pero quiero distinguir entre el uso de la palabra “mal” para decir que una situación o acción particular está mal y el uso de esta palabra para decir que está mal que *alguien* haga algo. En el primer caso, la palabra “mal” se usa para evaluar una acción o situación; en el segundo, para describir una relación entre un agente

<sup>2</sup> Thomas Nagel ha observado que frecuentemente cuando usamos el “debe ser” evaluativo para decir que algo debe ser el caso suponemos que alguien debe hacer algo o debe haber hecho algo al respecto. Para tomar su ejemplo, no diríamos que cierto huracán no debió haber matado a cincuenta personas sólo porque es una cosa terrible lo que hizo el huracán, pero podríamos decir esto si tuviéramos en mente que las muertes causadas por el huracán no habrían ocurrido si no hubiese sido por la falta de procedimientos de seguridad o de evacuación que debieron haber previsto las autoridades.

y una acción. Sólo los de esta última clase son juicios internos. Aunque no diríamos, acerca del empleado satisfecho de Asesinos S.A. antes mencionado, que estuvo mal *que él* asesinara a Orcutt, podríamos decir que *su acción* estuvo mal y podríamos decir que está mal que haya tantos asesinatos.

Para tomar otro ejemplo, suena extraño decir que Hitler no debería haber ordenado el exterminio de los judíos, que estuvo mal que lo haya hecho. De alguna manera, decir esto suena “demasiado débil”. Más bien queremos decir que Hitler era un hombre malvado. Con todo, podemos decir adecuadamente: “Hitler no debió haber ordenado el exterminio de los judíos”, si lo que queremos decir es que esto nunca debió haber sucedido, y podemos decir sin extrañarnos que lo que hizo Hitler estuvo mal. La extrañeza sólo está presente en el juicio interno que dice que estuvo mal que Hitler hubiera actuado como lo hizo. Esto es lo que suena “demasiado débil”.

Es valioso hacer notar que los juicios internos suenan demasiado débiles, no a causa de la enormidad de lo que hizo Hitler, sino porque suponemos que al actuar como lo hizo dio muestra de que no pudo haber sido sensible a las consideraciones morales en las que se basan nuestros juicios. Él, en sentido pertinente, sobrepasó cualquier límite y, por ello, no podemos hacer juicios internos sobre él. Para ver que esto es así, examinemos, por ejemplo, el caso de Stalin, otro perpetrador de matanzas. Quizás podamos imaginar a alguien que tiene una opinión favorable sobre Stalin. Conforme a tal, Stalin se dio cuenta de que el curso que iba a seguir significaría el asesinato de millones de personas y temió esta posibilidad; sin embargo, la alternativa parecía acarrear un desastre incluso mayor; así que, a su pesar y con gran angustia, siguió adelante. En relación con esta opinión, los juicios internos acerca de Stalin no son tan extraños como los juicios similares acerca de Hitler, pues fácilmente podríamos continuar la historia diciendo que, pese a lo que esperaba conseguir, Stalin no debería haber emprendido la ruta que tomó y que estuvo mal que la hubiera tomado. Lo que vuelve extraños, “muy débiles”, los juicios internos acerca de Hitler no es que los actos juzgados parezcan demasiado terribles para las palabras usadas, sino que el agente juzgado parece

haber sobrepasado todo límite, dicho de otro modo, parece estar más allá del alcance motivacional de las consideraciones morales pertinentes.

Desde luego, no quiero negar que por varias razones un hablante podría pretender que un agente es o no sensible a ciertas consideraciones morales. Por ejemplo, un hablante, por razones retóricas o políticas, desea sugerir que alguien ha sobrepasado cualquier límite, que no debería ser escuchado o que se le puede tratar como enemigo. Por otro lado, un hablante puede fingir que alguien es sensible a ciertas consideraciones morales en un intento por hacer que esta persona u otras sean sensibles a esas consideraciones. A veces los juicios internos acerca de los hijos propios tienen esta función, y lo mismo se puede decir de los juicios internos que se hacen en los discursos políticos cuyo objetivo es restablecer un sentido caduco de moralidad en el gobierno.

## *2. La forma lógica de los juicios internos*

Los juicios internos tienen dos características importantes. La primera es que implican que el agente tiene razones para hacer algo; la segunda es que el hablante, en algún sentido, aprueba estas razones y supone que quien lo escucha también las aprueba. Otros juicios morales acerca de un agente no tienen, en cambio, tales implicaciones; no implican que el agente tenga razones para actuar y que el hablante las apruebe.

Si una persona *S* dice que *A* debe hacer (moralmente) *D*, *S* implica que *A* tiene razones para hacer *D* y *S* aprueba esas razones; mientras que si *S* dice que *B* fue malvado al hacer lo que hizo, *S* no implica que las razones que *S* aprobaría para no hacer lo que *B* hizo fueran razones para que *B* no hiciera lo que hizo; de hecho, *S* implica que no eran razones para *B*.

Examinemos esto con mayor detenimiento. Si *S* dice que *A* debe hacer (moralmente) *D*, *S* implica que *A* tiene razones para hacer *D* que *S* aprueba. Asumiré que tales razones tendrían que tener su origen en las metas, los deseos o las intenciones que *S* supone que *A* tiene y que *S* aprueba que *A* tenga porque *S* comparte esas metas, deseos o intenciones. Así, si *S* dice que *A*

debe hacer (moralmente)  $D$ , hay ciertas actitudes motivacionales  $M$  que  $S$  asume que  $S$ ,  $A$  y quien escucha a  $S$  comparten.

Ahora bien, al suponer que las motivaciones para la acción deben tener su origen en metas, deseos o intenciones, estoy asumiendo algo parecido a una explicación aristotélica o humeana de estas cuestiones, a diferencia, por ejemplo, del enfoque kantiano que ve una posible fuente de motivación en la razón misma.<sup>3</sup> Debo postergar una discusión a fondo de esta cuestión para otro momento. Aquí simplemente asumiré que el enfoque kantiano es incorrecto. En particular, asumo que podría no haber ninguna razón en absoluto para que un ser del espacio exterior evitara hacernos daño; que podría no haber habido ninguna razón en absoluto para que Hitler no ordenara el exterminio de los judíos; que el empleado satisfecho de Asesinos S.A. podría no tener ninguna razón en absoluto para no matar a Ortcutt; que los caníbales podrían no haber tenido ninguna motivación para no comerse a su prisionero. Dicho de otro modo, doy por sentado que poseer racionalidad no es suficiente para suministrar una fuente de motivos pertinentes y que también se requieren ciertos deseos, metas o intenciones. Me parece que quienes acepten esta suposición descubrirán que distinguen juicios morales internos de otros juicios morales de la manera en que he indicado.

En última instancia, quiero demostrar que las actitudes motivacionales compartidas  $M$  son intenciones de cumplir un acuerdo (suponiendo que otros tengan una intención similar), pues quiero demostrar que los juicios morales internos se hacen en relación con tal acuerdo. Esto es, quiero sostener que, cuando  $S$  hace el juicio interno de que  $A$  debe hacer  $D$ ,  $S$  está suponiendo que  $A$  tiene la intención de actuar conforme a un acuerdo que  $S$  y sus interlocutores también tienen la intención de cumplir. Dicho de otra manera, quiero demostrar que la fuente de las motivaciones para hacer  $D$  que  $S$  atribuye a  $A$  es la intención sincera que tiene  $A$  de cumplir cierto acuerdo. Ahora bien, todavía no defiendo la tesis más fuerte; solamente he sostenido

<sup>3</sup> Para una aproximación a esto último, véase Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*.

que *S* hace su juicio en relación con *algunas* actitudes motivacionales *M* que *S* asume que *S*, *A* y quienes escuchan a *S* comparten.

Al formular esto como tesis lógica, quiero tratar el “debe” moral como un predicado (u “operador”) tetrádico, “Debe (*A*, *D*, *C*, *M*)”, que relaciona a un agente *A*, un tipo de acción *D*, consideraciones *C* y actitudes motivacionales *M*. La relatividad con respecto a las consideraciones *C* puede mostrarse teniendo en cuenta lo que a veces se ha llamado “enunciados de obligación *prima facie*”: “Considerando que lo prometió, usted debe asistir a la reunión del Consejo, pero considerando que es el único pariente vivo, usted debe ir al funeral; a fin de cuentas, considerando todo, no queda claro lo que debe hacer.”<sup>4</sup> Afirmar que existe *esta* relatividad con respecto a las consideraciones no es, desde luego, lo que hace que mi tesis sea una versión de relativismo moral, puesto que cualquier teoría tiene que reconocer relatividad con respecto a las consideraciones. La relatividad con respecto a las consideraciones sí brinda, sin embargo, un modelo para una interpretación coherente del relativismo moral como un tipo semejante de relatividad.

Demostrar la relatividad con respecto a las actitudes motivantes no es tan fácil como lo es demostrar la relatividad con respecto a las consideraciones, ya que normalmente cuando un hablante hace un juicio moral usando el “debe” lo que intenta es que las actitudes motivantes pertinentes sean aquellas que el hablante comparte con el agente y sus interlocutores, y normalmente será obvio cuáles son esas actitudes. Pero a veces el hablante invoca de hecho actitudes diferentes al invocar una moralidad que el hablante no comparte. Por ejemplo, alguien puede decir: “Como cristiano, se debe poner la otra mejilla; no obstante, yo propongo devolver el golpe.” Un espía que ha sido descubierto por un amigo podría decir: “Como ciudadano, debes entregarme, pero espero que no lo hagas.” En éste y otros casos semejantes, el hablante hace un juicio moral con un “debe” que es explícitamente relativo a ciertas actitudes motivantes que el hablante no comparte.

<sup>4</sup> Véase Donald Davidson, “Weakness of Will”.

Para ser un tanto más preciso, entonces, mi tesis es la siguiente: “Debe ( $A, D, C, M$ )” significa más o menos que, dado que  $A$  tiene las actitudes motivantes  $M$  y dadas ciertas  $C, D$  es, para  $A$ , el curso de acción que se apoya en las mejores razones. En los juicios en que se utiliza este sentido de “debe”,  $C$  y  $M$  no se suelen mencionar de manera explícita, pero el contexto en el que el juicio se emite los indica. Normalmente, cuando esto sucede,  $C$  será “a fin de cuentas, considerando todo” y  $M$  serán las actitudes compartidas por el hablante y sus interlocutores.

Mencioné que los juicios internos tienen dos características. En primer lugar, implican que el agente tiene razones para hacer algo que son capaces de motivarlo. En segundo, que el hablante aprueba esas razones y supone que sus interlocutores también lo hacen. Ahora bien, cualquier juicio “Debe ( $A, D, C, M$ )” tiene la primera de estas características, pero, como acabamos de ver, un juicio de este tipo no tendrá necesariamente la segunda característica si se ha hecho con referencia explícita a actitudes motivantes que el hablante no comparte. Si se hace referencia de manera implícita o explícita (por ejemplo, usando el adverbio “moralmente”) a actitudes que el hablante y sus interlocutores comparten, el juicio resultante tendrá ambas características y será un juicio interno. Si se hace referencia a actitudes que el hablante no comparte, el juicio resultante no será un juicio interno ni representará un juicio moral hecho y derecho para el hablante. En tal caso tenemos un ejemplo de lo que se ha llamado un uso entre comillas de “debe”.<sup>5</sup>

### 3. *Negociación moral*

He argumentado que los juicios morales con “debe” son relacionales, “Debe ( $A, D, C, M$ )”, donde  $M$  representa ciertas actitudes motivantes. Ahora quiero argumentar que las actitudes  $M$  se derivan de un acuerdo; esto es, que son intenciones de adherirse a un determinado acuerdo en el entendimiento de que los otros también tienen la intención de hacerlo. Realmente sería mejor decir que presento esto como una hipótesis porque no puedo pretender que soy capaz de probar que sea verdadero.

<sup>5</sup> R.M. Hare, *The Language of Morals*, pp. 164–168 [162–166].

Sin embargo, argüiré que esta hipótesis da cuenta de un aspecto de nuestra perspectiva moral que de otra manera sería problemático explicar y que, hasta donde sé, no se puede explicar de otra forma.

Usaré la palabra “intención” en un sentido un tanto amplio para abarcar ciertas disposiciones o hábitos. Alguien puede actuar habitualmente de acuerdo con el entendimiento pertinente y, por lo tanto, puede estar dispuesto a actuar de esa manera sin ser muy consciente de su intención. En tal caso podría sonar extraño decir que *tiene la intención* de actuar de acuerdo con el entendimiento moral. No obstante, para los propósitos que aquí nos ocupan consideraré esto como equivalente de que el sujeto tiene la intención pertinente en un sentido disposicional.

Ahora quiero examinar el siguiente problema en torno a nuestras opiniones morales, un problema que ha figurado en la discusión filosófica reciente sobre cuestiones como el aborto. Se ha hecho la observación de que la mayoría de la gente asigna mayor peso a la obligación [*duty*] de no hacer daño a los otros que a la de ayudar a los demás. Por ejemplo, la mayoría de nosotros estamos convencidos de que un médico no debe salvar a cinco de sus pacientes que en otras circunstancias morirían, si para hacerlo ha de cortar en pedazos a un sexto paciente y distribuir sus órganos sanos donde a los otros les hacen falta, aunque sí pensemos que el doctor tiene la obligación de tratar de ayudar a tantos de sus pacientes como le sea posible, y esto es así porque también pensamos que tiene la obligación aún más fuerte de tratar de no hacer daño a ninguno de sus pacientes (o a ninguna otra persona), aun cuando al hacerlo pudiese ayudar a otros cinco.<sup>6</sup>

Este aspecto de nuestras opiniones morales puede parecer muy misterioso, especialmente si suponemos que los sentimientos morales se derivan de la simpatía y el interés por los demás. Pero la hipótesis de que la moralidad se deriva de un acuerdo entre personas con diferentes niveles de poder y recursos proporciona una explicación aceptable. El rico, el pobre, el fuerte y el débil se beneficiarían si todos trataran de evitar hacerse

<sup>6</sup> Philippa Foot, “Abortion and the Doctrine of the Double Effect”.

daño unos a otros. Así, todos podrían suscribir este acuerdo. No obstante, el rico y el fuerte no se beneficiarían de un acuerdo por el cual todos tratarían de hacer cuanto fuera posible por ayudar a quienes lo necesitan. El pobre y el débil obtendrían todos los beneficios de este segundo tipo de acuerdo. Dado que el rico y el fuerte podrían prever que se les exigiría aportar la mayor parte de la ayuda y, a cambio, ellos recibirían poco, se mostrarían reacios a suscribir un principio fuerte de ayuda mutua. Es probable que se llegue a una solución intermedia y que se acepte un principio más débil. Dicho de otra forma, aunque todos podrían estar de acuerdo en un principio fuerte en lo que atañe a evitar hacer daño a los demás, no sería cierto que todos apoyarían un principio de ayuda mutua igualmente fuerte. Es probable que sólo un principio más débil del segundo tipo obtenga la aceptación general. Así, la hipótesis de que la moralidad se deriva de un entendimiento entre personas de diferentes niveles de poder y recursos puede explicar (y, a mi parecer, explica) por qué en nuestra moralidad evitar hacer daño a otros se considera más importante que ayudar a quienes lo necesitan.

Por cierto, aquí sólo estoy tratando de *explicar* un aspecto de nuestras opiniones morales. Por consiguiente, no estoy *dando mi aprobación* a este aspecto. Dejo para más adelante una explicación relativista de la manera en que se pueden criticar “desde dentro” aspectos de nuestra opinión moral.

Ahora bien, no tenemos que suponer que se trate de un acuerdo o entendimiento explícito. Es suficiente si varios miembros de la sociedad a sabiendas llegan a un acuerdo en intenciones, en cuyo caso cada uno tendrá la intención de actuar de cierta manera en el entendimiento de que los demás tienen intenciones similares. Este acuerdo implícito se logra a través de un proceso de adaptación mutua y negociación implícita.

De hecho, para la explicación que he propuesto de este aspecto de nuestras opiniones morales es esencial suponer que el entendimiento moral pertinente es, por lo tanto, resultado de una *negociación*. Es necesario suponer que, para favorecer nuestros intereses, formamos ciertas intenciones condicionales, con la esperanza de que los otros hagan lo mismo. Los otros,



que tienen intereses diferentes, formarán intenciones condicionales en alguna medida diferentes. Después de una negociación implícita, se alcanzará algún tipo de arreglo.

Ver la moralidad de este modo, como un arreglo basado en una negociación implícita, ayuda a explicar por qué, para nuestra moralidad, es peor hacerle daño a alguien que negarse a ayudarlo. La explicación exige que veamos nuestra moralidad como un acuerdo implícito sobre qué hacer. No podría darse este tipo de explicación si supusiéramos, por ejemplo, que nuestra moralidad representa un acuerdo sólo acerca de hechos (naturalismo). Ni basta simplemente suponer que nuestra moralidad representa un acuerdo en cuanto a actitudes, si olvidamos que se puede alcanzar tal acuerdo no sólo por medio de principios como los que se mencionan, por ejemplo, en “la lógica de los imperativos” de Hare,<sup>7</sup> sino también mediante la negociación. Según Hare, aceptar un principio moral general es tener la intención de hacer algo.<sup>8</sup> Si añadimos a su teoría que se puede llegar a las intenciones pertinentes a través de negociaciones implícitas, la teoría resultante comienza a parecerse a la que estoy defendiendo.

Se puede dar una explicación utilitarista a muchos aspectos de nuestras opiniones morales. Podríamos dar cuenta de estos aspectos usando el análisis lógico que presenté en la sección anterior de este ensayo, al suponer que los juicios con “debe” pertinentes presuponen actitudes compartidas de simpatía y benevolencia. Podemos explicarlos igual de bien si suponemos que las consideraciones de utilidad han influido en nuestros acuerdos implícitos, de modo que el llamado es a compartir la intención de sumarse a esos acuerdos. Cualquier aspecto de la moralidad que sea susceptible de una explicación utilitarista también se puede explicar mediante un acuerdo implícito, pero no a la inversa. Hay aspectos de nuestras opiniones morales que sólo parecen ser explicables de la segunda manera, suponiendo que la moralidad emana de un acuerdo. Un ejemplo, ya citado, es la distinción que hacemos entre hacer daño y no ayudar. Otro es

<sup>7</sup> Hare, *op. cit.*, y *Freedom and Reason*.

<sup>8</sup> *The Language of Morals*, pp. 18–20, 168–169 [28–30, 166–167].

nuestra impresión de que cada uno de nosotros tiene un derecho inalienable a la defensa propia y a la autoconservación. Los filósofos no han sido capaces de idear una justificación utilitarista realmente satisfactoria de tal derecho, pero ésta es fácilmente inteligible según nuestra hipótesis actual, como Hobbes lo observó hace muchos años. Usted no puede, excepto en circunstancias muy especiales, formarse racionalmente la intención de no tratar de conservar la vida si alguna vez se ve amenazada, digamos, por la sociedad o el Estado, ya que sabe que no puede controlar ahora lo que haría en tal situación. No importa lo que decidiera hacer ahora, llegado el momento, usted ignoraría su decisión previa y trataría de salvar la vida. Ya que no puede usted tener la intención ahora de hacer algo más tarde que sabe en este momento que no haría, no puede tener ahora la intención de cumplir el acuerdo de no conservar la vida si se ve amenazada por otros miembros de su sociedad.<sup>9</sup>

Con esto concluye el lado positivo de mi argumento de que aquellos a los que he llamado juicios morales internos se hacen en relación con un acuerdo implícito. Ahora quiero defender que esta teoría evita dificultades asociadas tradicionalmente con teorías de la moralidad basadas en el acuerdo implícito.

#### 4. *Objeciones y respuestas*

Una dificultad tradicional para las teorías del acuerdo implícito tiene que ver con qué es lo que nos motiva a hacer lo que hemos acordado hacer. Obviamente no bastará decir que hemos aceptado implícitamente cumplir acuerdos, porque entonces la pregunta sería por qué cumplimos *este* acuerdo. Esto sugiere una objeción a las teorías del acuerdo implícito, pero la aparente fuerza de la objeción se debe por completo a que se toma el acuerdo como una especie de ritual. “Acordar” en el sentido pertinente no es sólo decir algo; es tener la intención de hacer algo, a saber, tener la intención de cumplir la parte del acuerdo que nos corresponde a condición de que los otros cumplan la

<sup>9</sup> Cfr. Thomas Hobbes, *Leviathan*, parte I, cap. 14, “On the First and Second Natural Laws, And of Contracts” [“De la primera y de la segunda leyes de naturaleza, y de los contratos”].

suya. Si acordamos hacer algo en este sentido, tendremos la intención de hacerlo y tener la intención de hacerlo es ya estar motivado para hacerlo. Así, no hay problema en cuanto a por qué estamos motivados a cumplir nuestros acuerdos en este sentido.

Por supuesto, creemos que en general no se debe fingir que se está de acuerdo en este sentido con el fin de engañar a otra persona para que esté de acuerdo, pero esto no sugiere ninguna objeción a la presente propuesta. Todo lo que indica es que *nuestro* entendimiento moral contiene o implica el acuerdo de ser abierto y honesto con los demás. Si suponemos que esto nos deja con el problema de alguien que no ha aceptado nuestro acuerdo —“¿Qué razón tiene *esa persona* para no fingir que acepta nuestro acuerdo de modo que luego pueda engañar a otros para que estén de acuerdo en varias cosas?”—, la respuesta es que esa persona puede o no tener una razón. Si alguien de entrada no acepta algo de nuestra moralidad, quizás sea posible encontrar razones por las que debería hacerlo, o quizás no.

Una segunda objeción tradicional a las teorías del acuerdo implícito es que no hay una correlación perfecta entre lo que generalmente se cree que está bien desde un punto de vista moral y lo que realmente lo está. No todo lo que generalmente se acuerda está bien y algunas veces hay cursos de acción que están bien, pero que en general no se aceptaría que están bien. Sin embargo, ésta no es una objeción a mi tesis. Mi tesis no dice que el acuerdo implícito del que se deriva la moralidad sea un acuerdo en cuanto al juicio moral; la tesis sostiene, más bien, que los juicios morales hacen referencia a un acuerdo en torno a las intenciones y se hacen en relación con él. Dado que un grupo de gente ha estado de acuerdo en este sentido, todavía puede haber discusiones en cuanto a lo que implica el acuerdo en diferentes situaciones. En mi opinión, muchas discusiones morales son de este tipo: presuponen un acuerdo básico y atañen a las implicaciones que tiene este acuerdo en casos particulares.

También puede haber varias cosas mal con el acuerdo que un grupo de personas alcanza, incluso desde el punto de vista de ese acuerdo, así como puede haber defectos en el plan de acción

de un individuo incluso desde el punto de vista de ese plan. Dado lo que se sabe sobre la situación, un plan o un acuerdo puede ser, de varias maneras, inconsistente, incoherente o contraproducente. A mi modo de ver, ciertos conflictos morales tienen que ver con defectos internos del entendimiento moral básico de un grupo y qué cambios se deberían hacer desde la perspectiva de ese mismo entendimiento. Ésta es otra manera en la que las discusiones morales tienen sentido con referencia a un acuerdo subyacente y en relación con él.

Otra objeción a las teorías del acuerdo implícito es que no todos los acuerdos son vinculantes desde un punto de vista moral; por ejemplo, los que se hacen bajo coacción o estando en una posición de desventaja injusta, lo cual puede parecer que indica que hay principios morales anteriores a aquellos que se derivan de un acuerdo implícito. Pero, de nuevo, la fuerza de la objeción surge de una equivocación con respecto a lo que es un acuerdo. El principio de que los acuerdos impuestos no obligan tiene que ver con el acuerdo en el sentido de cierto tipo de ritual que indica que se está de acuerdo. Mi tesis concierne a un tipo de acuerdo en las intenciones. El principio sobre los acuerdos impuestos es parte de nuestro acuerdo en las intenciones, o está implicado por éste. A mi parecer, sólo con referencia a algún acuerdo por el estilo en cuanto a las intenciones cobra sentido un principio de este tipo.

Ahora bien, puede ser cierto que nuestro acuerdo moral en las intenciones también implique que está mal obligar a las personas que están en una posición muy inferior a aceptar un acuerdo en las intenciones que en otras circunstancias no aceptarían, e incluso puede ser cierto que en nuestra sociedad hay al menos una clase de personas en una posición inferior que se han visto obligadas así a conformarse con aceptar un entendimiento moral básico con aspectos que no habrían aceptado si no hubiesen estado en esta posición inferior. En este caso habría una incoherencia en nuestro entendimiento moral básico y se podrían hacer varias sugerencias en cuanto a cómo se debería modificar ese entendimiento. Pero esta crítica moral del entendimiento puede provenir de ese entendimiento mismo, más que de principios morales “anteriores”.

Con el propósito de aclarar las ideas, consideremos una sociedad en la que hay una tradición de esclavitud hereditaria bien establecida y de larga data. Supongamos que todos aceptan esta institución, incluyendo a los esclavos. Todos la tratan como si estuviera en la naturaleza de las cosas que debiera existir tal esclavitud. Además, supongamos que también hay aspectos del acuerdo moral básico que van en contra de la esclavitud. O sea, estos aspectos, junto con ciertos hechos acerca de la situación, implican que nadie debería ser dueño de esclavos y que los esclavos no tienen ninguna obligación de consentir su condición. En un caso así, el entendimiento moral sería defectuoso, aunque su carácter defectuoso probablemente estaría oculto de una u otra forma, quizás tras el mito de que los esclavos son física y mentalmente subhumanos de manera que haga apropiado el tipo de tratamiento que en cualquier otro lugar está reservado para las bestias de carga. Si este mito quedara expuesto, entonces los miembros de la sociedad se enfrentarían a una incoherencia obvia en su acuerdo moral básico y a la larga podrían llegar a modificarlo para eliminar la aceptación de la esclavitud en esa sociedad.

En tal caso, aun en relación con el viejo acuerdo podría ser cierto que los dueños de esclavos deban liberar a los que tienen sometidos, que los esclavos no tengan que obedecer a sus amos y que se deba trabajar para acabar con la esclavitud, pues, dado que empezamos con la intención de adherirnos a un acuerdo en concreto, la opción basada en las mejores razones puede ser que dejemos de pensar en suscribir ciertos aspectos de ese acuerdo y tratemos de convencer a los demás de que hagan lo mismo.

También (quizás, pero véase más adelante) podemos imaginarnos una segunda sociedad con una tradición hereditaria de esclavitud cuyo acuerdo no tenga aspectos que vayan en contra de la esclavitud. En este caso, incluso si se percataran cabalmente de los hechos de la situación, no aparecería ninguna incoherencia en el entendimiento moral básico de la sociedad y no sería verdad, en relación con este entendimiento, que los propietarios de esclavos deban liberarlos, que los esclavos no tengan que obedecer a sus amos, etc. Sin embargo, podría llegar un momento en el que hubiese razones de otro tipo para

modificar el entendimiento básico, sea debido a una amenaza externa de sociedades que se oponen a la esclavitud o sea por una amenaza interna de rebelión de los esclavos.

Ahora bien, para nosotros es más fácil hacer lo que he llamado juicios morales internos sobre los propietarios de esclavos en la primera sociedad que en la segunda, puesto que, con referencia a los miembros de la primera sociedad, podemos apelar a principios que ellos comparten con nosotros y, haciendo referencia a estos principios, podemos decir que no debieron haber tenido esclavos y que fueron inmorales al tenerlos. Sin embargo, cuanto más alejados estén de nosotros y más complicado sea para nosotros pensar que nuestro acuerdo moral forma un continuo con el suyo y es parte de una fase de desarrollo posterior al suyo, más inapropiada se volverá esta clase de juicio interno. Además, en la segunda sociedad, solamente parece apropiado hacer juicios no internos de los propietarios de esclavos. Podemos decir que la segunda sociedad es inequitativa e injusta, que es malo que exista la esclavitud, que ésta no debe existir, pero sería inapropiado decir en este caso que, desde un punto de vista moral, era malo que los dueños de esclavos tuvieran esclavos. Los aspectos pertinentes de nuestro entendimiento moral, los que invocaríamos en juicios morales acerca de ellos, no son aspectos del entendimiento moral que existe en la segunda sociedad. (Volveré sobre la cuestión de la esclavitud más adelante.)

Pasemos ahora a otra objeción a las teorías del acuerdo implícito, una objeción que cuestiona la idea de que haya un acuerdo del tipo pertinente, pues, si hemos aceptado el acuerdo, ¿cuándo lo hicimos? ¿Alguien recuerda realmente haber aceptado? ¿Cómo indicamos nuestro asentimiento? ¿Qué pasa con aquellos que no quieren entrar en el acuerdo? ¿Cómo indican ellos que no aceptan el acuerdo y cuáles son las consecuencias de su negativa? Reflexionar sobre éstas y otras preguntas similares puede hacer que la hipótesis del acuerdo implícito parezca una base demasiado débil sobre la cual fundar la moralidad.

Pero, una vez más, hay un equívoco en torno a los acuerdos. La objeción trata la tesis como la afirmación de que la moralidad se basa en algún tipo de ritual, más que en un acuerdo sobre las

intenciones. No obstante, como he dicho, hay un acuerdo en el sentido pertinente cuando cada miembro de un grupo de personas tiene una intención bajo el supuesto de que otros tienen la misma intención. En este sentido de “acuerdo”, no hay un momento determinado en el que demos nuestro asentimiento, ya que seguimos estando de acuerdo en este sentido mientras continuemos teniendo las intenciones pertinentes. Alguien se rehúsa a aceptar el acuerdo en la medida en que no comparte estas intenciones. Quienes no aceptan el acuerdo quedan fuera de él; en casos extremos, están fuera de la ley o son enemigos. De aquí no se sigue, sin embargo, que no haya restricciones en cuanto a cómo aquellos que aceptan el acuerdo pueden proceder con los que no lo hacen, ya que por varias razones el acuerdo mismo puede incluir disposiciones para tratar con quienes están fuera de la ley y los enemigos.

Esto me conduce a una última objeción, que proviene de la dificultad que tiene la gente cuando trata de dar una explicación explícita y sistemática de su opinión moral. Si realmente estamos de acuerdo en algo, ¿por qué es tan difícil decir qué es lo que hemos acordado? En respuesta sólo puedo decir que muchos entendimientos parecen ser de este tipo. A menudo es posible reconocer lo que se apega al entendimiento y lo que lo quebrantaría sin poder especificar lo que ha quedado entendido de manera general. Por ejemplo, considérese el entendimiento que existe entre los miembros de un equipo de acróbatas o de una orquesta sinfónica.

Otra razón por la que resulta tan difícil dar una especificación precisa y sistemática de cualquier entendimiento moral real es que, en general, tal entendimiento no estará constituido por reglas absolutas, sino que adoptará una forma más imprecisa, que especifica metas y áreas de responsabilidad. Por ejemplo, el acuerdo puede indicar que se ha de mostrar respeto por los demás procurando evitar, cuando sea posible, acciones que les causen daño o que interfieran en lo que están haciendo; el acuerdo puede señalar los deberes y las responsabilidades de varios miembros de la familia, quién es el responsable de la crianza de los hijos, etc. Muchas veces lo importante no radica tanto en cuáles son exactamente las acciones que realizan, sino

en la disposición que tengan los participantes para cumplir su parte y en sus actitudes; por ejemplo, si confieren suficiente peso a los intereses de los otros.

La naturaleza imprecisa de los entendimientos morales se mitiga hasta cierto punto en la práctica. Aprendemos qué se puede y qué no se puede hacer en distintas situaciones; las expectativas se ajustan a otras expectativas, pero aun así surgen controversias morales. Estas controversias pueden relacionarse con lo que el acuerdo moral básico implica en situaciones concretas y, si así ocurre, esto tal vez se deba a que los hechos son motivo de discusión, o a una diferencia en el entendimiento básico. Decidir si deben o no hacerse cambios al acuerdo básico también puede suscitar controversias morales. Los problemas raciales y sexuales parecen ser con frecuencia de este segundo tipo, pero no hay una línea clara que separe los dos tipos de polémicas. Cuando se examinan las implicaciones de un acuerdo en una situación concreta, un resultado posible es que se haga patente que se debe modificar el acuerdo.

El razonamiento moral es una forma de razonamiento práctico. Comenzamos con ciertas creencias e intenciones, incluyendo las intenciones que forman parte de que aceptemos el entendimiento moral en un grupo determinado. Al razonar, modificamos nuestras intenciones, a menudo formando otras nuevas, a veces renunciando a las que teníamos, de tal manera que nuestros planes se vuelvan más racionales y coherentes o, más bien, procuramos que nuestras actitudes sean coherentes entre sí.

El tipo de coherencia pertinente no es simplemente la consistencia: es algo muy parecido a la coherencia explicativa que resulta tan importante en el razonamiento teórico. La coherencia entraña generalidad y no arbitrariedad. Consideremos nuestros sentimientos acerca de la crueldad hacia los animales. Obviamente, éstos no se derivan de un acuerdo al que se haya llegado con los animales; se trata, más bien, de una cuestión de coherencia. Hay arbitrariedad *prima facie* y falta de generalidad en un plan que supone evitar la crueldad con la gente, pero no con los animales.

Por otro lado, la coherencia en este sentido no es el único factor pertinente en el razonamiento práctico; otro factor es



el conservadurismo o la inercia. Un tercero es el interés por satisfacer deseos o necesidades básicos. Tratamos de hacer el menor cambio que satisfaga de la mejor manera nuestros deseos y maximice, al mismo tiempo, la coherencia general de nuestras actitudes. La coherencia por sí misma no es una fuerza incontenible. Esto explica que nuestras actitudes hacia los animales sean débiles y vacilantes, y es lo que nos permite usarlos de maneras en las que no usaríamos a las personas.

Consideremos de nuevo el caso ya mencionado de la segunda sociedad con esclavitud hereditaria. En esta sociedad, ninguno de los aspectos del entendimiento moral que los amos aceptaban iba en contra de la esclavitud. De hecho, esto es poco probable porque hay *cierta* arbitrariedad en la idea de que las personas deben ser tratadas de manera diferente dependiendo de si nacieron esclavas o libres. Sin duda alguna, la coherencia de actitud hablará un poco en contra del sistema de la esclavitud. La cuestión es que los factores del conservadurismo y de los deseos podrían hablar con más fuerza en favor del *statu quo*, de modo que, a fin de cuentas, los propietarios de esclavos podrían no tener razones para cambiar su entendimiento.

Una cosa que distingue a los esclavos de los animales es que los esclavos se pueden organizar y amenazar con una rebelión, mientras que los animales no. Los esclavos pueden procurar que tanto la coherencia como el deseo se opongan al conservadurismo, de tal manera que sea racional para los dueños de esclavos llegar a un nuevo entendimiento, más amplio y coherente, que incluya a los esclavos.

Debería hacerse notar que la coherencia de actitud genera una presión constante para ampliar el consenso y eliminar las distinciones arbitrarias. Con respecto a esto, es útil recordar actitudes antiguas hacia los extranjeros y la manera en que se solía pensar sobre los “salvajes”, los “indígenas” y los “indios”. Asimismo, recordemos que el infanticidio solía considerarse tan aceptable como ahora consideramos que lo es el aborto. Aquí se ha dado un cambio en nuestras actitudes morales, alentado, me parece, en buena medida por consideraciones de coherencia de actitud.

Por último, quisiera decir unas breves palabras a propósito del caso restrictivo de la moralidad de grupo, cuando el grupo sólo tiene un miembro; entonces, por decirlo así, una persona llega a un entendimiento consigo misma. En mi opinión, una persona puede hacer juicios internos en relación con esa moralidad individual sólo sobre sí misma. Hay una forma conocida de pacifismo que es de este tipo. Ciertos pacifistas afirman que estaría mal que participaran en una matanza, aunque no están dispuestos a emitir un juicio similar sobre otros. Obsérvese que un pacifista así únicamente no está dispuesto a hacer juicios morales *internos* sobre otros. Aunque no está dispuesto a juzgar que los que sí participan hacen mal al participar, está totalmente dispuesto a decir que está mal que participen. Por supuesto, hay muchos otros ejemplos de moralidad individual en este sentido, cuando una persona se impone a sí misma normas que no aplica a otros. La existencia de tales ejemplos sirve de confirmación adicional a la tesis relativista que he planteado.

Mi conclusión es que el relativismo se puede formular como una tesis inteligible, la tesis de que la moralidad proviene de un acuerdo implícito y que los juicios morales, en un sentido lógico, se hacen en relación con tal acuerdo. Esta teoría ayuda a explicar aspectos en otras circunstancias problemáticos de nuestras propias opiniones morales, en particular, por qué pensamos que es más importante evitar hacer daño a otros que ayudarlos. La teoría también se confirma parcialmente por lo que es, hasta donde puedo identificar, una distinción que antes había pasado inadvertida entre los juicios morales internos y los no internos. Además, se puede dar respuesta a las objeciones tradicionales en contra de las teorías del acuerdo implícito.<sup>10 †</sup>

*Gilbert Harman*

<sup>10</sup> Muchos me han dado buenos consejos sobre los temas discutidos en este ensayo, el cual es fruto de un estudio más amplio sobre razonamiento práctico y moralidad. Estoy particularmente en deuda con Donald Davidson, Stephen Schiffer, William Alston, Frederick Schick, Thomas Nagel, Walter Kaufmann, Peter Singer, Robert Audi y con los editores de *Philosophical Review*.

† Agradezco al doctor Max Kölbel por la revisión realizada a una versión preliminar de la presente traducción. (N. del t.)

## BIBLIOGRAFÍA

- Davidson, Donald, “Weakness of Will”, en Joel Feinberg (comp.), *Moral Concepts*, Oxford University Press, Londres, 1969. [Versión en castellano: *Conceptos morales*, trad. José A. Pérez Carballo, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.]
- Foot, Philippa, “Abortion and the Doctrine of the Double Effect”, en James Rachels (comp.), *Moral Problems*, Harper and Row, Nueva York, 1971. [Versión en castellano: “El problema del aborto y la doctrina del doble efecto”, *Las virtudes y los vicios y otros ensayos de filosofía moral*, trad. Claudia Martínez, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1994, pp. 35–48.]
- Hare, R.M., *Freedom and Reason*, Clarendon Press, Oxford, 1963.
- , *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1952. [Versión en castellano: *El lenguaje de la moral*, trad. Genaro R. Carrió y Eduardo Rabossi, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1975.]
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Blackwell, Oxford, 1957. [Versión en castellano: *Leviatán*, trad. Manuel Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.]
- Nagel, Thomas, *The Possibility of Altruism*, Clarendon Press, Oxford, 1970. [Versión en castellano: *La posibilidad del altruismo*, trad. Ariel Dilon, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.]
- Singer, Marcus, *Generalization in Ethics*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1961.
- Williams, Bernard, *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge University Press, Nueva York, 1972. [Versión en castellano: *Introducción a la ética*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid, 1972.]



## CUADERNOS DE CRÍTICA

1. H.P. Grice  
SIGNIFICADO
2. Thomas Nagel  
FISCALISMO
3. H.L.A. Hart  
OBLIGACIÓN JURÍDICA  
Y OBLIGACIÓN MORAL
4. H.L.A. Hart  
UNA VISITA A KELSEN
5. Ronald M. Dworkin  
¿ES EL DERECHO UN  
SISTEMA DE REGLAS?
6. Hans Kelsen  
DERECHO Y LÓGICA
7. Saul Kripke  
IDENTIDAD  
Y NECESIDAD
8. Sydney Shoemaker  
LAS PERSONAS  
Y SU PASADO
9. Werner Diederich  
y Hans Friedrich Fulda  
ESTRUCTURAS  
SNEEDIANAS EN  
*EL CAPITAL DE MARX*
10. Arthur C. Danto  
ACCIONES BÁSICAS
11. Donald Davidson  
SUCESOS MENTALES
12. Benson Mates  
DESCRIPCIONES  
Y REFERENCIA
13. Alexius Meinong  
TEORÍA DEL OBJETO
14. Ronald M. Dworkin  
CASOS DIFÍCILES
15. Hilary Putnam  
LA NATURALEZA  
DE LOS ESTADOS  
MENTALES
16. Genaro R. Carrió  
DWORKIN  
Y EL POSITIVISMO  
JURÍDICO
17. Hilary Putnam  
LA VIDA MENTAL DE  
ALGUNAS MÁQUINAS
18. Gilbert Harman  
SIGNIFICADO  
Y EXISTENCIA EN LA  
FILOSOFÍA DE QUINE
19. Hilary Putnam  
DE LAS PROPIEDADES

20. John McDowell  
SOBRE EL SENTIDO  
Y LA REFERENCIA DE  
UN NOMBRE PROPIO
21. Hilary Putnam  
¿ES POSIBLE  
LA SEMÁNTICA?
22. Adolf Grünbaum  
¿ES LA FALSABILIDAD  
LA PIEDRA DE TOQUE  
DE LA RACIONALIDAD  
CIENTÍFICA?
23. Hilary Putnam  
CEREBRO Y CONDUCTA
24. Hilary Putnam  
LO ANALÍTICO  
Y LO SINTÉTICO
25. Derek Parfit  
IDENTIDAD PERSONAL
26. Hilary Putnam  
OTRAS MENTES
27. David K. Lewis  
SUPERVIVENCIA  
E IDENTIDAD
28. Hilary Putnam  
EL SIGNIFICADO  
DE "SIGNIFICADO"
29. David K. Lewis  
SEMÁNTICA GENERAL
30. David K. Lewis  
UN ARGUMENTO EN  
FAVOR DE LA TEORÍA  
DE LA IDENTIDAD
31. David F. Pears  
LAS CONDICIONES  
CAUSALES  
DE LA PERCEPCIÓN
32. John Rawls  
LA JUSTICIA COMO  
IMPARCIALIDAD
33. Daniel C. Dennett  
¿SON EXPERIENCIAS  
LOS SUEÑOS?
34. Hilary Putnam  
EL LENGUAJE  
Y LA FILOSOFÍA
35. John Perry  
DIÁLOGO SOBRE  
LA IDENTIDAD  
PERSONAL Y LA  
INMORTALIDAD
36. Saul Kripke  
ESBOZO  
DE UNA TEORÍA  
DE LA VERDAD
37. Gareth Evans  
y John McDowell  
INTRODUCCIÓN  
A *VERDAD*  
Y *SIGNIFICADO*
38. Gilbert Ryle  
UN ELEMENTO  
DESCONCERTANTE  
EN LA NOCIÓN  
DEL PENSAR
39. Derek Parfit  
LEWIS, PERRY  
Y LO QUE IMPORTA

40. Daniel C. Dennett  
SISTEMAS  
INTENCIONALES
41. H.P. Grice  
LA TEORÍA CAUSAL  
DE LA PERCEPCIÓN
42. Daniel C. Dennett  
MECANICISMO  
Y RESPONSABILIDAD
43. Sydney Shoemaker  
WIGGINS  
Y LA IDENTIDAD  
y LA PERSISTENCIA  
DE LAS PERSONAS
44. David Wiggins  
LOCKE, BUTLER  
Y LA CORRIENTE  
DE CONCIENCIA:  
LOS HOMBRES COMO  
UNA CLASE NATURAL
45. Daniel C. Dennett  
CONDICIONES  
DE LA CUALIDAD  
DE PERSONA
46. Daniel C. Dennett  
HACIA UNA TEORÍA  
COGNITIVA  
DE LA CONCIENCIA
47. P.F. Strawson  
LIBERTAD  
Y RESENTIMIENTO
48. Roy Bhaskar  
FILOSOFÍA Y REALISMO  
CIENTÍFICO
49. W.B. Gallie  
CONCEPTOS  
ESENCIALMENTE  
IMPUGNADOS
50. Ernesto Sosa  
EL CONOCIMIENTO  
REFLEXIVO EN LOS  
MEJORES CÍRCULOS
51. Ludwig Wittgenstein  
UNA CONFERENCIA  
SOBRE LA ÉTICA
52. Paul W. Taylor  
LA ÉTICA  
DEL RESPETO  
A LA NATURALEZA
53. R. Jay Wallace  
CÓMO ARGUMENTAR  
SOBRE LA RAZÓN  
PRÁCTICA
54. A.J. Ayer  
IDENTIDAD Y  
REFERENCIA
55. Jesse Prinz  
¿CUÁLES SON LAS  
EMOCIONES BÁSICAS?
56. Galen Strawson  
CONTRA LA  
NARRATIVIDAD
57. John McDowell  
VIRTUD Y RAZÓN

*Una defensa del relativismo moral*, editado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, se terminó de imprimir el 19 de octubre de 2015 en los talleres de Litográfica Dorantes, S.A. de C.V., situados en Oriente 241-A, no. 29, colonia Agrícola Oriental, C.P. 08500, México, D.F. Para su impresión en *offset* se utilizó papel cultural de 90 g; en su composición y formación, realizadas por computadora, se utilizaron el programa L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X 2<sub>ε</sub> y tipos Bodoni Book. El tiraje consta de 500 ejemplares.