

EN TORNO A UNA POLEMICA SOBRE LA FUNDAMENTACION DE LOS JUICIOS ETICOS

Ricardo J. Navia*

Resumo

Este trabajo explora la posibilidad de refutar la acusación de intuicionismo y relativismo éticos que R. Hare formuló en un Simposio de 1986 sobre la fundamentación de los juicios éticos en H. Putnam. A partir de la necesidad de una concepción internalista que Putnam elabora sobre la objetividad, la racionalidad y la moralidad (y sus relaciones mutuas), el propio autor parece obtener ciertos criterios de corrección para las estimaciones, que no serían meramente intuitivos.

En noviembre de 1986, durante un simposio sobre el tema de la "Racionalidad"¹ que organizó el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México, el profesor Hilary Putnam leyó un trabajo sobre "Racionalidad en la teoría de la decisión y en la ética"; luego, el profesor Richard Hare hizo una exposición sobre "¿Cómo resolver los problemas morales racionalmente?"

En un agregado a su intervención, Hare, habiendo escuchado la exposición de Putnam, planteó varios cuestionamientos a la posición de éste. Uno de ellos es el de señalar un "peligroso enfoque" intuicionista cuando Putnam, hacia el final de su intervención, sostiene que tanto en la racionalidad de medios a fines, como en la ética: sé cosas: (p.e. la racionalidad de actuar por probabilidades aún frente a un caso único, o, la obligación "primitiva" de ser racional), que: "no sé como sé..." (Ob. cit., Putnam, p. 56). "Estos son los casos - continúa Putnam - en los cuales me doy cuenta que tengo que decir: "He topado con roca firme y es aquí donde mi espada se dobla" (citando a Wittgenstein, Investigaciones Filosóficas, Sec. 217) - (Ob. cit., Putnam, p. 56).

Concretamente Putnam se está refiriendo a cosas como "que una persona que tiene un sentido de hermandad humana, es mejor que otra que carezca de él; que una persona capaz de pensar por sí misma acerca de cómo vivir, es mejor que alguien que ha perdido o nunca ha adquirido la capacidad de pensar por sí mismo acerca de cómo vivir". (Op. cit. p. 56). Y en seguida aclara: "reconocer con Wittgenstein, que hay lugares donde nuestras explicaciones se agolan, no es decir que cualquier lugar particular esté permanentemente

*Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS

1 - "Racionalidad" - Compil. León Olivé, México, Ed. S. XXI, 198.

condenado a ser roca firme; o que cualquier creencia particular es para siempre inmune a la crítica" (p. 56). Por el contrario "Nuestras imágenes morales están en un proceso de desarrollo y reforma". Pero, "Al final, todavía habrá un punto en el cual uno tendrá que decir: "Aquí es donde mi espada se dobla" (p. 57)

Hare considera que este es un peligroso intuicionismo, pues: "Cuando Putnam dice que no sabe cómo sabe estas cosas, sospecho que ni las sabe, sino que se ha convencido meramente de ellas y no está preparado para cuestionarlas" (op. cit., Hare, p. 74).

Si tenemos en cuenta además la parte central de la exposición de Hare, donde éste plantea que el intuicionismo (como una de las variantes de descriptivismo) conduce al relativismo pues no puede suministrar un criterio de validez inter-subjetiva que permita justificar una opinión moral en detrimento de otra (siendo esta imposibilidad incluso, como lo hace ver E. Rabossi², el supuesto metodológico de todo relativismo de nivel metaético); llegamos entonces a que la acusación que Hare hace a Putnam es doble: intuicionismo y relativismo éticos.

Por nuestra parte, consideramos que, si bien una recepción literal de los citados pasajes de la intervención de Putnam en el Simposio de México pueden inducir a creer que tales acusaciones son adecuadas, una apreciación más global de la concepción del autor expuesta por ejemplo en su obra "Razón Verdad e Historia"³, muestra que las mismas pueden ser levantadas. Creemos que tal operación se puede hacer a partir del reconocimiento que el propio Hare hace en su exposición, de que cabe un nivel intuitivo en el pensamiento moral siempre que se complementa con un nivel precautorio donde se ha de "... cultivar el hábito del pensamiento moral crítico, analizando... las intuiciones que tenemos, para poder estar satisfechos de que son las mejores" (op. cit. p. 71).

Consideramos que en la obra de Putnam aparecen criterios objetivos de validez del conocimiento y de los juicios éticos, y que además, tales criterios están encuadrados dentro de una concepción global del conocimiento, de la racionalidad y de la moralidad donde se rechaza fundamentalmente el relativismo y se propone una alternativa tanto en lo epistémico como en lo valorativo.

Paralelamente, en la estrategia de Hare para la fundamentación racional de los juicios éticos, sí encontramos ciertas limitaciones y fragilidades que quisiéramos examinar sumariamente.

Cómo los criterios de validez que creemos ver en la argumentación de

2 - E. Rabossi - Relativismo: diversidad de sistemas morales y conducta racional - Cuadernos de Filosofía - Bs. As. - Año X, Nº 14, Jul-Dic 1970.

3 - Hilary Putnam - Razón, verdad e historia - Madrid, Ed. Tecnos, 1988.

Putnam tienen sentido dentro de su mencionada concepción general, articularemos este trabajo en tres partes, a saber:

- (I) sintética resenã de la concepción global de Putnam sobre el conocimiento, la racionalidad y la moralidad
- (II) identificación y examen de sus criterios de validez para los juicios éticos
- (III) análisis de algunos aspectos del proyecto de fundamentación de los juicios éticos en R. Hare.

I

Putnam comienza mostrando la inviabilidad de sostener una concepción externalista, o realista metafísica, del conocimiento, (de la verdad y de la racionalidad). Señala que ya a partir de Kant, es clara la imposibilidad de un conocimiento que pretenda una objetividad que nos permita dar cuenta de objetos incontaminados por nuestros esquemas cognoscitivos. También muestra que en la filosofía más reciente la perspectiva externalista tiene insalvables dificultades para dar cuenta del problema de la referencia y del problema de la relación mente-cuerpo. La crítica de Putnam va dirigida tanto contra quienes pretenden la viabilidad de una concepción realista metafísica, como contra quienes, demasiado decepcionados por su fracaso (y el del cientificismo del Siglo XIX), pretenden, manteniéndose tributarios de tal ideal: hacer doctrina de la derrota, y proclamar diversas formas de relativismo y de escepticismo, tanto a nivel cognoscitivo como ético. Señala las inconsecuencias del relativismo, que según él, se originan en última instancia en el desconocimiento de un "argumento trascendental": el de que "la existencia de algún tipo de "corrección" objetiva es una presuposición del propio pensamiento"⁴.

Desarrolla la idea de que, descartado el externalismo y sus pretensiones de un conocimiento absoluto, no hay otra forma de concebir el conocimiento, la verdad y la racionalidad que desde un Internalismo que acepte que todo conocimiento se encuentra en gran parte matizado por una forma determinada de ver el mundo y las relaciones sociales. Todo conocimiento está histórica y culturalmente condicionado. No se da ni se puede aspirar a otra cosa. Aún la provechosa estrategia de conocer los condicionamientos y "descontarlos" no es definitiva, porque también nuestro conocimiento de los condicionamientos está condicionado.

Lo que hace que un conocimiento o una teoría sea racionalmente aceptable es la coherencia de las creencias teóricas entre sí y con las creencias más experienciales. En este sentido, la verdad y la objetividad (los hechos que

4 - Putnam, Hilary - Razón, verdad e historia - Ed. Tecnos, Madrid, 1988, p. 128.

aceptamos como tales) resultan de una aceptabilidad racional idealizada. A su vez, nuestras concepciones de coherencia y de aceptabilidad racional dependen de nuestras características psico-biológicas y de nuestros patrones culturales, y no están exentas de valores. En consecuencia, lo que aceptamos como hechos, como objetividad y como racionalidad, está en buena medida condicionado por nuestros valores, los que, a su vez, dependen en última instancia de nuestra idea de lo bueno. Se liquida así, la distinción radical entre la esfera de los hechos y la de los valores, las que pasan a ser interdependientes.

Pero el Internalismo no es un relativismo porque al aceptar la existencia de pautas objetivas de justificación (por supuesto también culturalmente condicionadas), cree que hay conocimientos y valoraciones que están mejor justificados que otros. Todo conocimiento y toda valoración está culturalmente condicionada, pero a pesar de ello, es más correcto el conocimiento que permite una mejor descripción del mundo ajustada a nuestros valores cognitivos como una parte de nuestra idea del florecimiento humano. Y es mejor la valoración que permite una mejor descripción del mundo social ajustada a nuestras valoraciones morales como la otra parte de nuestra idea del florecimiento humano. Es la idea de la *gestalt* cultural valorativamente orientada como contexto último de validación del conocimiento y de las estimaciones.

Su concepción no es relativista porque no todo conocimiento ni todas las valoraciones son igualmente correctas sino que hay criterios de validez objetivas (objetividad contextualizada). Pero es un internalismo porque esos criterios de validez están culturalmente contextualizados. Afuera de esos contextos no hay nada accesible.

Tampoco cae en un absolutismo antihistórico porque considera que no existen ni cánones de racionalidad invariables ni principios morales suprahistóricos, pero sí una idea en evolución de las virtudes cognitivas y morales que nos sirve de guía. Es en este sentido que Putnam afirma en el Prefacio: "Considero que la dicotomía: cánones ahistóricos e invariantes o relativismo cultural, está anticuada" (p. 12).

Reconoce la incidencia del engaño ideológico pero cree que disponemos de medios para luchar contra él. Tenemos una pauta de racionalidad en evolución que está más allá de lo "Zeitgeist, de los cambios gestálticos y de las ideologías". Claro que también explica Putnam: "Afirmar que podemos ser racionales no es afirmar que podamos ser infalibles"; y, apoyándose en Iris Murdoch: "El esfuerzo por una postura racional es algo progresivo e infinitamente perfectible" (p. 168).

A su vez, Putnam establece una fuerte relación entre racionalidad y moralidad. La racionalidad aparece condicionada por valores dado que los esquemas cognitivos reflejan propósitos e intereses; y a su vez, la moralidad está vinculada a una determinada forma de ver el mundo y de manejarse con él. Justamente debido a que explicita la relación entre racionalidad y moralidad,

es que es posible y necesaria la fundamentación racional de los juicios estimativos. (Del mismo modo en que es posible la justificación, valorativa de las pautas cognitivas y racionales).

En última instancia, lo que Putnam propone es que: habiendo pasado con la modernidad de una concepción antigua de la racionalidad que integraba la moralidad, a una concepción instrumental que las escindió; se debe pasar ahora a una concepción que, reconociendo su interrelación y su evolución, las controle y las desarrolle mutuamente.

II

Es en el contexto de esta concepción global del conocimiento, de la racionalidad y de la moralidad que Putnam va a esbozar en los capítulos finales de "Razón, verdad e historia", ciertos criterios de justificación racional de los juicios estimativos.

A - Comienza mostrando que la concepción moderna de la racionalidad, representada en nuestro tiempo por el "sistema de complementariedad" existencialista (decisionista) - positivismo lógico (abstencionista), desde el cual se predica la imposibilidad de fundamentación racional, se asienta sobre la concepción según la cual la razón proporciona hechos y experiencias neutrales a partir de las cuales la voluntad debe elegir arbitraria y subjetivamente. Esta concepción se sintetiza claramente en la afirmación de J. Bentham según la cual: "prejuicios aparte, el juego de las clavijas tiene el mismo valor que las artes y las ciencias de la música y la poesía" (citado por Putnam, p. 154).

Es allí, en el análisis de esta significativa afirmación, donde Putnam va a comenzar a manejar ciertos criterios, ciertas razones, para justificar nuestros juicios de valor (por ahora de gusto). En primer término, nos llama la atención sobre el hecho de que a ciertas estimaciones (p.e. la preferencia de la vainilla sobre el chocolate) estamos dispuestos a reconocerle una subjetividad que no le reconoceríamos a otras (p.e. el rechazo del asesinato). Pero más a fondo, la concepción que está detrás de este modelo es - según Putnam - psicológicamente ingénuo y atomista: supone sensaciones neutras y uniformes a las cuales los sujetos agregarían sensaciones de aceptación o rechazo. No concibe la posibilidad de que, de acuerdo a las condiciones socio-culturales en que el sujeto se ha formado, determinadas sensaciones, determinadas experiencias, sean intrínsecamente desagradables para él. No concibe la posibilidad de una experiencia no neutral. Sin embargo, Putnam muestra que tal connotación es especialmente acentuada cuando se trata de experiencias vinculadas a características o hechos relevantes para determinado entorno socio-cultural.

En base a esto, para Putnam, cuando se trata de alguien que ha sido capacitado para apreciar la verdadera poesía:

*"Tenemos una razón para preferir la poesía al juego de las clavijas y esa razón descansa en la experiencia que sentimos ante la poesía de talla y en las consecuencias de ésta: el enriquecimiento de nuestra imaginación y de nuestra sensibilidad a través del enriquecimiento de nuestro repertorio de imágenes y metáforas, y la integración de imágenes y metáforas poéticas en nuestras intuiciones y actitudes cotidianas que tiene lugar cuando un poema pervive en nosotros durante varios años. Esas experiencias también son buenas **prima facie** - y no solamente buenas, sino también ennoblecedoras, por utilizar una palabra anticuada" (Ob. cit. pág. 157)*

Allí están los primeros criterios para fundamentar un juicio de valor: (1) es mejor la experiencia que **enriquece nuestra imaginación y nuestra sensibilidad** (enriquecimiento que luego se integra a nuestras intuiciones y actitudes cotidianas) e (2) es mejor la experiencia que proporciona **importantes modos de autoexpresión** y de investigación en la propia experiencia y sensibilidad.

No se trata aquí de un simple hedonismo o utilitarismo aritmético, el autor aclara en p. 211 "la satisfacción" (o el 'autointerés') no puede ser por sí misma un objetivo de un ser que no tenga además otros objetivos. Si no tuviese otro objetivo que mi "bienestar", mi "bienestar" sería una noción asignificativa - una cuestión que se remonta al obispo Butler".

Esta localización de razones no significa que todo juicio de valor tenga un fundamento racional; Putnam reconoce, como era de esperar, que muchas veces tales juicios "se han basado en una nociva mezcla de impulsos agresivos e ideas narcisistas (Ob. cit. p. 158). (Aunque también considera, como ya lo reseñamos, que disponemos de medios para luchar contra esos engaños y autoengaños).

B - Continuando su estrategia contra el escepticismo ético-metodológico, en el Cap. 7 Putnam analiza algunas formas de Relativismo. Descartados los relativismos radicales (p.ex. Foucault), nuestro autor se enfrenta al relativismo objetivo o modesto (tipo J. Dewey) cuya tesis central puede sintetizar que "algunos valores son objetivamente relativos - es decir, que son racionales dadas las circunstancias, la naturaleza y la historia de los que los crean" (Putnam, ob. cit. p. 169).

El escepticismo que resume esta tesis, señala Putnam, resulta especialmente **insostenible** cuando nos impide fundamentar racionalmente casos donde los derechos y obligaciones son elementales y nítidos: p.e. la crítica a una doctrina genocida, la crítica del nazi racional que ya inquietaba a B. Russell. Putnam muestra cómo este insostenible escepticismo se deriva de la moderna noción instrumental de la racionalidad (Weber), cuyo núcleo básico consiste en la idea de que la elección de fines no es ni racional ni irracional, y

que solo la elección de medios puede ser calificada en tales términos según resulte o no eficiente para los fines propuestos.

Según Putnam esta aparentemente ilevantable dicotomía (¿ implícita en Hume?⁵) pierde su solidez cuando advertimos que se basa sobre una teoría psicológica (la de Bentham) excesivamente simplista y estática, que concibe a los fines como dados de una vez para siempre y sin posibilidad alguna de evolución. En esta teoría, la capacidad de aprendizaje humano aparece restringida a la destreza en el manejo y planificación de los medios pero nunca referida a la adquisición de nuevos fines. **Si, en cambio, abrimos esta alternativa, empieza también, a haber un lugar para la crítica racional de fines.**

En este punto Putnam se base en Bernard Williams⁶ quien ha señalado que también los fines o metas (tanto propios como ajenos) y no sólo los medios, pueden ser criticados racionalmente una vez que nos evadimos de la estática psicología benthamita. Los parámetros en que se podría basar tal crítica serían -siguiendo a B. Williams - : (a) la posibilidad de re-evaluar el atractivo existencial de ciertas metas; (b) la posibilidad de tener en cuenta metas alternativas no percibidas; (c) la posibilidad de concebir en qué consistiría realmente la obtención de esas metas y (d) la posibilidad de concebir especificaciones nuevas y creativas de sus metas.

C) A pesar de esos parámetros surgidos luego de superada la psicología benthamita, Putnam reconoce que los mismos no nos permiten una crítica racional cuando no hay ninguna meta, ni real ni potencial, a la que apelar. De alguna manera, recaemos en el relativismo moral. Sería el caso de los hombres cerdos (hombres restringidos a una vida de placeres biológicos y gregarios elementales), o el del nazi despiadado. "No vemos - escribe Putnam - el modo de afirmar que es racional elegir la vida mejor e irracional la peor". Pero continúa: "dejar de decir tales cosas es semejante a estar diciendo que todo es relativo" (p. 173)

Esta limitación es según Putnam el resultado de dos ideas que se complementan dentro de la concepción moderna de la racionalidad: la idea instrumentalista de la razón (limitada a las relaciones medios-fin) como única racionalidad posible, y la idea de que la bondad (y la maldad) no es objetiva.

Pero Putnam va a mostrar que ambas ideas resultan actualmente endebles.

Por un lado, hoy sabemos que la racionalidad científica no puede ser totalmente formalizable. Es más, el éxito de la ciencia depende en buena

5. Putnam cita (p. 170) la célebre frase de Hume "La razón es y debe ser la esclava de las pasiones", pero al respecto hay interpretaciones divergentes.

6. B. William - "Internal and external reasons" conferencia ofrecida en Harvard, noviembre, 1978.

medida, de una racionalidad no formalizable y no exenta de valores. O, según expresión de Putnam, de una **"racionalidad no criterial"**. Por lo tanto, identificar la racionalidad con la racionalidad científica criterial es un acto abusivo que implica ya "cometer una petición de principio respecto al status cognitivo de los juicios de valor" (p. 198). Si por el contrario, asumimos que nuestra concepción de la racionalidad está cargada de valores que expresan la tradición a la cual pertenecemos, ya no supondremos una observación ni una inferencia puras; con lo cual no se destruye toda idea de racionalidad pero sí la idea de una racionalidad criterial absoluta y excluyente.

Por otro lado, la idea de que la bondad y la maldad no son objetivas se deriva, en buena medida, de la demostración de Moore de que la propiedad referida por "bueno" no es idéntica a una propiedad física (Falacia naturalista). Pero éste sólo destruye toda posibilidad de objetividad de conceptos como los de bondad o justicia, si manejamos una noción fiscalista (naturalista monista) de la objetividad. Si, en cambio, asumimos una idea de objetividad que, a través de los criterios de aceptabilidad racional, está contextualizada a un esquema cognoscitivo-cultural, entonces, podemos afirmar la objetividad (contextuada) de estas propiedades sin predicar el Ojo de Dios ni recaer en el fiscalismo.

C') Luego de esta revisión de los conceptos de racionalidad y de objetividad, Putnam retoma el problema de la aparente impunidad del nazi racional.

Sostiene que podemos en primer lugar, demostrar la irracionalidad de sus creencias y argumentos.

Si el nazi pretende que sus metas son moralmente correctas, esto es, si procura una justificación dentro del discurso moral ordinario, deberá asentirlas en "proporciones fácticas falsas (p.e. que las democracias están bajo control de una conspiración sionista)", y sostendrá proposiciones morales para las que no podrá esgrimir ningún buen argumento (p.e. que un "ario" tiene la obligación de subyugar las razas no arias"). La otra posibilidad es que rechace todas las nociones morales ordinarias, pero en ese caso, "perdería la capacidad de describir adecuada y perspicazmente las relaciones interpersonales cotidianas, los hechos sociales y políticos según el estado actual de nuestros conocimientos" (Putnam, R.; Vett, p. 209); porque los términos descriptivos están en relación con los términos valorativos. Por supuesto que "inadecuado" y "poco perspicaz" son juicios de valor, pero es que la opción por un esquema cognoscitivo conlleva la asunción de tales valoraciones.

A partir de ésto, **podemos ahora demostrar también la irracionalidad de sus metas**. La irracionalidad de una meta queda evidenciada cuando su aceptación conduce: o bien a respaldarla en argumentos falsos, sin fundamento o irracionales, o bien, "a aceptar un esquema alternativo para representar hechos descriptivo-morales ordinarios que resulta irracional" (Putnam, ob. cit. p. 210).

Si finalmente el nazi optara por no dar razones, o pretendiera que es darla sostener que es nazi porque "le da la gana": Putnam dirá que su conducta es completamente arbitraria; y, en un acto, que por afectar a los demás requiere justificación, no darla constituye un "ejemplo paradigmático de irracionalidad".

Como se ve, la segunda estrategia es dependiente de la primera pero consigue finalmente acceder a la búsqueda crítica racional de las metas. En definitiva, lo que está en el fondo de ambas (y de su conexión) es el hecho, explicitado por Putnam de que "...cualquier elección de esquema conceptual presupone valores, y la elección de un esquema conceptual para describir las relaciones interpersonales y los hechos sociales... implica entre otras cosas, los valores morales que uno mantiene" (p. 212).

Con lo cual, cómo ya lo habíamos adelantado, se demuestra la relación entre esquema valorativo y esquema cognitivo, entre moralidad y racionalidad. Escribe Putnam: "Después de todo, existe una relación entre emplear un esquema conceptual racional en la descripción y comprensión de hechos moralmente relevantes y tener ciertos tipos generales de metas, opuestos a otros". (Ob. cit., p. 210).

Así como nuestra percepción de los hechos está condicionada por nuestras ideas de objetividad, verdad y racionalidad, las que a su vez dependen de nuestra idea de lo bueno, así también nuestra idea de lo bueno depende de nuestros conocimientos y suposiciones acerca del mundo, la naturaleza humana y la sociedad.

Claro que los criterios propuestos, así como las concepciones de la racionalidad y de la moralidad que los respaldan, contienen términos valorativos relativos a una determinada cultura. Pero, si bien esto no tiene validez para seres con otra constitución psico-biológica (ej. de los superespartanos p. 169), sí legitima los juicios estimativos dentro de nuestra cultura; e incluso, con ciertas limitaciones, y aunque Putnam no lo explicita, en relación a culturas o etapas diferentes vividas por seres con la misma constitución psicobiológica, en los cuales podemos identificar factores ideológicos de legitimación.

En síntesis, en tanto tengamos alguna posibilidad de mutua comprensión, compartimos ciertas concepciones, y empezamos a tener cierta capacidad para la crítica racional de las valoraciones ajenas.

D - Hacia el final de "Razón Verdad e Historia", Putnam desliza la afirmación de que "no existe algo como un "fundamento" para la concepción que defiende" (p. 212) de la racionalidad y la moralidad, (dado que también ella está en dependencia con nuestra noción de racionalidad y moralidad). Afirmación que podría usarse para reafirmar la acusación de relativismo. Sin embargo, creo que es claro que, a lo que Putnam se está refiriendo, es a un fundamento pretendidamente definitivo. Pues en realidad fundamentos existen. En primer lugar, la dependencia respecto a un esquema cognitivo y valorativo no puede

eximirnos de discriminaciones, pues no podemos afirmar nada afuera de esos marcos. Incluso sus errores y limitaciones sólo se pueden descubrir y superar desde ese marco. Escribe Putnam: "Solamente podemos tener la esperanza de producir una concepción más racional o una concepción mejor de la moralidad si operamos dentro de nuestra tradición... pero ello de ningún modo significa que en nuestras concepciones actuales todo está bien y todo sea razonable" (p. 213).

Por otro lado, también existe el fundamento derivado del señalamiento de la falsedad de las suposiciones filosóficas que respaldan las posiciones dicotómicas; así como el mayor poder explicativo de la posiciones que se derivan de una concepción de este tipo.

III

Ya anunciamos al comienzo que nuestro propósito en esta parte es mostrar que en el Prescriptivismo de Hare el proyecto de fundamentación racional de las estimaciones éticas adolece de ciertas fragilidades. Creemos que ello ocurre en varios puntos que agruparemos en tres numerales básicos. Para los dos primeros nos basaremos en buena medida de un trabajo de Javier Sasso sobre "Problemas actuales de la Etica"⁷.

1 - Cuando el Prescriptivista se enfrenta a alguien que postula una conducta aberrante (p.e. el nazi consecuente, el racista ilustrado), aquel intenta dejarlo sin fundamento mediante una argumentación moral que combina universalizabilidad con prescriptividad (dos de los rasgos formales de la argumentación ética según Hare); ante lo cual el postulante, colocándose imaginariamente en el lugar del afectado, debe aún mantener la necesidad de la acción. Si el individuo efectivamente mantiene su parecer, es fácil mostrarle que se trata de un fanático dado que está contradiciendo sus propias inclinaciones.

Este tipo de estrategia argumentativa es pasible de varios señalamientos críticos. A saber:

- a) artificiosidad de la imaginaria ubicación en el lugar del afectado
- b) escasa o ambigua significación ética de la categoría de "fanático"
- c) si el oponente postula universalmente su máxima, el prescriptivista se ve forzado a reconocerle que su opinión es moral (sea cual sea su contenido)
- d) el oponente siempre podrá, como lo muestra J. Sasso, manejar criterios

7 - Recopilado y publicado como libro bajo el título por la Oficina Latinoamericana de Investigaciones Jurídicas y la Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela.

que diferencien radicalmente a su grupo del de la víctima, sin que el prescriptivista nos pueda suministrar un criterio de demarcación entre lo que es justificación auténtica dentro de una forma de vida y lo que es mera racionalización apologético-ideológica.

2 - Cuando el prescriptivista se ve enfrentado a éste u otro tipo de dificultades derivadas de sus criterios de prescriptividad y universalizabilidad (p.e. el criminal condenado que alega que dado que al juez no le agradaría ir a prisión la sentencia que lo remite a él resulta inconsistente); Hare pretende salvarlo mediante una articulación con criterios utilitaristas sobre el interés general o aún el mayoritario.

En cuanto a este tipo de estrategia argumentativa cabe señalar:

a) Como lo ha indicado J. Sasso: abre la puerta para "quienquiera que con un mínimo de verosimilitud articule sus demandas éticas como solidarias con el interés social" (Ob. cit. pág. 97).

b) Como lo han mostrado Anscombe y otros antiutilitaristas este permite legitimar cualquier tipo de discriminación de las mayorías sobre las minorías, con tal que sean (aún solo) aparentemente beneficiosas para esas mayorías.

Por supuesto que en ambos extremos intervendrían elementos de deformación ideológica aún de mala fe, pero, como también lo ha señalado Sasso, éstos son el tipo de aspectos que un enfoque fomalista como el de Hare "se ha inhibido de tomar en cuenta".

3 - Retomando los puntos 1c, 2a y 2b, la argumentación moral basada exclusivamente en un criterio de consistencia lógica con base en principios de elección totalmente libres, plantea varias dificultades.

a) No permite argumentar contra quien mantenga de modo consistente una conducta basada en principios aberrantes. Dicho de otro modo, si la moral es entendida como un universo del discurso en el que lo que vale como prueba es cualquier razón con tal que se la mantenga consistentemente, entonces se podría, como dice Hudson⁸, ofrecer cualquier cosa como razón para un juicio moral "p.e. que se debe realizar una cierta acción porque produciría la mayor miseria del mayor número, etc.". Habría una base de decisión libre, gratuita y arbitraria.

b) ¿Pero es realmente la argumentación moral exclusivamente una prueba de consistencia? ¿No hay base alguna para elegir ciertos criterios éticos en detrimento de otros?

8 - Hudson, W.D. - La filosofía moral contemporánea. Alianza, Madrid, 1974, p. 203.

B - Más allá de otras posibles estrategias Mrs. Philippa Foot en argumentación altamente convergente con la concepción de Putnam, señala que ésto llevaría a una distorsión del lenguaje en la correlación entre las palabras que designan determinadas funciones y las que designan determinados valores.

Escribe:

"Si en una cierta comunidad se dijese de un hombre que es un buen A si ofrece sus hijos para sacrificar, 'A' no podría ser traducido por nuestra palabra 'padre'⁹.

En el "lenguaje de la Humanidad" se dan por supuestos los propósitos para los que se conciben las cosas. Con ciertos márgenes, esto pone límites a nuestra elección para los criterios de bondad. Para Ph. Foot no ocurre que uno simplemente elija los criterios éticos:

"Los criterios para la bondad de todas y cada una de las clases de cosas... están siempre determinadas, y no son objeto de decisión" (Ph. Foot, ob. cit. pág. 47).

Si un hablante se distancia de estos criterios al elogiar a un sujeto u objeto en determinada función, simplemente no podríamos entenderle.

Hare reconoce que en general tenemos adhesión y llamamos buenas a cosas relevantes para lo que a su vez catalogamos como "necesidades humanas fundamentales". Concede que hay una conexión lógica entre ser necesario y ser bueno; pero, para él, cualquier cosa puede ser lógicamente llamada necesaria. Cualquiera, o su opuesto.

¿Realmente es así? ¿O existen cosas de las que no se puede negar que constituyan una necesidad humana? Aquí está uno de los ejes de la polémica entre descriptivistas y prescriptivistas.

Aún siguiendo la posición intermedia de Phillips y Mounce que aceptan de Hare que el deseo o querer no puede ser el fundamento del juicio moral sino la idea que tengamos del deber, dado que las personas muchas veces tienen diferentes deseos porque alientan diferentes creencias morales; aún así, debemos aceptar de Mrs. Foot que el deber no se elige arbitrariamente, sino que viene dado por la tradición moral incluida en la tradición general desde la que pensamos y hablamos.

Como lo ha reformulado R.W. Beardsmore: si bien no existe un significado descriptivo último de los juicios morales, existe sí un "ámbito de conceptos" en

9 - Ph. Foot - Goodness and choice - Contenido en The Is-Ought Question, 1969, recopilado por W.D. Hudson, p. 47.

referencia al cual un juicio se convierte en moral. Beardsmore se apoya en una nota de las *Philosophical Investigations* de Wittgenstein, (p. 242): "Si el lenguaje ha de ser un medio de comunicación debe haber acuerdo no sólo en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) en los juicios".

No se trata simplemente de apoyar los juicios morales en convenciones ocasionales del lenguaje, sino en formas de hablar que expresan nuestro modo básico de concebir el mundo y las relaciones sociales, afuera del cual no podemos hablar ni pensar la moralidad.

La afinidad de esta concepción con el internalismo de Putnam es patente.

C - En provisoria síntesis, parece demostrarse:

1) Que es la argumentación de Hare la que no encuentra fundamentación para ciertos juicios morales "elementales" y para una crítica racional sustantiva.

2) Que eso ocurre porque, pese a la inteligencia de sus razonamientos, se mueve dentro de un ámbito formal que no puede dar fundamento para dichos juicios y para dicha crítica.

3) Que estas limitaciones provienen no sólo de su formalismo y de su prescriptivismo descarnado, sino, en último término del hecho de mantenerse dentro de una concepción estrecha de la racionalidad. Concepción en la cual se mantiene la dicotomía hechos-valores, la distancia racionalidad-moralidad y la insoluble oposición relativismo-valores absolutos.

Dicotomías de las que sólo parece salirse con una concepción de la verdad que permita redefinir objetividad y racionalidad, para encontrar en la objetividad y la racionalidad contextuadas, los criterios de corrección, expresados en la estructura del lenguaje, que permitan la fundamentación contextuada, la única posible, de los juicios morales.

BIBLIOGRAFIA

HARE, Richard. *Cómo resolver los problemas morales racionalmente*, en Olivé, León, Racionalidad, México, Siglo XXI, 1988.

_____. *El lenguaje de la moral*. México, UNAM, 1975.

HUDSON, W.D. *La filosofía moral contemporánea*. Madrid, Alianza, 1974.

PUTNAM, Hilary. *Racionalidad en la teoría de la decisión y en la ética*, en Olivé, León, Op. cit.

_____. *Razón, verdad e historia*. Madrid, Tecnos, 1988.

RABOSI, Eduardo. *Relativismo: diversidad de sistemas morales y conducta racional*, en Cuadernos de Filosofía. Buenos Aires, Año X, N° 14, Jul.-Dic, 1970.

SASSO, Javier. *Problemas actuales de la ética*, en Problemas Teóricos y metodológicos. Oficina latinoamericana de Investigaciones jurídicas. Universidad de Carabobo. Valencia, Venezuela.