

¿Puede la moral ser racional?

Can Morality be Rational?

Julen IBARRONDO MURGUIALDAY

Universidad Pompeu Fabra

julibamur@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.005>

Recibido: 20/11/2014
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

A la hora de analizar en qué consiste la deliberación práctica, muchos filósofos han defendido que esta no puede ser contemplada como un ámbito más de la racionalidad. Para ello han remarcado la aparente discontinuidad entre el discurso moral y el discurso científico. En este texto se ofrece una crítica a dicha posición para defender una visión integradora de la racionalidad que incluya también la deliberación moral. A esto se añaden algunas consideraciones acerca de la naturaleza de la racionalidad práctica derivadas de lo anterior, defendiendo tanto el carácter falible de la moralidad así como la posibilidad de su progreso.

Palabras clave: racionalidad práctica, racionalidad científica, justificación, normatividad epistémica, falibilismo, progreso moral.

Abstract:

When analyzing what constitutes practical reasoning, many philosophers have argued that it cannot be taken as just another field of rational deliberation. They point out what seems to be a discontinuity between moral and scientific discourse. This article critiques that position and defends an integrative view of rationality that allows for moral deliberation. Some derived considerations about the nature of practical rationality are also given, defending both the fallible character of morality as well as the possibility of progress.

Keywords: Practical rationality, scientific rationality, justification, epistemic normativity, fallibilism, moral progress.

I. Deliberación práctica y deliberación teórica

Desde sus inicios la filosofía ha mostrado un gran interés por los juicios morales. Lo cual no habrá de sorprendernos tan pronto nos percatamos de que los individuos constantemente reflexionamos acerca de nuestras propias acciones a la par que censuramos, toleramos o alabamos las de los demás. Decimos que determinado rey fue *cruel* con sus súbditos y que estos hicieron *bien* en rebelarse. Que aquel que en esos momentos permaneció de parte de semejante gobernante fue *oportunista, vil o cobarde* y que, en consecuencia, *merecía* ser castigado. Que determinados actos, decisiones, programas políticos, reformas sociales, discursos, intervenciones militares y demás son *apropiadas, injustas, erróneas, nobles o despreciables*. Todas estas palabras son de uso común, se encuentran por todas partes. Se dan en las culturas de todo tiempo y lugar y en todos los grupos sociales que las componen. Y, sin embargo, son tremendamente polémicas. Así como el lenguaje moral aparece por doquier en nuestra experiencia cotidiana, así lo hace también la discusión acerca de cómo debe emplearse. Obviamente esto no se debe únicamente a una mera preocupación lingüística. Las discusiones morales no son fundamentalmente polémicas sobre cómo usar las palabras, sino disputas acerca de qué acciones (o clases de acciones) deben realizarse en determinados contextos. Si discutimos acerca de si una acción es encomiable o injusta es porque queremos resolver determinados problemas prácticos relacionados con esta, no sólo fijar cuando las palabras “encomiable” o injusta” están siendo usadas correctamente.

A primera vista parece, por tanto, que los seres humanos participamos en prácticas deliberativas por las que fijamos nuestras reglas de conducta y juzgamos las de los demás. En la mayoría de los casos parece también darse cierta coherencia en los razonamientos. A menudo las personas involucradas en un conflicto moral no lo contemplan como algo trivial o mera oportunidad de la que beneficiarse haciendo uso de una retórica más o menos cargada de cinismo. Creen que es posible encontrar una solución que resulte más satisfactoria que sus alternativas y tienen la buena voluntad de buscarla dentro de los márgenes de una investigación razonable que implique distanciamiento de los propios impulsos, una escucha sincera de aquellos con creencias opuestas y una seria auto-crítica de las convicciones propias. Tras realizar este proceso los agentes implicados pueden dar con una solución que les satisfaga plenamente y de la que sean capaces de dar una defensa honesta y razonable ante terceros.

En esta panorámica dos importantes intuiciones parecen entrar en colisión. Por una parte, dar con una respuesta adecuada a los problemas morales se nos presenta a menudo como una cuestión importante. No podemos contentarnos con el mero intercambio de opiniones para permanecer impasibles a las razones de los demás o no intentar corregirlos cuando vemos que sus posturas carecen de fundamento. En este contexto, como en otros muchos otros, hablar en términos de creencias justificadas e injustificadas, de verdad y falsedad se nos presenta presumiblemente como muy pertinente. Rechazar la posibilidad de una revisión racional de nuestros preceptos morales para alcanzar alguna suerte de adecuación supone negar a la reflexión moral la gravedad que intuitivamente le conferimos.

Por otra, parece que aun cuando se mantenga una actitud honesta en busca del consenso acerca de qué decisión es apropiada ante esta o aquella situación, no podemos alcanzar ni la seguridad ni la universalidad en nuestras conclusiones de la manera en que lo hacemos en otro tipo de discursos. Dos personas pueden estar en desacuerdo acerca de una cuestión fáctica –si Marte es el planeta más cercano a la Tierra o si Alfonso XIII renunció a la corona en 1931– y no llegar nunca a un acuerdo al respecto. No obstante, presumimos que, alcancemos o no concordancia en nuestros juicios, la cuestión es, al menos teóricamente, susceptible de ser dirimida. Creemos que en ciertos contextos podría lograrse una prueba a favor de la verdad, o falsedad, de este tipo de creencias que zanjara la cuestión. No parece que algo así sea aplicable a proposiciones del tipo “está mal que el estado persiga a las minorías religiosas” o “a veces es permisible pegar a los hijos”. En estos casos dos personas que aspiraran a averiguar si sus creencias son o no verdaderas podrían no sólo no llegar nunca a un acuerdo sino que ni tan si quiera sería posible acordar qué información de la que carecen sería relevante para revisar sus respectivas opiniones. La posibilidad de hallar una serie de principios correctos de los que pueda darse una prueba definitiva resulta tremendamente dudosa. Grandes cambios en la historia de la moral tal y como es practicada popularmente parecen depender más de factores sociales, políticos y económicos que de una reflexión consciente. No parece que el conocimiento, tal y como se concibe a primera vista, pueda mantener ninguna de estas características.

Esta tensión de difícil solución ha llevado a ciertos filósofos a mantener alguna forma de escepticismo, si no de franca oposición con respecto a, la posibilidad de considerar las estrategias para afrontar los problemas morales como una parcela del conocimiento en el sentido en el que este se entiende comúnmente. Es decir, todos ellos, a pesar de las profundas diferencias que los separan, han querido señalar que nuestras opiniones morales no son un mero subgrupo dentro de nuestro conjunto de creencias sino que son de una naturaleza significativamente distinta. Esto conlleva tachar de equivocadas la mayoría de las analogías que intuitivamente establecemos entre razonar acerca de la verdad de un hecho o teoría científica y hacerlo sobre la pertinencia de una determinada acción. A todos ellos me referiré en las páginas siguientes como “exclusivistas morales”, por oposición a los “inclusivistas”. Es decir, llamaré “exclusivista” a toda concepción de la moral que subraye la imposibilidad de incluir esta en el seno de nuestras prácticas epistémicas habituales, entendiendo por esto cosas como creer que un objeto tiene ciertas propiedades, que este o aquél acontecimiento ocurrió o que esta es la teoría apropiada para explicar este apartado de la realidad. Por oposición, “inclusivista” será toda aquella que afirme que podemos categorizar los juicios morales como un apartado más dentro de estas prácticas y que, consecuentemente, nos es posible emplear procedimientos similares.

El exclusivismo, así definido, se encuentra en la raíz de muchas de las filosofías morales más reconocidas. Autores ya clásicos como Stevenson¹ y Ayer² y nuestro contemporáneo Prinz³ comparten una concepción de la moral que, en cuanto que valoración motivada por los propios sentimientos, no es susceptible de justificación racional en el mismo sentido en el que lo son otro tipo de creencias. Por otro lado, y desarrollando una línea argumentativa muy original, Williams⁴ ha defendido conclusiones similares contraponiendo el carácter progresivo del lenguaje científico con el meramente histórico del lenguaje moral. Es importante reseñar que no toda forma de exclusivismo supone negar el valor cognoscitivo de la moralidad. Exclusivismo y no cognitivismo no se solapan en todos los casos. La filosofía moral del imperativo categórico de Kant es una buena muestra de ello. Si bien su caracterización de la moralidad es completamente objetivista, su formalismo supone separar radicalmente los procedimientos de justificación de las creencias fácticas de las morales⁵. Bien es cierto que finalmente el agente moral y el cognoscitivo quedan unificados en la subjetividad trascendental, pero esta en modo alguno disuelve la distinción entre adoptar máximas racionalmente –lo que Kant eleva a la mayor expresión de la libertad humana– y las proposiciones de la ciencia experimental, juicios sintéticos *a priori* donde las categorías de la razón se combinan con los datos sensoriales. El sujeto de ambas actividades bien puede ser el mismo, pero entre ellas no hay reciprocidad: si bien podemos hablar de una razón práctica genuina, esta poco tiene que ver con la razón teórica. Ambas se desarrollan paralelamente sin que los descubrimientos en una de ellas influyan en la otra.

Existe una segunda tradición, en la que no puedo detenerme ahora, que intenta hacer compatible la posibilidad del conocimiento moral a la par que se compromete con el exclusivismo. Se trata de la que podríamos denominar concepción “sentimentalista” de la moralidad, para la que, siendo las emociones constitutivas de la deliberación moral, son una prueba de su corrección. Adam Smith, con su teoría del observador imparcial, es el más claro exponente de una concepción bajo la que también podríamos considerar a Hume, Shaftesbury, Hutcheson. Estos autores- a los que Kant tenía en mente al desarrollar su filosofía moral- no cuestionan la posibilidad de que los juicios morales sean verdaderos o falsos. Sin embargo, fundan la “facultad moral” en los sentimientos, donde la empatía, como característica esencial de la naturaleza humana, desempeña un papel fundamental⁶.

Estos ejemplos ilustran hasta qué punto la discusión acerca del estatus del lenguaje moral se encuentra influida por el problema de su relación con las proposiciones no morales. Prácticamente todos los escépticos de la deliberación moral como un subgrupo más de las prácticas deliberativas terminan por recurrir a la oposición entre hechos y

¹ Stevenson, Charles, *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, [1944] 1994.

² Ayer, Alfred J., “The Critique of Ethics and Theology”, *Language, Truth and Logic*, Nueva York, Dover, [1936] 1952 y “Sobre el análisis de los juicios morales”, *Ensayos filosóficos*, Barcelona, Editorial Planeta, 1979.

³ Prinz, Jesse. J., *The Emotional Construction of Morals*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

⁴ Williams, Bernard, “Truth in Ethics”, Hooker, B (ed.) *Truth in Ethics*, Cambridge, Blackwell, 1996.

⁵ “...las leyes morales, como sus principios, diferénciense, en el conocimiento práctico, de cualquier otro que contenga algo empírico; y esa diferencia no solo es esencial, sino que la filosofía moral toda descansa enteramente en su parte pura, y cuando es aplicada al hombre, no aprovecha lo más mínimo del conocimiento del mismo- antropología- sino que le da, como ser racional, leyes a priori.” Kant, Immanuel, “Prólogo”, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, [1785] 1921, p. 3.

⁶ Así, por ejemplo, Adam Smith afirma: ⁶ “... [el hombre] teme por naturaleza, no solo el ser odiado, sino el ser odioso; es decir, ser aquello que es el objeto natural y pertinente del odio. Desea, no solo ser elogiado, sino también elogiado; ser aquello que, aun cuando no siendo elogiado por nadie, es, aun así, el objeto natural y pertinente de elogio. Teme, no solo ser condenado, sino ser condenable; ser aquel que, aun no siendo condenado por nadie, es, aun así, el objeto natural y pertinente de la condena.” Smith, Adam, “On the Principles of Self-Approbation”, *The Theory of Moral Sentiments*, Mineola, Dover, [1759] 2006, p. 113.

valores. Entre los métodos científicos de deducción y contrastación y la adopción de pautas de comportamiento. Esto es precisamente lo que une a todos los filósofos que hasta ahora hemos venido mencionando. Todos han asumido que la moral es un problema para la ciencia –entendida como justificación racional de las creencias- en la medida en la que no se ve cómo sus descripciones– que se suponen libres de toda valoración- han de impactar en la conducta. Las discrepancias vienen luego, cuando pasamos a considerar cómo puede encajarse la moralidad con la visión científica.

El enfoque hegemónico dentro de la tradición analítica para abordar estos problemas se ha centrado en lo que comúnmente se denomina “análisis de los términos morales”, planteando la cuestión desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje. Desde Moore y durante todo el siglo XX se ha creído que la clarificación del significado de estos términos sería la clave que nos permitiera resolver el problema del estatus epistémico y ontológico de la moral. Así, el debate se ha centrado en la contraposición cognitivismo-no cognitivismo; en si los términos éticos requieren o no para tener sentido de un referente, propiedades de estados de cosas a las que pudiéramos tener acceso.

Mi intención aquí es plantear el problema desde una óptica distinta. No preguntando *qué significan* un conjunto de palabras y si estas *refieren* o no a propiedades, si no *qué tipo de relaciones epistémicas* (si es que alguna) mantiene la moralidad y otras formas de conocimiento en *ambas direcciones*. Insisto en centrarnos en la relación bidireccional entre deliberación práctica y deliberación sobre cuestiones fácticas a fin de evitar un error cometido por muchos exclusivistas: juzgar la plausibilidad del conocimiento moral en la medida en la que este se asemeja al científico. El inconveniente de esta línea de investigación es que a menudo el escepticismo moral va acompañado de una visión no problematizada o muy superficial de la racionalidad científica, de tal forma que toda la investigación queda viciada por concepciones implícitas pobremente fundamentadas.

La estrategia de este artículo consiste precisamente en invertir el esquema argumentativo empleado en estas concepciones. Se trata no ya solo de ver si los valores pueden derivarse a partir de los hechos, sino el de si el propio conocimiento de los hechos puede darse sin la intromisión de determinadas valoraciones. La tesis a defender será la de que cuestionar la racionalidad de los procedimientos para la fijación de creencias morales – o desvincularlos completamente de los hechos– lejos de ser necesaria para mantener la racionalidad científica, es radicalmente incompatible con ella. Es decir, que no podemos mantenernos escépticos frente a los valores sin serlo también respecto a los hechos. Si esto es así, entonces necesitamos desplazar el énfasis del ámbito reducido del análisis semántico de los términos morales al de una teoría de la racionalidad que dé cuenta de cómo se justifican tanto las creencias fácticas como las normas de conducta a la vez que elucida la relación entre ellas.

II. ¿Es posible la racionalidad científica prescindiendo de valores?

Uno de los principales motivos por los que algunos filósofos se han decantado por considerar la deliberación moral como radicalmente distinta a la teórica es que la primera parece incitar a realizar una acción mientras que la segunda se circunscribe al ámbito de la descripción y explicación. Desde esta perspectiva, si bien puede reconocerse que las creencias factuales influyan en las consideraciones morales, muchos asumen que la relación no se da a la inversa. Uno bien puede necesitar ciertos conocimientos para tomar una decisión práctica, pero aquello que le legitima a tomar una creencia por verdadera nada tiene que ver con ningún tipo de constricción moral. Podemos tener mejores

o peores creencias acerca del mundo, pero este “mejor” sólo significa que son más o menos verosímiles. Esta postura resulta reforzada una vez nos percatamos de que, a primera vista, si bien no podemos considerar un agente moral que no tenga creencias, si podemos, en cambio, imaginar un sujeto cognoscente –a la manera, por ejemplo, del Dios del deísmo del XVIII– que por no tener que interactuar en el mundo no juzgue moralmente. Parece así que podemos tomar las creencias factuales como independientes de las morales. Es de esta manera cómo llegamos al problema que da pie al exclusivismo: ¿cómo asimilar la reflexión moral dentro de la reflexión científica acerca de lo existente? Pero este planteamiento solo podrá ser legítimo si tomamos la reflexión teórica como algo conceptualmente independiente en lo que la moral pueda fundarse. Veamos ahora si esta asunción puede realmente sostenerse.

La reflexión acerca de la naturaleza del conocimiento nos remite al concepto de justificación. Esta apela también a cierta idea de racionalidad en lo que respecta a la adopción de creencias. Si creer algo supone comprometerse con su verdad, entonces debemos encontrar evidencias que apoyen esta convicción. Gran parte de aquello que consideramos como racionalidad apela a los vínculos que somos capaces de establecer entre aquellas creencias que mantenemos y las razones que las avalan⁷. Mostrar en qué consiste esta es crucial para una teoría que aspira a caracterizar tanto el conocimiento como en qué consiste ser un buen agente doxástico, es decir, un ser racional en la adopción y modificación de creencias. En este sentido, es necesario recalcar que no existe una vinculación necesaria entre manejar las creencias adecuadamente y alcanzar la verdad. Información crucial puede habérsenos escapado. En cierto momento creencias verdaderas pueden aparecernos como completamente inverosímiles y, por consiguiente, como racionalmente inaceptables.

Decimos así que las evidencias nos justifican a mantener una creencia. Pero ¿qué significa aquí “justifica”? Simplemente que el sujeto no está incumpliendo ninguna norma de gobernación racional de sus creencias al sustentar esa creencia. Que si tengo la experiencia visual de un vaso, entonces me está permitido *prima facie* –y en condiciones normales– creer que hay un vaso, algo que no ocurriría si mi experiencia visual fuera la de un martillo. Entonces no podría creer que en ese mismo sitio hay un vaso, sino que *debería* –en el sentido de que *estoy obligado a*– creer que lo que hay es un martillo. De esta manera acabamos de introducir la noción de normatividad epistémica. De aquellos principios que regulan lo que el sujeto puede creer con arreglo a la información de la que dispone. Que las creencias que disponemos en un momento dado (independientemente de que estas sean verdaderas o no) ejercen ciertas constricciones normativas acerca de qué otras nuevas creencias pueden y *deben* mantener. Ahora bien, este vocabulario recuerda enormemente al de la moralidad. Pero ¿supone esto, entonces, afirmar que existe una conexión especial entre la normatividad epistémica y la moral?

⁷ Empleo aquí el término “razón” con cierta ambigüedad, pues esta puede entenderse al menos en tres sentidos diferentes:

1-Como una información relevante en lo concerniente a la verdad de la proposición. Es lo que generalmente se denomina “evidencia”.

2-Como una consideración de tipo moral que nos incita a creer en la proposición al tomarlo como un acto que es preferible realizar.

3- Como una apelación pragmática que hace de la adopción de la creencia un medio eficaz para la consecución de un objetivo deseado.

Existe un gran debate en torno a hasta qué punto las razones morales y pragmáticas son genuinas justificaciones de una creencia. De momento no diré nada al respecto, si bien espero poder esclarecer algunos puntos de la cuestión en las páginas siguientes.

Gran parte de los filósofos de todos los tiempos se han opuesto a esta identificación. Para ellos términos como “evidente” o “absurdo” no entrañan en sí mismos ningún tipo de normatividad moral, sino que se significado remite a una vinculación teleológica con la verdad. Si algo es probable, valga la redundancia, es más probable que sea cierto en vez de falso. Pero el que uno deba buscar la verdad es algo que no debe expresarse directamente en la clarificación de los conceptos epistémicos, sino que requiere de una justificación externa que puede ser o bien de tipo instrumental (asegurarnos de que nuestras creencias sean verdaderas es más útil para la consecución de nuestros fines que si son falsas) y/o moral (tenemos el deber de asegurarnos de que –al menos aquellas creencias que nos atañen más vitalmente- son verdaderas). De esta manera el argumento que llevaría a condenar una creencia tendría la siguiente forma:

- 1) La creencia *a* tiene evidencias importantes en su contra, luego es probable que sea falsa.
- 2) Está mal creer en proposiciones que probablemente sean falsas.
- 3) Es moralmente reprochable el mantener la creencia *a*.

Donde (1) es un juicio epistémico moralmente neutro y (2) es un juicio moral sin contenido epistémico que remite en última instancia a nuestras emociones. Hume es uno de los más famosos defensores de esta posición⁸.

Creo que gran parte de aquellos que hemos venido calificando de exclusivistas han asumido explícita o implícitamente lo siguiente. Han creído que en la definición de los términos epistémicos (como “probable”, “evidente” o injustificado”) no era necesario incluir ningún aspecto que remitiera a las obligaciones del sujeto cognoscente. De tal manera que la ética de la creencia –las normas que regulan la responsabilidad moral del sujeto en cuanto que mantienen creencias- permanecía al margen del ámbito de epistemología.

Chisholm⁹ es uno de los pocos que se ha opuesto al esquema humeano que acabamos de exponer alegando que (1) ya tiene la fuerza normativa necesaria para (3). Creer es un tipo de acción que es llevada a cabo por un sujeto en unas condiciones particulares –constricciones pragmáticas, morales y estrictamente epistémicas– ante las cuales debe responder adecuadamente. Y este deber no es, empleando ahora la famosa dicotomía kantiana, meramente hipotético (como en el caso arriba descrito) sino categórico. Es directamente de nuestra condición de seres epistémicamente racionales que se deriva el deber –junto con muchos otros– de conducirnos como agentes doxásticos responsables. De aquí se sigue también que, cuando nos atenemos únicamente a la adquisición de la verdad, sólo debemos guiarnos teniendo en cuenta las evidencias. Los términos así definidos remiten, en última instancia, a comparaciones entre posibles candidatos a creencias. Son exigencias negativas; uno no tiene por qué creer que Marsella está en Francia pero, una vez

⁸ “La finalidad de todas nuestras especulaciones morales consiste en enseñarnos nuestro deber; y mediante representaciones adecuadas de la deformidad del vicio y la belleza de la virtud, producir los hábitos correspondientes, comprometiéndonos a evitar el primero y abrazar la segunda. Pero ¿cabe esperar obtener alguna vez este resultado a partir de las inferencias y conclusiones del entendimiento, que por sí mismas no tienen control de los afectos de los hombres ni ponen en movimiento los poderes activos? Estas inferencias y conclusiones descubren verdades; pero cuando estas verdades nos resultan indiferentes, y no provocan ni deseo ni aversión, no pueden tener ninguna influencia en nuestra conducta y comportamiento.” Hume, David, *Investigaciones sobre los principios de la moral*, Madrid, Tecnos, [1751]2007, pp. 292-3.

⁹ Chisholm, Roderick, “The Terms of Epistemic Appraisal”, *Theory of Knowledge*, Englewood, Princeton-Hall, 1966, pp.7-15.

ha consultado un mapa, le está vedado optar por creer que está en Suiza antes que creer que está en Francia. La idea central aquí es que la creencia es una suerte de acción llevada a cabo por un individuo que cuanta con cierta información previa. En ciertas circunstancias tiene que decidir si creer en *p*, en su contrario o suspender el juicio. Pero esta decisión no puede ser arbitraria sino que ha de responder precisamente ante las evidencias disponibles. Es en este sentido que el sujeto cuenta con ciertas normas epistémicas que como ser racional no debería infringir. Debe regirse por una ética de la creencia.

Podría reprocharse que la relación entre normatividad epistémica y normatividad moral es meramente analógica y que subsumir la primera en la segunda supone privarla de su carácter más distintivo: su compromiso con una verdad externa al agente¹⁰. Esta objeción deja de ser legítima una vez nos percatamos de que la normatividad epistémica cuenta con dos características que la diferencian claramente de otros tipos de normatividad que también forman parte de nuestros deberes prácticos. A saber, que se trata de una exigencia puramente doxástica en el sentido de que 1) únicamente exige mantener ciertas creencias en lugar de otras, no impone por sí sola mandatos más allá del creer y 2) que aquello que justifica este mandato de creer son las evidencias a favor de la verdad de la creencia. Así, por ejemplo, si yo contara con los resultados de un estudio psicológico que probase que aquellas personas que se convierten al budismo son mucho más felices, no tendría la obligación epistémica ni de practicar los ritos budistas, que no sería una obligación que impusiera únicamente el deber de mantener una creencia, ni tan si quiera de creer que la doctrina budista sea cierta, lo que excede la fuerza de las evidencias. Mi deber epistémico consistiría únicamente en creer antes que el budismo hace a la gente feliz en lugar de pensar lo contrario.

Hasta ahora solo he intentado dar ciertos esbozos de una concepción de la normatividad epistémica que nos permita subsumirla en la moral sin que pierda sus señas distintivas. He intentado hacer ver que se trata de una visión coherente que puede ser razonablemente defendida. Pero ¿por qué deberíamos optar por este modelo en lugar de otro? Mi respuesta es que es el único enfoque que nos permite dar cuenta correctamente de la racionalidad tal y como es puesta en práctica en la actividad científica. En otras palabras, que solo desde una visión integradora de la racionalidad, que haga de la búsqueda de la verdad una actividad más constreñida bajo ciertas normas es posible tomar nuestras creencias científicas y las prácticas empleadas en la demostración e investigación de las mismas como racionales.

Como es bien sabido, a lo largo del siglo XX, la filosofía de la ciencia ha ido abandonado una serie de importantes tesis en lo relativo al proceso de generación y justificación de las teorías científicas que habían sido hegemónicas a lo largo de los siglos XVIII y XIX. A pesar de sus importantes diferencias –por ejemplo entre autores como Kant, Mill o March– todos ellos compartían una importante tesis en común. Todos asumían que las teorías científicas tenían que ver con la ordenación sistemática (ya fuera mediante en categorías *a priori* –Kant– o en abstracciones a partir de la experiencia –Mill– de una serie de hechos individualmente experimentables, tales como que esta roca cae a una determinada velocidad o que este metal se calienta. Partían de que los hechos, como individualidades experimentadas, eran previos a toda teoría que los explicara e incluyera en sus predicciones. De ahí el interés que todos mostraron por metodologías que pudieran

¹⁰ La cuestión acerca de la relación entre normatividad epistémica y moral ha dado pie a un muy fructífero debate entre Chisholm y Firth. Para los argumentos de Firth en favor de una concepción de los términos epistémicos más cercana al empirismo tradicional ver Firth, Roderick, "Ultimate Evidence", *Journal of Philosophy* vo.53, Nueva York, Columbia University Press, 1958 y "Chisholm and the Ethics of Belief", *The Philosophical Review* n.68, Durham, Duke University Press, 1959.

eliminar los “prejuicios” del investigador a fin de que los hechos “hablaran por sí mismos”. El positivismo lógico, si bien introduciendo la famosa distinción entre contexto de descubrimiento y de justificación¹¹, no se alejó por lo demás de estas concepciones inductivistas más tradicionales.

Dos hallazgos importantes hallazgos echaron por tierra el inductivismo, tanto en su vertiente tradicional (previa al siglo XX) como neopositivista: Que las distintas proposiciones de la teoría no podían ser contrastadas de manera separada (la famosa tesis del holismo de Quine¹²) y que es en virtud de nuestras propias teorías científicas que fijamos cuáles son los hechos relevantes y cómo hay que conceptualizarlos (la tesis de los paradigmas de Kuhn¹³). Nos encontramos así en un punto en el que no podemos esperar ya que cada hecho nos confirme cada una de nuestras proposiciones, sino que tenemos que elaborar complejos marcos teóricos de los que luego podamos hallar alguna suerte de corroboración o refutación empírica. Es desde esta perspectiva que el problema de la selección entre teorías se vuelve especialmente acuciante. ¿Cómo podemos decidimos entre teorías incompatibles si las observaciones de las que disponemos pueden ser predichas y explicadas por ambas? Esta situación no habrá de ser poco frecuente si a menudo las distintas teorías conceptualizan su objeto explicativo de maneras diferentes o si de ambas se siguen las mismas predicciones en aquellos ámbitos que en un determinado momento puedan ser verificados.

Es en estos casos donde entran en juego los llamados “valores epistémicos”. Criterios como la simplicidad, la coherencia, la unión de teorías en ámbitos bien distintos en una más general, el alcance explicativo o incluso su belleza, son aspectos que pueden resultar determinantes a la hora de elegir entre las distintas teorías, a veces incluso haciendo que la comunidad científica se decante por una opción que cuenta con menos apoyos empíricos que otras alternativas. Es importante señalar que no se trata de que los valores epistémicos sean una suerte de teoría –por ejemplo, una que haga de las hipótesis más coherentes más susceptibles de ser verdaderas– sino que, muy al contrario, son constricciones que como seres racionales nos imponemos a las creencias que podemos mantener. No nos aferramos a esos valores porque se ejemplifiquen en las cosas que creemos, sino que ocurre precisamente al contrario; creemos razonablemente lo que creemos porque –entre otros motivos– es lo que mejor se adecúa a esas exigencias intelectuales que *debemos* cumplir.

Tomemos como ejemplo la simplicidad. Se trata de un caso paradigmático, pues se presenta incluso en los procesos de selección de teorías explicativas más cotidianas. El razonamiento por inferencia a la mejor explicación no es, de hecho, sino la aplicación de

¹¹ Los nuevos positivistas pronto se percataron de que la historia de la ciencia se encontraba plagada de episodios que consideraban profundamente irracionales: que las creencias religiosas, analogías y metáforas poéticas e ideas metafísicas- todas ellas carentes de significado de acuerdo con la teoría verificacionista- se encontraban detrás de muchos de los hallazgos científicos más impresionantes. Decidieron así que el verdadero objeto de su disciplina no podía ser el de explicar conducta del investigador de carne y hueso, -el contexto de descubrimiento-, algo que quedaría relegado al ámbito contingente de la “historia externa”, sino el mostrar en qué sentido el conjunto de proposiciones que formaban su teoría debían ser tomadas como conocimiento en virtud de la relación la mantenían con los hechos observados. La distinción se presentó por primera vez en Reichenbach, Hans, *Experience and Prediction. An Analysis on the Foundations of the Structure of Knowledge*, Chicago, University of Chicago Press, 1938.

¹² Quine, Willard V.O., “Ontological Relativity”, *Ontological Relativity and Other Essays*, Nueva York, Columbia University Press, 1969, pp. 26-68. Aunque esta tesis fue popularizada por Quine, ya había sido defendida previamente por los convencionalistas franceses (Duhem y Poincaré) a principios de siglo. Por ejemplo en Duhem, Pierre, *La théorie physique: son objet et sa structure*, Paris, Chevalier et Rivière, 1906.

¹³ Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1970, pp. 111-136.

este principio normativo. Si encuentro la puerta de mi casa forzada y mi televisor y los ahorros que escondía debajo del colchón han desaparecido tengo buenas razones para creer que me han robado, aún sí me es posible concebir otras muchas explicaciones que, aunque infinitamente más complejas, coincidan con los hechos observados. Es precisamente la exigencia doxástica de que, siendo las evidencias las mismas, debo creer la hipótesis más simple, lo que me permite justificar esta hipótesis en lugar de sus más fabulosas y delirantes alternativas, por ejemplo, que en mi casa ha acontecido un extraño fenómeno físico cuyas únicas consecuencias han sido romper la puerta y desintegrar la televisión y mis ahorros. Solo el reconocimiento de los valores epistémicos nos permiten justificar las teorías científicas y nuestros conocimientos más cotidianos como más dignas de ser creídas que cualquier fantasía *ad hoc* mínimamente coherente.

Los exclusivistas consideran que como los razonamientos morales no se asemejan lo suficiente a los razonamientos científicos entre ambos debe darse un abismo infranqueable. Los relegan así al ámbito subjetivo o puramente emocional. Sin embargo, vemos ahora que la aparente solidez de la ciencia no puede subsistir una vez nos mostramos escépticos acerca del carácter racional de los juicios valorativos. Una vez que estos son puestos en cuestión gran parte de los procesos racionales para la elaboración y selección de teorías se presentan como profundamente irracionales por arbitrarios; lo que, sin duda, también termina por contaminar todo nuestro conocimiento científico, pues es ahí donde radica gran parte de su valor epistémico.

Podemos decir así que, irónicamente, aquellos que creen ensalzar el pensamiento científico mostrándose escépticos sobre la deliberación moral, lejos de proteger la objetividad de la ciencia frente posibles irracionalismos dogmáticos, terminan echando piedras contra su propio tejado. Solo no percibiendo que los juicios de hecho no pueden justificarse sin apelar a los juicios de valor, ha podido hasta hoy negarse por tanta gente que la reflexión moral cuente con el rigor que otorgan a sus disciplinas favoritas¹⁴. Sin saberlo, se han convertido en los mayores escépticos de las prácticas científicas. Defender el pensamiento racional implica así comprometerse con los valores que lo justifican.

III ¿Es posible la deliberación práctica prescindiendo de hechos?

Hasta ahora me he limitado a mostrar los motivos por los que no podemos dejar de lado la deliberación práctica a la hora de dar cuenta de la racionalidad científica. Hemos visto que es posible y deseable caracterizar la racionalidad aplicada a los hechos y a los valores de tal manera que, manteniendo la distinción conceptual entre ambos, no generemos un dualismo que dé pie conclusiones escépticas en ninguno de los dos ámbitos. Veamos ahora algunas de las implicaciones que esto puede tener para una caracterización de la racionalidad práctica. Obviamente lo que sigue no pretende ser una exposición exhaustiva, que requeriría sin duda mucho más espacio para su desarrollo, sino una serie de indicaciones generales acerca de algunos de algunos aspectos fundamentales que esta teoría debiera incluir.

¹⁴ En este sentido, es importante reconocer la relevancia de la filosofía pragmatista estadounidense, que ya a finales del siglo XIX reivindicó, contra el inductivismo aún hegemónico en Europa, la indisoluble vinculación entre hechos y valores. Para una lectura contemporánea de esta cuestión Putnam, Hillary, "Rationality and Value", *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

Una primera apreciación importante es que, tal y como hemos visto anteriormente, la justificación de las creencias tanto científicas como de otro tipo son posibles en gran medida porque todos asumimos ciertos principios de normatividad doxástica acerca de qué es una información *relevante* a la hora de justificar una creencia. Creemos, por ejemplo, que el que una proposición se muestre contradictoria es un *motivo* a favor de creer en su falsedad. De igual manera, en el ámbito de la moral, podemos estar en desacuerdo acerca de muchos preceptos- como, no lo olvidemos, también lo estamos a menudo con otros tipos de creencias-. Sin embargo, el razonamiento común en ningún momento cuestiona, de la misma forma en que no lo hace con los datos perceptivos o con los principios lógicos, que ciertas creencias *legítimas* ciertos mandatos. Por ejemplo, que si tengo la creencia de que x es una acción que causará daño a alguien, entonces eso es un motivo para, *prima facie*, no realizar esa acción. O también que, si en una situación S^1 he considerado apropiado realizar x , entonces, si la situación S^2 no es *significativamente distinta*, debo hacer x en S^2 . Estos dos preceptos, que el dolor es una razón en contra de una acción y que casos iguales exigen un tratamiento igual, son creencias básicas que comparten todos los agentes morales, si bien no son las únicas. Son el punto de partida de nuestros razonamientos, aquello que nos permite ligar las premisas con la conclusión, de la misma manera que en cuanto que en el ámbito estrictamente doxástico vinculamos las evidencias con las creencias que justifican.

De esto se sigue una segunda consideración: que en el ámbito de la reflexión moral, al igual que en la ciencia, la experiencia desempeña un papel fundamental. Podemos reconocer el valor de la tradición kantiana al defender que existen marcos para el razonamiento práctico que son universalmente compartidas, pero no parece verosímil que de sus tres formulaciones del imperativo categórico podamos extraer las normas morales pertinentes. Como ya denunciaron Hegel y Schopenhauer, su formalismo es en la práctica incapaz de guiarnos en la resolución de los problemas morales concretos. Es en este punto en el que nuestras creencias acerca de cómo el mundo *es* entran en acción. Tener la creencia de que he realizado una promesa, de que Dios condena una acción, que una autoridad legítima la prohíbe, o de que la historia ha mostrado que cierto tipo de reformas generan inestabilidad social y toda clase de sediciones, son todas ellas creencias de carácter meramente descriptivo que, sin embargo, resultan decisivas a la hora de validar o no una acción. De ello se sigue que no podemos esperar descubrir *a priori* una solución satisfactoria a todos nuestros dilemas morales. Necesitamos tomar en consideración aspectos empíricos acerca de nuestro entorno y nuestra propia naturaleza.

Una razón importante a favor de esta visión es que es capaz de explicar gran parte de los desacuerdos morales aun entre personas razonables. Pondré un ejemplo. El problema de estatus legal de la interrupción voluntaria del embarazo es un asunto tremendamente polémico en muchos países. A menudo, aquellos a favor de normas más estrictas y quienes las prefieren más laxas parecen contar con la misma información. Conocen los efectos psicológicos que abortar entraña para la madre, la posibilidad de que acontezca muchos más abortos inseguros si se vuelve una actividad proscrita etc. Sin embargo, muy frecuentemente existen creencias de fondo, más “metafísicas” si se quiere, que causan el desacuerdo. Así, puede que quien defiende la interrupción del embarazo lo haga pensando que el feto no es aun un ser humano, o que su opositor lo haga porque cree fervientemente que la Biblia es un libro que emana de la voluntad de Dios y dónde se condena claramente esta práctica. Si cualquiera de los dos cambiara una de estas creencias clave entonces es muy posible que su opinión sobre la cuestión también fuera modificada. Nótese que si bien todas estas creencias tienen consecuencias morales (justifican o no el cumplimiento de ciertos mandatos) no son en sí mismas creencias morales: “una autoridad legítima

me prohíbe x” es una creencia que, de tenerla, me compele a cumplir con el mandato “abstente de hacer x”, si bien ella misma no es una creencia moral. No es un imperativo acerca de qué debo o no hacer sino una descripción de un estado de cosas, susceptible de ser verdadera o falsa con independencia del sujeto.

Kant, en oposición a una tradición que tenía su origen en Aristóteles y cuyos mayores defensores en su época eran Hume y Adam Smith, temía reconocer la relevancia de la dimensión empírica en la moralidad por considerar que haría imposible su fundamentación absoluta e incondicionada¹⁵. De esta manera, en su búsqueda de la seguridad total no puedo ir más allá de mandatos enormemente abstractos de más que dudosa aplicación. Efectivamente, introducir la dimensión empírica nos obliga a dejar de lado la concepción de la ética como ciencia geométrica al estilo de Spinoza, para reconocer el carácter falible de sus afirmaciones. Si vinculamos la justificación de nuestros valores morales a las creencias fundadas de las que disponemos no podemos esperar que, mientras creencias acerca del mundo se modifican a partir de nuevas experiencias y razonamientos, nuestras convicciones morales permanezcan eternamente inalteradas. Si admitimos que muchas de nuestras creencias fácticas son de naturaleza falible- es decir, que a pasar de que hoy contamos con *razones de peso* para creer en ellas tenemos que estar preparados para replanteárnoslas si se nos presenta cierta información hasta hoy desconocida- deberemos hacerlo también con nuestras convicciones morales. Dicho en otras palabras, si las creencias básicas que *justifican* un precepto se ven modificadas es posible que debamos replantearnos este. Pues, en cuanto que sujetos racionales, “solo” contamos con nuestros esquemas básicos de razonamiento que determinan qué tipo de información es relevante para sustentar qué creencias- y con nuestras creencias actuales debidamente justificadas para obrar *de la mejor manera posible*.

Los defensores de la tradición formalista iniciada por Kant han defendido este modelo, a pesar de sus importantes limitaciones prácticas, escudándose en que el falibilismo nos evoca a un escepticismo según el cual en un momento determinado no podemos dirimir si alguien se está comportando correctamente o no. Esta objeción parte de una asunción epistemológica inadmisibile: que solo podemos deliberar a partir de aquella información cuya falsedad es lógicamente imposible. Si bien nuestras creencias morales pueden posteriormente ser puestas en entredicho por importantes evidencias en contra que nos compelerían a tomarlas por falsas, eso no es motivo para que hoy, en cuanto que justificadas, no las tomemos como algo inferior a verdaderas. Hacer lo contrario sería algo semejante a que no aceptáramos cobrar hoy un cheque que sabemos con fondos porque existe la *posibilidad lógica* de que el sistema financiero se colapse, aun cuando no contamos con ninguna evidencia que haga este desenlace previsible. Solo un loco haría algo así, porque tener creencia justificada implica necesariamente darla por verdadera *a todos los efectos*. ¿Qué valor tiene la justificación si no es el de otorgarnos el derecho a tomar algo por verdadero?

¹⁵“... a menos de querer negarle al concepto de moralidad toda verdad y toda relación con un objeto posible, no puede ponerse en duda que su ley es de tan extensa significación que tiene vigencia, no sólo para los hombres, sino para todos los seres racionales en general, no sólo bajo condiciones contingentes y con excepciones, sino por modo absolutamente necesario; por lo cual resulta claro que no hay experiencia que pueda dar ocasión a inferir ni siquiera la posibilidad de semejantes leyes apodícticas. Pues ¿con qué derecho podemos tributar un respeto ilimitado a lo que acaso no sea valedero más que en las condiciones contingentes de la Humanidad, y considerarlo como precepto universal para toda naturaleza racional?” Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p.23.

Además, en la medida en la que un agente obra de acuerdo con los preceptos morales para los que tiene justificación, su acción es justa y digna de aprobación. Bien puede ser que en un momento dado tenga el deber de investigar para adquirir más información de la que dispone, pero es absurdo demandar que los sujetos se comporten en función de cómo son los hechos en sí mismos y no a raíz de lo que ellos creen, con mejor o peor fortuna, que son los hechos. Negarnos a aceptar esto sería tomar a los seres humanos como potencialmente omniscientes. En este sentido, aquellas personas que deliberan razonablemente acerca de cuáles son sus deberes y luego los llevan a cabo pueden tener la completa satisfacción de estar cumpliendo con las más altas exigencias morales aun a pesar de la remota posibilidad de que sus valores se revelen más tarde inciertos. A ellos podrá enseñárseles sus errores, pero no condenarlos. En definitiva, la falibilidad de las creencias morales ni vuelve superflua la importancia de nuestras convicciones ni disminuye en un ápice el valor de quienes las llevan a cumplimiento concienzudamente.

Por otro lado, la falibilidad de los valores y su conexión con otras creencias es motivo de cierto optimismo. Nos ofrece la esperanza de que, junto con un aumento de nuestros conocimientos acerca del mundo tal y como es, se dé también un progreso en nuestras valoraciones morales. Enténdaseme aquí con mucha precaución. No estoy afirmando de ninguna manera que podamos identificar una suerte de ley histórica universal que dicte que para cada estadio el nivel de moralidad alcanzado es superior al anterior. Ni si quiera que de los avances científicos se sigan necesariamente avances morales- la historia nos ofrece aquí muchos casos ilustrativo en contra de esta tesis- de la misma forma que de la mera acumulación de observaciones no se siguen mejores teorías. Ahora bien, las nuevas experimentaciones nos ofrecen un conjunto de información *desde la que justificar* nuevas teorías. Algo semejante ocurre con la moralidad. La información acerca del estado de cosas del mundo no es suficiente para las reformas morales, pero nos abre las puertas a elaborar *mejores* argumentaciones, si bien deja esa tarea por realizar. Empleo deliberadamente “mejor” en lugar de “otras” porque la nueva información nos permite ver que nuestros razonamientos antiguos eran defectuosos por las carencias que ahora vislumbramos, a las que los nuevos se adaptan satisfactoriamente¹⁶.

Conclusiones: Hacia una teoría integradora de la racionalidad

En las páginas anteriores he tratado de abordar algunos de los aspectos más fundamentales de la metaética atendiendo a las relaciones que la deliberación práctica y la deliberación teórica mantienen entre sí. Se ha visto como gran parte del debate en torno a la posibilidad o no del conocimiento moral, así como a sus posibles consecuencias ontológicas, tiene como punto de partida el contraste entre la racionalidad científica y la deliberación moral. Desde esta perspectiva, la distinción conceptual entre hechos y valores (de por sí perfectamente legítima) ha generado un dualismo que lleva a un callejón sin salida. La visión inclusivista, que arroja fuera del marco de la racionalidad la fijación de las normas morales, genera toda una serie de problemas que exceden con mucho los del escepticismo moral. Esto se debe a que su noción estrecha de racionalidad es incapaz de dar cuenta de la fuerza normativa de los términos epistémicos, una cuestión crucial para nuestra comprensión de la noción de justificación. Como posible solución a estos problemas, he tratado de plantear las líneas generales de una alternativa basada en dos ideas

¹⁶ En este sentido, podemos afirmar que, al contrario de lo que ha defendido Williams, la historia de la moral, al igual que la de la ciencia, cuenta con una dimensión vindicativa. Williams, Bernard, “Truth in Ethics”, *Truth in Ethics*, pp. 31-34.

fundamentales. En primer lugar, que el centro de la discusión metaética tiene que desplazarse del análisis lingüístico al de los procesos de deliberación moral. Y en segundo, que estos deben entenderse como formando parte de una teoría general de la racionalidad en estrecha conexión con la justificación de otros tipos de creencias.

Bibliografía:

- Ayer, Alfred J., "The Critique of Ethics and Theology", *Language, Truth and Logic*, Nueva York, Dover, [1936] 1952.
- Ayer, Alfred J., "Sobre el análisis de los juicios morales", *Ensayos filosóficos*, Barcelona, Editorial Planeta, 1979.
- Chisholm, Roderick, "The Terms of Epistemic Appraisal", *Theory of Knowledge*, Englewood, Princeton-Hall, 1966.
- Firth, Roderick, "Ultimate Evidence", *Journal of Philosophy* vo.53, Nueva York, Columbia University Press, 1958.
- Duhem, Pierre, *La théorie physique: son objet et sa structure*, Paris, Chavalier et Rivière, 1906.
- Firth, Roderick, "Chisholm and the Ethics of Belief", *The Philosophical Review* n.68, Durham, Duke University Press, 1959.
- Hume, David, *Investigaciones sobre los principios de la moral*, Madrid, Tecnos, [1751] 2007.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, [1785] 1921.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1970, pp. 111-136.
- Prinz, Jesse J., *The Emotional Construction of Morals*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.
- Putnam, Hillary, "Rationality and Value", *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- Quine, Willard V.O., "Ontological Relativity", *Ontological Relativity and Other Essays*, Nueva York, Columbia University Press, 1969.
- Reichenbach, Hans, *Experience and Prediction. An Analysis on the Foundations of the Structure of Knowledge*, Chicago, University of Chicago Press, 1938.
- Smith, Adam, "On the Principles of Self-Approbation", *The Theory of Moral Sentiments*, Mineola, Dover, [1759] 2006.
- Williams, Bernard, "Truth in Ethics", Hooker, B (ed.) *Truth in Ethics*, Cambridge, Blackwell, 1996.