

EL SUBJETIVISMO

James Rachels

En 1973, los creyentes conservadores se sorprendieron por la sentencia del Tribunal Supremo de los Estados Unidos que suponía la legalización del aborto. Desde entonces se han movilizado para anular aquella sentencia. Tienen poderosos aliados en la Casa Blanca, primero en Ronald Reagan, que hizo de la oposición a *Roe V. Wade* una condición para la designación del Presidente del Tribunal Supremo, y posteriormente con George Bush, quien después de ser elegido sugirió a este Tribunal que debería reconsiderar toda la cuestión.

En la mente del presidente Bush, la cuestión de si debe ser legal el aborto va estrechamente ligada a la de si es moralmente incorrecto: se opone a la legalización del aborto, afirma, porque cree que el aborto es inmoral. ¿Cómo hemos de reaccionar a esto? Una posibilidad es que podemos coincidir con él, y decir que de hecho el aborto es inmoral. Otra posibilidad es que podemos estar en desacuerdo y decir que de hecho el aborto es moralmente aceptable. Pero existe una tercera posibilidad. Podríamos decir algo como esto:

«Por lo que respecta a la moralidad, no existen “hechos” y nadie tiene o no “razón”. El presidente Bush no hace más que expresar sus propios sentimientos personales sobre el aborto. Dice que es malo, pero esto no es más que *su* forma de entenderlo. Otros discrepan de ella, y sus sentimientos no son más “correctos” que los de otra persona. Personas diferentes tienen sentimientos diferentes, y esto es todo.»

Esta es la idea básica del subjetivismo ético. El subjetivismo ético es una teoría que afirma que, al realizar juicios morales, las personas no hacen más que expresar sus deseos o sentimientos personales. De acuerdo con esta concepción, no existen «hechos» morales. Es un hecho que desde 1973 se

han practicado cada año más de un millón de abortos en los Estados Unidos, pero no es un hecho que esto sea algo bueno o malo. Y por supuesto, el aborto no es más que un ejemplo conveniente; puede decirse lo mismo sobre cualquier otra cuestión moral.

Esta idea ha atraído a numerosos pensadores, especialmente los de orientación empirista. David Hume expresó la razón esencial en 1738 cuando escribió en su gran obra *Un tratado sobre la naturaleza humana* que la moralidad es cuestión de «sentimiento, no de razón»:

Tomemos cualquier acción considerada viciosa: por ejemplo, el asesinato intencionado. Exáminelo desde todo punto de vista, para ver si puede encontrar ese hecho, o existencia real, que denomina *vicio* ... Nunca podrá encontrarlo, hasta volver su reflexión hacia el pecho, y encontrar un sentimiento de desaprobación, que surge en nosotros, hacia este acto. Aquí hay un hecho; pero es objeto del sentimiento, no de la razón.

La función del juicio moral, dice Hume, es guiar la conducta; pero la razón por sí sola nunca puede decirnos qué hacer. La razón meramente nos informa de la naturaleza y consecuencias de nuestros actos, y de las relaciones lógicas entre las proposiciones. Así pues, la razón puede decir a una mujer que si tiene un aborto su vida le será más fácil en algún sentido, pero el feto morirá. Sin embargo, de esto no se desprende nada sobre si ella *debe* tener un aborto. Para decidir qué hacer es necesario que entren en juego sus emociones: ¿le *preocupa* que muera el feto?; ¿cuánto le preocupa la vida más fácil que pueda tener? Si se imagina que ha tenido el aborto, ¿se siente cómoda con esta idea, o bien le repele? Hume concluye que, en última instancia, «la moralidad está determinada por el sentimiento». Muchos se han sentido atraídos por esta concepción por diversas razones, algunas de ellas buenas y otras no tan buenas. En ocasiones la gente suscribe el subjetivismo ético porque lo asocia con una actitud de tolerancia. Debemos ser tolerantes —dicen— con aquellos que discrepan de nosotros. Cada cual tiene el derecho a tener su propia opinión, y nadie tiene derecho a dictar a los demás qué ideas morales debe aceptar. El subjetivismo ético, la tesis según la cual la moralidad no es más que cuestión de sentimientos personales, ofrece una razón plausible para esta actitud de tolerancia. Si los sentimientos de ninguna persona son más «correctos» que los de cualquier otra, no está justificado que nadie imponga sus opiniones a los demás. Cuando la moral afecta a la política, como en el caso del aborto, la implicación es obvia: ningún segmento de la comunidad tiene el derecho de imponer su concepción moral a otro.

Sin embargo, esta línea de pensamiento supone un error sutil. La idea de que debemos ser tolerantes es ella misma un juicio moral, y el subjetivismo

no exige que aceptemos ningún juicio moral particular, incluido este. No es una teoría de este tipo. Por supuesto, alguien que acepte la teoría tendrá aún opiniones morales —puede decir que el aborto es moralmente aceptable, o bien que es odioso. Pero la teoría no nos dice *qué* actitud adoptar. Sólo dice que, adoptemos la que adoptemos, nuestra elección no representará la «verdad». Nuestras opiniones representarán nuestros sentimientos personales, y nada más.

Lo mismo puede decirse de un valor como la tolerancia. Las personas que aceptan el subjetivismo ético pueden afirmar el valor de la tolerancia o bien negarlo. Pero adopten la actitud que adopten, no creerán que su elección representa la «verdad» sobre cómo debemos comportarnos. En cambio reconocerán que no hacen más que expresar sus sentimientos personales. Además, la creencia en la tolerancia no es una prerrogativa exclusiva del subjetivista. Quienes *rechazan* el subjetivismo ético, y creen en cambio que existen verdades morales objetivas, pueden creer sin embargo que deben ser tolerantes, al pensar que «debemos ser tolerantes» es una de las verdades morales objetivas (véase el artículo 39, «El relativismo» para la exposición de la tolerancia en el contexto de la divergencia cultural o social de ideas morales).

Otra errónea concepción común es la de que, si el subjetivismo ético es verdadero, «en realidad» nada es bueno o malo. Esta idea puede expresarse de diferentes modos: puede decirse que «todo está permitido» o que «en realidad nada importa». Se exprese como se exprese, muchas personas la consideran una idea liberadora y como un argumento en favor del subjetivismo. Otros consideran que es una idea perniciosa que niega toda moralidad, y llegan a la conclusión de que debe rechazarse el subjetivismo a causa de ella. Sin embargo, ambas reacciones están equivocadas, porque en realidad el subjetivismo ético no supone que nada sea bueno o malo desde el punto de vista moral.

Para comprender por qué no, sólo tenemos que recordar que, según el subjetivismo ético, los juicios morales expresan sentimientos. Por ello, si uno dice que «nada es bueno o malo» o que «nada importa», está expresando una falta de sentimiento verdaderamente extraordinaria sobre cualquier cosa. Esto apenas parece posible, a menos que uno padezca una suerte de melancolía extrema. Si acepta el subjetivismo ético, ¿se sigue de ello que dejará de tener sentimientos del tipo de los asociados con las opiniones morales? Se sigue incluso que *debería* dejar de tener estos sentimientos o que es impropio que los tenga? No. Por ello, si acepta el subjetivismo ético, de ello no se sigue que tenga que llegar a la conclusión de que «nada es bueno o malo». De hecho, puede usted tener exactamente las mismas ideas morales que habría tenido de no ser subjetivista. Ser subjetivista

sólo significa que se tiene una concepción filosófica particular del contenido de estas ideas.

A la idea de que nada es bueno o malo podemos denominarla *nihilismo moral*. Si bien son muchos los filósofos que se han sentido atraídos por el subjetivismo, pocos han sido nihilistas. La razón es simple. Pensemos en cómo sería que alguien creyese realmente que nada es bueno o malo. Alguien que dijese esto querría decir, presumiblemente, que la violación no es ni buena ni mala; que la tortura no es ni buena ni mala; que el asesinato no es ni bueno ni malo; y así sucesivamente por cualquier cosa que se mencione. Si se dijese *seriamente* todo esto, y no sólo como parte de una discusión filosófica, sería extremadamente alarmante. Significaría que *no se opondría* a la violación, la tortura, el asesinato o cualquier otra cosa. Pensemos en lo extraño que sería esto. ¿No les importaría que les hiciesen a ellos semejantes cosas? ¿No les importaría hacerlo a otros? Nadie que no sufra una aterradora patología podría suscribir semejante punto de vista; por el contrario, puede decirse que cualquiera tentado por él —en realidad tentado a adoptarlo en la vida real, y no sólo tentado a defenderlo en un seminario de filosofía— debería solicitar asistencia psiquiátrica.

Algunos pueden considerar demasiado rápido este descarte del nihilismo moral. Pueden pensar que, sin duda, debe de existir una vinculación más profunda entre el subjetivismo y el nihilismo. ¿No significa el subjetivismo que *en realidad* nada es bueno o malo? La respuesta sólo depende de lo que se entienda por «bueno o malo *en realidad*». Si entendemos por esto «bueno o malo independientemente de lo que sienta uno», entonces el subjetivismo niega por supuesto que exista algo bueno o malo en *ese* sentido. El subjetivismo ético niega que existan hechos morales independientes de nuestros sentimientos. Si esto es lo que se entiende por nihilismo moral, el subjetivismo ético implica un nihilismo moral. No obstante, vale la pena subrayar que el subjetivista no está comprometido con el nihilismo moral en nuestro sentido original: el subjetivista no se siente obligado a decir que no importa nada, o que nada es bueno o malo.

El desarrollo histórico del subjetivismo ético, ilustra un proceso típico de las teorías filosóficas. Empezó como una idea simple — en palabras de David Hume, que la moralidad es más cosa del sentimiento que de la razón. Pero a medida que se plantearon objeciones a esta teoría, y que sus defensores intentaron responder a estas objeciones, la teoría se complicó más. Hasta aquí no hemos intentado formular la teoría con mucha precisión (nos hemos limitado a una formulación aproximada de su idea básica). Sin embargo, ahora tenemos que ir un poco más lejos.

Una manera de formular el subjetivismo ético con más precisión es ésta: consideramos el subjetivismo como la tesis de que *cuando una persona dice*

que algo es moralmente bueno o malo, esto significa que lo aprueba o desaprueba, y nada más. En otras palabras,

«X es moralmente aceptable»	} significan: «Yo (el hablante) apruebo X»
«X es correcto»	
«X es bueno»	
«Debe hacerse X»	

y, de forma parecida,

«X es moralmente inaceptable»	} significan: «Yo (el hablante) desapruébo X»
«X es incorrecto»	
«X es malo»	
«No debe hacerse X»	

Podemos denominar a esta versión de la teoría *subjetivismo simple*. Esta teoría expresa la idea básica del subjetivismo ético de forma clara y simple, y muchas personas la han considerado atractiva. Sin embargo, el subjetivismo simple está expuesto a varias objeciones bastante obvias, porque tiene implicaciones contrarias a lo que sabemos (o al menos, contrarias a lo que *pensamos* conocer) sobre la naturaleza de la evaluación moral.

En primer lugar, el subjetivismo simple contradice el hecho obvio de que en ocasiones podemos estar equivocados en nuestras evaluaciones morales. Ninguno de nosotros es infalible. Todos cometemos errores, y cuando descubrimos que estamos equivocados, podemos querer cambiar nuestros juicios. Pero si fuese correcto el subjetivismo simple, esto sería imposible —porque el subjetivismo simple implica que cada cual es infalible.

Pensemos de nuevo en el señor Bush, que afirma que el aborto es inmoral. Según el subjetivismo simple, lo que está diciendo en realidad es que él, George Bush, lo desaprueba. Por supuesto es posible que no esté hablando sinceramente —en fecha tan reciente como en 1980 apoyó públicamente a *Roe v. Wade*. O bien ha cambiado de opinión o ahora está simplemente contentando a su audiencia conservadora. Pero *si suponemos que habla sinceramente* —si suponemos que en realidad desaprueba el aborto— de ello se sigue que lo que dice es verdadero. En tanto en cuanto representa honestamente sus sentimientos, no puede estar equivocado.

Otro problema grave es que el subjetivismo simple no puede explicar el hecho de que la gente *discrepa* sobre las cuestiones éticas. George Bush afirma que el aborto es inmoral. Betty Friedan, autora de *La mística femenina* y una destacada pensadora feminista, lo niega, diciendo que el aborto no es inmoral. Sin duda, el señor Bush y la señora Friedan discrepan. Pero

pensemos en lo que implica el subjetivismo simple en relación a esta situación.

Según el subjetivismo simple, cuando el señor Bush afirma que el aborto es inmoral, meramente realiza un enunciado sobre su actitud —está diciendo que él, George Bush, desaprueba el aborto. ¿Discreparía la señora Friedan con eso? No, ella *estaría de acuerdo* en que Bush desaprueba el aborto. Al mismo tiempo, cuando ésta dice que el aborto no es inmoral, sólo está diciendo que ella, Betty Friedan, no lo desaprueba. Y ¿por qué discreparía de eso el señor Bush? De hecho el señor Bush reconocería sin duda que Friedan no desaprueba el aborto. Así pues, según el subjetivismo simple, no hay desacuerdo entre ellos —¡cada cual reconocería la verdad de lo que dice el otro! No obstante, sin duda hay aquí algún equívoco, pues está claro que Bush y Friedan discrepan sobre si el aborto es o no inmoral.

El subjetivismo simple implica una suerte de frustración eterna: Bush y Friedan se oponen profundamente uno a otro; pero ni siquiera pueden formular sus posiciones de manera contradictoria. Friedan puede *intentar* negar lo que dice Bush, negando que sea inmoral el aborto, pero según el subjetivismo simple sólo conseguirá cambiar de tema.

Estas consideraciones, y otras como ellas, muestran que el subjetivismo simple es una teoría mala. Dadas estas dificultades, muchos filósofos han optado por rechazar la idea de subjetivismo ético. Sin embargo, otros han adoptado un enfoque diferente. El problema —afirman— no es que la idea básica del subjetivismo sea incorrecta. El problema es que el «subjetivismo simple» es una forma demasiado simple de expresar esa idea. Así, estos filósofos han seguido confiando en la idea básica del subjetivismo ético, y han intentado refinarla —darle una formulación nueva y mejor— al objeto de superar estas dificultades.

La versión mejorada fue una teoría que llegó a conocerse como *emotivismo*. El emotivismo, teoría desarrollada plenamente por el filósofo norteamericano Charles L. Stevenson, ha sido una de las teorías éticas más influyentes del siglo XX. Es una teoría más sutil y sofisticada que el subjetivismo simple, porque incorpora una concepción del lenguaje más elaborada.

El emotivismo parte de la observación de que el lenguaje se utiliza de diversas maneras. Uno de sus usos principales consiste en enunciar hechos, o al menos enunciar lo que consideramos hechos. Así, podemos decir:

George Bush es presidente de los Estados Unidos;
George Bush se opone al aborto;
Desde *Roe v. Wade* ha habido anualmente más de un millón de abortos en los Estados Unidos;

y así sucesivamente. En cada caso, estamos diciendo algo que es verdadero o falso, y normalmente el objeto de decir cosas semejantes es transmitir información al oyente.

Sin embargo, el lenguaje puede utilizarse para otros fines. Por ejemplo, supongamos que le digo a una mujer embarazada, que contempla la posibilidad de abortar, «¡por favor no lo hagas!». Esta expresión no es ni verdadera ni falsa. No es un *enunciado* de ningún tipo; es un *mandato* (o una petición, o un ruego), algo totalmente diferente. Su finalidad no es transmitir información; más bien, es prescribir una conducta o curso de acción particular.

O bien, pensemos en expresiones como éstas, que no son ni enunciados de hecho ni mandatos:

¡Hurra por Betty Friedan!
¡Que se declare ilegal el aborto!
¡Ay!
¡Maldito *Roe v. Wade*!

Estos son tipos de oraciones perfectamente conocidos y comunes que comprendemos con facilidad. Pero ninguno de ellos es verdadero o falso (no tendría sentido decir «es verdad que hurra por Betty Friedan» o bien «es falso que ¡ay!»). Una vez más, estas oraciones no se utilizan para enunciar hechos; en cambio se utilizan para expresar las actitudes del hablante.

Tenemos que señalar claramente la diferencia entre *describir* una actitud y *expresar* la misma actitud. Si yo digo «me gusta Betty Friedan», estoy describiendo el hecho de que tengo una actitud positiva hacia ella. El enunciado es un enunciado de hecho, que no es ni verdadero ni falso. Por otra parte, si exclamo «¡hurra por Friedan!», no estoy enunciando ningún tipo de hecho. Estoy expresando una actitud, pero no informando de que la tengo.

Ahora, teniendo en cuenta estas ideas, volvamos nuestra atención al lenguaje moral. Según el emotivismo, el lenguaje moral no es un lenguaje que enuncia hechos; normalmente no se utiliza para transmitir información. Su finalidad es totalmente diferente. Se utiliza, primero, como medio para influir en la conducta de la gente: si alguien afirma «no debes hacer eso», *está intentando que dejes de hacerlo*. Y, en segundo lugar, el lenguaje moral se utiliza para expresar (*no* para informar de) nuestra actitud. Decir «Betty Friedan es una buena mujer» no es como decir «yo apruebo a Friedan», sino que *es* como decir «¡hurra por Friedan!».

Debería estar clara la diferencia entre el emotivismo y el subjetivismo simple. El subjetivismo simple interpretaba las oraciones éticas como enunciados de hecho de carácter especial —a saber, como descripciones de la ac-

titud del hablante. Según el subjetivismo simple, cuando el señor Bush afirma «el aborto es inmoral», esto significa lo mismo que «yo (Bush) desapruebo el aborto» —un enunciado de hecho sobre su actitud. Por otra parte el emotivismo negaría que esta expresión enuncie hecho alguno, incluso un hecho sobre uno mismo. Más bien, el emotivismo interpreta su expresión como equivalente de algo como «el aborto, ¡ajjj!» o bien «¡no abortes!» o bien «quisiera que ninguna mujer abortase nunca».

Esta puede parecer una diferencia trivial e insignificante sobre la cual no vale la pena molestarse. Pero desde un punto de vista teórico, hay en realidad una diferencia muy grande e importante. Significa que el emotivismo no será vulnerable al tipo de dificultades a que estaba expuesto el subjetivismo simple. Pensemos en los dos problemas que he citado, relativos a la infalibilidad y al desacuerdo. El problema de la infalibilidad sólo se planteó porque el subjetivismo simple interpreta los juicios morales como enunciados sobre nuestros sentimientos. Si la gente informa sinceramente de sus sentimientos, ¿cómo pueden estar equivocados? El emotivismo no interpreta los juicios morales como enunciados acerca de sentimientos, o como enunciados que en algún sentido son verdaderos o falsos; por lo tanto, con él no se plantea el mismo problema. Puede decirse algo parecido respecto al desacuerdo moral. El emotivismo aborda este problema subrayando que las personas pueden estar en desacuerdo en muchos sentidos. Si yo creo que Lee Harvey Oswald actuó solo en el asesinato de John Kennedy, y tú crees que hubo una conspiración, se trata de un desacuerdo sobre hechos —yo creo que es verdad algo que tú consideras falso. Pero pensemos en un tipo de desacuerdo diferente. Supongamos que yo prefiero una legislación estricta sobre el control de armas, y tú te opones a ella. Aquí discrepamos, pero en un sentido diferente. Lo que chocan no son nuestras creencias sino nuestros deseos (tú y yo podemos estar de acuerdo sobre todos los hechos que rodean a la controversia sobre el control de armas, y sin embargo adoptar una posición diferente sobre lo que deseamos que suceda). En el primer tipo de desacuerdo, creemos cosas diferentes, ambas de las cuales no pueden ser verdad. En el segundo, queremos cosas diferentes, ambas de las cuales no pueden suceder. Stevenson denomina a este un desacuerdo *de* actitud, y lo contrasta con el desacuerdo *sobre* las actitudes. Los desacuerdos morales, afirma Stevenson, son desacuerdos de actitud. El subjetivismo simple no podía explicar el desacuerdo moral porque, al interpretar los juicios morales como enunciados *sobre* actitudes, el desacuerdo desaparecía.

No hay duda de que el emotivismo representó un avance sobre el subjetivismo simple. Sin embargo, este no fue el final de la historia. También el emotivismo tuvo sus problemas, y fueron lo suficientemente graves como para que en la actualidad la mayoría de los filósofos rechacen esta teoría.

Uno de los problemas principales fue que el emotivismo no podía explicar el lugar de la razón en la ética.

Un juicio moral —o bien, para el caso, *cualquier* tipo de juicio de valor— debe estar apoyado en buenas razones. Si alguien te dice que una determinada acción debería ser mala, por ejemplo, tu puedes preguntar *por qué* debe ser mala, y si no te ofrece una respuesta satisfactoria, puedes rechazar el consejo por falta de fundamento. De este modo, los juicios morales son diferentes de las meras expresiones de preferencia personal. Si alguien dice «me gusta el café», no tiene que tener una razón —puede estar haciendo un enunciado sobre su gusto personal, y nada más. Pero los juicios morales exigen estar respaldados por razones, y a falta de semejantes razones son meramente arbitrarios. Ésta es una idea relativa a la *lógica* del juicio moral. No se trata simplemente de que sería bueno tener razones para nuestros juicios morales. La idea es más fuerte. Uno *debe* tener razones, o de lo contrario no estará formulando juicio moral alguno. Por ello, cualquier teoría válida de la naturaleza del juicio moral debe ser capaz de explicar de alguna manera la conexión entre los juicios morales y las razones que los avalan. Es precisamente en este punto donde falla el emotivismo.

¿Qué puede decir un emotivista acerca de las razones? Recordemos que, para el emotivista, un juicio moral es principalmente un medio verbal de intentar influir en las actitudes y conducta de las personas. La noción de las razones naturalmente asociada a esta idea es que las razones son cualesquiera consideraciones que tendrán el efecto deseado, que influirán en las actitudes y conducta de la manera deseada. Supongamos que intento convencerle de que rechace la concepción del aborto de Betty Friedan. Sabiendo que es usted antisemita, digo: «después de todo, Friedan es una judía». Esto tiene efecto; usted cambia de actitud, y conviene en que debe rechazarse su concepción del aborto. Por ello, parece que para el emotivista, el hecho de que Friedan sea judía es, al menos en algunos contextos, una razón para apoyar el juicio de que el aborto es inmoral. De hecho, Stevenson adopta exactamente este punto de vista. En su obra clásica *Ética y lenguaje*, afirma: «Cualquier enunciado sobre cualquier hecho que cualquier hablante considere que tiene probabilidad de modificar actitudes puede aducirse como razón a favor o en contra de un juicio ético» (Stevenson, 1944).

Obviamente, hay aquí algún error. No sólo cualquier hecho puede valer como razón en apoyo de cualquier juicio. El hecho debe ser relevante para el juicio, y la influencia psicológica no es necesariamente relevante al respecto. El emotivismo no vale; necesitamos al menos un refinamiento más para elaborar una teoría que explique no sólo la conexión entre juicio moral y emoción, sino también la vinculación entre moralidad y razón.

El tercer y último refinamiento del subjetivismo ético, que según sus defensores puede resolver este problema, ha sido el ofrecido por pensadores como John Dewey y W. D. Falk. Estos autores afirman que, si bien los juicios morales expresan sentimientos, no valen cualesquiera sentimientos. El proceso de «deliberación» sobre los diversos hechos, argumentos y otras consideraciones que rodean a una cuestión moral puede cambiar la forma de pensar de una persona. Puede hacer que los sentimientos antiguos se debiliten, se modifiquen o desaparezcan; y que surjan nuevos sentimientos. O bien, puede tener el efecto de fortalecer los sentimientos que uno ya tenía. Por ello, hay que hacer una distinción entre los sentimientos que uno tiene antes de «considerar detenidamente las cosas» y los sentimientos que uno puede tener después. Son estos últimos sentimientos —los producidos o mantenidos por la razón— la base propiamente dicha del juicio moral. Ya Hume había adelantado esta idea en su *Indagación sobre los principios de la moral*, cuando escribió:

Pero para allanar el camino para un sentimiento semejante [es decir, un sentimiento que forme la base de un juicio moral] y ofrecer un discernimiento adecuado de su objeto, constatamos que a menudo es necesario un considerable razonamiento previo, la formulación de elegantes distinciones, la obtención de conclusiones justas, el establecimiento de comparaciones lejanas, el examen de relaciones complejas y la averiguación y determinación de hechos generales (Hume, 1752).

Una persona puede tener sentimientos intensos sobre el aborto, por ejemplo, sin haber pensado nunca detenidamente sobre las diversas cuestiones que rodean al problema. ¿Quiénes son exactamente las mujeres que se someten al aborto? ¿De qué manera afecta el aborto a su vida? ¿De qué manera se ve afectada la vida de las mujeres que *no* se someten al aborto? ¿Qué decir del propio feto? ¿Debe ser considerado una persona con derecho a la vida? ¿Qué características debe tener un individuo para tener el derecho a la vida? ¿Tiene semejantes características el feto? Si un feto es una persona con derecho a la vida, ¿se sigue de ello que el aborto es malo en todas las circunstancias? ¿En cualesquiera circunstancias? ¿Qué papel —si alguno— deben jugar los argumentos religiosos en apoyo de los juicios morales? ¿Existe, de hecho, un argumento religioso decente en contra del aborto, o bien el llamado argumento religioso no es más que un engaño fundamentalista? Obviamente hay que pensar aquí en muchas cosas. Cualquiera que desee tener una opinión informada sobre cualquiera de estas cuestiones tendrá mucho trabajo.

Pero supongamos que alguien *hubiese* meditado todo esto de manera escrupulosamente inteligente e imparcial, modelando sus sentimientos a lo largo de este proceso. Entonces sus sentimientos estarían lo más posible en

sintonía con la razón. Habrían considerado la naturaleza y consecuencias del aborto, así como toda posible razón a favor o en contra de él, de manera abierta, y toda consideración semejante habría tenido el correspondiente efecto sobre sus actitudes. La razón, así, nada más podría hacer. Cualesquiera desacuerdos subsistentes en estas personas serían irresolubles —o al menos no resolubles por medios racionales. Puede pensarse que, sin duda, la razón no podría tener otro papel en la ética.

Así, en nuestro último intento por formular una concepción subjetivista adecuada del juicio ético, podemos decir: algo es moralmente correcto si es tal que el proceso de reflexionar sobre su naturaleza y consecuencias lleva a mantener un sentimiento de aprobación hacia ello en una persona tan razonable e imparcial como sea humanamente posible. Esto no es más que una abigarrada forma de decir que es moralmente correcto hacer aquello que aprobaría una persona completamente razonable. Esto parece estar a cierta distancia de la idea simple con que partimos, pero es lo más próximo a aquella idea original que tiene posibilidades de ser verdadero.

Es un hecho alentador el que, a medida que hemos añadido cualificaciones al subjetivismo ético para darle mayor validez, se ha vuelto menos subjetivista y ha empezado a parecerse a otras teorías cuyos defensores han estado trabajando en pos del mismo fin. Nuestra formulación final del subjetivismo ético lo convierte en pariente próximo de la teoría del observador ideal, según la cual es correcto hacer aquello que consideraría mejor un juez perfectamente racional, imparcial y benévolo. También tiene mucho en común con la teoría de Richard Brandt —Brandt afirma que, a la hora de decidir qué es correcto, la cuestión decisiva es «¿Qué desearía y decidiría hacer una persona (quizás todas las personas) si fuese racional en el sentido de haber hecho un uso óptimo de toda la información disponible?».

Y también tiene muchos rasgos obvios en común con la teoría de R. M. Hare (véase el artículo 40, «El prescriptivismo universal»). Esto es alentador porque, si en filosofía moral existe algo semejante a la verdad, habríamos de esperar una eventual convergencia en aquellas teorías que la persiguen. El acuerdo en ideas básicas, si bien no es una garantía absoluta de verdad, al menos da más seguridad que una incesante discusión.

Bibliografía

- Brandt, R. B.: *A theory of the good and the right* (Oxford: Clarendon Press, 1979).
 Dewey, J.: *Theory of valuation* (Chicago: University of Chicago Press, 1939).
 Falk, W. D.: «Goading and gilding», en *Ought, reasons, and morality* (Ithaca, NY.: Cornell University Press, 1986), cap. 2.
 Hare, R. M.: «“Nothing matters”», en *Applications of moral philosophy* (Berkeley:

- University of California Press, 1972), cap. 4.
- Hume, D.: *A treatise of human nature* (Londres: 1740). Trad. esp.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988.
- : *An inquiry concerning the principles of morals* (Londres: Cadell, 1752). Trad. esp.: *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.
- Stevenson, C. L.: *Ethics and language* (New Haven: Yale University Press, 1944). Trad. esp.: *Ética y lenguaje*, B. Aires, Paidós, 1984.

Otras lecturas

- Ayer, A. J.: *Language, Truth and Logic* (Londres: Gollancz, 1936), cap. 6. Trad. esp.: *Lenguaje, verdad y lógica*, 3.ª ed., Barcelona, Martínez Roca, 1977.
- Bambrough, R.: «A proof of the objectivity of morals», *Understanding moral philosophy*, ed. J. Rachels (Encino: Dickenson, 1976).
- Blanshard, B.: «The new subjectivism in ethics», *Philosophy and Phenomenological Research* 9 (1949), 504-11.
- Mackie, J. L.: *Ethics: inventing right and wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977).
- Moore, G. E.: *Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1912) cap 3. Trad. esp.: *Ética*, Barcelona, Labor, 1989.
- Rachels, J.: «John Dewey and the truth about ethics», *New studies in the philosophy of John Dewey*, ed. S. Cahn (Hanover: University Press of New England, 1977), pp. 149-71.
- Stevenson, C. L.: *Facts and values* (New Haven: Yale University Press, 1963).
- Urmson, J. O.: *The emotive theory of ethics* (Londres: Hutchinson, 1968).