

John Mackie, *Ética. La invención del bien y del mal*, trad. Tomás Fernández Auz, Gedisa, Barcelona, 2000.

I

La subjetividad de los valores

1. El escepticismo moral

No existen valores objetivos. Tal es, sin adornos, el contenido de la tesis expuesta en este capítulo. Antes de presentar mis argumentos convendría que intentase aclararla y acotarla de forma que pueda salir al paso de algunas objeciones y evite malentendidos.

Es posible que la afirmación de esta tesis provoque una de estas tres reacciones distintas: Habrá quienes piensen que no sólo es falsa sino perjudicial, considerándola como una amenaza contra la moral y contra todo lo que vale la pena, y estimando que el hecho de presentar semejante tesis en lo que pretende ser un libro de ética resulta paradójico y hasta ofensivo. A otros les parecerá una verdad trivial, casi demasiado obvia para que sea preciso mencionarla, y desde luego en exceso llana para generar grandes debates. Otros, por último, dirán que carece de sentido o que está vacía, que la cuestión de si los valores son o no parte de la estructura del mundo no plantea ningún problema real. Sin embargo, y precisamente porque pueden darse estas tres reacciones diferentes, hay mucho que añadir.

El alcance de la pretensión de que los valores no son objetivos, de que no forman parte de la estructura del mundo, no in-

cluye únicamente la bondad moral, que podría equipararse con toda naturalidad al valor moral, sino también otras cosas que sólo de forma más imprecisa podrían recibir el nombre de valores o desvalores: la justicia y la injusticia, el deber, la obligación, que una acción se corrompa y se envilezca, etc. También incluye valores no morales, en especial los estéticos, como la belleza y diversas formas de mérito artístico. No entraré a examinar explícitamente estos últimos, pero es evidente que la gran mayoría de consideraciones que se aplican a los valores morales rigen para los estéticos. Es más, una perspectiva que pretendiera concederles distinto entronque categorial parecería desde el principio un tanto inverosímil.

Puesto que mi interés principal se centra en los valores morales, el punto de vista que adopto aquí puede recibir el nombre de escepticismo moral. Pero es probable que esta denominación sea interpretada erróneamente: «escepticismo moral» podría utilizarse también para nombrar a cualquiera de dos planteamientos de primer orden, o aun para una inconsistente mezcla de ambos. Un escéptico moral podría ser el tipo de persona que dice «toda esta charla sobre la moral es una bobada», o sea, alguien que rechaza la moral y no le presta la menor atención. Esa persona puede rechazar literalmente todo juicio moral, aunque es más probable que posea juicios morales propios para expresar una condena moral inequívoca de todo lo que convencionalmente pasa por moral, pero también puede estar confundiendo estos dos puntos de vista lógicamente incompatibles y decir que rechaza toda moral cuando de hecho sólo repudia una moral concreta: la vigente en la sociedad en que ha crecido. No me ocupo en este momento de los méritos o imperfecciones de esa posición. Todos estos puntos de vista son de primer orden moral, positivos o negativos: la persona que se adhiera a cualquiera de ellos está adoptando una cierta actitud práctica, normativa. Por el contrario, lo que planteo es un punto de vista de segundo orden, un punto de vista relacionado con el entronque categorial de los valores morales y con la naturaleza de la valoración moral, asociado por tanto a cómo y dónde encajan en el mundo. Estos planteamientos de primer y segundo orden no son simplemente distintos, sino del todo independientes: uno puede ser un escéptico moral de segundo orden sin serlo de primer orden, y viceversa. Un hombre puede sostener firmes puntos de vista morales,

aunque su contenido sea de hecho totalmente convencional, y creer al mismo tiempo que se trata de simples actitudes y disposiciones prudentes vinculadas a la conducta que él mismo y otras personas observan. A la inversa, un hombre podría rechazar toda la moral establecida y seguir creyendo que la existencia del mal o de la corrupción es una verdad objetiva.

Si nos fijamos ahora en otro tipo de malentendido, veremos que el escepticismo moral parece ahora más absurdo que pernicioso. ¿Cómo podría alguien negar que exista una diferencia entre una acción amable y una cruel, o que un hombre cobarde y otro valeroso se comporten de manera distinta frente al peligro? Por supuesto que es innegable, pero la cuestión no es ésa. En realidad, los tipos de conducta a los que se adjudica un valor o desvalor moral forman parte de los atavíos del mundo, como también las diferencias naturales, descriptivas, entre unos y otros. Pero quizá no sea ése el caso de las diferencias de valor. Es un hecho indudable que las acciones crueles difieren de las amables, y de ahí que sea posible aprender a distinguir las bastante bien en la práctica —cosa que todos hacemos de hecho— y usar las palabras «cruel» y «amable» con sentidos que describen razonablemente bien lo que designan. Pero, ¿es igualmente indudable el hecho de que las acciones que son crueles en dicho sentido descriptivo deban condenarse? Este problema se relaciona con la objetividad específica del valor, no con la objetividad de esas diferencias naturales, constatables, en las que nos basamos para atribuir los distintos valores.

2. El subjetivismo

Otra de las denominaciones que, como alternativa a la expresión «escepticismo moral», se utilizan frecuentemente para designar el punto de vista expuesto, es la de «subjetivismo». Y sin embargo, también ésta posee más de un significado. El subjetivismo moral también puede ser un punto de vista de primer orden, normativo, a saber, que todo hombre debe hacer en realidad lo que piensa que debe hacer. Ésta es claramente una perspectiva (sistemática) de primer orden. Cuando se la

examina se vuelve pronto inaceptable, pero esto no hace al caso porque se trata de una cuestión independiente de la tesis de segundo orden que estamos considerando. Por si no hubiera suficiente confusión, hay distintas perspectivas de segundo orden que compiten para adjudicarse la denominación «subjetivismo». Varias de ellas son doctrinas relativas al significado de los términos y las proposiciones morales. Lo que a menudo recibe el nombre de subjetivismo moral es la doctrina que afirma, por ejemplo, que «esta acción es justa» *significa* «yo apruebo esta acción», o, en términos más generales, que los juicios morales equivalen al relato sobre los sentimientos o actitudes del que habla. Pero la noción que estoy exponiendo debe distinguirse de cualquier doctrina de esta índole en dos aspectos vitales. En primer lugar, lo que he llamado escepticismo moral es una doctrina negativa, no positiva: dice lo que no es, no lo que es. Dice que no existen las entidades o relaciones de cierta clase ni los valores o exigencias objetivas que muchas personas han tomado por existentes. Por supuesto, el escéptico moral no se conforma con esto. Si su posición ha de merecer algún crédito, debe dar una explicación acerca de cómo otras personas han podido caer en lo que él considera un error, y esta explicación deberá incluir sugerencias concretas con respecto a cómo es imposible que los valores sean objetivos, con respecto a qué origina la confusión o ha llevado a falsas creencias en este terreno. Sin embargo, esto constituiría el desarrollo de la teoría, no la evidencia de su núcleo: su núcleo es la negación. En segundo lugar, lo que he llamado escepticismo moral es una tesis ontológica, no una tesis lingüística o discursiva. A diferencia de otras doctrinas que a menudo reciben el nombre de subjetivismo moral, la nuestra no es un punto de vista acerca de los significados de las proposiciones morales. De nuevo, es indudable que para resultar de algún modo verosímil, tendrá que proporcionar alguna explicación sobre sus significados, y diré algo con respecto a eso en el apartado 7 de este capítulo y también en los capítulos 2, 3 y 4. Pero también esto constituirá el desarrollo de la teoría, no su núcleo.

Es cierto que todos los que han aceptado que el subjetivismo moral es la doctrina que afirma que los juicios morales equivalen a la relación de los sentimientos o actitudes del que habla han presupuesto por regla general lo que yo llamo es-

cepticismo moral. Esto ocurre porque han asumido que no existen valores objetivos extraídos de alguna parte para analizar lo que puedan significar las proposiciones morales, y porque se han basado en relatos subjetivos. De hecho, si todas nuestras proposiciones morales fuesen informes subjetivos, habría que concluir, al menos hasta donde podemos saber, que no hay valores morales objetivos. Si pudiésemos conocerlos, podríamos decir algo sobre ellos. En este sentido, este tipo de subjetivismo implica un escepticismo moral. Pero la implicación inversa no se sostiene. Negar que existan valores objetivos no nos obliga a adoptar ningún punto de vista particular respecto a cuál pueda ser el significado de las proposiciones morales, y desde luego no nos impone la idea de que equivalgan a un relato subjetivo. Con todo, si los valores morales no son objetivos, no hay duda de que serán en el amplio sentido de la palabra, subjetivos, razón por la cual aceptaré «subjetivismo moral» como denominación alternativa a «escepticismo moral». Es preciso sin embargo distinguir entre el subjetivismo en este sentido amplio y la doctrina específica del significado a la que me he referido más arriba. Ninguno de los dos nombres es completamente satisfactorio: simplemente hemos de preservarnos contra las (distintas) interpretaciones erróneas que cada uno de ellos puede sugerir.

3. La multiplicidad de las cuestiones de segundo orden

Las distinciones resaltadas en los dos últimos apartados no descansan sólo en la conocida y generalmente admitida diferencia entre las cuestiones de primer y segundo orden, también se apoyan en el planteamiento, éste más controvertido, de que existen varios géneros de cuestiones morales de segundo orden. Las que más frecuentemente se mencionan son cuestiones acerca del significado y el uso de los términos éticos, o las relativas al análisis de los conceptos éticos. A ellas se unen las cuestiones relacionadas con la lógica de las proposiciones morales: podría ocurrir que el razonamiento moral siguiese pautas especiales, autorizadas quizá por ciertos aspec-

tos de los significados de los términos morales, por ejemplo, el hecho de que sean universalizables podría formar parte del significado de las proposiciones morales. Con todo, existen también cuestiones ontológicas, en contraste con las lingüísticas o discursivas, relacionadas con la naturaleza y posición categorial de la bondad, la justicia o cualquier otro rasgo que caracterice a las proposiciones de primer orden. Son cuestiones más relacionadas con los hechos que con el análisis conceptual: la cuestión de qué sea la bondad no puede establecerse ni concluyente ni exhaustivamente mediante la mera averiguación de qué significa la palabra «bueno» o de qué se dice o hace convencionalmente con ella.

La filosofía reciente, debido al sesgo que la ha orientado hacia varios tipos de investigación lingüística, se ha visto inclinada a poner esto último en duda. Sin embargo, es posible defender la distinción entre los análisis conceptual y empírico en ética recurriendo a casos análogos en otras áreas. La cuestión de qué es la percepción, de qué es lo que ocurre cuando alguien percibe algo, no se responde adecuadamente mediante la mera búsqueda de lo que palabras como «ver» u «oír» significan ni aun de qué es lo que alguien hace al decir «yo percibo...». Por muy precisa o completamente que se analice cualquier concepto establecido en el campo de la percepción, la respuesta será inapropiada. Aún es mejor la analogía con los colores. Robert Boyle y John Locke describieron los colores como cualidades secundarias, queriendo decir que, tal como se presentan en las cosas materiales, resultan simplemente de las pautas de disposición y movimiento de diminutas partículas presentes en la superficie de los objetos, lo que hace que éstas, como hoy diríamos, reflejen ciertas frecuencias de luz mejor que otras, permitiendo que dichos objetos produzcan sensaciones de color en nosotros, pese a que los colores, tal como aparecen a nuestros ojos, no se encuentren literalmente en la superficie de las cosas materiales. Si Boyle y Locke acertaban en esto no es cosa que pueda determinarse investigando cómo utilizamos las palabras que designan los colores y qué queremos decir cuando las empleamos. Aplicado a los colores, el realismo ingenuo podría haber dado con un análisis correcto no sólo de nuestros conceptos precientíficos sino también de los significados convencionales de las palabras que denotan colores. Es más, podría constituir un análisis

correcto de los significados que las personas con preparación científica usan cuando están desprevenidas, y seguir siendo, pese a todo, una explicación incorrecta del estatuto categorial de los colores.

El error podría pues provenir de la incapacidad para distinguir el análisis de hechos del análisis de conceptos en relación con los colores, de tomar la explicación de los significados de las proposiciones como la explicación cabal de cuanto existe. Hay un parecido riesgo de error, y en la práctica mayor incluso, en el terreno de la filosofía moral. Y hay además otra razón indicadora de que sería un error reducir todo el debate sobre las cuestiones éticas de segundo orden a problemas de significado. Cuanto más han ahondado los filósofos en el problema del significado, tanto en ética como en otros campos, mayor ha sido el número de complicaciones sacadas a la luz. Hoy está meridianamente claro que ninguna explicación sencilla de los significados de las proposiciones morales de primer orden será correcta o siquiera capaz de abarcar adecuadamente los significados corrientes y convencionales de los más importantes términos morales. Creo, sin embargo, que hay una cuestión planteada con relativa claridad en torno a la objetividad de los valores morales que corre el riesgo de perderse de vista en medio de todas las complicaciones del significado.

4. ¿Es la objetividad un problema real?

Hay que decir, no obstante, que se ha dudado de si éste es o no un problema real. Debo conceder que se trata de una cuestión bastante pasada de moda. No lo digo únicamente por el hecho de que haya sido suscitada por Hume, que decía que «el vicio nos escapa enteramente... en tanto no volvamos los ojos hacia el propio pecho», y por Hobbes antes que él, y mucho más atrás aún por algunos sofistas griegos. Lo digo más bien porque fue un asunto vigorosamente debatido entre 1930 y 1940, aunque desde entonces haya suscitado una atención mucho menor, y no, por cierto, porque haya sido resuelta o porque se haya alcanzado algún punto de consenso: en vez de eso, lo sucedido es que ha sido discretamente apartada.

¿Puede decirse que esta cuestión haya constituido alguna vez un auténtico problema? R. M. Hare ha dicho no entender qué quiere decirse con «la objetividad de los valores», y que no conoce a nadie que lo entienda. Todos sabemos reconocer la actividad que se caracteriza por «decir, pensándolo, que determinado acto es injusto», y el señor Hare cree que a esa actividad aluden tanto el subjetivista como el objetivista, aunque uno la considere «una actitud de desaprobación» y el otro «una intuición moral»: en realidad se trata sólo de los distintos nombres de una misma cosa. Es cierto que si una persona dice que un determinado acto es injusto y otra afirma que no lo es, el objetivista dirá que se contradicen, pero esto no aporta ninguna distinción relevante entre el objetivismo y el subjetivismo, ya que también el subjetivista admitirá que la segunda persona niega lo dicho por la primera, y Hare no ve diferencia entre contradecir y negar. De nuevo, el objetivista dirá que uno de los dos debe estar equivocado, pero Hare afirma que decir que es falso el juicio por el que determinado acto se considera injusto es simplemente negar ese juicio, y como también el subjetivista debe negar uno de los dos juicios, seguimos sin conseguir que aflore ninguna diferencia neta entre el objetivismo y el subjetivismo. El propio Hare resume así la cuestión: «Pensemos en un mundo cuyos valores inherentes pertenezcan objetivamente a su estructura, y pensemos en otro mundo en el que esos valores hayan sido aniquilados. Recordemos que en ambos mundos, la gente que los habita se interesa por las mismas cosas, por lo que no existe diferencia en el interés «subjetivo» que la gente manifiesta hacia las cosas, es decir que la hay sólo en cuanto a su valor «objetivo». Ahora yo pregunto, «¿cuál es la diferencia en el estado de cosas de cada mundo? ¿Puede existir alguna otra respuesta que no sea “ninguna en absoluto”?».

Veamos, es muy cierto que es lógicamente posible que el interés subjetivo, la actividad de valorar o de pensar que algunas cosas sean injustas, siga adelante exactamente igual tanto si hay valores objetivos como si no. Sin embargo, esto no es más que reiterar que existe una distinción lógica entre la ética de primer y de segundo orden: los juicios de primer orden no se ven necesariamente afectados por la verdad o falsedad de las nociones de segundo orden. Pero de ahí no se sigue, y no es cierto, que no exista diferencia de ninguna clase entre los dos mundos. En el primero hay algo que respalda y confiere

validez a una parte del interés subjetivo que la gente muestra hacia las cosas, mientras que en el segundo no lo hay. El razonamiento de Hare es similar a la pretensión positivista de que no hay diferencias entre un mundo fenomenista o del tipo de los ideados por Berkeley, en el cual sólo existen las mentes y sus ideas, y el mundo realista del sentido común en el que existen además las cosas materiales, ya que es lógicamente posible que la gente tuviera las mismas experiencias en ambos mundos. Si rechazamos el positivismo que reduciría la controversia entre realistas y fenomenistas a una pseudocuestión, podemos rechazar también la impugnación que hace Hare de la objetividad de los valores, pues tiene un fundamento similar.

En cualquier caso, Hare ha minimizado la diferencia entre sus dos mundos al considerar únicamente una situación en que la gente ha adquirido ya aquel interés subjetivo. Veremos aparecer nuevas diferencias si consideramos cómo se adquiere o cambia el interés subjetivo. Si hubiera algo inherente a la estructura del mundo que validara ciertos tipos de interés, sería posible procurárselos simplemente imaginando algo, dejando que nuestro pensamiento fuera controlado por la esencia de las cosas. Pero en un mundo donde los valores objetivos hubieran sido aniquilados, la obtención de un interés subjetivo nuevo implica la puesta en marcha de algún nuevo proceso en la esfera emocional de la persona que lo concibe, algo que los autores del siglo XVIII hubieran colocado bajo el rótulo de las pasiones o los sentimientos.

La cuestión de la objetividad de los valores debe distinguirse, sin embargo, de otras con las que podría confundirse. Decir que existen valores objetivos no equivale a decir sencillamente que existen ciertas cosas que todo el mundo valora, ni conduce a esa conclusión. Puede haber acuerdo al valorar, aunque valorar sea simplemente algo que la gente hace, a pesar de que dicha actividad no reciba ulterior validación. Del acuerdo subjetivo surgirían entonces los valores intersubjetivos, pero la intersubjetividad no es la objetividad. La objetividad tampoco se reduce a la simple posibilidad de universalizar algo: habría quien se sintiese muy dispuesto a universalizar sus juicios o sanciones prescriptivas —es decir, a prescribir y sancionar exactamente del mismo modo en todos los casos relevantes similares, incluso en aquellos en los que su implicación fuera diferente o no existiese—, reconociendo al mismo tiempo que tales

prescripciones y sanciones no son más que actividades suyas. Por supuesto, si existieran valores objetivos habría que suponer que residirían en *tipos* de cosas o acciones o estados de cosas, de modo que los juicios que dieran cuenta de ellos fueran universalizables. Lo contrario, sin embargo, es falso.

Es necesario realizar una distinción más sutil entre el objetivismo y el descriptivismo. Este último es, una vez más, una doctrina sobre los significados de los términos y las proposiciones éticas, y sostiene que esos significados son por completo descriptivos en lugar de serlo sólo en parte o de poseer una naturaleza emocional o valorativa. Este punto de vista también sostiene que no constituye un rasgo esencial del significado convencional de las proposiciones morales el hecho de que tengan algún tipo especial de fuerza ilocucionaria, más propicia, digamos, a recomendar que a declarar. Este parecer contrasta con la idea de que la recomendación puede en principio distinguirse de la descripción (por difícil que a veces sea diferenciarlas en la práctica) y se opone asimismo a la opinión de que las proposiciones morales contienen implícitamente en su significado una recomendación y son por tanto, según los usos, intrínsecamente orientadoras de la acción. Pero el significado descriptivo no implica la objetividad ni es implicado por ella. El idealismo subjetivo de Berkeley con respecto a los objetos materiales podría ser perfectamente compatible con la asunción de que las proposiciones acerca de los objetos materiales tienen un significado puramente descriptivo. Y al revés, la más importante tradición europea de filosofía moral, de Platón en adelante, ha combinado la idea de que los valores morales son objetivos con el reconocimiento de que los juicios morales son en parte prescriptivos o directivos o actúan como pautas de la conducta. Los propios valores han sido considerados como elementos simultáneamente prescriptivos y objetivos. En la teoría platónica, las formas, y especialmente la forma del bien, son realidades eternas, exteriores a la propia mente. Son un elemento estructural absolutamente central en la arquitectura del mundo. Pero se afirma también que el simple hecho de conocerlas o «verlas» no se limitará a dictar a los hombres lo que deben hacer, sino que será garantía de que lo hacen, sobreponiéndose a cualquier inclinación contraria. Según Platón, los reyes filósofos de la República merecen una confianza no contrapesada por ningún otro poder porque su

educación les ha proporcionado el conocimiento de las ideas. Estando familiarizados con las ideas del bien, la justicia, la belleza y las demás ideas, se verán impulsados, por el mero hecho de su conocimiento y sin necesidad de motivación añadida alguna, a ir tras esos ideales y a promoverlos. De manera similar, Kant cree que la razón pura puede ser práctica por sí misma, aunque no pretende ser capaz de explicar cómo es eso posible. Sidgwick por su parte argumenta que, si ha de haber una ciencia de la ética –y da por sentado que puede haberla, pues de hecho la define como «ciencia de la conducta»–, lo que debe ser «tiene que tener existencia objetiva en otro sentido: tiene que ser un objeto de conocimiento y, como tal, el mismo para todas las mentes». Pero añade que las afirmaciones de esa ciencia «también son preceptos», y habla de la felicidad como de «un fin *absolutamente* prescrito por la razón». Dado que, en consecuencia, muchos filósofos han sostenido que los valores son objetivamente prescriptivos, queda claro que la doctrina ontológica del objetivismo debe distinguirse del descriptivismo, que es una teoría sobre el significado.

Pero quizá cuando Hare dice no entender qué significa «la objetividad de los valores» se refiere a que no puede comprender cómo podrían ser objetivos los valores, y a que no puede hacerse una idea clara y detallada de qué implicaría para los valores el ser parte de la estructura del mundo. Esta pretensión sería mucho más verosímil. Como hemos visto, incluso Kant alude a una dificultad similar. En realidad, el mismo Platón nos advierte que sólo mediante un arduo estudio sostenido durante muchos años puede uno abordar el conocimiento de las ideas. La dificultad de ver cómo podrían ser objetivos los valores es una razón lo suficientemente poderosa como para pensar que no lo son, pero no es una buena razón para negar que sea un problema real. Retomaré esta cuestión en el apartado 9 (pág. 42).

Creo que no sólo es un problema real sino que es un problema importante. Desde luego interesa de manera clara a la filosofía general. Nuestra metafísica hubiera sido radicalmente diferente si hubiera tenido que hacer un hueco a los valores objetivos –quizá algo similar a las ideas platónicas– en algún lugar de nuestra imagen del mundo. También nuestra epistemología habría sido distinta, de haber tenido que explicar cómo son o cómo pueden conocerse esos valores objetivos.

O nuestra psicología filosófica, si hubiera tenido que albergar tal conocimiento. O la razón pura práctica de Kant, para poder orientar las decisiones y los actos. Aunque en forma menos obvia, el modo en que quede fijada esta cuestión afectará a la posibilidad misma de ciertos tipos de razonamiento moral. Por ejemplo, Sidgwick estudia una discusión entre un egoísta y un utilitarista y señala que si el egoísta pretende que su felicidad o su placer es objetivamente deseable o bueno, el utilitarista podría replicar que la felicidad del egoísta «no puede ser objetivamente más deseable ni un mayor bien que la similar felicidad de cualquier otra persona: el mero hecho [...] de que él sea él no puede tener nada que ver con el carácter objetivamente deseable o bueno de su felicidad». En otras palabras, si la ética se asienta sobre el concepto de la bondad objetiva, entonces el egoísmo en tanto que sistema o método ético de primer orden puede refutarse, mientras que si se asume que la bondad es únicamente subjetiva la refutación será imposible. Sin embargo, Sidgwick destaca acertadamente lo que un determinado número de filósofos diferentes han pasado por alto: que este argumento contra el egoísmo exige específicamente la objetividad del bien, ya que la objetividad del deber ser o de la racionalidad de los actos no sería suficiente. Si el egoísta pretende que la búsqueda de su propia felicidad se presenta a sus ojos como objetivamente racional u obligatoria, un razonamiento similar, referido esta vez a la irrelevancia del hecho de que él sea él, no podría conducir sino a la conclusión de que la búsqueda de su propia felicidad es asunto objetivamente racional u obligatorio para toda persona, es decir, conduciría a una forma universalizada de egoísmo y no a su refutación. Y desde luego, insistir en el carácter universalizable de los juicios morales como argumento opuesto al de la objetividad del bien, no haría sino aportar idéntico resultado.

5. Criterios de valoración

Una forma de sostener la tesis de que no hay valores objetivos consiste en decir que las proposiciones valorativas no son ni verdaderas ni falsas. Sin embargo, también este argumento

se presta a interpretaciones erróneas. Y esto es así porque hay ciertos tipos de proposiciones valorativas que son obviamente verdaderas o falsas incluso a pesar de que, como propongo, no existan valores objetivos. Es corriente observar valoraciones de todo tipo en relación con normas consentidas y aceptadas. La separación de la lana por categorías, la clasificación de las manzanas, la concesión de premios en los concursos de perros de pastor o en los juegos florales, el patinaje o los campeonatos de buceo, por no mencionar la calificación de exámenes, son todas actividades que se realizan según unas normas de calidad o mérito específicas de cada peculiar asunto o tipo de averiguación. Dichas normas, pese a poder desestimarse deliberadamente y no haber sido estipuladas de manera explícita en parte alguna, han sido muy bien comprendidas y aceptadas por todos aquellos reconocidos como jueces o expertos en cada área particular. Allí donde haya unas normas suficientemente definidas, la determinación de en qué medida un particular espécimen alcanza a dar la talla en relación con ellas se convertirá en una cuestión objetiva, en un asunto de verdad o falsedad que hay que dirimir. En particular, los juicios comparativos podrán zanjarse en términos de verdad o falsedad: decidir si un perro pastor ha cumplido su función mejor que otro no podrá constituir sino una cuestión de hecho.

El subjetivista con respecto a los valores no niega por tanto que pueda haber valoraciones objetivas en función de unas normas y sabe que son tan posibles en el terreno estético y moral como en cualquiera de los mencionados. Más aún, hay una distinción objetiva aplicable en muchas de estas áreas que se considera no obstante de índole netamente moral: la distinción entre la justicia y la injusticia. Es un paradigmático caso de injusticia, en el estricto sentido de la palabra, que un tribunal declare culpable a alguien que sabe inocente del delito imputado. De modo más general, una sentencia es injusta si se encuentra en desacuerdo con lo que el derecho pertinente al caso y la instrucción de los hechos dictaminan, y lo será de modo muy particular si el tribunal conoce esa discrepancia. De modo aún más general, cualquier reconocimiento de una distinción, concesión de premios o cosas similares es injusta si se halla en desacuerdo con las normas aceptadas para el concurso en cuestión: si los resultados de un buceador son de hecho mejores que los de otro según las normas de buceo esta-

blecidas, sería injusto que se reconocieran mayores méritos o se concediera el premio al segundo. De este modo, la justicia o injusticia de las decisiones relacionadas con normas puede ser un asunto completamente objetivo, pese a que pueda subsistir un elemento subjetivo en la interpretación o aplicación de las normas. Pero la afirmación de que una determinada decisión es justa o injusta no será objetivamente prescriptiva, sencillamente porque puede ser cierto que deja abierta la cuestión de si existe o no algún requisito objetivo que exija hacer lo que es justo y no hacer lo que es injusto, del mismo modo que deja abierta la decisión práctica de actuar de una u otra manera.

Así pues, reconocer la objetividad de la justicia y los juicios de valor con respecto a las normas únicamente hace recaer sobre ellas la cuestión de la objetividad de los valores. El subjetivista puede intentar respaldar su razonamiento insistiendo en que no existe validez objetiva para la elección de normas. Y sin embargo, se equivocaría si dijese que incluso la elección de las más elementales normas en cualquier campo resulta completamente arbitraria. Las normas utilizadas en las competiciones de perros de pastor guarda sin duda alguna relación con el trabajo que tienen que hacer los perros de pastor, las normas para clasificar manzanas no están desvinculadas de lo que la gente suele esperar de las manzanas o de sus gustos en esta materia, etc., aunque, por otra parte, lo habitual no es que las normas sean estrictamente consideradas válidas en función de los objetivos a los que sirven. La idoneidad de las normas no está completamente determinada por los propósitos o deseos que las precisan ni se encuentra desligada de ellos, como si fueran cosas que pueden especificarse de manera independiente. Pero por muy determinada que esté, la objetiva idoneidad de las normas con respecto a los propósitos o los deseos no supone una amenaza mayor para la negación de los valores objetivos que la representada por la objetividad de la valoración en función de unas normas dadas. De hecho no es lógicamente diferente de la objetividad del bien con respecto a los deseos. Algo puede considerarse bueno simplemente en la medida en que satisface o es apto para satisfacer un cierto deseo, pero la objetividad de esas relaciones de satisfacción no constituye un valor objetivo en el sentido aquí empleado.

6. Los imperativos hipotético y categórico

Podemos aclarar el asunto refiriéndonos a la distinción de Kant entre los imperativos hipotético y categórico, aunque los que él llamaba imperativos se expresen más fácilmente en forma de cláusulas de obligación que usando el modo verbal imperativo «Si quieres *X*, haz *Y*» (o «Debes hacer *Y*») será un imperativo hipotético si se basa en la suposición de que *Y* es, dadas las circunstancias, el único (o el mejor) medio disponible para realizar *X*, es decir, si se basa en la suposición de que existe una relación causal entre *X* e *Y*. La razón para hacer *Y* estriba en esa conexión causal con el fin deseado, *X*; la obligatoriedad depende del deseo. Sin embargo, «Debes hacer *Y*» será un imperativo categórico si uno debe hacer *Y* con independencia de cualquier deseo encaminado a cualquier fin al que *Y* pudiese contribuir, si la obligatoriedad no está, por tanto, subordinada a ningún deseo. Pero esta distinción necesita manejarse con cuidado. Una cláusula de obligación no es hipotética en el sentido kantiano por el mero hecho de incorporar una cláusula condicional. «Si has prometido hacer *Y*, debes hacer *Y*» no es un imperativo hipotético únicamente por la explícita inclusión de la cláusula condicional. Lo que se indica puede ser tanto un imperativo hipotético como un imperativo categórico, según cuál sea la razón aducida para mantener la supuesta promesa. Si descansa sobre un condicional implícito del tipo «Si quieres que la gente te crea la próxima vez», se tratará de un imperativo hipotético, en caso contrario será categórico. Incluso un deseo del agente puede figurar como antecedente de lo que, pese a tener forma condicional según la gramática, sigue siendo un imperativo categórico en el sentido kantiano. La proposición «Si sientes una fuerte atracción sexual hacia los niños pequeños no debes dar clase en un colegio» no es, en virtud de lo que explícitamente dice, un imperativo hipotético, ya que la evitación de las clases no se ofrece como medio para satisfacer los deseos en cuestión. Por supuesto, podría seguir siendo un imperativo hipotético si el motivo implicado fuera la prudencia. Pero también podría ser un imperativo categórico, una exigencia moral en donde el motivo que impulsa a recomendar la acción (la evitación, en sentido estricto) no descansa en el hecho de que esa acción sea un

medio para la satisfacción de cualquier deseo que pueda tener el agente. No toda orden o cláusula de obligación expresada en forma condicional constituye por tanto un imperativo hipotético. Del mismo modo, no toda cláusula no condicional es un imperativo categórico. Una cláusula propiamente condicional puede permanecer sin afirmar. De hecho una simple orden emitida en modo imperativo, digamos una orden militar, que puede parecer literalmente lo más merecedor del título de imperativo categórico, difícilmente será categórica en el sentido que aquí precisamos. La razón implícita que nos hace obedecer ese tipo de órdenes es casi siempre algún deseo de quien la recibe, quizá el simple deseo de evitarse problemas. De ser así, una orden aparentemente tan categórica será, en el sentido que aquí usamos, un imperativo hipotético. De nuevo, un imperativo seguirá siendo hipotético aunque cambiemos el «si» por «dado que»: el hecho de que el deseo de lograr *X* esté efectivamente presente no altera el hecho de que la razón para hacer *Y* dependa del deseo de obtener *X* valiéndose de la circunstancia de que *Y* es un medio para alcanzar *X*. Según el enfoque del propio Kant, mientras que los imperativos de habilidad se relacionan con los deseos que un agente pueda o no tener, los imperativos de prudencia se relacionan con el deseo de felicidad que, según Kant, todos tenemos. Definidos así, los imperativos de prudencia no son menos hipotéticos que los imperativos de habilidad, y no dependen menos de los deseos que el agente tenga en el momento de ser movido por los imperativos. Pero si pensamos en un consejo de prudencia como en algo relacionado con el futuro bienestar del agente, como en algo vinculado a la satisfacción de deseos que éste aún no tiene —ni siquiera con el deseo presente de que sus deseos queden satisfechos—, entonces un consejo de prudencia es de hecho un imperativo categórico, diferente en realidad de los imperativos morales, pero similar a ellos.

Un imperativo categórico expresará por tanto un motivo incondicionado para actuar, es decir un motivo que no depende de ningún deseo actual del agente en cuya satisfacción pudiera intervenir como medio la acción recomendada. Dicho en forma más directa: «Debes bailar» es un imperativo hipotético si la razón implícita es simplemente que quieres bailar o que te gusta hacerlo. Ahora bien, el propio Kant sostenía que los juicios morales son imperativos categóricos, o que quizá todos sean aplica-

ciones de un imperativo categórico. Desde luego es posible defender al menos la verosimilitud de que la mayoría de los juicios morales contienen un elemento categóricamente imperativo. En lo que a la ética se refiere, mi tesis de que no existen valores objetivos niega específicamente que cualquiera de esos elementos categóricamente imperativos sea objetivamente válido. Los valores objetivos que niego se comportarían como pautas absolutas de la conducta, es decir, no la guiarían de modo contingente (tal como he indicado) con respecto a los deseos e inclinaciones del agente.

Otra forma de intentar esclarecer este asunto es hacer referencia al razonamiento moral o a los argumentos morales. En la práctica, por supuesto, ese razonamiento rara vez es del todo explícito, pero supongamos que podemos hacer explícito el razonamiento que sostiene una determinada conclusión valorativa dotada de cierta capacidad para orientar la conducta, y que no depende de los deseos, propósitos o fines elegidos. En ese caso, lo que estoy diciendo es que en algún lugar de la formulación de este argumento —quizá en una o más premisas, quizá en algún aspecto formal del argumento— habrá algo que no pueda considerarse objetivamente válido. Habrá sencillamente alguna premisa que no logre verificarse, o cierta forma del argumento que no sea válida desde el punto de vista de la lógica general, o cierta porción cuya autoridad o fuerza lógica no sea objetiva sino dada por nuestro elegir o decidir pensar en cierta forma.

7. La exigencia de objetividad

Si he conseguido señalar con suficiente precisión los valores morales que me propongo negar, ahora mi tesis podría parecer trivialmente verdadera. Sin duda, habrá quien diga que valorar, preferir, escoger, recomendar, rechazar, condenar y otras cosas parecidas son actividades humanas, y que no es necesario andar tras unos valores que son anteriores a esas actividades y lógicamente independientes de ellas. Puede que exista un amplio acuerdo al valorar, y que los juicios valorativos no sean en general arbitrarios ni estén aislados: es característica su coherencia con otros juicios y que puedan recibir críticas si carecen de ella, es posible dar razón de su fundamento y todas

esas cosas, pero si todo lo que pretende el subjetivista es defender que los deseos, fines, propósitos y similares figuran en alguna parte del sistema de argumentos, y que no existen fines ni propósitos que puedan llamarse objetivos en un sentido opuesto al de ser meramente intersubjetivos, entonces todo esto debe concederse sin demasiado alboroto.

Pero no creo que deba concederse tan fácilmente. Como he dicho, la principal tradición de la filosofía moral europea alberga la pretensión contraria, afirmando precisamente que existen valores objetivos como los que yo niego. Me he referido ya a Platón, Kant y Sidgwick. Kant en particular, sostiene que el imperativo categórico no sólo es categórico e imperativo, sino que lo es también objetivamente: aunque un ser racional se dé a sí mismo una ley moral, la ley que elabora de este modo es definida y necesaria. Aristóteles comienza la *Ética a Nicómaco* diciendo que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden, y que la ética es parte de una ciencia que él llama política cuyo objetivo no es el conocimiento sino la práctica. Es decir, no duda que pueda existir un *conocimiento* de lo que es bueno para el hombre ni tampoco duda, una vez lo ha identificado con el bienestar o la felicidad, con la *eudaimonía*, que pueda conocerse y determinarse por medio de la razón aquello en que la felicidad consiste. Es evidente que piensa que esta felicidad es intrínsecamente deseable y no buena simplemente por el hecho de que se desea. El racionalista Samuel Clarke sostiene que

estas diferencias de las cosas, eternas y necesarias, hacen que sea *conveniente y razonable* que las criaturas actúen de ese modo [...] incluso al margen de que esas reglas sean la *voluntad manifiesta* o el *mandato de Dios*, y también anteriores a cualquier respeto o miramiento, a toda expectación o temor, a cualquier *particular ventaja o desventaja personal y privada*, a todo castigo o recompensa, ya sea presente o futuro.

Hasta el sentimentalista Hutcheson define la bondad moral como «cierta cualidad que percibimos en las acciones y que procura la aprobación...», afirmando al mismo tiempo que el sentido moral que nos capacita para percibir la virtud y el vicio nos ha sido dado (por el Autor de la naturaleza) para guiar nuestras acciones. Hume se encontraba de hecho en el bando

contrario, pero sigue siendo testigo de la hegemonía de la tradición objetivista, dado que sostiene que si «vemos que la distinción entre el vicio y la virtud no se funda en las simples relaciones de los objetos ni es tampoco percibida por la razón», hallaremos que se subvierten todos los sistemas vulgares de moral. Richard Price, por su parte, insiste en que lo bueno y lo malo constituyen «características reales de las acciones» y no «cualidades de nuestras mentes», y añade que nuestro entendimiento percibe esas características. Critica la noción de sentido moral afirmando que de ese modo la virtud quedaría reducida a una cuestión de gusto y el bien y el mal moral vendrían a no ser «nada en los objetos mismos». Rechaza el parecer de Hutcheson porque (quizá equivocadamente) le parece que se abisma en el planteamiento de Hume.

Pero este objetivismo acerca de los valores no pertenece sólo a la tradición filosófica. También se asienta firmemente en el pensamiento común, así como en los significados de los términos morales. Fue sin duda una extravagancia de Moore decir que «el bien» es el nombre de una cualidad no natural, pero no sería tan erróneo decir que en los contextos morales se utiliza como si fuera el nombre de una supuesta cualidad no natural, teniendo en cuenta que el término descriptivo «no natural» deja espacio para los peculiares aspectos evaluativos, prescriptivos e intrínsecamente orientadores de la acción de esa supuesta cualidad. Este extremo puede ilustrarse reflexionando sobre los conflictos y vuelcos de opinión de los últimos años entre las concepciones cognitivista y naturalista acerca de los significados centrales y básicos de los términos éticos. Si rechazamos la idea de que la función de esos términos sea introducir los valores objetivos en el discurso sobre la conducta y las opciones de actuación, parece haber principalmente dos tipos de explicaciones alternativas. La primera (que posee varias subdivisiones importantes) sostiene que los términos éticos expresan convencionalmente una de estas dos cosas: bien las actitudes que el hablante planea adoptar respecto de cualquier cosa que considere moral, bien un conjunto de prescripciones o recomendaciones, sujetas quizá a la lógica limitación de su aptitud para devenir universales. Las distintas versiones de este planteamiento comparten como tesis central la afirmación de que los términos éticos tienen, al menos de forma parcial y primaria, algún tipo de significado no cognitivo y no descriptivo.

La segunda explicación mantiene que los términos éticos son descriptivos en cuanto a su significado, pero que sólo describen aquellas características naturales que se cuentan, por un lado, entre los elementos que todo el mundo, incluso los no cognitivistas, reconocería como de utilidad para distinguir las acciones amables de las crueles, el valor de la cobardía, la cortesía de la brusquedad, etc., y las que indican, por otro (aunque ambas se superpongan), las relaciones entre los actos y ciertos deseos, satisfacciones y afectos similares. Creo que los dos puntos de vista encierran algo de verdad. Cada enfoque puede explicar el hecho de que los juicios morales sean guías para la conducta o consideraciones prácticas. Y sin embargo, cada una obtiene gran parte de su credibilidad de la percibida inadecuación de la otra. Hay que considerar como una reacción muy natural el que cualquier análisis no cognitivo de los términos éticos quiera destacar que la ética es algo más que esto, algo externo con respecto a la persona que juzga moralmente, algo que ejerce una autoridad mayor sobre esa persona y sobre aquellos a quienes habla. Es probable, además, que esta reacción se mantenga incluso después de haber dado paso a todas las limitaciones lógico-formales de una doctrina prescriptivista y universalista plenamente desarrolladas.

Tendemos a pensar, en mayor medida de lo que permite cualquier análisis no cognitivo, que la ética es más una cuestión de conocimiento que un asunto de decisión. Y por supuesto, el naturalismo satisface esa demanda. No será un asunto de elección o de decisión el que un acto sea o no cruel, injusto o imprudente, o que tenga mayores probabilidades de producir angustia que placer. Sin embargo, al satisfacer esa demanda produce la carencia opuesta. Desde el punto de vista de un análisis naturalista, los juicios morales pueden ser prácticos, pero ese carácter práctico depende totalmente de los deseos o las posibles satisfacciones de la persona o personas cuya conducta vayan a guiar, y da la impresión de que los juicios morales afirman más que esto. Esta noción deja a un lado la índole categórica de las exigencias morales. De hecho, tanto el análisis naturalista como el no cognitivo descuidan la aparente autoridad de la ética. La primera por excluir su vertiente de imperativo categórico. La segunda por hacer caso omiso de la exigencia de la objetiva validez de la verdad. El usuario común del lenguaje moral tiene interés en decir algo acerca de las cosas que

le parecen dotadas de características morales, por ejemplo, acerca de una posible acción tal como es en sí misma o tal como sería si se llevara a cabo, pero no tiene interés en señalar ni en expresar su actitud o la de cualquier otro con respecto a esa acción. Sin embargo, ese algo que quiere decir no es meramente descriptivo (y nunca inerte), sino algo que implica una llamada a la acción o que trata de refrenarla, un llamamiento absoluto, no dependiente de ningún deseo, preferencia, política u opción, ya sea la suya propia o la de cualquier otro. Imaginemos que alguien sumido en un estado de perplejidad moral se pregunta si estaría mal que se involucrase, digamos, en una investigación vinculada con la guerra bacteriológica. Imaginemos que quiere obtener algún juicio con respecto a este concreto caso, con respecto a cómo calificar la realización de su trabajo en esas circunstancias. Las características relevantes del trabajo formarán parte del asunto que deba tratar el juicio, pero ninguna relación entre él y la acción propuesta formará parte del predicado. La cuestión no es, por ejemplo, si realmente quiere hacer o no ese trabajo, si le satisfará o le desagradará, si en el futuro le merecerá o no una consideración favorable. Ni siquiera se trata de saber si ésta es una acción del tipo que puede recomendarse alegre y sinceramente en todos los casos relevantes similares, de hecho no es eso lo que se está preguntando. Lo que quiere es saber si este tipo de acción es un mal en sí mismo. Este tipo de casos constituyen la noción objetivista común y corriente, y para ella, toda la charla sobre cualidades no naturales no es más que una reconstrucción filosófica.

La preponderancia de esta tendencia a la objetivación de los valores —y no sólo de los morales— queda confirmada por un tipo de pensamiento que encontramos en los existencialistas y en quienes han sido influidos por ellos. La negación de los valores objetivos puede venir acompañada de una exagerada reacción emocional, de la sensación de que nada tiene importancia alguna, de que la vida ha perdido su propósito. Por supuesto, la implicación no es ésa: la falta de valores objetivos no es razón suficiente para abandonar el interés subjetivo ni para dejar de desear algo. Pero lo que sí puede provocar el desprenderse de la creencia en los valores objetivos, al menos temporalmente, es un decaimiento de la incumbencia subjetiva y del sentido de finalidad. Esto evidencia que la gente que sufre esa reacción ha estado tratando de objetivar

sus preocupaciones y propósitos, confiriéndoles una autoridad externa de la que en realidad carecen. La pretensión de objetividad ha estado tan intensamente asociada con sus cuitas y objetivos que el derrumbamiento de lo primero parece socavar también lo segundo.

Este punto de vista, que un análisis conceptual revelaría como exigencia de objetividad, se ve en ocasiones aparatosamente confirmado por filósofos que oficialmente defienden el paradigma opuesto. Bertrand Russell, por ejemplo, dice que «las proposiciones éticas deberían expresarse en modo optativo en vez de en indicativo». De hecho se defiende contra la acusación de inconherencia, pues sostiene al mismo tiempo que las valoraciones éticas son en último término subjetivas y que es posible manifestar opiniones categóricas sobre las cuestiones morales. Con todo, al final admite:

Ciertamente *parece* haber algo más. Supongamos, por ejemplo, que alguien quisiera propugnar la introducción de las corridas de toros en este país. Al oponerme a la propuesta, *sentiré*, no sólo que estoy expresando mis deseos, sino que mis deseos son a este respecto *buenos*, cualquiera que sea el significado de la palabra. En cuanto a las razones, creo que puedo mostrar no haber incurrido en ninguna incoherencia lógica al sostener la antedicha interpretación de la ética y expresar al mismo tiempo firmes preferencias morales. Pero con el sentimiento no me siento satisfecho.

Pese a todo concluye, de forma bastante razonable, señalando: «Sólo puedo decir que si bien mis propias opiniones acerca de la ética no me satisfacen, las de otros me satisfacen aún menos».

Por mi parte, llego a la conclusión de que los juicios morales ordinarios incluyen una petición de objetividad, la asunción de que existen valores objetivos en el preciso sentido que me he comprometido a negar. Y no creo que sea aventurarse demasiado decir que esa asunción ha sido incorporada a los significados básicos o convencionales de los términos morales. Cualquier análisis de los significados de los términos morales que omita reivindicar que poseen un carácter prescriptivo objetivo, o intrínseco, es en este sentido incompleto. Y esta afirmación vale para cualquier análisis, ya sea naturalista, no cognitivo, o bien resultante de cualquier combinación de ambos.

Si, en ese caso, la ética de segundo orden quedara restringida a los análisis lingüístico y conceptual, se vería obligada a concluir que al menos los valores morales son objetivos, puesto que el hecho de que lo sean forma parte de lo que nuestras habituales proposiciones morales significan: los conceptos morales tradicionales del hombre corriente así como los defendidos por los principales filósofos occidentales son conceptos de valor objetivo. Precisamente por esta razón, el análisis lingüístico y el conceptual no son suficientes. La pretensión de objetividad, por muy arraigada que se encuentre en nuestro lenguaje y nuestro pensamiento, no es capaz de autovalidarse, al contrario, puede y debe cuestionarse. La negación de los valores objetivos debe proseguirse no como resultado de un enfoque analítico, sino como una «teoría del error», una teoría que afirma que, aunque al concebir juicios morales la mayoría de la gente pretende implícitamente estar señalando, entre otras cosas, algo objetivamente prescriptivo, todas esas pretensiones son falsas. Esto es lo que hace que la denominación «escepticismo moral» sea apropiada.

Sin embargo, dado que ésta es una teoría del error, dado que contradice determinadas asunciones arraigadas en nuestro pensamiento e incluidas en algunas de las formas en que usamos el lenguaje, dado que entra en conflicto con lo que a veces llamamos sentido común, es evidente que necesita afianzarse sobre una base muy sólida. No se trata de algo que podamos aceptar a la ligera o por casualidad para después fingir desconocerlo tranquilamente. Si hemos de adoptar este punto de vista, debemos proporcionar argumentos explícitos en su favor. Tradicionalmente ha recibido el apoyo de dos principales tipos de argumentos, a los que llamaré argumento de la relatividad y argumento de la singularidad. Estos, sin embargo, como voy a mostrar, pueden completarse de varias maneras.

8. El argumento de la relatividad

Una de las premisas del argumento de la relatividad es la conocida variación de los códigos morales entre una y otra sociedad, entre una y otra época, a lo que hay que añadir las di-

ferencias en los credos morales de los distintos grupos y clases en el seno de una comunidad compleja. En sí misma, esa variación es meramente una verdad de la moral descriptiva, un hecho antropológico que no implica puntos de vista éticos de primero ni de segundo orden. Sin embargo, puede proporcionar un apoyo indirecto para el subjetivismo de segundo orden: las diferencias radicales entre los juicios morales de primer orden dificulta el que éstos puedan ser tratados como aprehensiones de verdades objetivas. Pero la mera existencia de desacuerdos no es lo único que habla en contra de la objetividad de los valores. Los desacuerdos sobre temas históricos, biológicos o cosmológicos no indican una ausencia en esos campos de cuestiones objetivas sobre las que puedan disentir los investigadores. Sin embargo, esas discrepancias científicas son el resultado de inferencias especulativas o de hipótesis explicativas cuya base carece de evidencias adecuadas, y sería difícilmente verosímil interpretar de mismo modo los desacuerdos sobre temas morales. Las discrepancias en torno a códigos morales parecen reflejar la adhesión de la gente a los distintos modos de vida y su forma de participar en ellos. La conexión causal parece responder principalmente a estas premisas: es más cierto que la gente aprueba la monogamia porque participa en un tipo de vida monógamo que lo contrario, que participe en un tipo de vida monógamo porque apruebe la monogamia. Desde luego, las normas pueden ser una idealización del tipo de vida que reflejan: la monogamia en que participen las personas puede ser menos completa, menos rígida que lo que les lleva a darle su aprobación. Esto no quiere decir que los juicios morales sean puramente convencionales. Es evidente que ha habido y hay heterodoxos y reformadores morales, gentes que se han vuelto contra las reglas y prácticas establecidas en sus propias comunidades por razones morales, es más, a menudo por razones morales que nosotros mismos aprobaríamos. Sin embargo, esto puede entenderse habitualmente como la prolongación —en formas que, aunque nuevas y poco convencionales, les parecieron que exigía la coherencia— de reglas a las que ya se habían adherido por considerarlas expresión de un tipo de vida preexistente. En resumen, si el argumento de la relatividad tiene alguna fuerza es simplemente porque las variaciones constatables en los códigos morales se explican mejor mediante la hipótesis de que reflejan modos de

vida que mediante la hipótesis de que expresan percepciones —muchas de ellas gravemente inadecuadas y distorsionadas— de valores objetivos.

Existe sin embargo una conocida objeción a este argumento de la relatividad, la que dice que si sobre algo puede recaer en primer lugar la reclamación de validez objetiva no será sobre las reglas o códigos morales concretos sino sobre principios básicos muy generales que todas las sociedades reconocen al menos de forma implícita. Esos son los principios que constituyen el fundamento de lo que Sidgwick ha llamado los distintos órdenes éticos: el principio del carácter universalizable, quizá, o la regla de que se deben obedecer las reglas específicas de cualquier tipo de vida en el que se participe, del que se obtengan beneficios y en el que se confíe, o alguno de los principios utilitaristas que dictan hacer lo que tienda a promover la felicidad general o parezca hacerlo. Es fácil mostrar que esos principios generales, unidos a las distintas circunstancias concretas, a las distintas pautas sociales existentes o a las distintas preferencias, suscitarán diversas reglas morales específicas. En este sentido, hay cierta verosimilitud en la pretensión de que las reglas específicas generadas de este modo variarán de comunidad a comunidad o de grupo a grupo en estrecha concordancia con las efectivas variaciones de los códigos aceptados.

Sólo de este modo es posible rechazar en parte el argumento de la relatividad. Para adoptar esta perspectiva, el objetivista moral tiene que afirmar que sólo en esos principios se vincula sin mediaciones el carácter moral objetivo con su fundamento o asunto descriptivamente especificado. Otros juicios morales son objetivamente válidos o verdaderos, pero sólo de manera derivada o contingente, ya que si las cosas hubieran sido de otro modo, se habrían considerado buenas un tipo de acciones muy distintas. Y a pesar de que en la reciente ética filosófica asistimos al auge de los principios de universalización, de los principios utilitaristas y otros similares, todos ellos distan mucho de constituir la totalidad de lo que actualmente se considera fundamental en el pensamiento moral común. Buena parte de estos problemas tienen que ver más bien con lo que Hare llama «ideales» o, menos suavemente, «fanatismo». Es decir, la gente juzga que algunas cosas son buenas o justas y que otras son malas o injustas no porque —o en cual-

quier caso no sólo porque— constituyan ejemplos de algún principio general con respecto al cual pueda pretenderse una amplia aceptación implícita, sino porque hay algo en esas cosas que inmediatamente suscita en las personas ciertas respuestas, a pesar de saber que pueden motivar también, radical e irremediabilmente, respuestas distintas en otras personas. El «sentido moral» o la «intuición» es una descripción inicialmente más plausible del apoyo de muchos de nuestros juicios morales básicos que la «razón». En relación con todos estos puntos de partida del pensamiento moral, el argumento de la relatividad conserva toda su fuerza.

9. El argumento de la singularidad

Sin embargo, aún más importante y desde luego de más general aplicación es el argumento de la singularidad. Consta de dos partes, una metafísica y otra epistemológica. Si hubiera valores objetivos, debería haber entidades o cualidades o relaciones de muy extraña naturaleza, enteramente distintas a cualquier otra realidad del universo. Paralelamente, si fuésemos conscientes de ellos, debería existir alguna peculiar facultad de la percepción moral o de la intuición que fuera absolutamente dispar con respecto a nuestra manera común de conocer las otras cosas. Moore reconoció estos extremos al hablar de cualidades no naturales, y también lo hicieron los intuicionistas en su discurso en torno a una «facultad de intuición moral». Durante mucho tiempo, el intuicionismo ha sido poco apreciado, y de hecho es fácil señalar sus puntos débiles. Lo que no se destaca tan a menudo, y es sin embargo más importante, es que la tesis central del intuicionismo es algo a lo que en último término está abocada cualquier noción objetivista de los valores: el intuicionismo sólo deja desagradablemente claro lo que otras formas de objetivismo ocultan. No cabe duda que la sugerencia de que los juicios morales se realizan o los problemas morales quedan resueltos con sólo esperar sentado a que venga a iluminarnos una intuición ética es una caricatura del pensamiento moral real. Pero por muy complejo que sea el proceso auténtico, requerirá (si ha de ser

capaz de generar conclusiones prescriptivas con autoridad) de algún factor desencadenante característicamente ético, ya se presente bajo el aspecto de premisas o de formas argumentales o de una combinación de ambas cosas. Cuando hacemos una pregunta embarazosa, ¿cómo podemos ser conscientes de su carácter terminantemente prescriptivo, de la verdad de sus premisas inequívocamente éticas o de la fuerza moral de la pauta de razonamiento tan marcadamente ética que la origina, si ninguno de nuestros testimonios ordinarios sobre la percepción sensorial, la introspección, la elaboración y confirmación de hipótesis explicativas, la inferencia, la construcción lógica, el análisis conceptual o cualquier combinación de todo lo anterior, puede proporcionarnos una respuesta satisfactoria? Contestar «un particular tipo de intuición», es dar una respuesta coja, pero es a la que forzosamente debe recurrir el objetivista lúcido.

De hecho, lo mejor que puede hacer el objetivista moral no es intentar eludir el problema sino buscar cómplices en la materia. Por ejemplo, Richard Price argumenta que un empirismo como el de Locke y Hume no sólo es incapaz de dar cuenta del conocimiento moral sino que tampoco explica nuestro conocimiento ni nuestras ideas sobre la esencia, el número, la identidad, la diversidad, la solidez, la inercia, la sustancia, la necesaria existencia y la infinita extensión del tiempo y del espacio, la necesidad y la posibilidad en general, el poder y la causación. Si el entendimiento, que Price define como la facultad interna que discierne en nosotros la verdad, es también una fuente de nuevas ideas simples de muchos otros tipos, ¿no podría ser también una facultad para percibir inmediatamente el bien y el mal, que son de hecho características reales de las acciones?

Ésta es una importante objeción al argumento de la singularidad. La única respuesta adecuada sería mostrar cómo es posible explicar, partiendo de los fundamentos empiristas, las ideas, creencias y conocimientos que tenemos en torno a todas esas cuestiones. Aquí ni siquiera puedo esbozar esa tarea, aunque he examinado en otro lugar algunos de sus aspectos. Únicamente puedo manifestar mi creencia de que es posible dar una explicación satisfactoria, en términos empíricos, a la mayoría de asuntos planteados. Si ciertas supuestas necesidades o esencias metafísicas se resisten al tratamiento, debe-

rán incluirse entonces, junto con los valores objetivos, entre las dianas a que apunta el argumento de la singularidad.

Esta singularidad no radica sólo en el hecho de que las proposiciones éticas sean «inverificables». Aunque el positivismo lógico con su teoría de la verificabilidad del significado descriptivo proporcionó un impulso a las explicaciones no cognitivas de la ética, no sólo los positivistas lógicos sino también otros empiristas de índole mucho más liberal encuentran que los valores objetivos son difíciles de acomodar. De hecho, no rechazaré sólo el principio de verificabilidad sino que negaré también la conclusión que habitualmente se extrae de él: que los juicios morales carecen de significado descriptivo. La afirmación de que existen valores objetivos o entidades o características intrínsecamente prescriptivas de alguna clase, implícitas en los juicios morales comunes, no es sólo, como mantengo, una afirmación carente de sentido, sino es una afirmación falsa.

Las ideas de Platón proporcionan una clarividente imagen de lo que tendrían que ser los valores objetivos. La idea del bien es tal que su conocimiento brinda a quien lo posee tanto una guía como una arrolladora motivación. Quien conoce que algo es bueno obtiene la indicación de procurarlo y el ánimo de hacerlo. Un bien objetivo será perseguido por todo aquel que haya tenido conocimiento de él, no a causa de cualquier hecho circunstancial por el que esa persona, o cualquier persona, esté de tal modo constituida que desee ese fin, sino simplemente porque el fin lleva de algún modo incorporada la obligatoriedad de ser perseguido. De forma similar, si hubiera principios objetivos acerca del bien y del mal, cualquier (posible) tipo de mala acción llevaría incorporada de algún modo el imperativo de no ser realizada. O también podríamos tener algo parecido a las relaciones de adecuación necesaria de Clarke entre situaciones y acciones, de modo que una situación determinada llevaría implícita la exigencia de tal o cual acción.

Es posible poner de manifiesto la necesidad de un argumento de estas características reflexionando sobre el argumento de Hume de que la «razón» que en este contexto incluye todos los tipos de inteligencia y raciocinio, carece del poder de constituirse en «estímulo que influya sobre la voluntad». Podría objetarse que Hume ha extrapolado injustamente su argumento a partir de la falta de influencia (independiente de los deseos) de los objetos comunes de conocimiento y del razo-

namiento ordinario, y podría sostener que los valores difieren de los objetos naturales precisamente en su capacidad de influir automáticamente sobre la voluntad cuando se conocen. A esto Hume podría y necesitaría replicar que la objeción implica en primer lugar el postulado de entidades o rasgos de valor pertenecientes a un orden muy distinto al de cualquier otra cosa que hayamos podido conocer y que, en segundo lugar, implica postular también la existencia de la correspondiente facultad que permitiera detectarlos. Es decir, hubiera debido añadir a su razonamiento explícito lo que he llamado el argumento de la singularidad.

Otra forma de descubrir esta singularidad consiste en preguntar, con relación a cualquier cosa que supuestamente tenga alguna cualidad moral objetiva, cuál es el vínculo que une esa cualidad objetiva con las características naturales del objeto. ¿Cuál es la conexión entre el hecho natural de que una acción sea un ejemplo de crueldad deliberada —por ejemplo, causar dolor para divertirse— y el hecho moral de que esté mal? No puede existir implicación ni necesidad lógica o semántica. Y tampoco basta con la constatación de que los dos hechos se dan juntos. De algún modo, la maldad debe ser una «consecuencia», algo que «sobreviene»: el acto es malo porque es un ejemplo de crueldad deliberada. Pero, ¿a qué realidad *del mundo* está señalando este «porque»? ¿Y cómo podremos conocer la relación que señala si ésta es algo más que el hecho de ser condenada por la sociedad, condena a la que nos sumamos quizá como resultado de habernos empapado de las actitudes que emanan de nuestro entorno social? Ni siquiera es suficiente con postular la existencia de una facultad que «ve» el mal: debe postularse algo que pueda ver al mismo tiempo los elementos naturales que constituyen la crueldad y el mal que implica, así como el misterioso lazo de causa-efecto que los une. De no ser así, la intuición requerida debería percibir que el mal es una propiedad de orden superior perteneciente a ciertas propiedades naturales. Pero ¿qué significa que una propiedad pertenezca a otras propiedades y cómo podemos descubrirla? Cuánto más simple y comprensible sería la situación si pudiéramos sustituir la cualidad moral por algún tipo de respuesta subjetiva que pudiera ponerse en relación causal con la detección de las características naturales de las que deriva la supuesta cualidad.

Podría pensarse que de este modo se asigna al argumento de la singularidad un punto de partida injusto, dado que lo relacionamos con algo que suele figurar entre los más descabellados productos de la imaginación filosófica: las ideas platónicas, las cualidades no naturales, las relaciones de adecuación autoevidentes, las facultades de la intuición y otros similares. ¿Seguiría teniendo la misma fuerza si lo aplicáramos a los términos en que con mayor probabilidad hayan de expresarse los juicios morales ordinarios, aunque, de nuevo, como se ha visto en el apartado 7, con pretensión de objetividad: «debes hacer esto», «no puedes hacer tal cosa», «obligación», «injusto», «corrupto», «vergonzoso», «sórdido», o aun al discurso sobre las buenas razones a favor o en contra de los posibles actos? Está claro que no, pero eso es porque el carácter objetivamente prescriptivo, el elemento cuya autoridad se afirma incorporada al pensamiento y al lenguaje moral ordinario, aún no ha sido aislado en esas formas del discurso sino presentado en compañía de deseos y sentimientos, vinculado a razonamientos en torno a los medios para conseguir los fines deseados, en forma de peticiones interpersonales, aparejado a la injusticia de infringir —en un contexto dado— las normas de mérito aceptadas, unido a los componentes psicológicos de la mezquindad, etc. No hay nada singular en todas estas cosas y, encubierta por ellas, la pretensión de autoridad moral puede pasar desapercibida. Pero si tengo razón al afirmar que es aquí donde suele encontrarse ese carácter objetivamente prescriptivo, y que es por tanto aquí también donde con toda probabilidad queda semiautomáticamente incorporado a las descripciones filosóficas de la ética que organizan nuestro pensamiento ordinario —incluso en el caso de términos aparentemente tan inocentes como los mencionados—, entonces esa objetividad debe investigarse, y para ello es preciso aislarla y exponerla tal como hacen los constructos filosóficos menos precavidos.

10. Mecanismos de objetivación

Este tipo de consideraciones sugieren que finalmente resulta menos paradójico rechazar que mantener la sensata creen-

cia en la objetividad de los valores. Con todo, y antes de poder rechazarla, es preciso explicar cómo ha llegado tal creencia, caso de ser falsa, a estar tan arraigada y a oponer semejante resistencia a las críticas. Esta explicación no es difícil de proporcionar.

Desde una perspectiva subjetivista, los valores supuestamente objetivos se basarán en realidad en actitudes que la persona tiene y que ella misma toma por actos de reconocimiento y respuesta a esos valores. Si admitimos lo que Hume llama «propensión [de la mente] a dispersarse en los objetos exteriores», podremos considerar la supuesta objetividad de las cualidades morales como un resultado de lo que podemos llamar proyección u objetivación de las actitudes morales. Es algo análogo a lo que suele llamarse la «falacia empática», la tendencia a ver reflejados nuestros sentimientos en sus objetos. Si los mohos, pongo por caso, nos inspiran repugnancia, puede que desarrollemos cierta inclinación a asignar al propio moho una cualidad no natural que lo describa como inherentemente inmundo. Pero en los contextos morales operan más cosas que esta simple propensión. Las mismas actitudes morales tienen, al menos en parte, un origen social: establecidas por la sociedad, y socialmente necesarias, las pautas de conducta influyen sobre los individuos. Cada uno de ellos tiende a interiorizar esa influencia y a sumarse a la exigencia de dichas pautas de conducta, tanto en lo que se refiere a sus propias actitudes como a las de otros. Las actitudes que quedan objetivadas en forma de valores morales provienen de hecho de una fuente externa, aunque no es la que les asigna la creencia en su absoluta autoridad. Más aún, existen razones que hablarían en favor de la objetivación. Necesitamos la moral para regular las relaciones interpersonales, para controlar algunas de las formas que tienen las personas de comportarse unas con otras, y a menudo para oponernos a inclinaciones contrarias. Queremos por tanto que nuestros juicios morales tengan autoridad sobre otros agentes y sobre nosotros mismos: está claro que la validez objetiva les proporcionará la autoridad necesaria. Los valores estéticos se encuentran lógicamente en la misma posición que los valores morales. Las consideraciones metafísicas y epistemológicas que se les aplican son prácticamente las mismas. Sin embargo, los valores estéticos sufren una objetivación menos intensa que los morales.

Será por tanto más fácil de aceptar el carácter subjetivo y la afirmación de una teoría del error en relación con la idea de una objetividad inherente a los juicios estéticos, simplemente porque las razones para su objetivación son menos categóricas.

Sería sin embargo erróneo considerar que la objetivación de los valores morales resulta de una proyección primaria de los sentimientos, tal como ocurre en la falacia empática. Los deseos y las exigencias son más importantes. Como dice Hobbes, «cualquiera que sea el objeto del apetito o el deseo de un hombre, eso será lo que él por su parte llame *bueno*». Y ciertamente, tanto el adjetivo «bueno» como el sustantivo «bienes» se utilizan en contextos no morales porque su naturaleza es apta para satisfacer nuestros deseos. Lo que hacemos al considerar que algo es objetivamente bueno o posee un valor intrínseco, es invertir esa dirección de la dependencia, es decir, hacemos que el deseo dependa de la bondad en vez de que la bondad dependa del deseo. Y a eso contribuye el hecho de que la cosa deseada ha de poseer sin duda rasgos que la hagan deseable, que le permitan suscitar un deseo o cuya naturaleza sea adecuada para satisfacer algún deseo que ya se encontraba presente. Es bastante fácil confundir el hecho de que el carácter deseable de una cosa sea algo realmente objetivo con la cuestión de que la cosa misma tenga valor objetivo en el sentido que aquí analizamos. El hecho de que usemos la palabra «bueno» como uno de nuestros principales términos morales es un vestigio de ese mecanismo de objetivación.

De manera similar, los usos de otras palabras afines quedan ocultos por la distinción entre los imperativos hipotético y categórico. La afirmación de que alguien «tiene que» o, más enfáticamente, «debe» hacer tal o cual cosa puede estar respaldada explícita o implícitamente por la referencia a lo que desea o a lo que son sus propósitos y objetivos. Una vez más, puede haber referencia a los propósitos de otra persona, quizás a los del hablante: «Debes hacer esto». «¿Por qué?». «Porque yo quiero tal y cual cosa». Es posible considerar al imperativo moral categórico que puede expresarse con estas palabras como el resultado de la doble operación de suprimir la cláusula condicional de un imperativo hipotético y no sustituirla por referencia alguna a los deseos del hablante. Aún se exige de la acción algo similar a lo que se le exigiría si tuviese

una apropiada relación de adecuación con el deseo, pero ya no se admite que exista ningún deseo contingente sobre el que hacer recaer la exigencia. De nuevo podrá entenderse este paso si recordamos que nuestros juicios morales centrales y básicos son reflejo de las demandas sociales, al menos siempre que el origen de la demanda sea difuso e indeterminado. ¿Cuáles son las demandas o deseos que se ponen en cuestión, las del agente, las del hablante o las de una indefinida multitud? En cierta forma se cuestionan las de todos ellos, pero es ventajoso no especificarlos con exactitud. El hablante está expresando las demandas que hace como miembro de una comunidad en la que ha crecido y en la que es partícipe de un modo de vida colectivo. Por otro lado, lo que se requiere de este particular agente se le exigiría a cualquier otro que se encontrara en una situación relevante similar. Pero también se espera que el agente haya interiorizado las demandas significativas, que actúe como si los fines para los que se precisa realizar la acción fueran los suyos. Al suprimir toda referencia explícita a las demandas y hacer que todos los imperativos sean categóricos facilitamos la movilidad conceptual entre una y otra exigencia de relación. Los usos morales de palabras como «debo», «tengo que» y «debería», utilizadas todas ellas para expresar imperativos hipotéticos, son restos de este mecanismo de objetivación.

Puede objetarse que esta explicación vincula demasiado estrechamente la ética normativa con la moral descriptiva y con las costumbres o pautas de conducta reforzadas por la sociedad que los antropólogos estudian. Pero difícilmente podrá negarse que el pensamiento moral empiece con el refuerzo de los códigos sociales. Desde luego no se limita sólo a eso, pero incluso en los casos en que los juicios morales son separados de las costumbres de cualquier sociedad real siempre se estructuran por referencia a una comunidad ideal de agentes morales, tal es el caso del reino de fines de Kant, que de no ser por la necesidad de dejar un hueco especial a Dios, hubiera sido mejor denominar una república de fines.

Otro modo de explicar la objetivación de los valores morales consiste en decir que la ética es un sistema legal cuyo legislador ha sido suprimido. Esto puede derivarse, bien del derecho positivo de un Estado, bien de un supuesto sistema de derecho divino. No hay duda de que algunos de los rasgos ca-

racterísticos de los modernos conceptos morales europeos hunden sus raíces en la ética teológica cristiana. El énfasis en nociones cuasiimperativas, en lo que debe hacerse, y en lo que está mal en un sentido emparentado con el de «prohibido», son seguramente vestigios de mandamientos divinos. Tal como suele admitirse, los conceptos éticos centrales en Platón y Aristóteles son también prescriptivos u orientadores de la acción en sentido amplio, pero al concentrarse más en el «bien» que en el «debe» muestran que su pensamiento moral es una objetivación de lo deseado y lo satisfactorio antes que de lo ordenado. Elizabeth Anscombe ha expuesto el argumento de que los modernos conceptos no aristotélicos de obligación *moral*, deber *moral*, de lo *moralmente* justo e injusto, así como del sentido *moral* del «debe» son reminiscencias que sobreviven fuera del marco conceptual que los hizo realmente inteligibles, es decir que sobreviven fuera de la creencia en una ley divina. De ahí infiere Anscombe que «debe» se ha «convertido en una palabra de mero poder hipnótico» dotada sólo de «engañosa apariencia de regocijo» y que mejor nos iría si descartáramos ese tipo de términos y conceptos y recuperásemos los aristotélicos.

Habría mucho que decir sobre este punto de vista. Y pese a que podemos explicar de este modo algunos de los rasgos distintivos de la moderna filosofía moral, sería un error ver todo el problema de pretender la existencia de prescripciones objetivas como algo meramente local e innecesario, como la complicación postoperatoria de una sociedad a la que se ha extirpado reciente y más bien apresuradamente un sistema dominante de creencias teístas. Tal como muestran, por ejemplo, Cudworth, Clarke y Price, incluso los que aún admiten la existencia de mandamientos divinos, o del derecho positivo de Dios, pueden creer que los valores morales tienen una autoridad objetiva independiente capaz, sin embargo, de seguir sirviendo de guía para la conducta. En respuesta al dilema planteado en el *Eutifrón* platónico, consideran que Dios ordena lo que ordena porque es en sí mismo bueno o justo, no que sea bueno o justo simplemente porque él lo ordena y en la medida misma en que así lo hace. De otro modo, el mismo Dios no podría ser considerado bueno. Price pregunta: «¿Podría haber algo más absurdo que hacer de la deidad nada excepto voluntad y destacar esto sobre las ruinas del resto de sus atribu-

tos?». La aparente objetividad del valor moral es un extendido fenómeno que tiene más de un origen: la persistencia de la creencia en algo como el derecho divino cuando la creencia en el divino legislador ha ido desapareciendo sólo es un factor entre otros. Hay varios mecanismos de objetivación distintos, pero todos han dejado huellas características en nuestros conceptos morales actuales y en nuestro lenguaje moral.

11. Los objetivos generales de la vida humana

La argumentación expuesta en los apartados anteriores pretende aplicarse de modo muy general al pensamiento moral, pero los términos que se han usado para sostenerla pertenecen en su mayoría a la tradición de la filosofía moral inglesa kantiana y poskantiana. Para los que estén más familiarizados con otra tradición, la que va de Aristóteles a santo Tomás, pueden parecer argumentos muy desencaminados. Para ellos, la idea fundamental es la del bien del hombre, o la del fin general u objetivo de la vida humana, o aun la de un conjunto de bienes esenciales o de propósitos humanos primordiales. El razonamiento moral consiste, por un lado, en lograr una más adecuada comprensión de este objetivo básico (o de este conjunto de objetivos), y por otro, en hallar la mejor manera de consagrarse a ellos y realizarlos. Sin embargo, este enfoque se abre a dos interpretaciones radicalmente diferentes. De acuerdo con la primera, decir que algo es bueno para el hombre o que constituye el objetivo general de la vida humana es decir simplemente que eso es lo que en realidad persiguen los hombres, o que es lo que en último término les parecerá satisfactorio, o aun que se trata quizá de algo que de postularse como objetivo implícito nos permite dar sentido a las disputas humanas y detectar un plan coherente en lo que de otra forma parecería caótica mezcla de encontrados propósitos. Según la segunda interpretación, decir que algo es bueno para el hombre o que constituye el objetivo general de la vida humana es decir que en eso consiste justamente el fin propio del hombre, que eso es lo que tiene obligación de esforzarse en conseguir, tanto si ya lo está haciendo como si no. La primera

interpretación proporciona un aserto descriptivo. La segunda brinda uno normativo, valorativo o prescriptivo. Sin embargo, la tradición aristotélico-tomista tiende a combinar las dos interpretaciones o a deslizarse de una en otra apoyándose en la verosimilitud de las afirmaciones del primer tipo para sostener lo que en realidad son reivindicaciones pertenecientes a la segunda interpretación.

No tengo nada que objetar a este punto de vista según su primera interpretación. Únicamente añadiría la advertencia de que, incluso en lo que se refiere a objetivos fundamentales, bien pudiera existir mayor diversidad, mayores variaciones en torno a lo que los distintos seres humanos puedan considerar en último término satisfactorio, de lo que la expresión «el bien del hombre» pueda sugerir. En realidad, tampoco tengo objeciones que contraponer a la interpretación prescriptiva del segundo tipo, con tal de que se admita que su carácter es subjetivamente prescriptivo y que el hablante está aquí presentando sus propias demandas o propuestas, o las de algún movimiento por él representado, aunque vinculándolas sin lugar a dudas con lo que él mismo considera, ahora en el primer sentido descriptivo, objetivos humanos fundamentales. De hecho, yo mismo haré uso de la noción del bien del hombre, según ambas interpretaciones, cuando en el capítulo 8 intente esbozar un sistema moral positivo. Pero si lo que se pretende es afirmar que hay algo objetivamente constitutivo del fin bueno o propio de la vida humana, entonces la afirmación equivale a sostener la existencia de algo que es, en sentido objetivo, un imperativo categórico, y queda por tanto expuesta a las críticas ya expresadas por nuestros anteriores argumentos. En realidad, el hecho de que ambas interpretaciones vayan juntas constituye otro mecanismo de objetivación: pretender la existencia de algo dotado de un carácter objetivamente prescriptivo es un constructo que se obtiene combinando el elemento normativo de la segunda interpretación con la objetividad que permite la primera y con la afirmación, dentro de ella, de que tal o cual cosa constituye el objetivo fundamentalmente perseguido por los hombres o lo que en última instancia les da satisfacción. El argumento de la relatividad sigue siendo aplicable: la radical diversidad de los objetivos que los hombres persiguen y encuentran de hecho satisfactorios hace que sea inverosímil comprender tales búsquedas como el re-

sultado de la imperfecta contemplación de un auténtico bien único. También el argumento de la singularidad es pertinente: aún podemos preguntarnos en qué puede consistir la justicia prescriptiva de un supuesto objetivo verdadero, y cuál es el vínculo que la une, por un lado, con los rasgos descriptivos de ese fin y, por otro, con el hecho de ser *hasta cierto punto* un objetivo realmente presente en las pugnas humanas.

Para salir al paso de estas dificultades, el objetivista puede recurrir al plan de Dios: el verdadero propósito de la vida humana queda fijado por lo que Dios ha intentado (o intenta) que los hombres hagan y sean. Las contiendas y satisfacciones humanas tienen algún tipo de relación con este fin verdadero porque Dios hizo a los hombres para este fin y los hizo de modo que fueran aptos para perseguirlo —pero se trata sólo de *algún tipo* de relación, dada la inevitable imperfección de los seres creados.

Admito que si el requisito de una doctrina teológica pudiera satisfacerse, entonces se podría adoptar alguna forma de ética provista de carácter prescriptivo. Sin embargo, dado que no creo que el teísmo pueda defenderse, no considero que de aquí se derive ninguna amenaza para mi razonamiento. En cualquier caso, retomaré la cuestión de las relaciones entre moral y religión en el capítulo 10. Quienes deseen mantener viva la opción del teísmo, pueden leer los argumentos expuestos de ahora en adelante en clave de hipótesis, como un debate acerca de qué es lo que podemos hacer con la moral sin recurrir a Dios, y por tanto, de qué es lo que puede decirse sobre la moral si, al final, decidiéramos prescindir de la creencia religiosa.

12. Conclusión

He afirmado que la posición categorial de los valores, incluyendo a los morales, plantea un problema real. El escepticismo moral, la negación de los valores morales objetivos, no debe confundirse con ninguna de las diversas perspectivas normativas de primer orden ni con ninguno de los análisis lingüísticos o conceptuales. De hecho, los juicios morales comu-

nes llevan implícita una pretensión de objetividad de la que no consigue dar razón el análisis no cognitivo ni el naturalista. Por eso el escepticismo moral debe adoptar la forma de una teoría del error, admitiendo que el pensamiento y el lenguaje moral común llevan incorporados una creencia en valores objetivos, pero afirmando al mismo tiempo que tan arraigada creencia es falsa. Justamente por ese arraigo, la teoría que lo contradice necesita presentar argumentos que la sostengan contra el «sentido común». Y de hecho se pueden encontrar sólidos argumentos. Las consideraciones que favorecen al escepticismo moral son las siguientes. En primer lugar, la relatividad o variabilidad de algunos importantes puntos de partida del pensamiento moral y su aparente dependencia con respecto a los modos de vida efectivos. En segundo lugar, la peculiaridad metafísica de los valores supuestamente objetivos, en el sentido de que deben poseer la cualidad intrínseca de orientar la conducta y generar motivación. En tercer lugar, la cuestión de cómo pueden ser esos valores consecuencia de ciertas características naturales o surgir de ellas. En cuarto lugar, el correspondiente problema epistemológico de cómo dar razón de nuestro conocimiento de entidades o características provistas de valor, unido a la cuestión de cómo explicar sus lazos con las características naturales que supuestamente las originan. En quinto lugar, la posibilidad de explicar, mediante la existencia de varios mecanismos de objetivación distintos cuyos residuos perduran en el lenguaje y los conceptos morales, cómo es posible que, pese a no existir valores objetivos, la gente no sólo haya llegado a suponer que existen sino que se mantiene firme en tal creencia. Estos cinco puntos resumen la cuestión del escepticismo moral. Con todo, casi la misma importancia tiene la previa eliminación de los malentendidos que a menudo impiden que la tesis objetivista sea considerada justa y explícitamente, así como la separación de aquellas cuestiones morales que alimentan el escepticismo del escéptico de otras muchas cualidades y relaciones asociadas cuyo carácter objetivo no se discute.

¿Y qué ocurriría si pudiésemos dejar sentada esa conclusión negativa: que no existen valores objetivos? ¿De qué forma nos ayudaría a poder decir positivamente algo con respecto a la ética? ¿No queda así derogada de golpe toda la ética normativa, al establecer que todos los juicios afirmativos de primer or-

den son falsos dado que incluyen, en virtud de los propios significados de sus términos, pretensiones de objetividad no respaldadas? Me ocuparé de estas cuestiones en el capítulo 5, pero antes debo ampliar y reforzar la conclusión de éste mediante algunos análisis de los significados y conexiones lógicas de los términos morales.