

## CAPÍTULO VII LOS HECHOS MORALES Y LAS MEJORES EXPLICACIONES \*

### 1. INTRODUCCIÓN

¿Figuran propiedades morales<sup>1</sup> en la mejor explicación del mundo? Según un conocido argumento realista, si es así, entonces se ganan sus derechos ontológicos, ya que sólo las propiedades que figuran en la mejor explicación de la experiencia son propiedades *reales*.

Aunque esta estrategia realista ha sido muy influyente —no sólo en la metaética, sino también en la filosofía de la mente y de la ciencia<sup>2</sup>—, nadie, efectivamente, ha probado lo que el realismo moral requiere: que los hechos morales en efecto figuran en la mejor explicación del mundo. Puede que esta cuestión haya sido pasada por alto en parte porque la influyente discusión entre HARMAN y STURGEON acerca de las explicaciones morales<sup>3</sup> ha centrado

\* Agradezco a Julia ANNAS y Alla GIBBARD por sus comentarios a unas primeras versiones de partes del material recogido en este artículo; a Ben ZIPURSKY por sus comentarios sobre un borrador más reciente; a William FORBATH por su orientación acerca de las cuestiones históricas; a Sahotra SARKAR por su orientación acerca de la biología evolucionista; y a los editores de *Social Philosophy & Policy* y los participantes en la conferencia sobre «Epistemología moral», que tuvo lugar en La Jolla en junio de 2002, por sus útiles preguntas y comentarios sobre la última versión del borrador de este capítulo.

<sup>1</sup> En lo que sigue, usaré los términos «propiedades morales» y «hechos morales» de manera intercambiable. En consecuencia, podemos decir, por ejemplo, que infligir gratuitamente un dolor a una criatura capaz de sentir tiene la propiedad (o aspecto) de ser moralmente incorrecto, o que es un hecho (moral) que infligir dicho dolor es moralmente incorrecto.

<sup>2</sup> Cfr., por ejemplo, la defensa de la realidad de las actitudes en FODOR, 1987: cap. 1, y la defensa del realismo científico a lo largo de mucho años en la obra de Richard BOYD (cfr., por ejemplo, *ibid.*: 1982).

<sup>3</sup> HARMAN, 1977; 1986: 57-68; STURGEON, 1988; 1986a: 69-78. En obras posteriores, STURGEON ha mantenido, plausiblemente, que «las explicaciones no morales no siempre parecen socavar las morales» (STURGEON, 1992: 111-112). Sin embargo, esta tesis, aunque correcta, no afecta al argumento

el debate en la cuestión de si los hechos morales figuran en las explicaciones *relevantes*<sup>4</sup>. Sin embargo, como otros han observado, la relevancia explicativa es *irrelevante* cuando se trata de realismo: después de todo, es la inferencia a la mejor explicación lo que se supone que confiera derechos ontológicos<sup>5</sup>. Propongo plantear, entonces, la pregunta relevante acerca de las explicaciones morales: ¿tenemos que pensar que las propiedades morales deben figurar en la mejor explicación del mundo?

Sin embargo, es oportuna una observación preliminar acerca de la importancia de la cuestión. Muchos realistas morales —en particular, los llamados «realistas de Cornell»<sup>6</sup>— consideran que el poder explicativo, en el sentido antes mencionado, es *suficiente* para el realismo. No obstante, esta posición ya no parece viable a la luz de algunas críticas poderosas realizadas en contra de la inferencia a la mejor explicación (IME) como permiso para el realismo<sup>7</sup>. Al contrario, tenemos que interpretar el poder explicativo como una condición sólo necesaria —pero no suficiente— del realismo. Esto convierte al debate acerca del poder explicativo en un debate acerca de lo que Geoffrey SAYRE-MCCORD llama la versión «débil» del «criterio explicativo»: «Una hipótesis no debe ser creída si no juega ningún papel en la mejor explicación disponible de nuestra práctica consistente en realizar observaciones de la manera en que lo hacemos»<sup>8</sup>. Los hechos «reales» —ya sean científicos o morales— deben figurar, como dice Peter RAILTON, «en la explicación de nuestra experiencia», de manera que «no puedan ser reemplazados sin pérdida»<sup>9</sup>; sin embargo, el hecho de que esto ocurra no es, de por sí, suficiente para el realismo.

## 2. MEJORES EXPLICACIONES

Pues bien, ¿figuran las propiedades morales en la mejor explicación del mundo? Obviamente, no podemos pretender aquí decidir cuál es, en verdad, la

desarrollado aquí, que no trata de contestar a la pregunta de si las explicaciones no morales socavan a las morales, sino a la pregunta acerca de cuáles son las mejores explicaciones.

<sup>4</sup> Véase BRINK, 1989: 187 y ss., que discute la cuestión en términos de «relevancia» e «irrelevancia» explicativa.

<sup>5</sup> SAYRE-MCCORD, 1988: 272-274.

<sup>6</sup> Por «realistas de Cornell» se entienden los defensores del realismo moral como Richard BOYD y Nicholas STURGEON (que enseñan en Cornell), así como sus discípulos, como David BRINK.

<sup>7</sup> Los argumentos de la IME a favor del realismo sostienen que tenemos licencia para inferir la existencia real de esos casos que aparecen en la mejor explicación de nuestra experiencia. Arthur FINE (1984: 84-91) ha argüido que, como defensa del realismo, la IME constituye una petición de principio, ya que la cuestión concierne precisamente a la legitimidad de esa inferencia (i. e., la IME mediante la cual los científicos postulan entidades inobservables). Por otro lado, Bas VAN FRAASSEN (1989: 142-149) se ha preguntado por qué deberíamos pensar que la que resulta ser nuestra mejor explicación debería garantizar una inferencia de la verdad.

<sup>8</sup> SAYRE-MCCORD, 1988: 267-268.

<sup>9</sup> RAILTON, 1986: 172. Nótese que nada de eso constituye un obstáculo para el realismo; el programa realista de RAILTON (tanto en la ética como la filosofía de la ciencia), por ejemplo, rechaza la IME. Cfr., también, *id.*, 1989.

«mejor» presentación explicativa del mundo, pero podemos al menos preguntarnos si las propiedades morales aparecen en las presentaciones explicativas que, aparentemente, son «mejores» que las demás. Para saber si efectivamente es así, necesitamos responder dos preguntas que han sido, desafortunadamente, pasadas por alto en la bibliografía del realismo moral: en primer lugar, ¿qué es lo que hace a una explicación mejor que otra? En segundo lugar, ¿con qué comparamos a las explicaciones morales?

Toda reconstrucción de lo que hace a una explicación «la mejor explicación de todas» o «una explicación mejor que otras» está destinada a ser controvertida, pero si los realistas quieren defender los hechos morales sobre bases explicativas, tienen que tomar posición acerca de esta cuestión. Propongo empezar con dos criterios para la elección de teorías intuitivamente plausibles, articulados por Paul THAGARD en un ensayo conocido: *amplitud explicativa (o consiliencia) y simplicidad*<sup>10</sup>. La amplitud explicativa, según THAGARD, tiene que ver con «cuánto es explicado por una teoría», de forma que «una teoría es más consiliente que otra si explica más clases de hechos de la otra»<sup>11</sup>. La *simplicidad* de una teoría es una virtud sólo cuando no va en detrimento de su amplitud explicativa. Así, «una teoría consiliente y simple no sólo debe explicar una serie de hechos; debe explicarlos sin aparejar un montón de presuposiciones de aplicación restringida»<sup>12</sup>. Nótese que la economía *ontológica* o *teórica* no es necesariamente una virtud, según esta concepción: las ontologías y las teorías pueden ser complejas en la medida en que contribuyan a la consiliencia<sup>13</sup>. En consecuencia, una explicación será mejor que otra, según esta concepción, si explica más y lo hace con un grado de simplicidad igual o mayor.

Naturalmente, uno podría preguntarse por qué los realistas morales deberían ocuparse de estos criterios<sup>14</sup>. Una razón tiene que ver con el hecho de que estos criterios son intuitivamente plausibles. La «simplicidad» es, obviamente, un elemento imprescindible de todo listado de *desiderata* para la elección de teorías: teorías enteras de la explicación han sido construidas alrededor de la idea de que las explicaciones deben mejorar la comprensión unificando fenómenos diversos<sup>15</sup> —algo que las teorías consilientes (teorías que explican

<sup>10</sup> THAGARD, 1978: 76-92. No me ocuparé de un tercer criterio: la «analogía». La analogía es la idea de que «si las demás cosas corren parejas [esto es: sin sacrificar consiliencia o simplicidad], las explicaciones brindadas por una teoría son mejores explicaciones si la teoría resulta familiar; es decir, introduce mecanismos, entidades o conceptos que son usados en otras explicaciones ya establecidas» (*ibid.*, 91). Este criterio es a la vez más controvertido y, probablemente, menos favorable a las explicaciones morales.

<sup>11</sup> *Ibid.*: 79.

<sup>12</sup> *Ibid.*: 87.

<sup>13</sup> El criterio de la simplicidad es, entonces, «pariente» de la navaja de OCKHAM.

<sup>14</sup> Esta objeción, en particular en relación con la consiliencia, me ha sido planteada durante una conversación por Julia ANNAS.

<sup>15</sup> FRIEDMAN, 1974: 5-19.

diversas clases de fenómenos en términos de algún mecanismo explicativo básico) parecen hacer—.

Al menos para algunos realistas, sin embargo, una segunda razón para tomar en serio estos criterios parece poderosa: son criterios —como sostiene THAGARD— que operan en la historia de la ciencia. Puesto que para muchos realistas morales (en particular, los que se preocupan de defender el poder explicativo de las propiedades morales) la investigación moral y la epistemología moral deben ser contiguas a la investigación científica y la epistemología científica, parece razonable esperar que las explicaciones morales deban satisfacer los criterios que caracterizan la elección de teorías en la ciencia<sup>16</sup>.

En todo caso, está claro que para evaluar el poder explicativo de los hechos morales necesitamos contar con criterios para evaluar las explicaciones morales, y los de THAGARD parecen ser candidatos razonables. La carga de demostrar por qué estos criterios son inapropiados en el caso del realismo moral (y de sugerir también unas alternativas adecuadas) cae sobre los realistas morales.

La aplicación de los criterios de THAGARD pone un obstáculo típico a hechos presuntamente reales, problema que llamaré el «de la restricción explicativa» (PRE). Una propiedad sufre del PRE si su rol explicativo es demasiado peculiar o restringido: si sólo explica una clase de fenómenos para la cual parece haber sido construida a medida<sup>17</sup>. Los verdaderos hechos explicativos, sugieren los criterios de THAGARD, deben tener un cierto grado de extraconsiliencia. Las propiedades que «explican», pero están afectadas por el PRE, no son propiedades «reales».

Consideremos un ejemplo. Imaginemos a alguien que podemos llamar «el realista espiritista», quien sostiene que las diversas acciones humanas pueden ser explicadas en términos de los efectos de los espíritus. Así, por ejemplo, el realista espiritista piensa que HITLER hizo lo malo que hizo porque estaba poseído por espíritus malignos<sup>18</sup>. Asumamos además que el realista espiritista sostiene que los espíritus malignos supervienen precisamente sobre las propiedades morales que convierten a los humanos en malignos, las cuales, a su vez, supervienen sobre las propiedades naturales relevantes. Pues bien, ¿qué es lo que no funciona en los «hechos espirituales»?

<sup>16</sup> El hecho de que THAGARD haya captado adecuadamente estos criterios está bien ilustrado por este pasaje, escrito por un matemático en una reseña de un libro de un físico: «La gran ambición de los científicos consiste en captar la naturaleza del mundo físico, que está lejos de ser obvia, y plantearla en términos cada vez más básicos. Y, al hacer esto, unificar nuestra comprensión de los fenómenos que antes parecían no estar correlacionados. Hemos tenido un enorme éxito en esto, demostrando que algunos objetos complejos están compuestos por elementos más simples y que ellos, a su vez, están compuestos por piezas aún más simples [...]. La simplicidad de la composición microscópica subyace a la inmensa complejidad de la vida» (ELLIS, 2000: 14).

<sup>17</sup> WRIGHT, 1992.

<sup>18</sup> STURGEON, 1988: 245: «no creo que Hitler habría hecho todo lo que hizo si no hubiese estado moralmente pervertido».

Ejemplos como éste, obviamente, crean problemas a los realistas morales. Sin embargo, la respuesta que David BRINK ofrece en contra de los defensores del poder explicativo de los hechos mágicos es inviable aquí: «Lo que se puede objetar acerca de los hechos mágicos [...] es que son incompatibles con los hechos naturales. Las apelaciones a los hechos mágicos y a los hechos naturales ofrecen explicaciones conflictivas de los mismos fenómenos»<sup>19</sup>. Los hechos espirituales del ejemplo, no obstante, no son hechos mágicos en el sentido de BRINK. Los realistas espiritistas, como los realistas morales, asumen que sus hechos preferidos (los hechos espirituales) supervienen en los hechos naturales relevantes y, por tanto, no compiten con ellos. Sólo esgrimiendo una petición de principio en contra de los realistas espiritistas es que podemos usar una respuesta parecida a la de BRINK.

Sin embargo, tenemos sin duda una buena respuesta a los realistas espiritistas. Las explicaciones espiritistas sufren del PRE y, por ende, no nos proporcionan ninguna razón para pensar que las propiedades espirituales son propiedades reales, ya que los hechos espirituales no parecen explicar nada más de lo que explican los hechos morales. El problema para el realista moral es mostrar por qué las propiedades morales no deberían tener el mismo destino en relación con los hechos no morales en los que supervienen.

### 3. EXPLICACIONES NATURALISTAS

Ahora sabemos lo que hace a una explicación mejor que otra; pero todavía no contamos con una comparación precisa para medir las explicaciones morales bajo examen aquí: no podemos determinar si las explicaciones morales son «mejores que otras» o «las mejores de todas» a menos que sepamos con qué tipos de explicaciones deben ser comparadas. En lugar de postular la existencia de hechos morales para explicar nuestras consideraciones morales, Gilbert HARMAN sostuvo que «sólo necesitamos realizar presuposiciones acerca de la psicología o la sensibilidad moral de la persona que realiza la consideración moral»<sup>20</sup>. De manera similar, FREUD y NIETZSCHE han apelado a ciertos hechos profundos acerca de la naturaleza y del desarrollo humano para explicar nuestras creencias y juicios morales<sup>21</sup>. La presentación de FREUD es más detallada y por tanto me centraré en ella aquí<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> BRINK, 1989: 183.

<sup>20</sup> HARMAN, 1977: 6.

<sup>21</sup> Para la versión nietzscheana de estos tipos de argumentos naturalistas, cfr. LEITER, 1998c: 230-235, y LEITER, 1998d: 30-31. Para un tratamiento más amplio, cfr. LEITER, 2002. Los enfoques de NIETZSCHE y FREUD son comparados en LEITER, 2000 y 1998d. Para la explicación naturalista de FREUD de los juicios morales, véase FREUD, 1976a.

<sup>22</sup> Asumo —de manera no pacífica en estos tiempos— que la teoría de FREUD es básicamente verdadera, o al menos que lo es esa parte de la teoría que se encarga de explicar la naturaleza y la capacidad de los juicios morales y de la conciencia. La referencia estándar para la opinión contraria es,

A primera vista, parece que hay dos reconstrucciones diferentes del desarrollo de la conciencia moral en FREUD: en una, la conciencia surge a través de la internalización (o «introyección») de los superyoes de los padres como una manera de resolver el complejo de Edipo<sup>23</sup>; en la otra, la conciencia surge como un resultado de la introyección de los instintos agresivos innatos, cuya domesticación es una precondition necesaria de la civilización<sup>24</sup>. JOHN DEIGH observa que la primera (la «reconstrucción estándar») «encaja mejor con la teoría general [de Freud] de la manera en que se desarrolla la personalidad [...], mientras que la segunda [la «reconstrucción nietzscheana»] ofrece una explicación más persuasiva de cómo se adquiere una conciencia»<sup>25</sup>. DEIGH opina que la «reconstrucción nietzscheana» marca un cambio en la teoría del desarrollo moral de FREUD, especialmente en la explicación de la formación de la conciencia a través de la represión de instintos *agresivos* más que *sexuales*. Tratar de resolver la cuestión nos llevaría demasiado lejos en la exégesis freudiana, pero quiero al menos sugerir que las dos reconstrucciones pueden ser entendidas como complementarias, ya que el superyó tiene una función doble para FREUD: la imposición de estándares morales y el mantenimiento de un yo ideal al que aspiramos. Y como observa el mismo DEIGH en otra parte: «las operaciones de la conciencia [para Freud] deben su fuerza motivacional a los instintos agresivos; las operaciones del yo ideal deben las suyas a los instintos sexuales»<sup>26</sup>. Ambas reconstrucciones del origen de los superyoes, entonces, serían necesarias para explicar la doble función que realiza.

Sin embargo, el punto crucial para nuestros propósitos es que, según la concepción de FREUD, «los juicios morales y de valor tienen una fuerza motivacional que puede ser reconducida a estos instintos básicos [de carácter

obviamente, GRÜNBAUM, 1984 (en rigor, GRÜNBAUM obviamente sostiene sólo que la teoría de FREUD no está garantizada por las pruebas aducidas, no que es falsa). Aparte de la penetrante polémica de Frederick CREW, las críticas de GRÜNBAUM han sido demolidas en una serie de artículos, los más importantes de los cuales son FINE y FORBES, 1986: 237-238; HOPKINS, 1988; SACHS, 1989: 349-378, y WOLLHEIM, 1993. Una confirmación empírica de algunos aspectos de la teoría de FREUD en ámbitos no clínicos incluyen a ADAMS, WRIGHT y LOHR, 1996: 440-445 (que relatan unas pruebas experimentales sobre el papel de la formación de las reacciones en la homofobia).

<sup>23</sup> Escribe FREUD (1976a: 59): «con la liquidación del complejo de Edipo el niño [...] se vio precisado a renunciar también a las intensas investiduras de objeto que había depositado en los progenitores, y como resarcimiento por esta pérdida de objeto se refuerzan muchísimo dentro de su yo las identificaciones con los progenitores que, probablemente, estuvieron presentes desde mucho tiempo atrás».

<sup>24</sup> Escribe FREUD, 1976b, 119-120: «La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contraponen al resto como superyó y entonces, como "conciencia moral", está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él [...]. Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada». Esta representación, como es bien sabido, refleja la del segundo ensayo de «La genealogía de la moralidad» de NIETZSCHE (1887).

<sup>25</sup> DEIGH, 1996: 66.

<sup>26</sup> *Ibid.*: 127.

agresivo y sexual]»<sup>27</sup>. Además, la reconstrucción estándar nos dice que el *contenido* de los juicios morales deriva de la identificación con los superyoes de los padres, necesarios para resolver el complejo de Edipo. Así, tanto la motivación moral como el contenido de la moral reciben una explicación psicoanalítica: para explicar los juicios morales y su fuerza no son necesarios hechos morales, sino sólo instintos innatos y trayectorias de desarrollo típicas a través de las cuales pasamos las criaturas como nosotros<sup>28</sup>.

Recientemente, algunos antirrealistas en moral como Simon BLACKBURN o Allan GIBBARD, han acudido no ya a FREUD, sino a la teoría evolucionista a favor de una presentación naturalista de los juicios morales<sup>29</sup>. La propuesta de GIBBARD, por ejemplo, consiste en analizar los juicios normativos como juicios que expresan un estado de aceptación de normas y explicar esta última función en términos de su contribución a la coordinación exitosa, donde «coordinación» designa la «función biológica» seleccionada por la evolución<sup>30</sup>. Po-

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Los últimos años han sido testigos de una rara unión entre las ideas freudianas y algunas consideraciones críticas (*strictures*) kantianas en la obra de algunos filósofos morales angloamericanos, incluyendo a DEIGH. Véanse también SCHEFFLER, 1992: cap. 5; VELLEMAN, 1999. Estos autores creen que la teoría de FREUD puede ser despojada de la interpretación explícitamente antirracionalista brindada por el mismo FREUD. DEIGH, 1996: 129, por ejemplo, objeta que «la creencia en que los juicios [morales] tienen una fuerza motivacional únicamente en virtud de ser provistos de fuerza instintiva no es filosóficamente inocente» y que FREUD se limita a ofrecer una petición de principios en contra de los racionalistas que niegan dicha premisa. Obviamente, la dificultad es que para FREUD ésta es una cuestión empírica, no filosófica, y las pruebas empíricas favorecen su interpretación —o al menos así cree— (extrañamente, DEIGH, 1996: 130, afirma de manera apodíctica que FREUD no tenía «pruebas para sostener esto», sin proporcionar ningún argumento o discusión).

<sup>29</sup> BLACKBURN, 1988a: 361-376; GIBBARD, 1990. Véase también HARMAN, 1994b: 238-239. Es escéptico acerca de estas reconstrucciones evolucionistas, STURGEON, 1995: 415-418.

<sup>30</sup> GIBBARD, 1990: 108-116. Entre las objeciones más interesantes a la reconstrucción especulativa evolucionista ofrecidas por STURGEON se encuentra la siguiente: «[GIBBARD] cree [...] que los seres humanos hemos evolucionado biológicamente para tener unas facultades motivacionales independientes, un sistema de aceptación de normas "permeado de lenguaje" que emergió cuando nos volvimos usuarios del lenguaje [...]. El lenguaje evaluativo surgió, así, para jugar un papel especial, el de expresar las normas aceptadas» (STURGEON, 1995: 407). Sin embargo, el misterio que se sigue de esto es por qué «no encontramos lenguajes naturales más aptos para la función identificada por GIBBARD». En otras palabras, ¿por qué la evolución no seleccionó también a favor de un lenguaje con una sintaxis superficial no-cognitiva, en lugar de la sintaxis de superficie cognitiva que los no-cognoscitivistas se esfuerzan tanto por reinterpretar? En el ámbito explicativo evolucionista, de corte especulativo, que esta objeción invita, cabe conjeturar algunas respuestas. Por ejemplo, constituía una ventaja, probablemente, a los efectos de facilitar una coordinación y cooperación exitosas entre los seres humanos, usar un lenguaje con una sintaxis uniforme, en lugar de desarrollar muchas sintaxis específicas, en particular porque la evolución no tiene razones para tomar partido en la disputa entre realismo y antirrealismo (o cognoscitismo y no-cognoscitismo). En efecto, una sintaxis aparentemente cognitiva puede haber mejorado el valor de los discursos normativos a los efectos de la coordinación. Sólo el hecho —acerca del cual, repito, la evolución es totalmente neutral— de que no haya hechos morales produce un dilema para la interpretación filosófica de los discursos normativos. Recuérdese que una de las motivaciones principales del no-cognoscitismo consiste en la idea de que, si no existen hechos morales, y tomamos la sintaxis del discurso normativo a simple vista, entonces la persistencia de los discursos normativos es un misterio: ¿por qué un discurso que supuestamente describe hechos y que en realidad no describe ninguno habría durado tanto tiempo? El no-cognoscitismo mantiene la idea de un discurso normativo incluso en ausencia de hechos normativos.

demos convenir en llamar a esta reconstrucción «explicación evolucionista» (EE). Así, según esta «reconstrucción especulativa evolucionista», suponer que existen «hechos normativos es superfluo»: podemos explicar nuestros juicios normativos, de manera exhaustiva, sin ellos<sup>31</sup>.

Por su misma admisión, sin embargo, la reconstrucción de GIBBARD (como la de BLACKBURN) es especulativa. La investigación de los biólogos, afortunadamente, brinda cierta ayuda. Muchos biólogos evolucionistas se han preocupado por explicar la existencia del comportamiento altruista y, aunque los juicios acerca del valor del altruismo no sean usualmente discutidos, parece razonable suponer que las reconstrucciones evolucionistas existentes pueden ser extendidas en esa dirección: si la evolución selecciona sobre la base del comportamiento altruista, sin duda selecciona también a favor de las prácticas normativas que dan apoyo a ese comportamiento<sup>32</sup>. El misterio en torno de la teoría evolucionista acerca del altruismo concierne al nivel en el cual opera la selección natural. Si opera sólo al nivel de los individuos, entonces resulta difícil entender por qué favorecería un comportamiento altruista por parte de los individuos, ya que dicho comportamiento parecería disminuir el éxito reproductivo de cada individuo. Si el blanco de la selección, sin embargo, es, en algunas circunstancias, el «grupo» al que pertenece el individuo, entonces una explicación surge naturalmente. Como DARWIN, que tocó la idea sin desarrollarla, afirma en un famoso pasaje:

Conviene no olvidar que aunque un elevado grado de moralidad no proporciona a cada individuo y sus hijos sino ventajas muy ligeras o casi nulas sobre los otros hombres de la misma tribu [...] [l]a tribu que encerrase muchos miembros que, en razón de poseer en alto grado el espíritu de patriotismo, fidelidad, obediencia, valor y simpatía, estuviesen siempre dispuestos a ayudarse unos a otros y a sacrificarse a sí mismos por el bien de todos, está claro que en cualquier lucha saldría victoriosa de los demás: he aquí una selección natural. En todos los tiempos ha habido en el mundo tribus que suplanten a las otras; y siendo la moralidad un elemento importante para el éxito de sus empresas, no cabe duda de que cuanto más y más morales sean los miembros de una tribu, tanto mayores serán sus tendencias a medrar y crecer<sup>33</sup>.

La selección de grupo como explicación del nacimiento del altruismo (y, siguiendo a DARWIN, podríamos decir «del estándar de moralidad») ha recibido recientemente una poderosa defensa por parte de Elliot SOBER y David Sloan WILSON<sup>34</sup>, pero está lejos de ser una posición dominante en la biolo-

<sup>31</sup> GIBBARD, 1990: 121, 108.

<sup>32</sup> Asumiré, como es plausible, que el altruismo es central para la moralidad, de manera que explicar las razones por las que apreciamos el altruismo nos permitiría explicar mucho acerca de la moral. Obviamente, el altruismo es central para una serie de filosofías morales influyentes —desde la de SCHOPENHAUER hasta la de Thomas NAGEL— y goza también de un lugar privilegiado en el razonamiento moral del sentido común.

<sup>33</sup> DARWIN, 1871: 166 (1974: 127-128).

<sup>34</sup> SOBER y WILSON, 1998.

gía<sup>35</sup>. En una posición intermedia entre las presentaciones basadas sobre la selección individual y grupal, y mucho más aceptada por los biólogos, se encuentra la «teoría de la selección parental» (*kin selectionism*) desarrollada por W. D. HAMILTON<sup>36</sup>. Esta teoría sostiene que el blanco de la selección se considera más amplio que el individuo, pero más restringido que el grupo o la tribu: el vínculo está dado por la semejanza genética, esto es, el parentesco. Cuidar de los hijos de un hermano puede a veces ser una mejor manera de pasar (una cierta parte) de los genes de una persona que tener hijos propios y, por tanto, la selección natural puede preferir un comportamiento (y una actitud) altruista en razón del parentesco<sup>37</sup>. Obviamente, el valor moral asignado al altruismo no es relativo al parentesco (al menos *en teoría*, en cuanto opuesta a lo que ocurre *en la práctica*), pero podemos especular que el altruismo relativo al parentesco será más fuerte cuando esté apoyado por un imperativo moral, de carácter general, que imponga cuidar del bienestar de los demás.

Así, gracias al psicoanálisis y a la teoría evolucionista, obtenemos dos presentaciones naturalistas distintas del comportamiento y del juicio moral. Podemos convenir en llamar a todas estas presentaciones, que explican las creencias y los juicios morales apelando a las fuerzas deterministas que operan en una o más de las ciencias específicas (psicología, fisiología, biología, etc.), «explicaciones naturalistas» (EN). Asumiré en lo que sigue que algunas EN efectivamente funcionan<sup>38</sup>. Podemos plantear entonces la comparación de la siguiente manera: ¿qué explicaciones son mejores, las explicaciones morales (EM) o las EN? Si las EM se demuestran peores, entonces tendremos razones

<sup>35</sup> Véase, por ejemplo, la reseña de John Maynard SMITH (1998: 639-640) en *Nature*, 393, o la discusión crítica de Richard C. LEWONTIN (1998: 59-63) en su reseña en *The New York Review of Books*, 45 (22 de octubre de 1998).

<sup>36</sup> La teoría fue originariamente bosquejada en HAMILTON, 1963: 354-356; y recibió su formulación clásica en HAMILTON, 1964a; 1964b. Todos estos ensayos han sido recopilados en HAMILTON, 1996. En un artículo de 1975 («Innate Social Aptitudes of Man: An Approach from Evolutionary Genetics», ahora también recopilado en HAMILTON, 1996), HAMILTON muestra alguna simpatía por un cierto tipo de «selectividad grupal», aunque en virtud de razones formales cuya discusión nos llevaría ahora demasiado lejos (cfr. *ibid.*: 337).

<sup>37</sup> HAMILTON (1963: 7) plantea la cuestión de la siguiente manera: «El criterio concluyente que determina la difusión del [gen] G no consiste en que el comportamiento traiga provecho a quien lo tiene, sino en que beneficie al gen G; y esto ocurrirá si el resultado neto normal del comportamiento añadirá a la base génica un conjunto de genes que contiene G en una concentración más alta que la misma base genética. En cuanto al altruismo, esto ocurrirá sólo si el individuo afectado es un pariente del altruista, quien, por tanto, tendrá más posibilidades de tener el gen, y si la ventaja que brinda es bastante significativa comparada con la desventaja personal de llevar a la regresión, o la «dilución», del genotipo del altruista en el pariente en cuestión».

<sup>38</sup> Si ninguna EN funcionara, entonces las explicaciones morales parecerían ganar «por defecto». Esto, sin embargo, me parece bastante dudoso. No veo por qué deberíamos considerar las explicaciones morales como la posición «por defecto», cuando ellas juegan un papel sólo en algunas partes de las explicaciones populares (y en las especulaciones de diversos filósofos morales de índole realista) y han sido completamente ignoradas por todos los investigadores empíricos serios. Las explicaciones psicoanalíticas (de manera más controvertida) y las explicaciones evolucionistas (de manera no controvertida) han establecido sus credenciales explicativas en muchos ámbitos, aunque los detalles de su presentación de los juicios morales pueden ser puestos en tela de juicio.

(sin duda, derrotables) para pensar que las propiedades morales no formarán parte de la mejor presentación explicativa acerca del mundo. Podemos advertir que las EM son, de hecho, inferiores acudiendo una vez más a los dos criterios de THAGARD.

i) *Consiliencia o amplitud explicativa.* Las EN explicarán siempre más que las EM (serán más consilientes); esto es, los mecanismos usados por las EN explican mucho más que la clase de los fenómenos «morales» (e. g. creencias y consideraciones morales), mientras que las EM «explicarán» sólo los fenómenos «morales». Esto no debería ser en absoluto sorprendente: después de todo, las EN son generalmente ofrecidas como presentaciones de otros fenómenos, antes de encontrar aplicación a los casos morales. Así, los mecanismos causales subyacentes a las explicaciones freudianas pretenden explicar no sólo la moral, sino también varias neurosis y todas las psicopatologías ordinarias. La aplicación de EE a los fenómenos morales es una cuestión más reciente y a veces controvertida; al contrario, las presentaciones evolucionistas de las características fisiológicas, de los fenómenos sociales, del contenido mental, etc., abundan y muchas de ellas están ya bastante difundidas.

ii) *Simplicidad.* Las EM implican ulteriores «presuposiciones con aplicaciones restringidas»<sup>39</sup> —es decir, acerca de los hechos morales— que no están justificadas por lo que se gana en convergencia. En cambio, las presuposiciones de las EN [por ejemplo, acerca de las fuerzas psíquicas inconscientes, de los procesos microfisiológicos, de la selección natural, de la deriva genética (*genetic drift*)] implicarán grandes ganancias en la consiliencia y, por tanto, justificarán el aumento de la complejidad teórica.

Las propiedades morales, en resumen, sufren del PRE: parecen estar restringidas de manera tan unívoca a un determinado *explanandum* —lo que he estado denominando «fenómenos morales»— que esto nos impide pensar que las propiedades morales constituyan propiedades (explicativas) reales. La comparación entre EN y EM debería hacer obvio todo esto; pero, incluso sin hacer esa comparación, cabe observar que los hechos morales, como los hechos espirituales, parecen tener todos los oropeles (*trappings*) del PRE.

#### 4. RÉPLICA: LA DECISIÓN DE NO PARTICIPAR EN EL DEBATE SOBRE LAS EXPLICACIONES

Pues bien, ¿cómo debería replicar el realista moral a este nuevo argumento de la falta de poder explicativo? En la bibliografía, se han puesto en evidencia dos líneas de respuesta. Por un lado, están los que simplemente quieren «abs-

<sup>39</sup> THAGARD, 1978: 87.

tenerse de participar» en el debate: el poder explicativo —sostienen— simplemente no importa o no debería importar al realismo moral. Sin embargo, hay otros que quieren responder acerca de sus méritos (explicativos). Analicemos, en orden, cada uno de estos enfoques.

Algunos filósofos han preguntado: ¿por qué los realistas morales deberían ocuparse del poder explicativo? El desafío ha sido lanzado de dos maneras: por un lado, están los que piensan que el poder explicativo es *irrelevante* para establecer el realismo moral; por otro, los que piensan que las críticas explicativas son injustas con respecto al realismo moral.

Los que defienden el argumento de la «irrelevancia»<sup>40</sup> arguyen que el poder explicativo de las propiedades simplemente no demuestra nada acerca de si estas propiedades son morales, ya que las propiedades morales «justifican» o «guían la acción», más que «explicarla». Sin embargo, esta queja malinterpreta el argumento explicativo. Los realistas morales que invocan consideraciones explicativas están interesados sólo en la *realidad*, no en la *moralidad* de las propiedades; por tanto, la tesis bajo examen no es (contrariamente a lo que sostiene David COPP) que las teorías morales «pueden ser confirmadas» sobre bases explicativas<sup>41</sup>. Qué tipo de propiedades son las propiedades «morales» —en tanto opuesta a la cuestión de qué propiedades son reales— es una pregunta a la que deberá contestarse sobre otras bases. RAILTON, por ejemplo, sugiere que necesitamos recurrir a «nuestras intuiciones lingüísticas o morales» a los efectos de identificar las propiedades naturales que «expresan nociones reconocibles de lo bueno y de lo justo»<sup>42</sup>. La queja de la «irrelevancia», por tanto, malinterpreta la idea central del debate.

En cambio, la acusación de «injusticia» (*unfairness*) está motivada precisamente por la apreciación del impacto sobre la cuestión del realismo que, usualmente, se supone que tengan las consideraciones explicativas. Lo que origina la acusación es la idea de que, haciendo del poder explicativo un aspecto necesario de las propiedades morales, hemos injustamente prejuzgado la cuestión en contra de los hechos morales. Este tipo de preocupación es expresado en la siguiente observación de Tomas NAGEL: «Asumir que sólo lo que debe ser incluido en la mejor teoría causal acerca del mundo es real equivale a asumir que no existen verdades irreduciblemente normativas»<sup>43</sup>.

Esta respuesta plantea cuestiones epistemológicas y ontológicas complejas, pero una réplica breve será suficiente aquí. Gran parte del interés de

<sup>40</sup> SAYRE-McCORD, 1988; COPP, 1990: 237-258.

<sup>41</sup> RAILTON, 1990.

<sup>42</sup> RAILTON, 1986: 205.

<sup>43</sup> NAGEL, 1986: 144. Una crítica muy interesante y significativa de las opiniones metaéticas de NAGEL a este respecto se puede leer en SVAVARSDÓTTIR, 2001. DWORKIN (1996: 87-139) ha replicado recientemente al «test» de la mejor explicación en términos parecidos a los de NAGEL. Las tesis de DWORKIN son analizadas y sometidas a críticas en el capítulo VIII.

los trabajos más recientes acerca del realismo moral consiste, en efecto, en que ellos tratan de demostrar que ese realismo es compatible con algunos vínculos naturalistas sobre la epistemología y la ontología (vínculos como el poder causal o explicativo). Los valores —estos realistas pretenden sostener— pueden ser reales precisamente en el mismo modo en que cualquier otra cosa del mundo natural lo es. Desde esta perspectiva, se pueden hacer dos réplicas a NAGEL. En primer lugar, ¿por qué deberíamos hacer una excepción para los valores en nuestra mejor epistemología del mundo? Sin duda, la respuesta no puede ser: ¡para dar espacio al realismo moral! En segundo lugar, asumiendo que consideramos que los vínculos naturalistas están motivados, tener que introducir excepciones para algunas propiedades particulares plantea dudas acerca de su estatus. Es obviamente posible que alguien critique la concepción metafísica que impregna estas réplicas, pero el naturalista puede ser disculpado por pensar que es trivial que los hechos morales (tal como muchos otros hechos) deberían ser introducidos en nuestra ontología del mundo sólo después de que los vínculos naturalistas hayan sido abandonados<sup>44</sup>.

Un último, y vinculado, tipo de objeción surge natural en este punto: que estos «vínculos naturalistas» son demasiado vinculantes. Como dice Hilary PUTNAM: el mecanismo de prueba de la mejor explicación «“prueba demasiado”, ya que, si fuera correcto, se aplicaría tanto a los valores cognitivos como a los éticos»<sup>45</sup>. En otras palabras, el realista moral puede lanzar la acusación de que el mismo criterio explicativo no puede superar la prueba de la mejor explicación, de manera que la posición naturalista se autorrefuta. Sin embargo, esta clase de argumento funciona sólo si se acepta la presuposición de que el defensor del antirrealismo moral debe estar comprometido con el realismo acerca de las reglas epistémicas. Pero ¿por qué deberíamos sostener eso? El escéptico moral puede tranquilamente ser un quineano acerca de las reglas epistémicas y limitarse a señalar que, desde el punto en que nos encontramos en el barco de NEURATH, las reglas epistémicas de nuestra mejor ciencia incluyen la prueba de la mejor explicación, y esto es todo lo que necesitamos cuando nos ocupamos de la metafísica y de la epistemología de todo lo demás. En cualquier caso, los realistas morales de corte naturalista que se estudian aquí —a diferencia de PUTNAM, por ejemplo— aceptan todos la prueba de la mejor explicación como una condición necesaria del realismo.

<sup>44</sup> John McDOWELL ha construido un programa realista completo alrededor de un menosprecio, a veces persuasivo, acerca de los vínculos naturalistas. No debería sorprender que su ontología sea una ontología promiscua, que incluye hechos morales, estéticos, cómicos, etc. Las bases de su postura —que, en todo caso, no son siempre fáciles de discernir— y su viabilidad, requerirían un análisis por separado. Para evacuar dudas acerca del programa de McDOWELL, cfr. SOSA, 2001 y cap. VIII, apdo. 4.

<sup>45</sup> PUTNAM, 1995b: 69-80, 81.

## 5. RÉPLICA: DISCUTIENDO LOS MÉRITOS EXPLICATIVOS

¿Qué pasa con las réplicas que versan sobre los méritos explicativos? Aquí, de nuevo, parecen darse dos posibles líneas argumentativas. Una invoca la posible identidad o superveniencia de las propiedades morales respecto de las propiedades explicativas como una manera de mostrar que el argumento explicativo a favor del antirrealismo no es concluyente. Otra sostiene de manera más directa que, sin hechos morales, sufrimos alguna pérdida explicativa o epistémica. Argüiré que, efectivamente, la cuestión de la pérdida explicativa es decisiva para el debate acerca de las explicaciones morales, incluso para los que intentan salvar el realismo moral a través de la apelación a tesis acerca de la superveniencia o de la identidad. Sin embargo, consideraré cada réplica por separado.

### 5.1. Identidad/superveniencia

El argumento explicativo —sostienen algunos filósofos— simplemente no puede excluir el realismo moral, porque no hay nada, en dicho argumento, que demuestre que los hechos explicativamente superiores (por ejemplo, los hechos de las EN) no están constituidos meramente por los hechos sobre los cuales los hechos morales supervienen, o a los cuales son idénticos. Piénsese, por ejemplo, en el caso del color:

Nuestra mejor explicación de (por qué percibimos las rosas como rojas) puede hacer referencia a ciertas características de las rosas, a ciertos hechos acerca de la luz, del aparato psicológico y perceptivo de los que miran, pero no a la rojez de las rosas (y tampoco a ningún aspecto particular de las rosas que pueda ser reducido a la rojez). Pese a esto, la disponibilidad de dichas explicaciones expande nuestra comprensión de los colores; no demuestra que no existan colores<sup>46</sup>.

Así, al ofrecer la reconstrucción científica del color nos hemos limitado a identificar los hechos acerca de la luz y de la visión que constituyen los hechos del color. La sugerencia es la siguiente: esto también ocurre en el caso de la moral. Por ejemplo, al ofrecer la EN, tal vez nos hemos limitado a identificar algunos de los hechos que constituyen los hechos morales. Parece que nada en el argumento explicativo a favor del antirrealismo excluye esto.

<sup>46</sup> SAYRE-MCCORD, 1988: 274-275. Para una idea similar, cfr. también BRINK, 1989: 193. GIBBARD (1990: 116) —cabe observar— está de acuerdo acerca de este punto; en efecto, afirma: «Aunque tenga razón en que los juicios normativos estén coordinados con su función biológica, esto de por sí no demuestra que no haya tipos de hechos [...] a los que estos juicios sean adaptados para que les correspondan. Se podría imaginar un programa de “realismo normativo” que propone un cierto tipo de hecho que sirva para este propósito [...]; yo, sin embargo, no he encontrado ningún hecho de este tipo que funcione [...]».

Se pueden dar tres respuestas, en un orden ascendente de importancia, al realista moral acerca de este punto.

En primer lugar, la analogía con el color puede ser el sitio equivocado donde mirar para el realista moral. Como han sostenido Paul BOGHOSSIAN y David VELLEMAN, el proyectivismo acerca de las propiedades del color puede, efectivamente, ser la solución correcta para la reconstrucción científica del color: «La reconstrucción en sentido proyectivista de la experiencia del color es [...] la que se ocurre naturalmente a cualquier persona que aprenda los datos rudimentarios acerca de la luz y de la visión. Pareció obvia a GALILEO, como también a NEWTON y LOCKE»<sup>47</sup>. Tal vez el color y la moral sean, en algún sentido relevante, diferentes, de manera que el proyectivismo no es la solución «obvia» para comprender la explicación naturalista de las creencias morales. Mucho dependerá, sin duda, del tipo de explicación naturalista disponible. En todo caso, lo que cabe pedir aquí es a favor de una aclaración, ya que los realistas morales han invocado el ejemplo del color de un modo demasiado ligero; sin embargo, la imagen «científica» podría plausiblemente «despegarse», desde una perspectiva explicativa (*explain away*), tanto de la moral como del color. En consecuencia, la apelación al caso del color, simplemente, no puede ayudar a los realistas morales<sup>48</sup>.

En segundo lugar, esta réplica al argumento explicativo modifica, de manera importante, los términos del debate acerca del realismo moral. La tesis bajo examen es que el argumento explicativo en contra del realismo moral no

<sup>47</sup> BOGHOSSIAN y VELLEMAN, 1989: 97; 1991: 67-106. Nótese que, obviamente, BOGHOSSIAN y VELLEMAN no atacan el realismo del color sobre bases *explicativas*, sino más bien sobre la base de ciertos problemas epistemológicos y fenomenológicos que surgen cuando tratamos de interpretar las propiedades del color como idénticas a, o supervenientes sobre, los hechos científicos acerca de la luz y de la vista que las explican. Para un resumen de este argumento, véase BOGHOSSIAN y VELLEMAN, 1989: 82-83; para un tratamiento más extenso, cfr. *ibid.*, 1991.

<sup>48</sup> Un camino diferente en contra de la analogía del color es sugerido por BLACKBURN, 1988a. BLACKBURN sostiene que la representación naturalista está motivada por dos elementos: i) la identificación básica del compromiso en cuestión como algo distinto de una creencia, y ii) la disponibilidad de una clara explicación natural de por qué el estado mental en el que consiste debería existir (*ibid.*, 363). El elemento i) es crucial aquí: la idea de BLACKBURN es que los estados mentales que no constituyen creencias se prestan a las reconstrucciones naturalistas de una manera que las creencias no hacen: «el estado mental básico de quien tiene un compromiso ético tiene naturalmente sentido» según una teoría naturalista (*ibid.*, 363) y esto ocurre porque este «estado mental tiene una existencia teórica como [...] una perspectiva, un estado conativo o una presión sobre la elección y la acción» (*ibid.*, 363). Ahora bien, aunque BLACKBURN opine que haya una EE para el color tal como existe para el valor moral [satisfiriendo así el requisito 2)], piensa que hay una diferencia acerca de i): «No hay manera en la que logre ver la utilidad de contrastar los compromisos acerca del color con las creencias. Sus papeles funcionales no divergen. Así, no habrá ninguna teoría paralela para desarrollar, que explique por qué tenemos actitudes proposicionales de distinto tipo acerca de los discursos concernientes a los colores, o por qué hablamos de conocimiento, duda, prueba, etc., en relación con ellos» (*ibid.*, 373). En consecuencia, la reconstrucción naturalista del color no nos ayuda a formar «una comprensión natural» de los «compromisos acerca del color». Sin embargo, para que ésta sea una réplica satisfactoria, se debería añadir mucho más acerca del primer elemento de la concepción de BLACKBURN: se observa de inmediato que no es obvio que el naturalismo no pueda traer como consecuencias estados conativos o creencias (piénsese en el programa fuerte de sociología del conocimiento).

es concluyente porque *puede* resultar que los hechos morales estén, simplemente, constituidos por los hechos explicativos en cuestión. Cabe observar, sin embargo, que las consideraciones explicativas no ayudan a sostener esta tesis: necesitamos algún argumento independiente para considerar las propiedades morales como idénticas a, o supervenientes en, las propiedades que figuran en la explicación aparentemente mejor. Por tanto, invocar la línea argumentativa que está siendo examinada equivale a conceder que las consideraciones explicativas, de por sí, *no* pueden fundar el realismo moral. Me parece que esto es un punto importante, a menudo pasado por alto en la bibliografía reciente. Sugiere que un realismo moral, de corte naturalista, aún puede superar, o ser detenido por, el obstáculo tradicional: la plausibilidad de la relación postulada entre lo «moral» y lo «natural».

En tercer lugar, queda todavía un problema de simplicidad para el realista moral, ya que ahora tiene que sostener que los hechos morales son explicativos, pero sólo en virtud de su identidad o superveniencia respecto de los hechos explicativos no morales. Sin embargo, es evidente que las tesis sustantivas acerca de la identidad o de la superveniencia se añaden a la complejidad de nuestra teoría y de nuestra ontología, de una manera que debe ser justificada por alguna mejora en la consiliencia o en alguna virtud epistémica vinculada<sup>49</sup>. Cuando aprendemos que la macropropiedad observable de «ser agua» es idéntica a la micropropiedad de «ser H<sub>2</sub>O» podemos explicar algunos rasgos de la macropropiedad (que se congela, se evapora, hierve, etc.) y, al hacer esto, podemos realizar una cierta unificación explicativa de las macropropiedades del agua con otros macroaspectos del mundo (*e. g.*, hielo, vapor, etc.) que hubieran sido oscuros sin el conocimiento de las micropropiedades y de la tesis de la identidad. Por tanto, hay una mejora epistémica (la unificación de los fenómenos) que deriva del hecho de hacer más compleja nuestra teoría del mundo, por medio de la aceptación de la identidad del «agua» y de «H<sub>2</sub>O», lo que *justifica* esa complejidad.

Las tesis de la superveniencia presentan una cuestión conexas. Considérese el caso de EE: dado por sentado el fisicalismo<sup>50</sup>, los hechos evolutivos deben ser idénticos a, o más probablemente supervenientes sobre, los hechos físicos. Sin embargo, se obtienen claras mejoras en relación con la consiliencia al admitir en nuestra teoría estas tesis sustantivas acerca de la superveniencia: es

<sup>49</sup> Quizás esto no sea cierto de *todas* las tesis acerca de la identidad: por ejemplo, la identificación de la estrella de la mañana y la estrella de la noche. Sin embargo, las identificaciones reductivistas (las que reducen una clase de objetos a otra clase de objetos totalmente distinta) requieren evidentemente edificar una teoría sustantiva que las fundamente. Para plantear la cuestión de manera cortés, es muy poco obvio que la expresión «moralmente correcto» se limite a captar «maximizaciones de la utilidad». Con todo, la complejidad teórica requiere una recompensa epistémica, como la consiliencia, al menos cuando realizamos una comparación entre las distintas explicaciones.

<sup>50</sup> Por «fisicalismo» entiendo la teoría según la cual todo lo que existe es físico, es decir, ocupa algún punto discreto en el espacio y en el tiempo.

decir, el alcance, ahora conocido, de las EE, junto a la aparente incapacidad de cualquier otra ciencia (por ejemplo, la física) para explicar los mismos fenómenos. Sin embargo, si las EE proporcionan todos los recursos explicativos que ofrecen las EM (más algunos recursos adicionales), entonces no parece haber razones para añadir, en nuestra teoría, tesis sustantivas acerca de la superveniencia de las propiedades morales, puesto que ya tenemos las EE, que son más simples y teóricamente más consilientes. Si la superveniencia de los hechos evolucionistas proporciona todos los recursos explicativos necesarios, ¿por qué deberíamos añadir a nuestra mejor teoría acerca del mundo la superveniencia de los hechos morales?

Las tesis acerca de la identidad o de la superveniencia, entonces, no salvan —de por sí— al realismo moral de las objeciones del argumento explicativo; uno se debe ganar el derecho a sostener dichas tesis: *a)* defendiendo la tesis de la identidad/superveniencia sobre la base de argumentos no explicativos, y *b)* defendiendo la complejidad teórica adicional involucrada en dichas tesis, mediante la demostración del hecho de que producen una mejora en la consiliencia o en alguna virtud epistémica vinculada (por ejemplo, la unificación explicativa).

## 5.2. Pérdida explicativa

Pues bien, el realista moral que pretende defender los hechos morales sobre la base de argumentos explicativos debe sostener que *sin hechos morales sufrimos una pérdida explicativa*<sup>51</sup>: tal como la física no puede realizar las tareas explicativas de la biología evolucionista, así esta última (o la psicología, o la sociología, etc.) no puede realizar las mismas tareas explicativas de los hechos morales. ¿Pueden los realistas morales sostener esta tesis fundamental?

Desgraciadamente, no hay manera de enfocar esta cuestión salvo caso por caso. Ninguna consideración apriorística puede demostrar que no habrá nunca una pérdida explicativa debida a la eliminación de los hechos morales de nuestra mejor reconstrucción del mundo. Dos tipos de observaciones, sin embargo, pueden volvernos escépticos acerca de la tesis realista. En primer lugar, si salimos del debate filosófico contemporáneo y miramos a estudiosos de otras disciplinas que se ocupan de cuestiones explicativas, pienso que difícilmente encontraremos alguien que realice tareas explicativas serias valiéndose de hechos morales. Si se exceptúan las maneras informales de hablar y las explicaciones *folk*, parece que los hechos morales no juegan ningún rol en ninguna teoría explicativa desarrollada. La bibliografía realista en ética a menudo apoya estas teorías explicativas *folk*, pero, como sugiere la comparación

<sup>51</sup> Las tesis de la superveniencia son las más comunes en la bibliografía del realismo moral; por esto me centraré en ellas en lo que sigue.

con las teorías naturalistas, es dudoso que estas teorías *folk* puedan entrar en nuestra mejor representación del mundo. Quizás sería mejor que los filósofos no olvidaran que mientras existen, por ejemplo, historiadores marxistas que usan hechos *lato sensu* «económicos» para explicar los eventos históricos, no existe ninguna escuela de «historiadores morales» que utilicen los hechos morales para realizar tareas explicativas complejas o interesantes<sup>52</sup>.

Una segunda razón para ser escépticos acerca de las explicaciones morales es más específica: consiste en decir que los candidatos que son efectivamente ofrecidos en la bibliografía no son, en general, muy prometedores. Algunas explicaciones morales son claramente vacías<sup>53</sup>, pero incluso los candidatos más prometedores no sobreviven, creo, a un examen más detenido. Concluiré considerando algunos ejemplos de la obra de SAYRE-MCCORD, BRINK y JOSHUA COHEN.

Los realistas morales no reduccionistas pretenden defender las explicaciones morales de una manera parecida a la en que Jerry FODOR defiende la autonomía de las ciencias específicas<sup>54</sup>; pretenden sostener que hay diversas «categorías» o generalizaciones en las explicaciones morales que no pueden ser captadas por un esquema o una ciencia que proporcionen una explicación más «básica». Tal como no hay nada en la física que capte las categorías y las generalizaciones que caracterizan la economía y la psicología, así también se supone que la biología y la psicología pasan por alto las generalizaciones propias de la teoría moral.

Parte del atractivo del argumento de FODOR, obviamente, consistía en que la psicología, la economía y la biología parecían efectivamente estar empeñadas en realizar importantes tareas de explicación, de manera que habría sido una verdadera pérdida si sus hechos característicos hubiesen sido abandonados en el campo de una ontología fiscalista del mundo. Si el realista moral quiere valerse de una defensa parecida, entonces las explicaciones morales deberían impresionarnos de manera similar. Tanto SAYRE-MCCORD como BRINK intentan sugerir esto, pero sus presentaciones —sostendré— no resultan persuasivas. He aquí, por ejemplo, como SAYRE-MCCORD persigue la estrategia que acabamos de describir:

Ciertas regularidades —por ejemplo, la honestidad genera confianza, la justicia lleva al cumplimiento, la gentileza impulsa la amistad— son verda-

<sup>52</sup> Cfr., sin embargo, la discusión del programa de RAILTON en la nota 65, *infra*.

<sup>53</sup> Pienso que esto es cierto con respecto a casi todos los ejemplos de STURGEON. Mi impresión es que, si estuviera buscando una explicación de la conducta de HITLER y se me ofreciera la explicación de que «era moralmente depravado», tomaría esta respuesta como una suerte de broma: una repetición del dato más que una explicación. Confróntese la «explicación» moral de HITLER proporcionada por STURGEON con la reconstrucción sofisticada, y en absoluto vacía, en ERIKSON, 1963: 326-358. La reconstrucción de ERIKSON no usa ningún supuesto hecho moral para explicar el comportamiento de HITLER.

<sup>54</sup> FODOR, 1979: introducción.

deras regularidades que no pueden ser identificadas y explicadas excepto por apelación a propiedades morales<sup>55</sup>.

Aquí nos encontramos frente a una tesis doble y por tanto hay dos maneras de replicarla: primero, deben existir «verdaderas regularidades» (morales); segundo, debe darse el caso de que no podemos explicarlas o ni siquiera identificarlas sin los hechos morales. La propuesta de SAYRE-MCCORD vacila respecto de ambos puntos. ¿«La honestidad genera confianza» es una verdadera regularidad? Al contrario, parece que la honestidad, en la misma medida, genera no ya confianza sino molestia, amargura o alienación: como es bien sabido, las personas no quieren que quienes las rodean sean *demasiado* honestos<sup>56</sup>. En efecto, alguien que sea demasiado honesto puede a menudo no ser considerado digno de confianza, precisamente porque no se puede esperar que guarde un secreto o se tenga por sí sus propias opiniones. Y parece que la justicia provoque oposición tan frecuentemente como provoca cumplimiento: muchas personas tienen muy poco interés en sistemas justos, de manera que se resisten a ellos en cualquier ocasión. ¿Necesariamente nos hacemos amigos de las personas corteses, o simplemente las apreciamos o quizás nos aprovechamos de su gentileza? En suma, está muy lejos de ser obvio que los ejemplos poco sofisticados de SAYRE-MCCORD resistan a un análisis cuidadoso. Parece que hay muy poca «regularidad» en estas supuestas regularidades<sup>57</sup>.

La propuesta de SAYRE-MCCORD fracasa también respecto del segundo punto. ¿Necesitamos los hechos morales para explicar estas supuestas regularidades, o sólo presuponer que la gente que cree que los demás son honestos confiará en ellos?<sup>58</sup>. Efectivamente, la segunda explicación es sin duda la mejor, ya que si hay una regularidad en este caso requiere solamente la percepción de la honestidad, más que su efectiva presencia. La honestidad percibida —parece razonable afirmar— debería generar confianza de manera tan inmediata como lo hace la honestidad real; mientras que hacer de la honestidad real la base de la regularidad examinada dejaría fuera del alcance de la explicación

<sup>55</sup> SAYRE-MCCORD, 1988: 276.

<sup>56</sup> La confianza, obviamente, parece ser generada por muchas otras cosas más allá de la honestidad: en el ámbito de la política, es sabido que la gente confía en sus líderes a pesar de una larga y conocida historia de engaños (piénsese en los norteamericanos durante la guerra del golfo Pérsico, a pesar de las experiencias de Vietnam y del Watergate). En relación con el gobierno, parece más probable que sea lo que el anarquista RANDOLPH BOURNED llamó una actitud de «misticismo grupal» hacia el Estado, en lugar de la honestidad, lo que explica la voluntad de los ciudadanos de «confiar» en la autoridad. Probablemente, preferiríamos una explicación (si la hubiera) que abarcara todos estos casos de generación de confianza.

<sup>57</sup> El realista moral podría objetar que las explicaciones morales, obviamente, contienen cláusulas *ceteris paribus* y así habrá, naturalmente, algunas excepciones a las regularidades. No obstante, el escéptico podría preguntar: ¿Cuáles son exactamente los parámetros de estas supuestas regularidades y de sus excepciones? Apelar a las cláusulas *ceteris paribus*, sin ninguna reconstrucción de estas condiciones especiales, permite al defensor de las explicaciones morales *folk* rechazar cualquier contraejemplo con una simple referencia a presuntas excepciones.

<sup>58</sup> Obviamente, ésta es sólo una variación del ejemplo del gato en llamas contado por HARMAN, 1977: capítulo I.

aquellos casos en los cuales la gente cree a los que parecen honestos, pero no lo son de verdad. Igualmente, lo que la gente cree o percibe como «justo» probablemente lleva al cumplimiento, mientras que la regularidad colapsa cuando hablamos de la justicia *real*, que a menudo constituye una amenaza para los grupos privilegiados. Pues bien, ¿qué mejora explicativa se obtendría de asumir, como SAYRE-MCCORD, que existen hechos morales (por ejemplo, acerca de la honestidad o de la justicia)?

BRINK, con algo más de detalle, persigue la misma línea de SAYRE-MCCORD cuando afirma que «un *explanans* moral será generalizable mejor de lo que ocurriría con un *explanans* formulado en términos de los hechos, de orden más bajo, que constituyen estos hechos morales»<sup>59</sup>. BRINK ofrece el ejemplo de la explicación de «la inestabilidad política y la protesta social en Sudáfrica [durante el *apartheid*]», formulada en términos de opresión racial (una práctica injusta), más que en términos de las condiciones sociales, económicas y políticas que se dieron en Sudáfrica, ya que evidentemente «habría habido todavía opresión racial, inestabilidad y protesta bajo [condiciones] algo distintas»<sup>60</sup>. En consecuencia, la «explicación moral» —que apela a la práctica injusta de la opresión racial— «juega un papel explicativo definido y privilegiado»<sup>61</sup>.

Pero ¿es de verdad así? El mismo BRINK observa que «nuestro interés en las explicaciones es típicamente un interés en comprender acontecimientos pasados o predecir eventos futuros»<sup>62</sup>. Durante el apogeo del modelo empirista de la ley de cobertura, en auge en los años cuarenta y cincuenta, se suponía que había una simetría rígida entre la explicación y la predicción<sup>63</sup>, pero CARL HEMPEL debilitó, en los años sucesivos, esta exigencia de la manera siguiente: «Cualquier respuesta racionalmente aceptable a la pregunta: “¿Por qué ocurrió X?” debe ofrecer información que muestre que X era esperado, si no de manera concluyente, como en el caso [...] de la explicación [que apela a una ley de cobertura], al menos con una probabilidad razonable»<sup>64</sup>. Por tanto, para pensar que entendimos el acontecimiento pasado, tenemos que pensar que, si hubiésemos conocido lo que ahora consideramos que explica ese acontecimiento, habríamos sido capaces de predecir su ocurrencia, al menos con una probabilidad razonable.

Obviamente, tenemos que tener cuidado con lo estricta que hagamos esta exigencia, ya que se corre el riesgo de empezar a etiquetar como pseudoexplica-

<sup>59</sup> BRINK, 1989: 195.

<sup>60</sup> *Ibid.*: 195.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*: 194.

<sup>63</sup> HEMPEL y OPPENHEIM (1988: 12) escribieron, en un artículo publicado originariamente en 1948, que «una explicación de un acontecimiento particular no es plenamente adecuado a menos que su *explanans*, considerado a lo largo del tiempo, podía haber sido utilizado para predecir el acontecimiento en cuestión».

<sup>64</sup> HEMPEL, 1965: 369.

ciones unas explicaciones que son usuales y aparentemente sólidas, como las que encontramos en la historia. Sin embargo, el ejemplo de BRINK no puede ni siquiera satisfacer una exigencia muy débil de predecibilidad. Tómese el caso de Sudáfrica: la opresión racial existió *por décadas* sin los tumultos políticos y la protesta social que, finalmente, marcaron el colapso del régimen segregacionista. Lo mismo ocurrió con la segregación racial en el sur de los Estados Unidos, que existió durante casi un siglo después de la guerra civil con pocos e ineficaces episodios de resistencia. Desde el punto de vista del historiador, entonces, ¿cuál sería exactamente «el papel explicativo definido y privilegiado» de la opresión racial? ¿Qué predicciones, eventualmente, se siguen del saber que una sociedad es segregada desde el punto de vista racial? ¿No parece evidente que deberíamos, al contrario, acudir precisamente a los particulares hechos sociales, económicos y políticos, para explicar de verdad por qué surgió una protesta social en contra de la segregación racial en el momento en que lo hizo? Efectivamente, buscaríamos inútilmente en los libros de historia una explicación del final de la segregación en Estados Unidos que hiciera referencia a su injusticia<sup>65</sup>.

La explicación moral de BRINK, como la de SAYRE-McCORD, está afectada también por una segunda dificultad: es decir, parece suficiente a los efectos de la explicación (tal y como está formulada) que la gente *crea* que la opresión racial es injusta, independientemente del hecho de que realmente lo sea. Esto es, parece suficiente «explicar» la protesta social en contra de la segregación racial en términos de la creencia (propia de los que protestaban) de que la segregación racial es injusta, sin asumir que realmente lo es. Para tener el derecho de asumir adicionalmente que realmente lo es, tenemos que saber qué mejora explicativa se obtiene al complicar de esta manera nuestra teoría y nuestra ontología.

Obtendríamos esta mejora explicativa si:

a) La justicia produce ciertos efectos regulares (por ejemplo: inestabilidad social, revoluciones, etc.).

<sup>65</sup> Una posible excepción se encuentra en la explicación del fin de la esclavitud brindada por HASKELL, 1992, aunque no sea claro que la reconstrucción de HASKELL dependa del hecho de que la esclavitud sea verdaderamente incorrecta o simplemente del hecho de que la gente cree que lo es (junto al nacimiento del mercado nacional e internacional, que alteraron el sentido de responsabilidad y de conciencia a la vez que hicieron la esclavitud mucho más visible de lo que había estado anteriormente). En el caso del fin de la segregación racial, la reconstrucción histórica estándar enfatiza tres factores: 1) la migración de los negros del Sur hacia el Norte, que dio vida, en los años treinta y cuarenta, a los distritos del congreso (*Congressional districts*) en los que los negros tenían una verdadera fuerza política; 2) la frustración de los soldados negros que habían combatido en la Segunda Guerra Mundial y que se enfrentaron a obstáculos segregacionistas para obtener los beneficios de la legislación sobre los veteranos, los cuales, junto con los sindicalistas negros que habían alcanzado un cierto poder, constituyeron el liderazgo del movimiento para los derechos civiles a nivel local; y, aún más importante, 3) las exigencias impuestas por la guerra fría de hacer algo acerca de Jim Crow [*N. de T.*: personaje de la cultura popular negra que constituía el símbolo de la segregación racial, a la vez que nombre de las leyes segregacionistas, llamadas precisamente «leyes Jim Crow»] que obstaculizaba los esfuerzos hechos para ganarse los corazones de África y Asia.

i) *Independientes* de lo que la gente cree acerca de la justicia de un cierto sistema socioeconómico, o

ii) A causa de lo que cree la gente, siendo la realidad de la injusticia la mejor explicación de dichas creencias, y

b) La injusticia se concreta de manera múltiple en estados de cosas no morales.

Ambas condiciones son esenciales. La condición *a*) garantiza que es la justicia misma, y no simplemente las creencias de la gente, lo que lleva a cabo la tarea explicativa. La condición *b*) garantiza que la regularidad en cuestión esté correlacionada con el hecho moral de la injusticia y no con algún estado de cosas no moral al que la injusticia es (supuestamente) reducible. Y esto es así porque si la justicia es concretada de varias maneras en varios tipos de estados de cosas no morales, entonces sólo el hecho de la injusticia será suficiente para identificar la regularidad en cuestión<sup>66</sup>. Obviamente, como en el caso del agua, podemos sostener que, aunque la injusticia no se concrete de manera múltiple, apreciar su base microrreducida en algunos estados de cosas no morales permite la unificación de los que considerábamos como macrofenómenos no correlacionados y, por tanto, la complejidad teórica y ontológica adicional de la tesis de la identidad en cuestión se ganaría su sitio en nuestra mejor reconstrucción del mundo. Sin embargo, se trata de una tesis frágil, ya que es posible pensar que este tipo de reducción elimina, más que fundamenta, la macropropiedad: en consecuencia, todo tendría que ver con los detalles de la reducción propuesta.

El reciente argumento de Joshua COHEN, según el cual «la injusticia de la esclavitud contribuyó a su fin»<sup>67</sup>, parece ofrecer una reconstrucción que satisface tanto *a*) como *b*), ya que COHEN rechaza explícitamente la tesis de que «todo lo que cuenta [en la explicación del fin de la esclavitud] son las creencias acerca de la injusticia» más que la injusticia de la esclavitud en sí misma<sup>68</sup>. Y esto porque «la injusticia de un sistema social limita su plausibilidad»<sup>69</sup> y, por tanto, explica por qué esos sistemas colapsan o son derribados. Obviamente, no es controvertido que los esclavos, como todos los seres humanos, tengan intereses en «el bienestar material, la autonomía y la dignidad» —«intereses fundamentales» como los llama COHEN<sup>70</sup>— que son violados por la institución

<sup>66</sup> Assumo aquí, con FODOR y otros, que la posibilidad de concreción múltiple bloquea la reducción. En efecto, esto me parece cierto sólo sobre la base de algunas presuposiciones controvertidas acerca de la reducción, pero estas cuestiones nos llevarían demasiado lejos. Para un análisis crítico de la posibilidad de realización múltiple, cfr. KIM, 1993; LEITER y MILLER, 1998: 171-173.

<sup>67</sup> Joshua COHEN, 1997: 91-134, en particular 94.

<sup>68</sup> *Ibid.*: 124. En la p. 95, COHEN afirma: «estoy interesado en las consecuencias de la injusticia de la esclavitud [...] y no simplemente en las consecuencias del hecho de que algunas personas piensen que es incorrecta».

<sup>69</sup> *Ibid.*: 93.

<sup>70</sup> *Ibid.*: 116.

de la esclavitud. Tampoco debería ser controvertido que el hecho de que «la esclavitud entra en conflicto con los intereses de los esclavos» contribuya a «la plausibilidad limitada de la esclavitud»<sup>71</sup>. Lo que es crucial, como reconoce COHEN, es que la «injusticia» de violar intereses fundamentales «proporciona información relevante para explicar el fin de la esclavitud, que no es proporcionada simplemente por el hecho de notar que la esclavitud entra en conflicto con los intereses de los esclavos»<sup>72</sup>. Pero ¿por qué pensar que esto es cierto? ¿Por qué apelar a meros conflictos de intereses (entre los esclavos y los dueños) no es suficiente?

Una posibilidad es que las convicciones morales de algunas personas (por ejemplo: los abolicionistas) de que la esclavitud es injusta contribuyeron causalmente al fin de la esclavitud y estos convencimientos morales son explicados, de la mejor manera, «por la injusticia de la esclavitud»<sup>73</sup>.

Como escribe COHEN:

Parte de la explicación de la creencia moral [de que la esclavitud es injusta] consiste en que los esclavos tienen intereses en el bienestar material, la autonomía y la dignidad y se reconoce que los tienen; en que la esclavitud está claramente en conflicto con dichos intereses y se reconoce que este conflicto existe; y en que estos intereses son legítimos y reconocidos como tales. Y ¿por qué no sería posible captar esta secuencia de ideas afirmando que la gente cree que la esclavitud es injusta en parte porque es injusta?<sup>74</sup>

Sin embargo, la supuesta pregunta retórica que aparece en el final esconde simplemente el hecho de que no hay ninguna consideración explicativa aquí. Incluso Trasímaco y Cálicles podrían estar de acuerdo en que los esclavos poseen los «intereses fundamentales» que COHEN les atribuye, y que la esclavitud «está claramente en conflicto con dichos intereses», sin estar de acuerdo acerca del hecho de que algo de esto tenga algo que ver con la injusticia<sup>75</sup>. Esa tesis teórica adicional depende de la plausibilidad de la concepción sustantiva de la justicia de COHEN (que, siguiendo a RAWLS y SCANLON, está «basada en una noción idealizada de consenso como acuerdo libre, razonable e informado»)<sup>76</sup> que Trasímaco y Cálicles rechazan. Necesitamos, entonces, un argu-

<sup>71</sup> *Ibid.*: 94.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> Aquí COHEN es evasivo y afirma sólo que las convicciones morales son «explicadas parcialmente por la injusticia de la esclavitud» (*ibid.*, 123). Sin embargo, esto sería suficiente sólo si lee como un atajo para la tesis según la cual «la injusticia de la esclavitud forma parte de la mejor explicación de las convicciones morales». No es claro que esto sea lo que COHEN mantiene o está justificado en mantener.

<sup>74</sup> *Ibid.*: 128-129.

<sup>75</sup> Debería ser obviamente posible definir la relevante noción de «interés» sin que se vuelva una noción fundamentalmente *normativa*. Sin embargo, podemos identificar, por ejemplo, el «interés» con lo que los agentes desearían en condiciones ideales, sin aprobar estos deseos.

<sup>76</sup> COHEN, 1997: 120.

mento independiente (que no tenga nada que ver con observaciones explicativas) acerca de por qué *esto* es en lo que consiste *realmente* la justicia.

Lo que COHEN (y BRINK) necesitan sostener, finalmente, es que la «injusticia» identifica «algunos rasgos del sistema» que «constituyen una fuente de inestabilidad»<sup>77</sup>. Pero necesitan también la tesis de que la «injusticia» es un modo de clasificar los fenómenos causalmente relevantes que identifica regularidades que pasaríamos por alto si empleáramos sólo el esquema clasificatorio de algún conjunto subyacente de hechos (por ejemplo, hechos psicosociales acerca de los intereses y sus conflictos). Sostener esta última tesis convierte al argumento en un análogo total al argumento de FODOR, según el cual las ciencias específicas nos ofrecen esquemas clasificatorios (y las consiguientes regularidades causales) que se perderían si pudiéramos valernos sólo de la física. Finalmente, no obstante, COHEN no nos proporciona nunca un argumento a favor de esta tesis [esto es, esencialmente, a favor de la condición *b*), antes mencionada]. Escribe, por ejemplo, que sería posible explicar el fin de la esclavitud

[...] simplemente enumerando las propiedades de la esclavitud —el conflicto entre la esclavitud y los intereses de los esclavos— [...] sin tomar posición acerca de si estas propiedades son efectivamente lo que hace injusta la esclavitud; en breve [...] el hecho de que las propiedades *son* generadoras de injusticia no forma parte de mi argumento. Sin embargo, ellas son generadoras de injusticia y pueden ser presentadas, de manera inobjetable, mediante la clasificación moral. Además, esa manera de presentarlas es moralmente importante, ya que el mundo aparece distinto si pensamos que los elementos que producen injusticia limitan la viabilidad de los sistemas que los poseen<sup>78</sup>.

Este pasaje extraordinario, desgraciadamente, confirma la preocupación de que las explicaciones morales son, como temía COHEN, «simples *collages* de reflexiones empíricas y esperanzas cosificadas, amasadas con ostentación retórica»<sup>79</sup>. Y esto porque la única razón esgrimida por COHEN a favor del uso de la explicación «moral» (una clasificación, cabe notar incidentalmente, que es «inobjetable» sólo para los realistas morales de tipo contractualista como COHEN)<sup>80</sup> distinta de la reconstrucción no moral *de los mismos rasgos causales* es que, cuando hablamos el lenguaje de la moral, «el mundo parece diferente». Que un esquema clasificatorio haga que las cosas «parezcan diferentes» es cierto, obviamente, pero difícilmente puede contar, de por sí, como una virtud epistémica. Hasta nuestros realistas espiritistas podrían sostener lo mismo: un mundo poblado por espíritus buenos y malignos ciertamente parece diferente de un mundo despojado de las ilusiones.

<sup>77</sup> *Ibid.*: 132.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*: 93.

<sup>80</sup> Cfr., por ejemplo, RAWLS, 1971, y SCANLON, 1998.

Estos ejemplos, obviamente, no agotan todas las explicaciones posibles<sup>81</sup>. Sin embargo, dada la ausencia de explicaciones morales en las disciplinas que se ocupan efectivamente de cuestiones explicativas, las dificultades que afectan a los ejemplos de explicaciones morales considerados anteriormente deberían fomentar un sano escepticismo acerca de la posibilidad de que los realistas morales lleven las cargas explicativas que su argumento requiere.

## 6. CONCLUSIONES

Hemos visto que el argumento de la falta de poder explicativo no excluye necesariamente el realismo moral. Sin embargo, el realista moral debe llevar una doble carga. Debe, ya sea *a*) defender una presentación de los hechos morales como hechos que supervienen sobre o son idénticos a los hechos explicativos no morales, o *b*) argumentar que el abandono de los hechos morales produce una pérdida explicativa (o de alguna virtud epistémica correlacionada). Sin embargo, para defender *a*) el realista debe defender también *b*): es decir, debe defender la admisión, en su mejor teoría acerca del mundo, de tesis sustantivas acerca de la identidad y la superveniencia, presumiblemente por la razón de que, sin hechos morales, sufrimos una pérdida explicativa o epistémica. Sólo si estos requisitos pueden ser cumplidos, tendremos algunas razones

<sup>81</sup> En particular, no he dicho nada acerca de la teoría de RAILTON, la más rica en detalles en la bibliografía. RAILTON nos presenta una teoría ligeramente diferente (y también más compleja), ya que es el único realista moral contemporáneo que concibe su programa como reduccionista, en el sentido de brindar redefiniciones de los términos morales. Véase RAILTON, 1986; 1990. Con todo, esto no libera a RAILTON de la carga de la prueba: si nuestra teoría debe incluir redefiniciones de los términos morales en términos naturalistas, debe haber alguna ganancia explicativa que justifique hacer esto. Muy brevemente, el enfoque de RAILTON es el siguiente: RAILTON sostiene que «lo que es moralmente mejor» es «lo que es instrumentalmente racional desde el punto de vista social» (1986: 200); pero afirma también que podemos explicar ciertos desarrollos históricos en términos de «un mecanismo en el cual los individuos, cuyos intereses se ven denegados, son llevados a formar unos valores comunes y hacer causa común a la luz de intereses compartidos, presionando así las prácticas sociales para que se aproximen más a la racionalidad social» (*ibid.*, 199). En consecuencia, la racionalidad social instrumental —o las desviaciones de ella— explica los cambios históricos; pero la racionalidad social instrumental es a lo que se refiere la expresión «moralmente correcto». Parece también que RAILTON sostiene que esta explicación moral produce una mejora en la convergencia: según la reconstrucción elaborada por RAILTON, en efecto, darse cuenta de la conexión entre el mecanismo explicativo, la racionalidad social y la moral nos permite apreciar ciertas tendencias históricas generales de la evolución de las normas morales (*ibid.*, 195-196). Tres observaciones acerca de la propuesta de RAILTON: 1) para que pueda funcionar, la redefinición bastante específica de «moralmente correcto», proporcionada por RAILTON, debe ser defendida de manera independiente (los kantianos y los constructivistas, entre otros, discreparían de ella); 2) esta redefinición tiene que procurar de verdad alguna ganancia explicativa, y 3) la misma teoría explicativa debe ser buena si queremos que las consideraciones explicativas soporten el realismo moral. La gran cantidad de detalles explicativos brindados por RAILTON hace de su teoría un blanco fácil para los críticos del paradigma explicativo: cfr., por ejemplo, ROSENBERG, 1990: 150-166. Incluso suponiendo que la teoría de RAILTON pudiera superar estas objeciones explicativas, todavía se quedaría corta, creo, con respecto a su propuesta de redefinición. Sin embargo, respecto de este punto, serían algunas consideraciones acerca de la diversidad de las opiniones que pueden ser reconocidas como morales, más que la falta de poder explicativo, las que resultarían fatales para la teoría. Sin embargo, me reservo para analizar estas cuestiones en otro lugar.

para pensar que los hechos morales pueden figurar en la mejor explicación del mundo. Si tengo razón en sostener que *b*) —que es requerida por ambas defensas posibles del realismo moral— probablemente no se puede mantener, entonces el realismo moral quedaría refutado sobre la base de razones explicativas. En consecuencia, quizá podamos, con más confianza, unirnos a NIETZSCHE para afirmar que, cuando se trata de ética, «hablar de “verdad” en este campo equivale a un engaño»<sup>82</sup>.

<sup>82</sup> NIETZSCHE, 1968: sec. 428.