

La posibilidad del relativismo metaético

The Possibility of Metaethical Relativism

MOISÉS LÓPEZ FLORES*

UNAM, México

Reseña: David Velleman, *Foundations for Moral Relativism*, Open Book Publishers, Cambridge, 2013, 108 pp. ISBN: 978-1-909254-44-2

En su obra más reciente *Foundations for Moral Relativism*, David Velleman reúne en cinco ensayos auto subsistentes cuestionamientos y respuestas a diversos temas que ha abordado durante más de 25 años. Los temas corren desde la agencia, la filosofía moral, la metaética, la teoría de la acción y el yo. ¿Qué resulta novedoso en este quinto libro? La respuesta: el énfasis social relativista.¹

Velleman acepta que el libro lejos de contener una teoría articulada o una monografía, engloba diversos temas a partir de un hilo conductor que es el relativismo (introducción, p. 3). Así, el relativismo puede percibirse en la construcción del yo virtual desde el avatar (capítulo II, “Virtual Selves”), en la construcción social de las acciones (capítulo III, “Doables”), en la dependencia de la moralidad de los marcos sociales de referencia (capítulo IV, “Foundations For Moral Relativism”), en la construcción de la

* Doctorando del IIF de la UNAM (México). E-mail de contacto: aimagendedios@yahoo.com.mx .

¹Las otras obras son *Practical Reflection* (Princeton, 1989); *The Possibility of Practical Reason* (Oxford, 2000); *Self to Self: Selected Essays* (Cambridge, 2006); *How We Get Along* (Cambridge, 2009). En el tercer capítulo de *How We Get Along* ya se sugieren ciertas lecturas sociales relativistas en diversos aspectos.

personalidad y su valoración (capítulo V, “Sociality and Solitude”), así como en el absurdo de la vida derivado del relativismo (capítulo VI, “Life Absurd? Don’t Be Ridiculous”).

Pese al esfuerzo de Velleman por unificar la temática en torno al relativismo, son sobre todo los capítulos tercero y cuarto los que tocan directa o más explícitamente el tema del relativismo moral.² Los otros tres capítulos lo abordan de manera más bien tangencial (motivada quizá por la exigencia de unificación). El libro es más una reunión de ensayos con temáticas más o menos a fin que un intento de presentar una teoría unificada como sí lo fue su libro anterior.³ No obstante, en ocasiones resultan más iluminadores pequeños ensayos bien contruidos que tetralogías redundantes. Este es el caso de *Foundations for Moral Relativism*.

Dado que los dos capítulos mencionados (tercero y cuarto) conforman la aportación más clara al relativismo moral los dejaré para la siguiente parte. En lo que sigue haré una descripción breve de los otros tres capítulos resaltando (según mi consideración) el punto principal de cada uno y proponiendo en qué medida podrían relacionarse (indirectamente) con el relativismo.

El segundo capítulo “Virtual Selves” aborda el tema de la construcción del yo virtual, dicha construcción no dista demasiado de la construcción de nuestro yo “real”. A través del análisis de la plataforma social *Second Life* Velleman intenta distinguir entre el ejercicio de generación de un yo como hacer-creer (*make-believe*) o juego fingido (*pretended play*) del que se lleva a cabo en dicha plataforma. La diferencia crucial radica en que el avatar es un yo el cual “literalmente realiza acciones ficcionales”. (p.6) Las acciones realizadas por el avatar responden al auto-concepto creado por el usuario a través de clics del mouse. Así, un hombre maduro puede interpretar a una joven estudiante, un cuadripléjico puede correr sin problemas. Todos los agentes controlan sus acciones a través de movimientos dactilares, lo cual prueba no que el agente controla su avatar sino que es él a través de su avatar (la analogía es entre el cuerpo y el avatar). La interpretación psicológica de Velleman del yo como un auto-concepto no es nueva en su planteamiento como sí son los recursos de la teoría de la inteligencia artificial.⁴

² La mayoría de los artículos fueron publicados con anterioridad de forma independiente en diversas revistas y con otros títulos (como es el caso de los tres primeros artículos, “Bodies, Selves”, “Regarding Being Ordinary”, “A Reasonable Relativism”).

³ *How We Get Along* (Cambridge, 2009)

⁴ El tema fue abordado con precisión en “The Self as Narrator” en *Self to Self: Selected Essays* (Cambridge, 2006) y en “Acting” en *How We Get Along* (Cambridge, 2009)

¿Cómo es este planteamiento relativista? Velleman no explicita nada, pero podemos pensar que tras el señalamiento de que la construcción del yo (virtual o real) tiene propósitos sociales (p. 4), las construcciones son tan diversas como diversas son las intenciones de los usuarios (el cuadrupléjico puede correr). Sin embargo, al final Velleman considera que debe existir una restricción a propósito de la unidad entre auto-concepto y la persona (tanto el yo virtual como el yo “real” (pp.19.21).

En el quinto capítulo *Sociality and Solitude* Velleman intenta hacer dos cosas. Por un lado, intenta refinar su versión kantiana de la personalidad, pero por otro lado, intenta ofrecer un argumento de su valoración basado, no en la racionalidad sino en la naturaleza humana (argumento empírico). El auto-concepto es la forma en que las personas nos representamos no sólo el mundo (objetiva) o a nosotros (subjetiva), sino a nosotros ubicados en un mundo. Así, el auto-concepto es una auto-conciencia objetiva. Esta hipótesis puede ser validada en los planes (por la proyección futura), en la prueba de Turing, en las intenciones compartidas, así como en la soledad. Para reducir la sospecha de una sobre-intelectualización Velleman distingue entre conciencia y atención. Al final del texto Velleman ofrece formas en las que indirectamente valuamos la personalidad en términos de auto-conciencia objetiva, estas formas son el amor, la amistad y la soledad.

¿Por qué es esta propuesta relativista? Al inicio del ensayo Velleman señala que el relativismo moral parece plantear “hoyos negros morales” que amenazan con devorar nuestro mundo moral y llevarse todas nuestras distinciones. Sin embargo, al final cree que su propuesta a través de un argumento empírico favorece la interpretación de que la naturaleza humana desarrolla caminos comunes hacia la convergencia y hacia mundos más hospitalarios.

En el sexto capítulo Velleman intenta refutar la hipótesis de que el relativismo tiene como consecuencia el absurdo de la vida. Esta hipótesis se alimenta de la definición de Nagel sobre el absurdo como la colisión entre nuestras expectativas y la realidad. Velleman precisa que esta definición más bien tiene que ser entendida como contradicción dentro de nosotros mismos, como una contradicción entre nuestra seriedad con la que enfrentamos nuestras aspiraciones y lo arbitrario o abierto al cuestionamiento que son dichas aspiraciones. Velleman revisa varias formas en las que podemos entender lo arbitrario o lo abierto a cuestionamiento, señalando que son dos conceptos diferentes. Si entendemos lo arbitrario como decisión no justificada respecto de un estándar, esta definición es

compatible con estar abierta a cuestionamiento. Si entendemos arbitrario como decisión no sujeta a estándar alguno, entonces no es compatible. Velleman termina reconociendo el sentido preeminente de arbitrario como específico o idiosincrático. La colisión entre seriedad y conciencia de la peculiaridad de la vida es el contenido del absurdo.

¿Cómo se relaciona con el relativismo? Velleman afirma que la unión entre relativismo y absurdo es deudora de la definición absolutista o trascendente de Nagel. Si nuestras aspiraciones toman como objeto el absoluto la seriedad con que perseguimos dicho objeto no es ridícula, y el relativismo es absurdo. Sin embargo, si el relativista esta consciente de la pluralidad de criterios y la ausencia de absolutos, entonces su seriedad no colisionará con la arbitrariedad. Así, la cuestión sobre la especificidad de la vida no nos lleva a la ansiedad, sino a la sorpresa. Creer en el relativismo no es una cosa ridícula.

El capítulo cuarto aborda el relativismo en un sentido más general que el quinto: un relativismo social de las acciones (y no sólo moral). El relativismo de las acciones es la condición de posibilidad del relativismo moral. La tesis principal es que los diversos dominios prácticos son construidos por diversas comunidades a través de lo que es ordinario dentro de cada comunidad. Esta tesis permite girar el enfoque desde el cual se formulará el relativismo, pues el eje central de este último no será más el desacuerdo sin error (*faultless disagreement*), sino el desacuerdo sobre el desacuerdo. El desacuerdo entre las comunidades radica en lo que es posible hacer (*do-able*), no sólo teórica, sino prácticamente. De ahí que la manera en que las comunidades construyen su repertorio práctico es viviendo una forma de vida.

La metodología que ocupa Velleman es tanto la etnometodología como la llamada sociología especulativa. Ambas aproximaciones privilegian la vida cotidiana y sobre todo el carácter ordinario de las acciones como el centro de la investigación. Así, Velleman explota estos recursos para construir una teoría social de las acciones. Las acciones-concepto que figuran en las intenciones de los agentes individuales no son escogidas a partir de un dominio independiente, sino desde un trasfondo común que son los estándares ordinarios de las acciones. Actuar es realizar una descripción de la acción, y dicha descripción no parte de una invención individual del espacio ontológico de las acciones, sino de un repertorio social compartido. Los agentes hacen las cosas que se pueden hacer (*do-ables*). La cultura es este kit desde el cual los agentes construyen cadenas de acciones, es decir, los vínculos entre las cadenas están culturalmente prefabricados.

Lo que es posible hacer se refleja en una ontología compartida que se presenta como entendimiento mutuo y acción mutua (cooperación). Esta amalgama es lo que los fenomenólogos sociales (sociología especulativa), sobre todo A. Schütz, llamaban tipificación. Las acciones típicas son las acciones ordinarias, las acciones que se pueden realizar. Si tenemos un sistema compartido de tipificaciones podemos coordinar tanto el entendimiento como las acciones mutuas. Velleman apunta que esta coordinación se logra a partir de la construcción social que hace evidente la diferencia cultural y cita los ejemplos de la diferencia lingüística y la taxonomía del cuerpo. En esta última, la acción de saludar responde a lo que dentro de una comunidad consideran saludar. Así, para un Ibo nigeriano saludar (*ji-aka*) implica tomar al compañero del hombro, mientras que para un inglés implica solo tomar la muñeca. Para un Ibo tomar de la muñeca a alguien es signo de ofensa o al menos de desconfianza.

La diferencia lingüística se trasluce a través de la construcción social de los actos lingüísticos. Velleman escoge la teoría de los actos lingüísticos debido a la amplia aceptación de su universalidad, y por ende, el lugar natural para negar el relativismo social. John Searle presentaba las fuerzas ilocucionarias de los actos lingüísticos como exhaustivas (asertiva, directiva, comisiva, declarativa y expresiva) y con ello como universales. Velleman ofrece dos tipos de evidencia en contra del esquema de Searle. Por un lado, intenta mostrar que dentro de la comunidad filipina de Ilongot no existe la fuerza comisiva, pues dicha fuerza implica la culpa si falla la promesa, pero dentro de la comunidad citada no existe dicha culpa. Así, la fuerza comisiva es ausente. Por otro lado, los evidenciales gramaticales (*evidentials*) muestran la presencia de una fuerza ilocucionaria no incluida en la taxonomía de Searle. La comunidad Quechua incorpora la relación epistémica del sujeto mediante la explicitación gramatical de los finales en las palabras. Así, la forma del discurso indirecto es remplazada por la terminación “SI”.

Un ejemplo más, aunque indirecto, a favor de la construcción social de las acciones a partir de la diferencia cultural en el lenguaje es el de las máximas de la conversación y las condiciones de verdad de Paul Grice. Velleman utiliza el contraejemplo de los Malagasy para mostrar que una aserción puede ser deliberadamente no-informativa (ausencia de la máxima de cantidad) o el *kala:m* egipcio, el TUS maya, el Kizb libanés, el Vrano ruso para mostrar que una aserción no está comprometida seriamente con la verdad (ausencia de la máxima de cualidad). Los contraejemplos anteriores prueban que las prácticas sociales

afectan la individuación de los actos lingüísticos, si las prácticas son relativas, la individuación es relativa. Así, la taxonomía de las acciones está limitada culturalmente.

Pero, ¿por qué construir la ordinariadad? Velleman cree que existe una demanda implícita de entendimiento mutuo. Así como yo quiero entenderte, tú quieres entenderme, por ende, yo me hago entendible y tú te haces entendible. Esta comprensión, en la medida en que está atada a los actos lingüísticos, está relacionada con la conducta. El entendimiento mutuo se trasluce en nuestro esfuerzo mutuo por hacernos legibles conductualmente. Hacernos comprensibles es aprender el lenguaje conductual local. ¿Cómo? Actuando como ordinariamente se actúa. Un ejemplo de Velleman consiste en pisar por error a alguien en el pie, ¿es esta acción una intimidación?, ¿quizá es un coqueteo? La distinción, la comprensión y la coordinación de las acciones apuntan al trasfondo social compartido.

La demanda de una taxonomía social de las acciones es reforzada por tres teorías. La primera es la teoría de las intencionalidad compartida. En esta teoría las actividades compartidas están definidas por intenciones compartidas y éstas a su vez por el conocimiento común (la mayoría de las veces implícito). Velleman agrega que el entendimiento común supone una taxonomía social de las acciones. La segunda teoría es la de los escenarios sociales. En esta teoría la información pasada genera un esquema o script que permite predecir las acciones futuras. Velleman agrega que los escenarios sociales son conocimiento común pues tienen sus propias entradas arraigadas en el trasfondo social compartido. Una tercera es la teoría de la decisión. En esta teoría las acciones son determinadas por sus consecuencias y los casos de irracionalidad son desechados por el “principio de indiferencia racional”, es decir, el principio permite prescindir de distinciones irrelevantes entre las acciones. Velleman objeta que este principio no puede ayudarnos en la construcción social de las acciones, por lo contrario la invención de la taxonomía de las acciones altera el marco de decisión.

¿Cómo se conecta el relativismo de las acciones con el relativismo moral? Velleman finaliza haciendo el siguiente señalamiento. Una cultura no puede condenar las prácticas de otra debido a que carecen de un punto de acuerdo (no hay desacuerdo perfecto). A lo mucho puede el integrante de una cultura alegrarse de no estar dentro de otra comunidad que contraviene sus creencias. Las condenas y los juicios morales sólo

pueden surgir y ser justificados dentro de un marco social de referencia. El desacuerdo sólo es posible intra-culturalmente.

Esta conclusión nos lleva a la hipótesis del quinto capítulo: las diferentes comunidades tienen distintas moralidades. ¿Cómo entender esta afirmación? El ensayo tiene dos aproximaciones, una metaética y otra sustantiva. La primera intenta dar cuenta de manera general cómo es posible una normatividad local, la segunda ofrece la manera en cómo y por qué esto sucedería.

Una primera objeción que se enfrenta a la hipótesis metaética de Velleman es la carencia de fuerza normativa de las comunidades (*mores*). Las *mores* no son normas morales porque las primeras sólo son descripciones (etnográficas), por ejemplo la expresión, “Para un Kikuyu la circuncisión es incorrecta”, carece de fuerza normativa porque no es un enunciado de guía práctica, sino meramente un registro de hechos. Velleman cree que un relativismo normativo debe ser capaz de proporcionar la expresión normativa correcta. De ahí que el autor encuentre una analogía entre *mores*-moralidad y hechos-valores.

Dentro de la discusión de los índices esenciales existe un acuerdo en torno a la forma que precisan los enunciados normativos. Mientras que las descripciones factuales son realizadas desde la tercera persona mediante índices explícitos, los juicios de valor son realizados desde la primera persona mediante índices implícitos. Así, una expresión de hechos sería: “La circuncisión está mal *para los Mbuti*”; una expresión de valor sería: “La circuncisión está mal” (diría un Mbuti). Velleman utiliza las conclusiones de John Perry sobre los índices esenciales para abogar por la normatividad de las *mores*. Para Perry la guía práctica se condensa en los índices esenciales, es decir, los índices implícitos son directivos de nuestra conducta. Velleman concluye entonces que las normas (valores) son como los índices esenciales porque son guías implícitas.

Nuestro autor une los señalamientos anteriores al tema de la normatividad de las razones. Bajo el supuesto de que la moralidad obliga a los sujetos vinculándolos racionalmente y que esto significa que genera razones constituidas; el relativismo sostiene que si la moralidad está circunscrita a una comunidad, entonces la comunidad genera *diferentes* razones constituidas. Sin embargo, nuestra membresía a una comunidad no debe ser sólo un elemento circunstancial en el contenido de estas razones constituidas, sino un elemento constitutivo. Este rasgo separa el relativismo clásico del que propone Velleman.

Esta diferencia es más clara en el talante reduccionista que nuestro autor defiende. Una postura anti-reduccionista sostiene que no podemos explicar el contenido de las razones, a lo mucho, podemos dar definiciones elípticas: “una razón es lo que cuenta como una razón”. El relativista debe ser reduccionista porque debe explicar la relación causal entre la membresía y las razones. Sin embargo, no debe llegar al extremo de sostener que la membresía genera sus razones a través de distintos métodos (razonamiento práctico). Un relativista moderado sostiene que la misma relación en distintas comunidades genera distintas razones, es decir, la pregunta no es, “¿por qué uno está obligado por los métodos locales?”, sino, ¿cómo la misma relación es sensible entre diferentes comunidades?

A esta última pregunta Velleman responde a través de los marcos de referencia. Las razones son aquello que pesa a favor de algo (una acción, una creencia), es decir, tienen peso normativo. Las razones son aquello favorecido, la fuerza es la normatividad y la causa los marcos de referencia. Así, un relativista moderado diría que diferentes marcos de referencia generan sus propias razones a través de la *misma* fuerza normativa. Esta afirmación se explica a partir de una analogía de la fuerza normativa con la fuerza de gravedad.

En el contexto de la *tierra* podemos decir que las rocas son “pesadas”, donde pesado significa que tiende a “caer”, donde caer significa “acelerar hacia abajo”, es decir, “pesado” es un índice implícito (y por tanto directivo) y “acelerar hacia abajo” es un índice explícito.⁵ En el contexto del *espacio exterior* las rocas no son pesadas porque las rocas no tienden a acelerar hacia abajo. La conclusión: la fuerza depende de los marcos de referencia. En el caso de la normatividad de las razones, las razones son como las rocas pues tienen peso normativo, la fuerza normativa determina la dirección hacia la cual aceleran las acciones de los sujetos (su dirección de adecuación). En el contexto de los Mbuti las razones para una acción *x* son determinadas por su marco de referencia a través de una fuerza normativa constante, mientras que para los Kikuyu las razones para una acción son determinadas por su marco de referencia a través de la misma fuerza.

Estas indicaciones metaéticas son complementadas por un paso sustantivo que Velleman importa del capítulo anterior. La tesis metaética sostiene que las razones son

⁵ Existen tres niveles entre las descripciones factuales y las guías prácticas. 1. Descripciones explícitas, 2. Descripciones implícitas o descripción de actos-guía y 3. Guía práctica directa. Así, tenemos las descripciones factuales “Las rocas tienden a acelerar hacia abajo *en la tierra*” y “Las rocas caen *en la tierra*”; las descripciones de actos-guía “Las rocas son pesadas” y finalmente la guía práctica directa dejar caer la piedra (no es una expresión)

constituidas por los marcos de referencia de cada comunidad, es decir, la membresía tiene un carácter constitutivo. No obstante, pueden surgir las preguntas: ¿cómo constituyen las comunidades sus diferentes razones?, ¿por qué las comunidades favorecen ciertas acciones? Velleman utiliza sus resultados extraídos de la fenomenología social o sociología especulativa sobre la ordinariedad. La socialidad a diferencia de la mera proximidad exige y conduce (*drive*) a la interacción. Interactuar es entenderse mutuamente. Así, el impulso a la socialidad es un impulso al entendimiento mutuo. Para la sociología especulativa la necesidad de entendimiento mutuo es la necesidad de sub-rutinas en tiempo real para entenderse y hacerse entendible. Por principio de caridad asumimos que la otra persona se nos presenta con la intención de ser inteligible y nosotros hacia ellos, es decir, nosotros proyectamos en los otros y satisfacemos las proyecciones de ellos. Este punto de encuentro es la convergencia en las actitudes que si bien no es perfecta tampoco es excéntrica, la convergencia como punto intermedio es la ordinariedad en el actuar, pensar, y sentir.

Con la hipótesis sustantiva sobre las *mores* como el punto de convergencia en lo ordinario Velleman regresa a la discusión metaética. La única razón que tengo para evaluar algo radica en los elementos que este algo comparte con otras cosas que evaluamos dentro de una comunidad, es decir, con lo que ordinariamente creemos, sentimos y actuamos. Justificar nuestras actitudes significa mostrar que son ordinarias para nosotros. Con este señalamiento Velleman obtiene dos consecuencias, o bien nuestras justificaciones serán incompletas hasta que no ofrezcamos una respuesta generalmente aceptada, o bien aquello que ofrecemos no es una justificación, es decir, la fuerza normativa es la conducción (*drive*) hacia el entendimiento mutuo. En el caso particular de las acciones esta conducción hacia el entendimiento mutuo corresponde con el entendimiento mutuo de la *conducta*. La interpretación mutua es un fenómeno holístico (qué pensar, qué sentir, qué hacer). Pero, ¿qué sucede si un individuo quiere actuar por razones independientes del marco de referencia, es decir, tener fuertes motivos para ser no-interpretable? Velleman contesta que al apartarse de las formas colectivas de interpretación el individuo se auto-condena a la ininteligibilidad, a ser el centro de gravedad de su propio marco de referencia, y por ende, a no ser persona.

¿Cuáles son las consecuencias del relativismo moderado? Que los Kikuyu tengan una razón normativa para hacer x la tienen en virtud de vivir como Kikuyu; mientras que

los occidentales tienen una razón normativa para abominar x (y evitarla) en virtud de vivir como occidentales. Las razones se derivan de los marcos de referencia. De ahí que, preguntar por el sitio de las razones “reales” sería tan absurdo como preguntar por el peso de las rocas fuera de los marcos de referencia. Las razones independientes de los marcos de referencia son imposibles. Pero, si las razones dependen del marco de referencia, ¿no es esta postura nihilista? Velleman sugiere que el relativismo lejos de ser una invitación a la desesperación en torno la coordinación entre las comunidades, es una profesión de *humildad*. El desacuerdo y la movilidad sólo pueden ser motivados internamente por cada comunidad y dado que la naturaleza humana tiende a favorecer la socialidad (el entendimiento mutuo) tenemos la esperanza de que la convergencia global se incremente progresivamente.

