

# *Objetividad Normativa*

ERNESTO SOSA  
(Brown University)

Las cuestiones normativas son cuestiones sobre lo que uno debe hacer o pensar, lo que uno tiene que hacer o pensar, lo que uno ha de hacer o pensar. Así, hay cuestiones normativas no sólo en ética sino también en epistemología.

Las cuestiones de objetividad normativa, muy discutidas ya por Sócrates y Platón, resurgen hoy no sólo en ética y epistemología sino también en ámbitos académicos en general y aún más lejos. El antiobjetivismo normativo en sus varias formas —*i. e.*, el escepticismo y el relativismo— ha resurgido en nuestra cultura secular. Sus defensores esgrimen dos argumentos principales: (A) el argumento a partir del desacuerdo y la indeterminación, y (B) el argumento a partir del naturalismo y el relativismo.

## A

El argumento del desacuerdo y la indeterminación depende de dos conceptos principales, que se pueden definir de la forma siguiente:

Un grupo *G* está de acuerdo sobre una cuestión *C* si y sólo si los miembros de *G* concuerdan bien en la afirmativa o bien en la negativa con respecto a esa cuestión. En otras palabras, si

dos o más personas convergen en actitud suspendiendo completamente sus juicios sobre *C*, eso no constituye un “acuerdo” sobre *C*.

Una cuestión *C* es *indeterminada* si y sólo si no hay ningún hecho determinado que determine una respuesta a *C*, sea en la afirmativa o en la negativa.

He aquí el argumento:

- i. La falta persistente de acuerdo con respecto a una cuestión *C* implica la indeterminación de esa cuestión *C*.
- ii. Hay tal desacuerdo con respecto a cuestiones normativas.
- iii. Por lo tanto, hay tal indeterminación con respecto a cuestiones normativas.

En primer lugar necesitamos establecer el carácter del grupo pertinente cuyo desacuerdo implica indeterminación. No cualquiera puede ser admitido: no aquellos que carecen de experiencia pertinente o de aptitud lógica; ni los supersticiosos; ni los dementes; y así sucesivamente. De otro modo el desacuerdo podría revelar no indeterminación sino sólo errores o ineptitud.

Debemos entonces modificar la primera premisa para que se lea como sigue:

- i'. La falta persistente de acuerdo entre los aptos que consideran una cuestión *C* implica la indeterminación de esa cuestión *C*.

Además, los defectos pertinentes para cuestiones normativas pueden incluir no sólo aquellos que, como hemos visto, importan para cuestiones fácticas, sino también otros distintivamente relevantes para lo normativo. Podemos necesitar excluir del grupo relevante no sólo a los lógicamente ineptos sino también a los psicópatas y tal vez a los antidemocráticos.

A continuación, es interesante contraponer la proposición *i'*. Consideremos la proposición resultante:

i". Si es *C* una cuestión determinada, entonces los aptos que la consideren eventualmente coincidirán con respecto a *C*.

Esta proposición es a su vez equivalente, bajo supuestos plausibles, a la siguiente:

i"". Si es *P* una proposición verdadera, entonces los aptos que la consideren eventualmente coincidirían en aceptarla.

Y, nuevamente bajo supuestos plausibles, esta proposición es a su vez equivalente a una que ha tenido un gran impacto en la filosofía de este siglo, a saber:

T. Toda proposición verdadera es cognoscible por los aptos.

El principio *T* es central para el pragmatismo (especialmente el de Peirce) y para el positivismo lógico (con sus principios de verificación y verificabilidad). En años recientes el principio *T* ha tenido importancia central en las filosofías de Michael Dummett y Hilary Putnam, entre otros.

A pesar de sus prestigiosos antecedentes, el principio *T* está expuesto a serias dudas. El principio da muestras de una fe impresionante en las facultades humanas: afirma en efecto que cualquier hecho, no importa cuán recóndito, es accesible para la humanidad —todo hecho está a nuestro alcance cognoscitivo. Dicha fe es conmovedora. El universo es enorme, tal vez infinito. ¿Qué nos asegura la accesibilidad de todo hecho recóndito? Además, hay razones lógicas para rechazar el principio *T*. Supongamos que en la historia completa del universo hay un número específico de estrellas -digamos *x* estrellas. Supongamos también, sin embargo, que nunca nadie llega a descubrir este hecho; ni siquiera a creerlo. Consideremos entonces el siguiente hecho compuesto:

H. Hay en la historia del universo exactamente *x* estrellas (en el pasado, en el presente y en el futuro), pero nunca nadie llega a saberlo.

De acuerdo con nuestra hipótesis, *H* es verdadera. Sin embargo *H*, a pesar de ser verdadera, no es concebiblemente cognoscible.

Si rechazamos el principio T por esta razón, debemos también poner en duda, por razones similares, las proposiciones *i'''*, *i''*, *i'* y *i*. Conforme a esto, no podemos suponer con absoluta generalidad que la falta de acuerdo entre los aptos se deba siempre a la indeterminación, a la ausencia de algún hecho determinado que pudiera determinar una respuesta uniforme.

No obstante, podríamos nuevamente retroceder a una premisa más débil, una no expuesta a esta última objeción. Podríamos postular solamente que en *algunos* casos de desacuerdo persistente e irresoluble hay indeterminación correspondiente: sólo en esos casos ofrece la hipótesis de la indeterminación la mejor explicación para el desacuerdo persistente e irresoluble entre los aptos. Y podríamos luego argumentar, siguiendo con nuestra suposición más débil, que el desacuerdo en cuestiones normativas resulta mejor explicado por la indeterminación de tales cuestiones. Y, finalmente, podríamos así concluir una vez más que hay indeterminación, y la correspondiente falta de objetividad, con respecto a tales cuestiones.

Frecuentemente, por cierto, el desacuerdo entre los aptos se explica mejor a través de la indeterminación. Consideremos, en el reino de lo fáctico, el fenómeno de la vaguedad: el caso de la calvicie, digamos, o el del crepúsculo. Cuando el cabello de alguien empieza a escasear llega un momento en el cual hay quien dice que ya es calvo, mientras otros dicen que todavía no es calvo, y otros aún no saben qué decir. Cuando el sol se pone llega un momento en el cual algunos dicen que ya es de noche, otros dicen que todavía no es de noche sino de día, y otros aún no saben qué decir. Y en tales casos parece completamente implausible suponer que lo que falta es experiencia relevante de algún tipo, o agudeza perceptual, o perspicacia -que una mirada más cercana o una reflexión más profunda revelaría la respuesta correcta y zanjaría el desacuerdo. Parece más plausible suponer que tales cuestiones no son determinadas y que no hay hecho determinado que determine la respuesta correcta, sea ésta afirmativa o negativa. Todos los hechos relevantes están ya a la vista para todas las partes en disputa y toda la reflexión relevante ya se ha hecho. El desacuerdo no ha de ser explicado a través de alguna falla cognoscitiva que afecte a una o más de las partes. Al contrario, parece mejor explicado a través de la ausencia de hecho determinado alguno que pueda determinar una respuesta, sea afirmativa o sea negativa.

Hay un fenómeno similar en el reino normativo. Considérese lo que ocurre cuando tales valores sostenidos firmemente entran en conflicto. Un choque entre tales valores frecuentemente dá origen a un desacuerdo que parece

ineliminable por cualquier experiencia o reflexión ulterior. Diferentes personas asignan pesos diferentes a los valores en conflicto, y parece haber pocas perspectivas de que todos los diferentes puntos de vista puedan concordar. Eso se observa a menudo en las confrontaciones políticas de nuestro tiempo. ¿Qué debe tener mayor peso: el medio ambiente o el progreso industrial y comercial? ¿Los derechos de los animales o el progreso científico a través de la vivisección? ¿Los derechos de los animales o el placer y la nutrición de los que comen carne? ¿La vida del feto o las preferencias de la madre no creyente? ¿Las necesidades de todos o los merecimientos de los que contribuyen? En tales casos divergencias fundamentales de énfasis no se explican fácilmente apelando sólo a defectos de experiencia o de razonamiento por parte de al menos una de las partes.

Tales conflictos de valores podrían también ser descritos como conflictos de razones. Actuar de cierta manera puede tener propiedades que impliquen razones *a favor* de actuar así, y *también* propiedades que impliquen razones *en contra* de actuar así. Y algo similar podría verse en el ámbito epistémico. Pensar de una determinada manera puede combinar propiedades que impliquen razones *a favor* de pensar así con otras propiedades que impliquen razones *en contra* de pensar así.

Tanto en el ámbito moral como en el epistémico hay proposiciones normativas limitadas a especificar tales razones, sea a favor o en contra de actuar o pensar de cierta manera. Estas tienen, respectivamente, las siguientes formas:

Que *O*-ar (actuar u obrar de cierta forma) tenga la propiedad  
 $\phi$  es una razón a favor de *O*-ar.

Que *O*-ar tenga la propiedad  $\psi$  es una razón en contra de *O*-ar.

Tales proposiciones pueden también expresarse por medio de condicionales de la siguiente forma (llamados *prima facie*):

Si actuar (pensar) de cierta manera tuviera tales y cuales características, entonces *prima facie* uno debería actuar (pensar) de esa manera.

Es esencial para este tipo de condicionales que no obedezcan el *modus ponens*. Los condicionales *prima facie* son frecuentemente derrotables por

circunstancias que abarcan a su antecedente pero son también más amplias. Tal conjunto más amplio de circunstancias puede constituir el antecedente de un condicional opuesto, con consecuente contrario al del primero, y con la siguiente forma:

Si actuar (pensar) de cierta manera tuviera tales y cuales características, y también ciertas características adicionales especificadas, entonces *prima facie* uno *no* debería actuar (pensar) de esa manera.

Sea como fuere, tales proposiciones, típicas y usuales en el ámbito normativo, seguramente producirían acuerdo extenso entre los aptos que las consideren.

En suma, cuando extractamos lo esencial del argumento a partir del desacuerdo y la indeterminación, encontramos sólo un resultado débil: a saber, que hay una falla parcial de objetividad en el ámbito normativo. Con respecto a algunas proposiciones normativas parece haber tales fallas. Pero con respecto a otras —*i.e.*, especificaciones de razones o condicionales normativos *prima facie*— un extenso acuerdo parece asequible o ya presente. Ninguna diferencia esencial distingue, por lo tanto, al ámbito normativo del fáctico con respecto al desacuerdo. En ambos casos es plausible que haya sólo una falla parcial de acuerdo entre los aptos y una correspondiente falla de objetividad.

Pasamos por consiguiente a un argumento que promete un resultado más fuerte: a saber, que la falta de objetividad en el ámbito normativo es no sólo parcial sino *total*. Me refiero al argumento a partir del naturalismo y el relativismo.

## B

Para el naturalista sólo los hechos naturales son hechos reales y determinados. Todos los otros hechos que puedan postularse son *pseudohechos* sin ningún *status* ontológico real -y lo mismo vale para las supuestas propiedades normativas. Por lo tanto, las cuestiones normativas son cuestiones determinadas, según el naturalismo, sólo si sus respuestas correctas están determinadas por hechos naturales y determinados.

De acuerdo con este argumento, el valor y la función de los términos,

conceptos, enunciados y pensamientos normativos ha de ser, por lo tanto, explicado sin apelar a ninguna propiedad fundamental de ser *bueno* o *malo*, o, con respecto a acciones, ser *correcta* o *incorrecta*, o, con respecto a juicios, ser *justificado* o *injustificado*. Si Pablo le devuelve un libro a María en el pasillo, entonces la acción de Pablo tiene la propiedad de ocurrir en el pasillo y uno le atribuye esa propiedad al atribuirle ese lugar. Es más, lo que hace verdadero el enunciado es el hecho de que la acción de Pablo ocurre en ese lugar. Sin embargo, cualquier explicación de ese tipo será rechazada por el naturalista cuando el enunciado en cuestión sea, digamos, que la acción de Pablo es correcta (ya que cumple con una obligación contraída mediante una promesa).

El no naturalista dirá que la acción de Pablo tiene la propiedad normativa de ser correcta, y que podemos suponer que tiene esa propiedad, afirmar que la tiene, preguntarnos si la tiene, creer que si la tiene, eso *entonces* refleja un mérito de Pablo; y así sucesivamente<sup>1</sup>. El concepto de corrección tiene todos los roles lógicos que tienen habitualmente los conceptos. Por ejemplo:

- i. La acción de Pablo es correcta si y sólo si es verdadero que la acción de Pablo es correcta.
- ii. La acción de Pablo es correcta si y sólo si la acción de Pablo tiene la propiedad de ser correcta.
- iii. Así, es verdadero que la acción de Pablo es correcta si y sólo si la acción de Pablo tiene la propiedad de ser correcta.

El naturalista puede insistir en no apelar esencialmente a ninguna supues-

---

<sup>1</sup> Nuevamente, para el no naturalista hay propiedades no naturales como la propiedad de corrección. Tal vez tales propiedades no sean fundamentales. Pero muchas propiedades y relaciones que parecen suficientemente reales tampoco son fundamentales: digamos, la propiedad de ser una mesa, o un auto, o una persona, o una nación; o la relación (entre dos naciones) de estar en guerra. En verdad, no es fácil para un no científico encontrar buenos ejemplos de posibles propiedades fundamentales. Si prácticamente todas las propiedades que aceptamos habitualmente son no fundamentales, ¿cuál podría ser la objeción a aceptar propiedades normativas como la de corrección moral aunque esas propiedades no sean fundamentales.

ta propiedad no natural, tal como la propiedad de una acción de ser *correcta*. Pero, ¿de qué otro modo puede el naturalista explicar lo que el objetivista normativo parece explicar tan simplemente? ¿Qué estamos diciendo entonces cuando decimos que una acción es correcta? ¿Qué hace a nuestro enunciado adecuado, qué constituye su adecuación, si no es su verdad, si no es el hecho de que la acción tenga la propiedad atribuida a ella, la propiedad de corrección?

El naturalista cree que toda propiedad real y todo hecho determinado son naturales. Por lo tanto se enfrenta con el siguiente dilema. O bien hay hechos naturales que determinan respuestas a cuestiones normativas o bien las cuestiones normativas son indeterminadas y en ese sentido no son objetivas. Los naturalistas tienen así las dos opciones correspondientes: o bien adoptan el no cognitivismo, sosteniendo que las oraciones y enunciados normativos no tienen valor de verdad; o bien adoptan un realismo moral naturalista, sosteniendo que las oraciones y los enunciados normativos tienen valores de verdad determinados por hechos naturales correspondientes.

Para el no cognitivista, cuando decimos que la acción de Pablo de devolver el libro es correcta, no estamos atribuyendo ninguna supuesta propiedad no natural de corrección a la acción de Pablo. Estamos en cambio expresando una emoción o dictando una prescripción o algo similar. Lo que decimos es en efecto equivalente a alguna combinación de los siguientes:

Pablo devuelve el libro. ¡Hurra!

Pablo devuelve el libro. ¡Ojalá todos hicieran lo mismo en circunstancias similares!

Pablo devuelve el libro. ¡Hagamos todos lo mismo en circunstancias similares!

Etc.

El no cognitivista le niega a nuestros vocablos normativos la función de expresar una propiedad o conjunto de propiedades de corrección o similares; en cambio, son como ¡hurra! en tanto tienen alguna otra función en nuestra habla —tal vez elogiar, tal vez enfatizar— pero cumpliendo siempre alguna función pragmática, no cognoscitiva.

Para el no cognitivista no hay realmente tal cosa como corrección ni tal cosa como justificación, como tampoco hay en el mundo tal cosa como “hurraeidad”. El término ‘hurra’ es un término funcional que sirve para exteriorizar emoción, para expresar aprobación, para elogiar, y cosas por el estilo; para el no cognitivista, los términos ‘correcto’, ‘justificado’ y sus cognados, son como ‘hurra’ en ese aspecto. Y el no cognitivista que quiera ir hasta el fin querrá extender su punto de vista a la epistemología tanto como a la ética, como lo hace Richard Rorty:

Para el pragmatista... “conocimiento” es, al igual que “verdad”, simplemente un cumplido hecho a las creencias de las que pensamos que están tan bien justificadas, que por el momento, no necesitan justificación adicional.<sup>2</sup>

Aquellos que ya hayan aceptado el eliminativismo con respecto a lo mental, la naturalización de la epistemología y el no cognitivismo en ética, encontrarán mucho que elogiar en el no cognitivismo epistémico de Rorty, incongruente como pueda parecer. Sin embargo, cualquier epistemología centrada en la verdad será incompatible con el no cognitivismo epistémico, por su compromiso, por ejemplo, con esto:

V. *X* es una virtud intelectual sólo si *X* lleva en su mayor parte a creencias verdaderas.

¿Cómo ha de enunciarse *V* en armonía con el punto de vista de que ‘verdadero’ es “meramente una expresión de aprobación”, sólo un término funcional como ‘hurra’? Parece no haber manera: el rol del vocabulario de “verdad” en el principio *V* no es sólo el de un signo de admiración o de un término funcional de aprobación; parece más bien el de expresar un concepto *bona fide*. Como es sabido, esta observación puede llevarse mucho más lejos, puesto que muchas otras oraciones que incorporan “verdad” o sus cognados originariamente problemas igualmente serios para el neopragmatismo no cognitivista. Considerense:

---

<sup>2</sup> Richard Rorty, “Solidarity or Objectivity” en J. Rajchman y C. West (eds.) *Post-Analytic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1985), p. 6.

Algunas de nuestras creencias podrían ser falsas, pero muchas deben ser verdaderas.

Si lo que dijeron no es verdad, deben haber mentido.

Hay infinitas verdades expresables en castellano que nadie expresará nunca.

¿Cómo podemos comprender los usos en tales oraciones de los términos ‘verdadero’, ‘falso’ y sus cognados y a la vez mantener el punto de vista de que la única función de tal vocabulario es aprobar o deploar, como en el caso de ‘*hurra*’? El neopragmatismo es una propuesta que podemos y debemos rechazar.

Y el no cognitivismo en ética tiene problemas similares. Considérense:

Algunas de nuestras acciones podrían ser incorrectas, pero otras deben ser correctas.

Me gustaría actuar siempre correctamente, aunque al actuar así no actúe de acuerdo a mis deseos inmediatos.

Si actúo incorrectamente seré castigado. Si actúo correctamente seré recompensado.

¿Cómo podemos comprender los usos en tales oraciones de los términos ‘correcto’, ‘incorrecto’ y sus cognados y a la vez mantener el punto de vista de que la única función de tal vocabulario es aprobar o deploar, como en el caso de ‘*hurra*’?

Entra aquí el relativismo en defensa del naturalismo. El relativismo trata de explicar qué le da significado o condiciones de verdad a las oraciones normativas sin apelar a propiedades no naturales. Así opta el relativista por el otro cuerno de nuestro dilema naturalista. Apunta él a un tipo de propiedad que pueda ayudar a explicar qué se quiere decir cuando se llama “correcta” a una acción, o al menos a explicar qué determina la verdad o falsedad del enunciado correspondiente, del enunciado de que la acción en cuestión es correcta. Para el relativista, si alguien emite tal enunciado lo que dice es verdadero (falso) dependiendo de si cierto código contextualmente señalado implica que la acción en cuestión ha (no ha) de ser llevada a cabo, dadas cier-

tas condiciones fácticamente satisfechas por tal acción. Así, cuando uno dice que la acción de Pablo es moralmente correcta, ese enunciado es verdadero si y sólo si, a partir del código moral de la comunidad moral a la que uno pertenece se sigue que Pablo ha de actuar como lo hace, dadas ciertas condiciones fácticamente satisfechas por tal acción: *i. e.*, que es el cumplimiento de una promesa.

Si un código de "reglas" ha de tener tal implicación cuando se combina con ciertos supuestos fácticos sobre la acción en cuestión, entonces las "reglas" involucradas deben ser reglas generales, sin excepciones. Una regla tal debe afirmar que si una acción satisface ciertas condiciones, entonces ha de ser llevada a cabo y punto. A menos que un código contenga tales, aunque fuera sólo implícitamente, no implicará que una acción particular ha de ser llevada a cabo siempre y cuando satisfaga ciertas condiciones fácticas. Así nuestro código moral implicará que Pablo ha de devolverle a María su libro si la acción de Pablo satisface ciertas condiciones *C* tal que nuestro código requiere que se realicen las acciones que satisfagan esas condiciones *C*. Las condiciones *C* incluirán que la acción en cuestión constituya el cumplimiento de una promesa, que no facilite un delito por ser también la devolución de un arma a alguien obviamente inclinado a delinquir, etc. En cualquier caso, si dadas las circunstancias de alguna acción, el código realmente la requiere, entonces debe éste contener tales "reglas" sin excepciones. Sin embargo, es muy dudoso que haya realmente reglas sin excepciones que las comunidades estén dispuestas a aceptar incondicionalmente. No importa cuántas excepciones se incorporen a los antecedentes de nuestras reglas, otras excepciones serán posibles en tanto nuestros antecedentes especificuen sólo condiciones fácticas —y no condiciones normativas tales como "y si no hay condiciones que contrapesen y derroten", lo que parecería trivializar la regla tanto como si hubiéramos dicho "y si es correcto cumplir esta promesa".

Podría responderse que los códigos morales en efecto incorporan reglas sin excepciones, pero que éstas han de observarse sólo dentro de los confines del ámbito moral; exactamente como las reglas del ajedrez son constitutivas del ajedrez, las leyes del sistema legal son constitutivas del mismo, y las reglas de un sistema de etiqueta son constitutivas de ese sistema. Cuando nos comprometemos con la regla sin excepciones de que los alfiles mueven sólo en diagonal, hay por lo tanto un antecedente principal implícito de la forma: "si el ajedrez es nuestro juego". De manera similar, cuando nos comprometemos con la ley de que hay que detenerse con la luz roja, el antecedente prin-

cipal implícito es “si operamos bajo el sistema norteamericano de leyes de tránsito”. ¿Por qué no podríamos tener entonces una regla sin excepciones de la forma “uno debe cumplir con sus promesas” en tanto, implícitamente, sostengamos nuestra regla de manera relativa a un antecedente de la forma “si operamos bajo el código moral norteamericano contemporáneo” o algo similar?

Esta respuesta tiene varios problemas. Primero, aún parece obviamente falso que el código moral norteamericano contemporáneo contenga tales reglas sin excepciones. Seguramente, el código moral norteamericano permitiría circunstancias excepcionales en las que una promesa debe ser rota, teniendo en cuenta todo. Un ejemplo anterior, el de retornar el arma a alguien obviamente inclinado a delinquir, es un caso en esta dirección. Por supuesto, si uno mueve un alfil de manera no diagonal, uno está violando las reglas sin excepciones del ajedrez (o uno no está jugando al ajedrez en absoluto). Y las reglas de etiqueta pueden muy bien verse del mismo modo, como constitutivas del comportamiento cortés en ciertos sentidos. Resulta menos plausible, pero tal vez no implausible, concebir a la ley de un territorio también del mismo modo, como constituida por las leyes sin excepciones de ese territorio. Sin embargo, en tanto esta concepción “constitutiva” de las distintas reglas o leyes sea correcta, se impone preguntar: ¿Por qué debemos jugar al ajedrez (moviendo los alfiles en diagonal, etc.)? ¿Por qué debemos ser corteses? ¿Por qué debemos obedecer la ley? Y necesitaremos una respuesta distinta de: es constitutivo del ajedrez (o del comportamiento cortés, o de la conducta legal) actuar de acuerdo con tales y cuales reglas. Tal respuesta sería ahora trivialmente definicional. Además, queda esto en pie de todos modos: “¿Qué debo hacer aquí y ahora, teniendo en cuenta todo?”. El naturalista necesita explicarnos también esta cuestión, y no sólo las preguntas como “¿Qué debo hacer, moralmente hablando?”, “¿Qué debo hacer aquí para no violar la ley?”, “¿Qué acciones me requieren nuestras reglas de etiqueta?”.

¿Cómo entenderá entonces el relativista el tipo de hecho determinado y natural que determinará una respuesta a la pregunta de qué es lo que uno ha de hacer *teniendo en cuenta todo*? ¿Hay algún código último o fundamental que siempre dará una respuesta a tal pregunta? Si lo hay, ¿no debe ese código estar compuesto por reglas absolutas y sin excepciones después de todo? Tales reglas deben entonces ser incondicionales, y no pueden ser entendidas, en contraste con el modelo del ajedrez, como condicionales sobre un antecedente principal implícito análogo a “si hemos de jugar al ajedrez...” u otro por

el estilo. (Ya que ésto sólo planteará la pregunta correspondiente, del tipo: “¿Por qué jugar al ajedrez?”).

El naturalista debe dar cuenta de preguntas como “¿qué debo hacer, moralmente (legalmente, urbanamente) hablando?”. Pero también necesitará ocuparse de nuestra pregunta “¿qué ha de hacer uno aquí *teniendo en cuenta todo?*”. Aún con respecto al primer tipo de pregunta el naturalista relativista enfrentará dificultades serias, como ya hemos visto. Y tales dificultades se tornan graves cuando pasamos a la segunda pregunta, a la incondicional, sin restricciones. Parece aquí imposible para el relativista eludir su clara necesidad de reglas absolutas, incondicionales y sin excepciones. Y aún más, parece igualmente imposible satisfacer tal necesidad, encontrar (suficientes) tales reglas que alguien (y mucho menos un grupo) estaría dispuesto a aceptar. Pero sin tales reglas no habrá códigos del tipo requerido por el relativista para explicar enunciados tan simples como “teniendo todo en cuenta, Pablo actuó correctamente al devolver ese libro”.

Eso en cuanto al ámbito moral y más generalmente al reino de la ética. En el reino epistémico encontramos una situación parecida, como ha sugerido ya Thomas Kuhn. Hay ironía en esto, ya que la obra de Kuhn es una fuente principal del relativismo tan extendido hoy no sólo en epistemología sino también en ética y en ámbitos académicos en general. Irónicamente, el mismo Kuhn ha enfatizado el hecho de que no hay algoritmos epistémicos para la elección de teorías, ni aún “reglas” epistémicas sin excepciones. En lugar de eso, hay “valores” compartidos tales como simplicidad, fecundidad, consistencia, alcance y exactitud. Selecciona él tales valores entre aquellos ampliamente compartidos por los científicos en su actividad. Sin embargo, como cuidadosamente subraya, en primer lugar esos valores frecuentemente entran en conflicto entre sí en la historia de la ciencia y en la ciencia contemporánea; además, son ellos siempre suplementados por criterios “subjetivos” e “individuales” invocados por científicos particulares, aunque otros científicos no los compartan.<sup>3</sup>

Ni en ética ni en epistemología, por lo tanto, existen las reglas requeridas por el relativismo, reglas sin excepciones que implicarán qué es lo que uno ha de hacer o pensar en determinadas circunstancias. En ausencia de tales reglas, entonces, el relativista no puede proveer un significado naturalísticamente aceptable para la aserción normativa de que la acción es correcta (o el

---

<sup>3</sup> Thomas Kuhn, *The Essential Tension* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), pp. 322-325.

pensamiento justificado) teniendo todo en cuenta, y ni siquiera puede proveer condiciones de verdad naturalísticamente aceptables para tal aserción. Esto se debe a la falta de códigos, éticos o epistémicos, aceptados en las comunidades morales o epistémicas relevantes, que impliquen cómo se ha de actuar (o pensar) en determinadas circunstancias.

Pero ¿por qué ha de regocijarse el objetivista con este resultado? Después de todo, el relativismo, si fuera correcto, resultaría en la objetividad de lo normativo, y ciertamente lo haría dentro de confines naturalistas. O al menos así parece. Pero ante una mirada más atenta las apariencias resultan engañosas. Sí, el relativismo proveería una propiedad de corrección objetiva y naturalísticamente aceptable, o al menos proveería condiciones de verdad para atribuciones de corrección que serían objetivas y naturalísticamente aceptables. Sin embargo, la fuente de tales condiciones de verdad residiría en los códigos aceptados, suponiendo que tales códigos pudieran estar compuestos por reglas sin excepciones —lo que ahora estamos concediendo, aunque sólo en favor de la continuidad del argumento. Y ahora nuestro foco de atención se mueve hacia las reglas que constituyen dicho código. ¿Cuál es *su status* y naturaleza? Parecería viciosamente circular suponer que las reglas mismas son proposiciones normativas cuya significación o condiciones de verdad han de ser explicadas apelando a los códigos aceptados que ellas mismas constituyen. La posición más plausible para el relativista es considerar a las reglas involucradas como meras prescripciones o imperativos, como los Diez Mandamientos. ¿Cuál es entonces el origen y el *status* de tales prescripciones?

¿Deben las prescripciones que constituyen los códigos someterse a control o evaluación mediante criterios objetivos independientes de la voluntad individual o comunitaria? Si es así, ¿cuál es entonces la naturaleza y el origen de la corrección de tales criterios? ¿Encontramos aquí corrección objetiva más allá de las contingencias de lo que un código aceptado contenga como reglas constitutivas? Pareciera que sí, ya que son estos los criterios que determinan lo que un código *debe* contener. Por lo tanto, la corrección involucrada en tales criterios no puede *consistir* coherentemente en lo que es implicado por algún código aceptado. (La circularidad viciosa o el regreso al infinito acompañarían a cualquier estrategia que recurra siempre a *otro* código para los criterios en término de los cuales se evalúa un código dado).

Supongamos, por otro lado, que las prescripciones constitutivas de un código moral o epistémico no necesiten someterse al control o evaluación mediante criterio objetivo alguno. Esta parece la posición más simple y más

fácilmente defendible para el naturalista relativista. Pero esto significa que en algún sentido natural los contenidos de los códigos son entonces arbitrarios —puesto que están determinados por el ejercicio libre de la voluntad de un individuo o comunidad, que puede decidir como le plazca sin control externo objetivo.

El argumento a partir del naturalismo y el relativismo tiene por tanto un importante inconveniente. Requiere códigos compartidos que contengan reglas sin excepciones para explicar qué define o al menos determina el valor de verdad de los juicios morales tales como: “Pablo actuó correctamente, tomando todo en cuenta”. Pero no hay códigos tales. Afortunadamente para la defensa de la objetividad normativa, el relativismo es así puesto en duda. Afortunadamente, ya que si el relativismo fuera verdadero, se seguiría una conclusión problemática: a saber, que las reglas fundamentales constitutivas de nuestros códigos morales son creaciones arbitrarias de nuestra voluntad. Por supuesto ésta es la conclusión que deleita a muchos relativistas opuestos a la objetividad normativa. Afortunadamente, parece ahora cuestionable que tengan ellos derecho a extraer tal conclusión, dado su recurso esencial al dudoso supuesto de que cada comunidad moral se una al aceptar reglas sin excepciones.

En conclusión, hemos examinado dos argumentos en contra de la objetividad normativa, y cada uno deja mucho que desear. El argumento a partir del desacuerdo resulta como mucho en una falla *parcial* de objetividad en la esfera de las cuestiones normativas. Pero no es eso distintivo de tal esfera. En particular, la esfera fáctica está también sujeta a una falla parcial similar. Muchas cuestiones fácticas se muestran indeterminadas y en consecuencia no objetivas. En cuanto al argumento a partir del naturalismo y el relativismo, éste se transforma finalmente, como hemos visto, en la cuestionable postulación relativista de códigos aceptados con reglas sin excepciones.