

**Universidad de Salamanca**  
**Facultad de Filosofía**  
**Departamento de Historia del Derecho y Filosofía**  
**Jurídica, Moral y Política**



**Tesis Doctoral**  
***El papel de las emociones en la justificación***  
***de los juicios morales: Una propuesta***  
***“emocentrista”***

***Autora:***

**María del Mar Cabezas Hernández**

***Directora:***

**Carmen Velayos Castelo**

**Codirector:**

**Peter Goldie†**

***Salamanca, 2012***



## Agradecimientos

Quiero comenzar mis agradecimientos con unas palabras a mis directores, Carmen Velayos, por todas las lecciones aprendidas a su lado y su confianza en mí, y Peter Goldie, por ayudarme a descubrir otros horizontes filosóficos y por el tiempo dedicado: *as you used to say, ethics isn't easy*.

Quiero agradecer a los miembros del departamento de H<sup>a</sup> del Derecho y F<sup>a</sup> Jurídica, Moral y Política el respeto mostrado durante estos años, especialmente a mis profesores José M<sup>a</sup> G. Gómez-Heras, por brindarme los primeros conocimientos sobre metaética convirtiéndose en una influencia decisiva, y a Enrique Bonete, por su generosidad, constante apoyo e interés continuo en mi trabajo. Del mismo modo, debo mucho a Toni Gomila, Belén Altuna, Luciano Espinosa, David Teira, Txetxu Ausín, Alicia Puleo, M<sup>a</sup> José Guerra, Fernando Broncano, José Luis Zaccagnini y Mariano Chóliz, por sus comentarios, ideas y sugerencias a lo largo de este proceso; a Patricia Ortega y Adela Campo por ayudarme a tender puentes entre la psicología y la filosofía, a mis compañeros de aquí y de allí, especialmente a Rosa Benítez, Claudia Supelano-Gross y Carlos Ferrero, por compartir lo cotidiano de esta tarea, a Gayle Empey, Alba Montes, y a los estudiantes de Grado de Filosofía de la Universidad de Salamanca por el inestimable *feedback* de los debates que siempre obligan a pensar un poco más y, quizás, un poco mejor.

En definitiva, este trabajo simboliza el fin de un ciclo, pero también el comienzo de otro. Esta travesía ha sido un viaje mucho más agradable gracias a: Natalia Larek, Patricia Jiménez, Gabriela Reggiani, Carmen Baldrich, Yurena Brito, Remedios y Carmen Velasco, Sarah Muller, Belén Santos, Christine Mathews, Irene Della Corte y Azucena Conde, quienes de un modo u otro han contribuido en la gestación del mismo.

Esta tesis hubiese sido un reto imposible sin Manuela Hernández y Ros Cabezas, quienes alimentan esa parcela de nosotros mismos de la que emana la fuerza cuando nos cansamos. Por último, quiero darle las gracias a Nuria Cabezas, quintaesencia de los anteriores y guía al más puro estilo socrático de mis pensamientos, por haber estado presente en cada una de estas páginas.



# Índice

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Capítulo 0. Introducción.....</b>  | <b>9</b>  |
| 0.1. Tema.....  | 9         |
| 0.2. Objetivos.....   | 14        |
| 0.3. Relevancia, acotación y justificación del tema .....   | 16        |
| 0.4. Método.....  | 20        |
| <br>  |           |
| <b>Capítulo 1. Cuestiones preliminares.....</b>   | <b>25</b> |
| 1.1. Tipología de saberes y proposiciones morales.....  | 25        |
| 1.2. Juicios morales de valor.....  | 27        |
| 1.3. Explicación, fundamentación y justificación moral.....   | 32        |
| 1.4. Razones morales.....   | 36        |
| 1.4.1. Razones internas o subjetivas.....   | 38        |
| 1.4.2. Razones externas u objetivas.....  | 39        |
| 1.4.3. ¿Existen realmente las razones externas?.....  | 39        |
| <br>  |           |
| <b>Capítulo 2. Aclaraciones terminológicas: emoción, cognición, razón y racionalidad práctica.....</b>              | <b>49</b> |
| 2.1. Emoción.....   | 50        |
| 2.2. Cognición.....   | 64        |
| 2.3. Razón.....   | 69        |
| 2.4. Racionalidad práctica.....   | 80        |
| 2.5. Conclusiones: de la separación a la interrelación entre “razón” y “emoción”.....                               | 84        |
| <br>  |           |
| <b>Capítulo 3. Límites de la justificación racional. El problema de los criterios de moralidad de la razón.....</b> | <b>89</b> |
| 3.1. Aproximación al problema de la justificación moral en la filosofía occidental.....                             | 89        |

|   |     |
|---|-----|
| 3.2. La racionalidad como criterio de justificación moral. Dos enfoques: formal y material..... | 102 |
| 3.2.1. Racionalidad formal.....   | 102 |
| 3.2.2. Racionalidad material.....   | 112 |
| 3.3. Problemas de la racionalidad como criterio de justificación moral.....                     | 121 |
| 3.4. Otros posibles criterios.....  | 130 |
| 3.4.1. Razonabilidad.....   | 130 |
| 3.4.2. Generalizabilidad.....   | 132 |
| 3.4.3. El principio de transubjetividad y la racionalidad dialógica.....                        | 137 |
| 3.4.4. El principio de validez superior y la comparación de horizontes morales.....             | 142 |
| 3.5. La búsqueda de las “buenas razones” morales en la justificación moral.....                 | 147 |
| 3.6. Conclusiones.....  | 164 |

**Capítulo 4. Respuestas no objetivistas y/o anti-realistas ante la limitación de la razón en la justificación moral.....171**

|                               |     |
|-------------------------------|-----|
| 4.1. Nihilismo moral.....     | 171 |
| 4.2. Escepticismo moral.....  | 175 |
| 4.3. Subjetivismo moral.....  | 179 |
| 4.4. Emotivismo.....          | 185 |
| 4.5. Relativismo moral.....   | 187 |
| 4.6. Intuicionismo moral..... | 194 |
| 4.7. Conclusión.....          | 199 |

**Capítulo 5. El emocionismo: la introducción de una vía emocional en la justificación moral.....203**

|  |     |
|--|-----|
| 5.1. El emocionismo: conceptualización y tipología.....                      | 203 |
| 5.2. Validez, alcance y limitaciones de las tesis del emocionismo débil..... | 217 |

|  |     |
|--|-----|
| 5.2.1. La validez de la tesis de la necesidad.....                                 | 217 |
| 5.2.2. Deficiencias emocionales y moralidad.....                                   | 220 |
| 5.2.3. Emociones secundarias y conceptos morales.....                              | 228 |
| 5.2.3.1. Emociones retributivas.....   | 229 |
| 5.2.3.2. Emociones autoevaluativas.....  | 231 |
| 5.2.4. <i>Thick moral judgments</i> .....  | 234 |
| 5.3. Conclusión: el potencial del emocionismo débil en la justificación moral..... | 235 |

**Capítulo 6. El núcleo de las justificaciones morales. El daño y la relevancia moral.....241**

|  |     |
|--|-----|
| 6.1. El daño moral.....  | 241 |
| 6.1.1. Aproximaciones al concepto de daño moral.....   | 243 |
| 6.1.2. Tipos de daño moral por la valoración.....  | 250 |
| 6.1.3. Implicaciones del daño moral: el concepto de relevancia moral.....                      | 252 |
| 6.2. El concepto de relevancia moral.....  | 254 |
| 6.3. El componente emocional del daño y la relevancia moral: los umbrales de sensibilidad..... | 257 |
| 6.4. Conclusión.....   | 267 |

**Capítulo 7. Las emociones negativas como advertidores de daños morales.....269**

|  |     |
|--|-----|
| 7.1. La relevancia de las emociones.....                   | 272 |
| 7.2. La relevancia de las emociones básicas.....           | 274 |
| 7.3. La relevancia de las emociones básicas negativas..... | 284 |
| 7.4. Tristeza, ira y miedo.....                            | 286 |
| 7.4.1. La tristeza.....                                    | 286 |
| 7.4.2. La ira.....   | 290 |

|  |            |
|--|------------|
| 7.4.3. El miedo.....   | 292        |
| 7.5. Las emociones básicas negativas como indicadores reconocibles de daños morales.....                                     | 295        |
| 7.6. Algunos ejemplos clínicos: la huella emocional del daño moral.....  | 306        |
| 7.6.1. El abuso sexual.....  | 310        |
| 7.6.2. El maltrato físico, psíquico y el abandono.....   | 313        |
| 7.7. Conclusiones.....   | 322        |
| <b>Capítulo 8. La inclusión de la perspectiva emocionista y los criterios de relevancia moral.....</b>                       | <b>325</b> |
| 8.1. La relevancia de la información emocional del <i>otro</i> concreto: una vía entre el subjetivismo y el objetivismo..... | 325        |
| 8.2. El <i>emocentrismo</i> como criterio de relevancia moral: aplicabilidad y limitaciones.....                             | 336        |
| 8.3. Similitudes y diferencias con la perspectiva de segunda persona y las teorías de la empatía.....                        | 347        |
| 8.4. Conclusión.....   | 363        |
| <b>Capítulo 9. Corolarios.....</b>   | <b>367</b> |
| <b>Capítulo 10. Conclusiones.....</b>  | <b>375</b> |
| <b>Bibliografía.....</b>   | <b>383</b> |
| <b>Anexos.....</b>   | <b>409</b> |

## 0. Introducción

### 0.1. Tema

“Era ya el día destinado, en él debía también el hombre surgir de la tierra hacia la luz. Así que Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego (...). De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues éste dependía de Zeus. (...)

Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían.

Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: “¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?” “A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si solo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo elimine como a una enfermedad de la ciudad” (Platón, *Protágoras*, 321c- 322e).

Parece una asunción presente desde el inicio de la historia de la filosofía que el sentido moral es, y debe ser, universal. Pero si todos los sujetos morales poseen dicho sentido moral, el mismo sentido de justicia, la misma conciencia moral, y si la universalidad es un requisito necesario de todo juicio moral, entonces, ¿cómo es posible la diversidad moral?, ¿cómo se explica la falta de acuerdo a la hora de justificar qué es correcto y sobre todo, qué es incorrecto?

¿Indica esta pluralidad que, a pesar de estar dotados todos de ese mismo sentido moral, estamos condenados cuando debatimos con aquellos que no comparten nuestro mundo moral a no poder distinguir cuándo existen buenas razones morales para justificar un juicio y cuándo no?

Así, la pregunta inicial de este trabajo no es otra que la pregunta clásica por los criterios de validez de los juicios morales. ¿Podemos distinguir y reconocer buenas razones morales, compartibles y/o universalizables? Y, si es así, ¿cómo podemos justificar nuestra argumentación?, ¿son los universos morales traducibles o, por el contrario, estamos condenados a una intraducibilidad de los diversos lenguajes morales?

La historia de la filosofía está colmada de respuestas a la cuestión por los criterios de validez moral, esto es, a preguntas acerca de cómo justificamos qué es moralmente correcto o incorrecto, bueno o malo; sin embargo, estas respuestas se pueden agrupar, en términos generales, en dos posiciones principales, a saber, la racionalista y la sentimentalista, o, si se prefiere, posturas que, según la posición sobre la naturaleza de los conceptos morales, se incluirían en las perspectivas objetivistas u subjetivistas.

Aunque la elección entre racionalismo-sentimentalismo no tiene por qué ser análoga a la aceptación del objetivismo-subjetivismo, pues podría darse un subjetivismo racionalista, -se podría ser subjetivista sin por ello aceptar el papel de las emociones en la experiencia moral-, las dos posturas clásicas entre las que la filosofía ha pendulado responderían a esta cuestión afirmando, bien que los conceptos morales son racionales y, por ende, objetivos, bien que son emocionales, y, por tanto, subjetivos. Obviamente, la división entre racionalistas y sentimentalistas responde a su vez a la vieja dicotomía razón-emoción.

Asimismo, no se puede dejar de mencionar que tradicionalmente ha sido el racionalismo la postura dominante y defendida mayoritariamente desde la filosofía moral, siendo las corrientes de corte subjetivista teorías con menos impacto y peso. De hecho, es fácil observar, como ya señaló D. Hume, que se ha dado frecuentemente una identificación de la capacidad de razonar, no solo con la corrección lógica, sino con la corrección moral, siendo tratada como criterio de normatividad y de validez moral:

“Nada es más corriente en la filosofía, e incluso en la vida cotidiana, que el que, al hablar del combate entre pasión y razón, se otorgue ventaja a esta última, afirmando que los hombres son virtuosos únicamente en cuanto que se conforman a los dictados

de la razón. Y si algún otro motivo o principio desafía la dirección de la conducta de esa persona, ésta tendrá que oponerse a ello hasta someterlo por completo, o al menos hasta conformarlo con aquel principio superior. La mayor parte de la filosofía moral, sea antigua o moderna, parece basarse en este modo de pensar; no hay tampoco campo más amplio, tanto para argumentos metafísicos como para declamaciones populares, que esta supuesta primacía de la razón sobre la pasión” (Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, II, III, 413).

Sin embargo, el racionalismo no parece resolver por sí mismo el problema de la justificación moral, pues existen multitud de repuestas y enfoques dentro de este grupo de teorías sobre los criterios de validez moral: deontológico, consecuencialista, de la virtud, etc. Asimismo, por reducción al absurdo, si la razón fuera suficiente, no tendría por qué existir la pluralidad de visiones morales ni los conflictos en este terreno. Aun sin aceptar premisas emotivistas ni sentimentalistas, aquellos que debaten desde el racionalismo sobre los filtros y criterios de racionalidad práctica, sobre la validez de un juicio moral, no parecen llegar a justificar de manera absoluta por qué lo que parece malo, aceptable o reprochable es, en definitiva, de tal manera. Evidentemente, no son juicios científicos, por lo que no se comportan igual ni se puede encontrar validez deductiva, inductiva, lógica, de la misma manera que se haría en el caso de los juicios empíricos. La pregunta es, pues, como ya señaló Stevenson, si “existe algún otro tipo de validez peculiar a las argumentaciones normativas, que merezca una atención similar a la que se presta a aquellas” (Stevenson, 1971, 147) y qué hacer en los casos paradójicos en los que la argumentación racional parece llevarnos a poder argumentar lógicamente a favor de una cosa y la contraria sin cometer ningún error formal.

Se partirá, por tanto, de la exploración de la vía racional en un sentido “puro” en la justificación de los juicios morales, ahondando en sus limitaciones, su naturaleza y sus posibles causas, para, a continuación, explorar el potencial de la inclusión de la dimensión emocional en la metaética como una vía complementaria y no ajena a la racionalidad práctica. Esto es, este trabajo trata de adentrarse en las posibilidades que ofrece la inclusión de otra vía, la emocional, en la búsqueda de criterios o filtros para reconocer que algo sea una buena o mala razón moral para justificar o no un juicio moral –sin por ello

abandonar un discurso racional, pues en definitiva justificar no sería sino “dar razones”-.

Esta elección se debe, por un lado, a la limitación para contestar a la pregunta de la justificación de los juicios morales desde una postura exclusivamente racionalista, y, por otro, a la crítica cada vez más presente en la filosofía a la dicotomía razón-emoción, dicotomía cada vez más desdibujada, si no rechazada, sobre todo desde las últimas décadas, por los teóricos de las emociones, tanto filósofos como psicólogos y neurólogos. En palabras de A. Damasio, ésta sería una distinción, al menos, algo obsoleta, pues “la oposición artificial entre emoción y razón ha sido cuestionada y no es tan fácilmente admisible”<sup>1</sup> (Damasio, 2000, 13).

Téngase en cuenta que la crítica a esta dicotomía seguramente también significa el derrumbe de otras dicotomías derivadas de la misma. Si se acepta que la línea divisoria entre los constructos “razón” y “emoción” no es tal línea, o si se acepta que la emoción tiene un papel en la racionalidad práctica, quizás haya también que explorar la exactitud de la validez del presupuesto clásico de que la razón *justifica* y la emoción solamente *explica*.

Aunque no sea necesario para la argumentación que se desarrollará en este trabajo asumir ninguna premisa concreta sobre el papel específico de las emociones en el origen de la dimensión moral<sup>2</sup>, no se puede negar que este sintonizaría con la idea de que las emociones y los sentimientos juegan un papel necesario en la moralidad -para emitir juicios morales y/o para el desarrollo de la conciencia moral-, postura que ha crecido en las últimas dos décadas en el plano descriptivo. En efecto, desde la década de los noventa hasta hoy se ha experimentado un auge evidente de posturas que reconocerían un papel, en mayor o menor medida, a las emociones en la moral, tanto desde la filosofía moral como desde la psicología de la emoción, especialmente en el ámbito anglosajón (Blair, M. Nussbaum, M. Hoffman, P. Ekman, J. Greene, J. Prinz, A. Damasio, F. DeWaal, o S. Nichols, entre otros).

---

<sup>1</sup> “The artificial opposition between emotion and reason has been questioned and is not as easily taken for granted.”

<sup>2</sup> Pues esa sería una cuestión sobre la naturaleza de la conciencia moral, y no sobre cómo justificamos el contenido de los productos de esta conciencia.

Parece evidente que, como afirma J. Panksepp, una mejor comprensión de la naturaleza de las emociones llevaría seguramente a una mejor comprensión de las distintas formas de conciencia del ser humano, incluida la moral<sup>3</sup>. Dicho de otro modo, otorgar a las emociones este papel integral en la moral implica darles un papel en el razonamiento práctico; y si las emociones son parte integral de la racionalidad práctica, entonces se puede inferir que la frontera ampliamente admitida desde la filosofía moral entre razón y emoción es susceptible de ser revisada, en tanto que la emoción deja de ser ajena a la razón, al menos a un tipo de razón, a saber, la práctica.

En este punto cabría preguntarse si, más allá de la ética descriptiva, las emociones tienen algo que decir en la ética normativa y en la metaética, campo en el que se encuadra esta tesis. Si el ámbito de la justificación sigue vetado para la dimensión emocional, siendo el campo por excelencia de la razón, pues al fin y al cabo se trata de *dar razones*, entonces, poco o nada importaría el reconocimiento del papel de las emociones en el origen de la moral. Hasta cierto punto daría lo mismo decir que somos sujetos morales porque somos racionales o porque somos emocionales, o ambas –de ahí que no sea necesario para la argumentación de este trabajo comenzar asumiendo ninguna premisa sobre el origen o la naturaleza de la conciencia moral-.

Este trabajo intentará, por tanto, mostrar otras posibles líneas de argumentación ahondando en las soluciones viables que provienen de la consideración de la dimensión emocional en el proceso de justificación moral, en la búsqueda de filtros o criterios de validez moral. Desde esta base, se profundizará en la idea de que, a pesar del carácter subjetivo que tendrían los conceptos morales, sobre todo si se admite su naturaleza emocional, los distintos horizontes morales podrían ser comunicables, entendibles y traducibles a través de su componente emocional, diluyendo así la paradoja que hace de esta dimensión una condición necesaria para la moral según las investigaciones de las últimas décadas y a su vez un obstáculo para la normatividad y la metaética.

---

<sup>3</sup> Confróntese con: ““La pregunta “cuál es la naturaleza fundamental del afecto” es una de las cuestiones psicológicas más importantes y menos estudiadas (...) Si pudiéramos entender la naturaleza neuro-evolutiva del afecto, podríamos comprender mejor todas las otras formas de conciencia” (Panksepp, 2004,174).

Se trata, pues, de comprobar la viabilidad de esta hipótesis inicial, a saber, que la consideración de la dimensión emocional en la búsqueda de criterios de validez moral puede ser un elemento clave para establecer un criterio de relevancia moral compartible, para identificar daños, para evitar los distintos tipos de solipsismo moral y para, en definitiva, hacer traducibles los distintos universos morales.

En otras palabras, dadas las conexiones entre las teorías sentimentalistas, el subjetivismo y finalmente, el relativismo y/o el escepticismo moral, parecería que solamente podríamos hacer “éticas”, sin llegar a puntos de encuentro o mínimos básicos, universalmente aceptables. Sin embargo, el objetivo de este trabajo es también argumentar a favor de la idea de que se pueden encontrar otras vías, otras maneras de entender el papel de la dimensión emocional en la filosofía moral, sin necesidad de aceptar las consecuencias teóricas del subjetivismo que habitualmente se han entendido como los grandes peligros para la moral; y que se han utilizado como argumento para no incorporar las emociones en la filosofía moral. Todo esto llevaría a plantearse, finalmente - como ya hicieron las corrientes intermedias, característica de la filosofía moral del siglo XX, de aquellos que han apelado a puntos de encuentro como la verosimilitud, la razonabilidad o el objetivismo no absolutista, pero, en el caso de este trabajo, desde otra propuesta<sup>4</sup>, - que se puede seguir haciendo filosofía moral sin apelar a verdades morales fijas, objetivas o absolutas, por un lado, y sin tener que aceptar el solipsismo, el nihilismo o el relativismo moral, por otro.

## **0.2. Objetivos**

El objetivo principal de este trabajo es intentar responder a la pregunta clásica sobre si es posible la justificación de los juicios morales de manera absoluta y universal, esto es, de manera que se pudiera justificar que aquellas que entendemos como buenas razones pudieran *de facto* ser reconocibles como tales, aceptadas y compartibles por todos.

Dado que se responde positivamente a la pregunta inicial, esto es, se cree que la justificación de los conceptos morales es posible de algún modo –pues de lo

---

<sup>4</sup> Véase Berstein (1983). A estas corrientes se les prestará una mayor atención a lo largo del capítulo 3.

contrario esta investigación no tendría sentido-, el trabajo tiene el objetivo de analizar cómo se puede llegar a tales justificaciones, su alcance y sus limitaciones, teniendo en cuenta, primero, la vía tradicional, la racional, y en segundo lugar, la vía emocional, aludiendo a las principales posiciones actuales, no solo al emotivismo clásico. Dicho de otro modo, se hará un recorrido por las principales respuestas objetivistas y subjetivistas analizando sus virtudes y flaquezas a la hora de contestar a la pregunta por la justificación.

Así, se pretende encontrar nuevas vías de solución para un problema clásico argumentando que la inclusión del elemento emocional en la justificación racional puede ser vista como una herramienta positiva a la hora de superar desacuerdos morales.

Por tanto, se procurará ofrecer una vía de argumentación inclusiva, no exclusiva ni dualista, que dé cuenta de los aspectos formales y materiales de la justificación moral<sup>5</sup> con el fin de evitar la idea de que los sujetos morales están condenados a vivir en “guetos” morales, y evitar el olvido de daños o seres vulnerables. Pues, finalmente, se presume que un mejor conocimiento de esta dimensión emocional, una mayor atención a la misma, así como el desarrollo de nuestras capacidades emocionales, puede ser una manera beneficiosa de conectar marcos o contextos morales inconexos o excluyentes, perfilándose de esta manera como una herramienta útil para suavizar y deshacer tensiones morales, para comprender y entrar en el universo moral del otro y para entender y cuestionar nuestros propios supuestos, entender en qué se basan y evitar la indiferencia ante problemas que afectan, al menos, a sujetos morales.

---

<sup>5</sup> Téngase en cuenta que se utilizará el término “justificación moral” en el sentido que se viene utilizando en la metaética de influencia anglosajona, en lugar del término “justificación ética”. Así, el término “justificación moral” en este trabajo no debería entenderse en el sentido de una justificación referida solo a principios o a una teoría de la justicia, sino a cualquier nivel, incluyendo las justificaciones sobre lo malo, lo injusto, lo incorrecto, etc. Si bien se podría pensar que en este sentido sería más adecuado utilizar la expresión “justificación ética”, se ha optado por el término “justificación moral”, en primer lugar, por continuidad con la expresión inglesa “moral justification” y su carácter quizás más inclusivo, y, en segundo lugar, por evitar la siguiente confusión, pues se podría pensar que se trata de justificaciones que solo interesarían a nivel teórico, esto es, justificaciones propias solo del ámbito de la teorías sobre la moral, y no propias de cualquier sujeto moral, justificaciones que cualquier sujeto moral utilizaría en el debate con otros o consigo mismo.

### **0.3. Relevancia, justificación y acotación del tema**

La filosofía moral no solo trata de las prácticas, de la deliberación o la toma de decisiones, sino también de la justificación de los juicios morales, de manera que no solo le concierne la pregunta “qué debo hacer”, sino, como señala Lorenzen, la de “por qué acepto tales normas” (Lorenzen, 1984, 75).

En este sentido, este trabajo responde a una de las tareas fundamentales que no se debería descuidar -a pesar del florecimiento de las éticas aplicadas en las últimas décadas- de la filosofía moral, a saber, ofrecer criterios de validez moral y profundizar en la naturaleza de nuestras justificaciones morales.

En tanto que se enmarca en la metaética, esta tesis no sería una tesis en principio normativa. No se trataría de responder a la pregunta por las obligaciones morales, sino a la pregunta sobre por qué se debe hacer lo que creemos que se debe hacer o, dicho en otros términos, a la pregunta sobre cómo justificar, que no fundamentar<sup>6</sup>, los juicios morales. En este sentido, no se ofrecerán juicios normativos, sino juicios descriptivos sobre juicios normativos, filtros y criterios de validez moral. No se trata de fundamentar, sino de justificar, más allá de cuestiones difíciles de responder definitivamente sobre el fundamento último de la moral.

La relevancia, y el posible alcance práctico de este trabajo, reside en el hecho de que, en un mundo en el que las relaciones interculturales son cada vez más frecuentes, en un mundo cada vez más interconectado y plural, ignorar o no cuestionarse por qué se cree lo que se cree en la esfera moral sería un riesgo que quizás no deberíamos permitirnos, pues la falta de justificación debilita seguramente el alcance y la compartibilidad de nuestras creencias, también en este terreno. Dicho de otro modo, no saber por qué se cree lo que se cree, no cuestionarnos nuestros propios supuestos, es construir una casa moral con unos cimientos de arena que nos condenaría, llegado el caso, a cierto solipsismo moral, a vivir en guetos morales. Como ya señaló E. Tugendhat, “la cuestión de la justificación es particularmente apremiante en una época como la nuestra, en la que se enfrentan diversas concepciones de la moral que se

---

<sup>6</sup> Sobre esta distinción se profundizará en el capítulo 1.

contradicen” (Tugendhat, 2002, 106). Quizás esto no sería un problema si no fuéramos seres sociales o si viviéramos solos, pero la vida social, moral y política es por definición intersubjetiva. Se construye en continua confrontación con los demás sujetos, de manera que este tipo de ignorancia o “minoría de edad” en cuanto a estas cuestiones puede devenir en situaciones difíciles en las que no tengamos más remedio que hacer frente a mundos morales completamente opuestos al propio, dando lugar, o bien a conflictos encendidos que generen más daños que aquellos por los que se discutía, o bien a la indiferencia por el sufrimiento de los otros. Aquello que justifiquemos y permitamos se traducirá en acciones y esas acciones pueden devenir en daños si no se ha prestado la suficiente atención al proceso inicial de filtración de juicios. Como señala P. Singer respecto del alcance práctico de las cuestiones teóricas:

“Entre las cuestiones que los filósofos han considerado están: si la ética es objetivamente verdadera, o relativa a la cultura, o enteramente subjetiva; si los seres humanos son naturalmente buenos; y si la ética viene de la naturaleza o de la cultura. Han visto estas cuestiones como con un significado práctico, así como teórico. Obtener las respuestas correctas nos permitirá vivir en un mundo mejor”<sup>7</sup> (Singer, 2005, 333).

Las cuestiones metaéticas tienen, pues, un fin último práctico, pues la pregunta por la justificación de los juicios morales que defendemos los sujetos, la pregunta por cómo reconocer que existen malas razones para defender algo y que, por tanto, estamos ante un juicio reprobable más allá de mis razones subjetivas, es una pregunta cuyo fin no es otro que frenar o evitar en lo posible los abusos realizables contra los sujetos reconocidos y/o vulnerables. Así, se puede entender que, a pesar de la abstracción teórica, la metaética tiene sentido práctico si se entiende como una herramienta para evitar sufrimientos a la humanidad, como un modo de resolver sus problemas, desde el origen de los conflictos, cuyo objetivo es garantizar unas condiciones mínimas en la argumentación de cuestiones que más adelante tendrán repercusión en la vida

---

<sup>7</sup> “Among the questions philosophers have considered are: whether ethics is objectively true, or relative to culture, or entirely subjective; whether human beings are naturally good; and whether ethics comes from nature or from culture. They have regarded such questions as having a practical, as well as theoretical, significance. Getting the answers right, they believe, will enable us to live in a better way.”

de las personas. En este sentido, la voluntad de este trabajo, pese a su carácter teórico, simpatizaría con la tesis epicúrea que defiende que “vano es el discurso de aquel filósofo por quien no es curada ninguna afección del ser humano” (Epicuro, *Fragmentos*, 54) o la tesis aristotélica que defiende que “investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella” (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1103b26).

En este punto es importante señalar que este trabajo se centra principal y originariamente en los conflictos entre humanos, pues ya en este terreno, simplemente en las cuestiones que les afectan solo a ellos y a sus relaciones, se carece de unanimidad a la hora de entender qué es una buena razón y qué no, sin ignorar por esto que nuestras acciones también afectan de hecho a otros seres, pues como afirma Villegas, “no existe la neutralidad o la indiferencia moral en los actos humanos” (Villegas, 2011, 20).

Asimismo, no se trata de encontrar criterios para justificar qué es bueno, sino que más bien, el interés de este trabajo es limitar “por abajo”. Se trata de cómo podemos justificar de manera universal y compartible por todos los sujetos morales que no tenemos buenas razones para defender X, que X es reprobable o incorrecto moralmente. En este sentido, el trabajo responde al peligro de no detectar daños relevantes, no a la cuestión de si podemos coincidir en la identificación de bienes comunes. No interesa tanto la cuestión de si existen bienes universales identificables por toda persona como tales, sino la cuestión de si existen daños universales –y cómo reconocerlos y justificarlos-, daños respecto de los que cualquier persona podría dar razones para justificar que son tales. No se debe entender esta distinción como análoga a la establecida entre lo justo o lo correcto y lo bueno, o los mínimos y los máximos. Este trabajo no trata de justificar lo bueno, pero no por ello debe entenderse que trata de justificar al menos lo justo o lo correcto. Por el contrario, trata de cómo podemos encontrar razones universales para no justificar aquello que nos parece malo, injusto o incorrecto, pues, en último término, no saber por qué lo bueno nos parece bueno no es tan peligroso como no saber por qué lo malo nos parece malo. En este sentido se trata de una justificación “por abajo”.

No se insistirá lo suficiente respecto de la relevancia del tema, en que la falta de interés por la justificación de nuestros juicios morales puede devenir fácilmente en indiferencia y esta tiene evidentes consecuencias prácticas, pues “no se puede perseguir o castigar ningún crimen si no existe una profunda convicción de que resulta inmoral cometerlo” (Littell, 1998, 145).

Así, la hipótesis de este trabajo estaría en sintonía con la idea de J. Prinz de que los sentimientos pueden perfilarse como “la garantía contra la indiferencia viciosa”<sup>8</sup> (Prinz, 2007, 308). Serían en cierto sentido una vacuna contra la frialdad moral, contra la indiferencia a la hora de juzgar algo como aceptable o reprobable, lo que, unido a que las posturas clásicas parecen no resolver el problema de la justificación en su totalidad, vendría a justificar la elección de la inclusión de la vía emocional como una manera distinta de encontrar criterios morales compartibles y evitar precisamente la indiferencia moral.

La sospecha de la necesidad de la inclusión de la dimensión emocional también en el ámbito de la justificación, a pesar de la tendencia del pasado a excluir emociones y sentimientos de la dimensión moral, se debe, en primer lugar, al hecho de que no podemos conocer su potencial ni desechar una hipótesis si primero no se considera al menos como objeto posible de estudio. Por ello, el estudio sistemático de nuestra dimensión emocional, en este caso, en relación con la justificación moral, es un paso necesario en la metaética, más allá de la hipótesis inicial de este trabajo de que podría ayudar a una mejor comprensión y a resolver conflictos o suavizarlos. En este sentido, el tratamiento de lo emocional se hace necesario, al menos hasta alcanzar un nivel de desarrollo teórico semejante al alcanzado sobre la razón y la cognición. Somos seres emocionales, los más emocionales de la tierra, como nos recuerda J. Turner (2000, 26), por lo que sería sesgado desarrollar teorías sobre el ser humano sin atender a este hecho. Asimismo, basta recordar que en el ámbito de la filosofía moral las emociones han recibido, en comparación con otros procesos mentales como la cognición, escasa atención para justificar un estudio sobre el impacto y las implicaciones teóricas que su tratamiento pueda tener en esta área. Como afirma D. Goleman, “cualquier concepción de

---

<sup>8</sup> “They are the safeguard against vicious indifference”, afirma J. Prinz.

la naturaleza humana que soslaye el poder de las emociones pecará de una lamentable miopía” (Goleman, 1996, 37).

El estudio del papel de la dimensión emocional en la moral puede, por tanto, contribuir a transformar el planteamiento de algunas cuestiones morales centrales como la posibilidad de la responsabilidad y autonomía moral, o, en este caso, la universalidad de los juicios morales, entre otras muchas cuestiones.

Así pues, todo esto, unido a la sospecha inicial sobre el olvido de lo emocional, llevaría a plantearse que, a la hora de cuestionar la pertinencia del estudio de esta dimensión, la carga de la prueba quizás debería estar, no tanto en la justificación del tratamiento de las emociones respecto de la justificación moral, sino en quienes niegan el papel o la funcionalidad de una dimensión del ser humano bien avalada actualmente, pues parece ser un hecho que, como afirma R. S. Lazarus, “de todas las criaturas de la tierra, los seres humanos son los más emocionales” (Lazarus, 2000, 15). En suma, la carga de la prueba debería caer sobre quienes destierran argumentativamente parte de lo que de hecho nos conforma, pues, como bien señala J. LeDoux, “en realidad no puede haber mentes sin emociones. Serían almas gélidas, criaturas frías e inertes desprovistas de deseos, temores, penas o placeres” (LeDoux, 1999,28).

#### **0.4. Método**

El método seguido en este trabajo no es otro que el de la filosofía analítica aplicado a cuestiones morales, el cual se perfila como el más adecuado para el análisis de las preguntas metaéticas aquí planteadas, pues “los problemas morales resultan a menudo una Torre de Babel, por lo que resulta esencial para llegar a determinar las cuestiones en discusión, prestar atención a la flexibilidad del lenguaje” (Stevenson, 1971, 293).

No se trata, por tanto, de una tesis histórica, sino conceptual, centrada en los principales enfoques metaéticos de las últimas décadas. Como sugiere Lorenzen, “la primera tarea de la filosofía práctica es la reconstrucción de un vocabulario mínimo de manera que podamos argumentar a favor y en contra de la aceptación de las normas” (Lorenzen, 1984, 75). Asimismo, a pesar de

tratarse de un tema clásico, no pretende hacer un recorrido exhaustivo por las distintas variantes, los autores y su desarrollo histórico, sino que, desde las posiciones más frecuentes y ampliamente admitidas de las mismas, se pretende aportar un análisis sobre los argumentos principales de los enfoques metaéticos actuales. En este sentido, no se trata de una monografía histórica, sino de un trabajo teórico-conceptual y, en cierto sentido, panorámico, aunque centrado en las principales corrientes actuales. Es precisamente la perspectiva metaética del trabajo la que hace que el método analítico sea el más adecuado para las cuestiones a tratar.

Igualmente, en tanto que, como señala F. DeWaal, “la moralidad está arraigada en la neurobiología con la misma firmeza con que lo está todo lo que somos o hacemos” (DeWaal, 1997, 280), se integrará el punto de vista de otras disciplinas complementarias, cuyos intereses se solapan con los propios de la filosofía moral, pues en definitiva, “la moral es un fenómeno natural. No se requiere de ningún mito para explicar su existencia”<sup>9</sup> (Singer, 2005, 337), lo que se traducirá en una constante consulta de obras pertenecientes al campo sobre todo de la psicología moral y de la emoción, sin por ello abandonar la metodología propia de las áreas humanísticas basada en la argumentación lógica, unida, en este caso, dado el enfoque analítico, al análisis conceptual de los términos y problemas implicados. Así, la inclusión de las aportaciones de las ciencias experimentales en el tema no debe entenderse como un abandono de la perspectiva filosófica, sino como un complemento necesario, asumiéndose así una perspectiva que tenga en cuenta de algún modo las aportaciones realizadas desde otros ámbitos y disciplinas cruciales para el objeto de estudio, como es la psicología moral y de la emoción, pues, como señala Moya:

“La reflexión filosófica, sin embargo, no debería permitirse a sí misma, en su búsqueda de la verdad, la arrogancia de ignorar o menospreciar el esfuerzo intelectual llevado a cabo en otras disciplinas, como la psicología y la neuropsicología. Hay problemas comunes a la filosofía y a estas ciencias, y muchos de los avances en estos campos

---

<sup>9</sup> “There are cultural variations in human morality, as even Herodotus knew. Nevertheless, it seems likely that all these different forms are the outgrowth of behavior that exists in social animals, and is the result of the usual evolutionary processes of natural selection. Morality is a natural phenomenon. No myths are required to explain its existence.”

son claramente pertinentes para la reflexión y la argumentación filosófica” (Moya, 2001, 242).

Asimismo, el proyecto se dividirá en dos bloques. En el primer bloque se realizará un recorrido panorámico sobre las limitaciones de las respuestas racionalistas al problema de la justificación de los juicios morales, analizando el alcance de la tesis racionalista: *solo la razón justifica*. En la segunda parte del trabajo se explorará la posible aportación de las teorías no racionalistas y, en concreto, de la vía emocional, su conexión con conceptos como el daño y la relevancia moral, y su papel como filtro o criterio de validez moral complementario con el racional, para, finalmente, intentar esbozar una propuesta propia, una vez recorrido ese camino, siendo esta quizás la principal aportación del trabajo.

Así, para responder y delimitar algunas de las cuestiones que surgirán en la investigación, como qué papel puede tener la emoción y la cognición en la moral, y, concretamente, en la generación de conceptos morales como el daño, los juicios o los valores, será inevitable hacer referencia a las investigaciones provenientes sobre todo de la psicología moral y de la emoción centradas en aclarar en qué medida los procesos cognitivos están involucrados en el procesamiento de las emociones y sentimientos, y viceversa. Como ya señala J. Elster, “la relación entre emoción y cognición es posiblemente la cuestión central en el estudio de las emociones” (Elster, 1999,490), de manera que un trabajo que pretenda ahondar en el alcance de esta dimensión para la justificación moral no puede obviar tal cuestión.

Finalmente, es importante clarificar, respecto de las cuestiones formales de este trabajo, algunos puntos sobre las referencias bibliográficas. En primer lugar, respecto del modo de citar, se ha optado, por su simplicidad, por el sistema de citas y referencias bibliográficas Harvard-APA. Este solamente se verá modificado en las citas directas de obras clásicas, como pudieran ser las de Platón, Hume, o Kant, para las cuales se cambiará el año de la obra por el título de la misma, pudiendo así identificarse fácilmente la obra al evitarse

posibles confusiones con distintas ediciones<sup>10</sup>. Asimismo, siempre que sea posible, se citará en estas obras, la sección y la página o párrafo original, en lugar de citar la página de las traducciones y ediciones posteriores, para así facilitar de nuevo la localización de los textos clásicos citados.

Por otra parte, aquellas citas de obras que no estén traducidas al castellano serán traducidas por la autora de este trabajo aportando el texto original como nota a pie de página para su posible confrontación.

Por último, la bibliografía no aparecerá dividida en secciones sino que, siguiendo el estilo Harvard, aparecerá ordenada alfabéticamente formando un solo cuerpo, en tanto que se presume que la subducción y clasificación de las referencias –según sean obras clásicas o contemporáneas, extranjeras o nacionales, libros o artículos, etc.- puede llevar a confusiones y a dificultar y ralentizar al lector la ubicación de las referencias.

---

<sup>10</sup> Por ejemplo, *El tratado de la naturaleza humana* de D. Hume aparecerá citado como (Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, I, III, IX, 107), para hacer referencia a una cita en la página 107 de la sección novena de la parte tercera del libro primero.



## Capítulo 1. Cuestiones preliminares

Antes de adentrarme en el planteamiento del problema central de la presente investigación es conveniente explicitar algunas distinciones respecto de los conceptos que se manejarán en los siguientes capítulos. Así, considero necesario formular brevemente a qué tipo de saber y juicios morales hace referencia la misma, qué se entiende por justificación y validez normativa, atendiendo ahora al propósito de la investigación, y, finalmente, qué tipo de razones morales entrarían en juego.

### 1.1. Tipología de saberes y proposiciones morales

Con el fin de aclarar el enfoque que se seguirá en el presente trabajo, se hace necesario distinguir los distintos tipos de saberes morales<sup>11</sup> y sus correspondientes proposiciones morales con el fin de lograr una clasificación sencilla en función del objeto al que atienden dichos juicios. En función del objeto al que hacen referencia dichos juicios se obtendrán tres áreas de conocimiento distintas, tanto en el objeto de los juicios que las componen, como en la intención de cada una.

Sin entrar en las subdivisiones que dentro de cada tipo de saber moral se puedan encontrar según el alcance de sus juicios, se pueden distinguir al menos tres modos de abordar cuestiones morales, los cuales darán lugar a tres niveles o enfoques distintos.

Así, se pueden obtener tres áreas de conocimiento distintas, a saber, el de la ética descriptiva, normativa y el de la metaética, enfoque en el que se encuadra este trabajo.

A la **ética descriptiva** pertenecerían aquellos juicios sobre hechos, costumbres y modos relativos al comportamiento moral de un individuo, un grupo o una sociedad. Es decir, este conjunto de juicios morales respondería a la pregunta de cómo se comportan en el ámbito de lo moral unos sujetos o cómo creen estas personas que deberían comportarse, no refiriéndose en ningún caso a

---

<sup>11</sup> La siguiente tipología recoge y asume las principales distinciones defendidas por J. García Norro (1991, 19-42)

cómo debería comportarse todo sujeto moral. Así, serían juicios sobre el *ser* en el ámbito moral, pero no sobre el *deber ser*. En este sentido, este tipo de juicios sobre la moral son juicios fácticos, en ningún caso juicios de valor, pues la ética descriptiva se basaría en la observación, clasificación y ordenación de modos, hechos, costumbres y distintas conductas de sujetos morales. Por lo tanto, se entiende que la ética descriptiva tiene por objetivo explicar, pero nunca justificar conductas, hechos, juicios y actitudes respecto a cuestiones morales.

Respecto a la pregunta a la que responde esta manera de hacer ética, se podría decir que la ética descriptiva responde a la pregunta “qué es bueno” de facto para un grupo o sociedad dada.

En segundo lugar, se encontraría la **ética normativa**, formada por juicios morales normativos, esto es, juicios que responde a la cuestión sobre por qué debe hacerse algo, o qué debe ser entendido como bueno.

A diferencia de la ética descriptiva, los juicios morales generados por la ética normativa son por definición juicios de valor, y no simplemente descriptivos, aludiendo al *deber ser* y no al *ser*, de manera que no están referidos simplemente a actitudes empíricamente observables como ocurriría en el primer caso. En este sentido, es destacable que la veracidad de estos juicios no reside en su posible falsación empírica, siguiendo la expresión popperiana, como podría ocurrir con los juicios morales descriptivos. Así, si la ética descriptiva se ocupaba de qué consideran los sujetos morales como bueno, la ética normativa se ocuparía de qué debería considerar todo sujeto moral como bueno.

Por último, existiría un último nivel de saber moral en el que se situaría este trabajo, a saber, la **metaética**. La metaética o filosofía moral trataría de ofrecer un metadiscurso, es decir, estaría formada por juicios sobre los juicios morales. En este sentido, es un discurso sobre la fundamentación y justificación de los juicios que conforman la ética normativa. Si la ética descriptiva respondía a qué es lo bueno para un grupo o sociedad dada, la normativa a qué se debe hacer, la metaética tendría por objetivo justificar cómo sabemos que lo que se debe hacer se debe hacer. Es decir, trataría de buscar argumentos y justificaciones de los juicios y las normas morales. En este sentido, se puede decir que no

trata de ofrecer normas ni de decir cómo deberíamos actuar dadas unas circunstancias.

Como bien señala J. G<sup>a</sup> Norro:

“La ética normativa constituye un lenguaje objeto que versa, por tanto, sobre un conjunto de entidades no lingüísticas; la metaética, en cambio, es un metalenguaje, cuyos términos y proposiciones no designan entidades del mundo, sino que se refieren solo a entidades lingüísticas” (1991, 42).

Esto es, si bien la ética descriptiva se refiere a hechos, la ética normativa a juicios de valor sobre hechos, la metaética estaría compuesta por juicios sobre juicios. Sin embargo, en este punto es importante aclarar, en relación al enfoque y los objetivos de este trabajo, que si bien inicialmente la metaética se podría asociar simplemente con el análisis lingüístico de los conceptos morales, el enfoque metaético no se reduce a un análisis de los significados puesto que también se ocupa de la lógica, de la validez de los argumentos de los discursos morales.

Por último, cabe destacar que, al igual que la ética descriptiva, aunque por otras razones, la metaética es una ética principalmente neutra en términos normativos, aunque aborde cuestiones de lógica y validez de los juicios normativos, pues no trata de responder a la pregunta sobre qué se debe hacer, sino de analizar la validez y el entramado lógico de este tipo de juicios y discursos.

## **1.2. Juicios morales de valor**

Una vez aclarado que la perspectiva seguida por este trabajo es la propia de la metaética, es importante señalar que los juicios morales a los que se hará referencia, objeto de análisis, no serán en ningún caso juicios descriptivos, sino juicios morales normativos y de valor.

En cualquier caso, con el fin de evitar confusiones y simplificar una cuestión que podría ser problemática, esta investigación partirá del presupuesto de que

tanto los juicios morales del tipo “X es bueno”, “X es malo”, “X es justo,”, etc., esto es, los juicios morales de valor del tipo “X es + adjetivo”; como los juicios normativos del tipo “no debe hacer se X” o “debe hacerse lo que es bueno” son, para los fines de este trabajo, y sólo en este caso concreto, identificables en cierto sentido.

Esto es, cabría preguntarse qué tipo de relación mantienen estas dos clases de juicios morales, si son dos caras de una misma moneda, como en efecto se ha asumido previamente, o si, por el contrario, son dos tipos de juicios independientes; esto es, si los juicios morales de valor (*X es bueno*) y los juicios morales normativos (*X debe hacerse*) son sinónimos, identificables o dos formas de expresar lo mismo.

A este respecto, me gustaría empezar con la visión de Prichard sobre este asunto:

“Es una idea común a todo el mundo que ningún acto puede ser un deber al menos que haya algo bueno conectado con la acción, de manera que si se puede efectuar tal acto, dará lugar a algo bueno que de otro modo no existiría. Por tanto, solamente es posible diferir sobre qué es lo bueno”<sup>12</sup> (Prichard, 1949, 142).

De esto se desprende que desde el momento en que se juzga que algo es bueno, ya sea un efecto o una acción, da lugar a una norma moral, a un deber. De hecho, podemos decir que un sujeto moral debe hacer lo que es bueno, y “bueno” es el calificativo otorgado a una acción, la cual el sujeto considera que debe hacerse. Así, como señala Prichard, la manera en la que veamos esta relación entre “bondad” y “deber” dependerá de cómo se defina lo bueno.

Se puede definir lo bueno, no ya como lo que debe hacerse, sino como algo deseable, no rechazable, o lo que aprobamos. Pero se debe caer en la cuenta de que decir que lo bueno es esto, no es sino decir que lo bueno es algo que debe materializarse o realizarse en algún sentido. Como bien apunta Tugendhat, “cuando empleamos el término “bueno”, damos a entender de

---

<sup>12</sup> “It is an idea common to everyone that no act can be a duty unless there is something good connected with the action, so that if the act be done, something good will come to exist which otherwise will not. It is therefore only possible to differ about what the good thing is.”

algún modo que estamos “a favor” de algo. La palabra “bueno” ha sido denominada una “palabra pro” y “en casi todas sus formas de empleo, dicho término implica una pretensión objetiva, de validez general” (Tugendhat, 1997, 49).

Del mismo modo, decir que lo malo es lo rechazable no es sino decir que es algo que no queremos que ocurra y que, por ende, es algo que debemos evitar o que no debe hacerse. En este sentido, cabe recoger el análisis de C. L. Stevenson a este respecto al señalar que cuando se afirma que “X es bueno” se está diciendo que “apruebo X y quiero que tú también lo apruebes” (Stevenson, 1971, 35); a lo que cabe añadir que si quiero que tú lo apruebes significa que pienso que debe aprobarse, esto es, que “es digno de ser aprobado”(Stevenson, 1971, 104), lo que conecta con el tema de la justificación de esa estimación, como a continuación se aclarará.

En este sentido, “X es bueno” y “X debe hacerse” se podrían tomar como sinónimos, como dos maneras de expresar lo mismo, pues la una se define a través de la otra y viceversa. Así, de la misma manera que aceptamos que “soltero” significa “no casado” y “casado” significa “no soltero”, decir que X es bueno significa decir que X debe hacerse, implica un deber, de manera que todo deber moral debe ser, por definición, moralmente bueno. Decir que son sinónimos es, en efecto, una manera de decir que mantienen la relación propia de un bicondicional. Esto significa, por tanto, que tan pronto como entendemos qué significa que algo sea bueno, entendemos qué debemos hacer y viceversa.

Dicho de otro modo, si aceptamos que las normas morales son expresión de obligaciones morales y éstas expresan restricciones respecto de la conducta que el sujeto debe cumplir, entonces, parece razonable defender que la razón por la que éste debe restringir su conducta es la aceptación de un valor moral que él defiende, lo que remite a una idea de aprobación o desaprobación, esto es, a una idea de qué es bueno y qué es malo.

Finalmente, otro modo de argumentar a favor de la relación entre juicios morales de valor del tipo “X es + adjetivo” y juicios normativos sería la siguiente. Los juicios del primer tipo pueden definirse como juicios comparativos en tanto que se refieren a algo. Así, debería existir un referente

ideal al que en teoría estos adjetivos harían referencia. En otras palabras, cuando expresamos que algo es despreciable, admirable, cruel, bueno o malo, estamos calificando esa situación/acción con respecto a un ideal hipotético sobre cómo *deberían* hacerse las cosas, de manera que una acción es, por ejemplo, despreciable, con respecto a cómo se debería actuar desde el punto de vista de ese sujeto. Esta idea permite conectar los juicios de valor con las normas morales sobre qué debe hacerse. Así, podemos entender las normas morales como expresión de lo que uno se demanda a sí mismo –y seguramente a todo sujeto moral- de acuerdo con lo que él considera bueno o valioso.

Como ya señaló C. L. Stevenson, “una persona que reconoce que X es bueno debe *ipso facto* adquirir una fuerte tendencia a actuar en su favor que de otro modo no habría tenido”<sup>13</sup> (Stevenson, 1937, 16). Sin embargo, tan cierta como pueda ser esta tesis, existe otra cuestión previa fundamental para la cuestión a tratar en este trabajo. Antes de establecer una conexión entre juicios de valor y acciones, no se puede ignorar el hecho de que cuando una persona reconoce X como bueno lo primero que adquiere es una fuerte tendencia a creer que X debe hacerse, siendo seguramente este juicio normativo un puente clave entre el juicio de valor y la acción final. En otras palabras, y más allá de si finalmente actuamos en esa dirección o no, juzgar que “X es bueno/malo” parece estar inmediatamente conectado con sentir que “debo/no debo hacer X”. En este sentido, si se entiende que ambos tipos de juicios son dos caras de una misma moneda, se puede entender la afirmación de Tugendhat de que “la regla de oro se presenta por ello como un núcleo común a todas las concepciones morales” (Tugendhat, 1997, 67).

Así, si el objetivo de este trabajo es abordar el papel y principalmente, los límites de la razón y la emoción en la argumentación moral, esto es, si la pregunta de fondo no es otra que qué justifica un juicio moral, cuándo podemos decir que un juicio moral ha quedado justificado o tiene validez normativa, entonces no es tan relevante distinguir si lo que tenemos en mente es un juicio del tipo “*no se debe matar animales por diversión*” o del tipo “*matar animales*

---

<sup>13</sup> “A person who recognizes X to be ‘good’ must *ipso facto* acquire a stronger tendency to act in its favour than he otherwise would have had”.

*por diversión es malo*”, por ejemplo, como desentrañar la naturaleza de los argumentos y las razones que se esgrimen para poder llegar a justificar universalmente esa conclusión -ya sea expresada de la primera o de la segunda manera-.

De este modo, a partir de este punto, se utilizará la expresión “juicio moral” para designar tanto juicios del tipo “X es +adjetivo” (*juicios morales de valor*) como del tipo “debe hacerse X” (*juicios morales normativos*), distinguiendo ambos de los juicios morales descriptivos (*juicios sobre la moral*) propios de la antropología o la sociología, los cuales escapan al enfoque de esta tesis. Esto es, se trata de saber cómo justificamos juicios morales –evaluativos o normativos-, no de analizar juicios sobre las costumbres morales.

En este punto es necesario aclarar que se asumirá la distinción entre juicios de valor y juicios descriptivos, juicios de hechos o fácticos sobre la moral, los cuales pueden ser verificados empíricamente. Por su parte, dentro de los juicios de valor, se puede establecer la distinción entre juicios de valor estéticos y morales, como se señala en el siguiente gráfico:

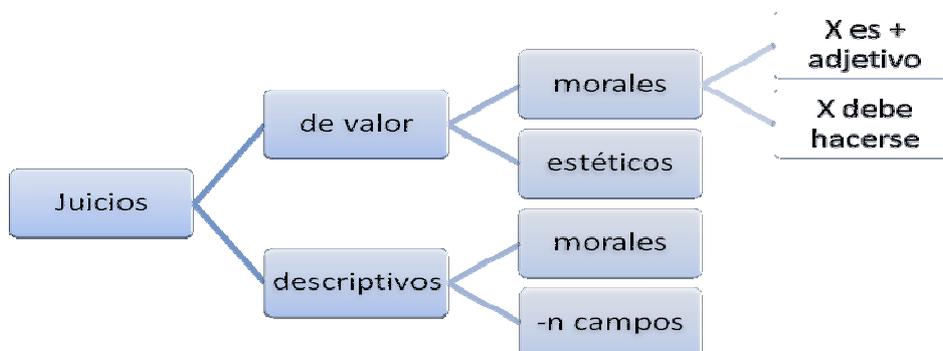


Gráfico 1. Clasificación de los tipos de juicios.

En cualquier caso, la presente investigación se centrará en los juicios morales de valor, no en los estéticos ni en los descriptivos, del tipo “X es +adjetivo” y “debe hacerse X” anteriormente señalados, los cuales no sólo deben ser verificados en un sentido empírico como los juicios morales descriptivos -pues pueden asumir algún supuesto empíricamente falso-, sino que también deben ser validados, esto es, justificados, como bien señala Baier, pues respecto de

estos juicios “no basta con mostrar que, si ciertos criterios son empleados, entonces se debe decir que algo tiene cierto grado de “bondad”; sino que también tenemos que mostrar que esos criterios *deben* ser empleados” (Baier, 1958, 75), lo que no es sino una tarea de justificación de la validez moral o, si se quiere, normativa, de los mismos. Así, si bien la validez está íntimamente relacionada con la veracidad (Stevenson, 1971, 147), ésta no abarca todo el sentido del primer término.

### 1.3. Explicación, fundamentación y justificación moral

En tercer lugar, teniendo en cuenta los objetivos y el enfoque metaético de este trabajo, considero pertinente aclarar brevemente algunos conceptos que aparecen reiteradamente en el discurso moral y que responderían a los objetivos de los saberes morales anteriormente descritos. A saber:

|                   | Objetivo                                | Pregunta                | Proposición/juicio   |
|-------------------|---|-------------------------|--|
| Metaética         | Fundamentar                             | Por qué se debe hacer X | Juicios descriptivos sobre juicios de valor o juicios normativos |
|                   | Justificar:<br>argumentar correctamente |                         |  |
| Ética normativa   | Prescribir                              | Qué se debe hacer       | Juicios morales de valor/ normativos                             |
| Ética descriptiva | Explicar                                | Qué es bueno            | Juicios descriptivos   |

Gráfico 2. Clasificación de las características básicas de los principales saberes morales

Las razones que se analizarán y estudiarán no son aquellas que explican el proceso de la deliberación moral, pues **explicar** no es sino dar razones de por qué un hecho, una conducta o una actitud tuvo lugar, pues este tipo de razones morales no dicen nada sobre el valor o la estimación de dicha conducta. En cierto modo, una razón de este tipo sólo explicaría la línea causal del hecho

descrito con el fin de hacer comprensible el fenómeno en cuestión, pero no justificaría nada por sí misma en un sentido moral.

De este modo, aunque la explicación de asuntos morales se base en un proceso de dar razones, éstas nunca son por sí mismas justificativas en un sentido normativo, pues en este nivel no se entraría en la distinción entre buenas y malas razones morales, aceptables, adecuadas, etc., sino simplemente verificables objetivamente o comprensibles.

Por otro lado, se podría hablar de **fundamentación**, esto es, de encontrar una base ontológica en la que se sustentara la validez de los juicios morales. Sin embargo, este tampoco es el objetivo de este trabajo. No debe desprenderse del hecho de que no se centre la investigación en la fundamentación ninguna postura ontológica concreta al respecto. Tal decisión de centrar el tema en la justificación no se debe, pues, a que se crea en que se da un “núcleo infundado de todo posible fundamento” (López de la Vieja, 1993, 292) o que se crea que la pregunta carece de sentido al tener que preguntarse “qué fundamenta al “fundamento”” (López de la Vieja, 1993, 292). Por el contrario, no se entrará aquí a defender ningún posicionamiento sobre si un *arché* moral en sentido ontológico es infundado o no, o sobre si este debe a su vez fundamentarse, pues es irrelevante para la justificación de los juicios morales y la identificación de filtros y criterios de validez compartibles. Se trata, pues, de una tesis sobre la justificación y la validez de las argumentaciones morales, no sobre el fundamento y origen ontológico de estas.

El objetivo de este trabajo no es desentrañar el origen de la conciencia moral o el fundamento de la normatividad, el porqué del compromiso con el contenido de reglas que constriñen el comportamiento y dirigen la conducta moral, sino la **justificación** de los juicios morales. Esto es, no se trataría de responder a cuál es la base de las normas morales ni de la conciencia moral, ni a por qué obligan las normas morales, pues para poder responder a esto primero tendríamos que ser capaces de responder a la pregunta de por qué lo bueno es bueno; sino que se trata de desentrañar y analizar qué elementos -razones y criterios- hacen que un juicio moral tenga validez normativa, así como los límites y el alcance de nuestras argumentaciones en este sentido. En pocas

palabras, la justificación buscaría un porqué en las razones, mientras que la fundamentación buscaría una especie de *arché* de la moral.

La diferencia entre justificar y fundamentar queda clara en este pasaje de López de la Vieja:

“Cuando hablamos de “fundamentos” refiriéndonos a la Filosofía moral, estamos más bien pensando en la idoneidad mayor o menor de la justificación. Tratamos de identificar un “porqué”, suficientemente resistente a los distintos interrogantes (...). Se trata de dar con esa razón que va a resultar definitiva para justificar una propuesta, una decisión, un requerimiento, una orden, un consejo, una promesa, un criterio, una norma. etc., en suma según qué standards de racionalidad alguien alcanza a justificar que su actitud respondía y aún responde a criterios que se pueden comunicar, hacer públicos, mostrar, etc. sin riesgo de inconsistencia. Parece evidente que se está preguntando por algo distinto a ese plus de asentimiento que cada uno le presta a sus impresiones” (López de la Vieja, 1993, 287).

Este trabajo no trata, por tanto, de la explicación ni de la fundamentación moral, sino de la naturaleza de la justificación de los juicios morales en la argumentación moral. En otras palabras, qué elementos intervienen en la argumentación o deben darse para que podamos concluir que un juicio moral es in/válido en sentido universal.

A este respecto cabe aclarar que un juicio moral tiene **validez normativa** si concluimos que debería ser defendido por todo sujeto moral, si es justificable universalmente o, dicho de otro modo, si existen o reconocemos razones suficientes para poder concluir que ese juicio moral es un juicio correcto, y en definitiva, bueno.

El término “validez normativa” se podría interpretar de varias maneras, a saber, como referido a normas y reglas, como “deber ser”, en un sentido kantiano, en un sentido objetivo o como adecuación, como justificación de bienes o como justificación de principios que no necesitarían seguramente abordar el asunto de los bienes. En cualquier caso, la expresión “validez normativa” no se utilizará aquí simplemente referida a principios, sino en sentido general referida a todo tipo de juicios morales de valor y/o normativos. No se referirá en lo sucesivo simplemente a la legitimidad de las normas morales, sino, en un

sentido laxo, al cumplimiento de unos criterios de justificación moral por parte de todo tipo de proposición moral de valor, no solo de principios, de manera que se pudiera decir que si un juicio moral –de valor o normativo- tiene validez normativa entonces está justificado, esto es, es reconocible y aceptable como tal por cualquier sujeto moral, al haber superado unos filtros establecidos. Por ello, dado que se parte de la identificación de juicios morales de valor y juicios morales normativos como se señaló en el apartado anterior, los términos validez moral y validez normativa podrán entenderse en lo sucesivo como sinónimos.

Dicho brevemente, quizás en principio todo sujeto moral pueda estar de acuerdo en que es moralmente reprobable abusar sexualmente de niños. Incluso puede que pensemos que todo sujeto moral piensa de hecho que es reprobable, lo que sería un juicio propio de la ética descriptiva. Sin embargo, la cuestión de interés para este trabajo es que pensemos que todo sujeto moral debería, si no lo hace ya, estar de acuerdo en que no se debe abusar de niños. Si creemos firmemente que todo sujeto moral debería estar de acuerdo con ese juicio moral (“*no se debe abusar sexualmente de niños*” o “*el abuso sexual de niños es moralmente malo*”), entonces debemos ser capaces de justificar ese juicio moral, esto es, debemos poder dar razones sobre por qué es un juicio válido moralmente, en un sentido universal. Es, por tanto, en este punto donde entraría la cuestión a la que responde este trabajo, a saber, cómo podemos saber qué elementos intervienen o son necesarios para poder justificar este juicio, esto es, para argumentar correctamente a favor del mismo, de manera concluyente y en un sentido moral, no simplemente lógico o formal. De esto modo, se puede decir que la pregunta de la justificación y, por ende, la pregunta de esta investigación, sería cómo justificamos lo que juzgamos como malo frente a otras preguntas con las que a veces se solapa esta cuestión como: por qué no debemos hacer lo que está mal, cómo sabemos lo que está mal o por qué no hacemos, llegado el caso, lo que juzgamos como malo. Esto es, no se trata aquí de responder a preguntas sobre el origen de la conciencia moral, pero tampoco a cuestiones sobre la deliberación, la motivación ni la acción moral.

Así, como bien señala K. Baier, “en la justificación estamos principalmente interesados en lo correcto e incorrecto del caso. En la explicación, estamos principalmente interesados en qué motivó al agente” (Baier, 1958, 150). De este modo, mientras las razones en el caso de la explicación se refieren a aquello que motivó al agente, las razones en las que se centrará esta investigación son aquellas referidas a si el juicio moral X representa el mejor curso de acción o no. Las razones de las que se tratará en lo sucesivo son, por tanto, las razones que nos lleven a concluir si el contenido de ese juicio en concreto es reprobable o aceptable. Esto es, la justificación moral en el sentido de dar razones, no sería sino “mostrar a esa persona que ella tiene razones para observar ese imperativo” (Tugendhat, 2002, 153)

En este punto se podría distinguir entre la justificación de un juicio moral en el proceso de deliberación y la justificación de de una acción ya dada. Sin embargo, dado que el objeto de análisis serán los juicios morales, no importa tanto para el presente proyecto si el sujeto finalmente actúa a favor o en contra del juicio X, sino cómo podemos justificarlo sin caer en paradojas o círculos viciosos, por lo que tal distinción no se hace necesaria.

#### **1.4. Razones morales**

Con respecto al tipo de razones que justificarían un juicio moral, se pueden encontrar dos clases, a saber, las razones internas o subjetivas, por un lado, y las razones externas u objetivas, por otro. Si bien se suele considerar que las primeras explicarían y sólo las segundas justificarían, considero necesario analizar brevemente la naturaleza y la relación entre estos dos tipos de razones, en relación a la justificación de los juicios morales. Primero porque las razones internas tendrían un valor de justificación para el sujeto que las defiende aunque no para los demás, segundo, porque las razones que el sujeto sé de a sí mismo serán seguramente las mismas que utilizará para modificar las actitudes contrarias de otros sujetos, y, tercero, porque la transición de unas a otras es un tema complejo y clave en el problema que en los próximos capítulos se abordará, pues en la justificación se suele pasar de las razones

subjetivas a las objetivas, siendo por tanto dos campos menos inconexos de lo que se pudiera pensar a primera vista.

De lo dicho anteriormente se deriva que las razones que explican qué te llevó a hacer algo no son razones morales ni justifican, más bien son explicaciones de la línea causal de acción. Explican la conducta, son neutras, descriptivas, no justificativas. No son razones morales o normativas en términos de M. Smith, aunque ambas “hagan inteligible la acción del sujeto”<sup>14</sup> (Smith, 1995, 95), pues la hacen comprensible en dos sentidos bien distintos. Las primeras responderían a “por qué el agente hizo lo que hizo” (Dancy, 2000, 8) y las segundas responderían a “si había alguna buena razón para lo que hizo”<sup>15</sup> (Dancy, 2000,8). Siguiendo la distinción propuesta por R. Crisp, se podría decir que las razones para la acción podrían ser de dos tipos, razones morales o razones auto-interesadas que no serían razones morales en sí, sino, más bien, razones de la motivación, motivos, que explicarían la acción del sujeto. Así, las razones de la motivación serían razones autointeresadas y las razones morales serían las razones normativas, en términos de M. Smith; serías las que justificarían en sentido moral. De esto se desprende que no toda razón para la acción, no toda razón práctica, sea de suyo una razón moral. Si bien R. Crisp distingue entre aquellas corrientes filosóficas -entre las que incluye a kantianos y utilitaristas- para los que “todas las razones para la acción son razones morales” (Crisp, 1996, 53) y aquellas como el contractualismo moderno para las que “todas las razones para la acción son en último término auto-interesadas”<sup>16</sup> (Crisp, 1996, 53), se podría decir, siguiendo el binomio explicar/justificar, que toda razón moral es una razón para la acción, pero no toda razón para la acción es una razón moral, pues los motivos, las razones autointeresadas también serán razones para la acción, pero no serían razones morales que justificaran nada.

---

<sup>14</sup> Confróntese con: “Motivating and normative reasons (...) would allow us to render an agent’s action intelligible”.

<sup>15</sup> “There are questions about why the agent did what the he did, and questions about whether there was good reason to do it.”

<sup>16</sup> Confróntese con: “By moralism, I mean the view that all reasons for action are moral reasons. The most obvious example is Kantianism, but other common views, such as utilitarianism, are also moralistic. (...) Egoism, on the other hand, is the view that all reasons for action are ultimately self-interested. Much of ancient Greek moral philosophy can plausibly be described as egoist, as can most versions of modern contractualism.”

Una vez aclarado esto, cabe decir que en principio tanto las razones internas como externas se entienden aquí como razones morales, frente a las razones de la motivación o las razones autointeresadas, pues tanto las razones internas como las externas encierran por definición valores, una idea de lo bueno, que las razones de la motivación no tienen por qué incluir. Si se acepta que algo es una razón moral que justifica una acción si promueve lo bueno, concluyendo, como indica R. Crisp, que “ser máximamente generadora de un bien es una propiedad de una acción con fuerza justificativa propia,”<sup>17</sup>(1996, 56) entonces parece claro que “las razones y los valores están íntimamente conectados”<sup>18</sup>(Crisp, 1996, 56).

#### **1.4.1. Razones internas o subjetivas**

Las razones internas o subjetivas pueden definirse como aquellas razones que el sujeto moral ha interiorizado, esto es, razones que el sujeto ha hecho suyas. De este modo, una razón subjetiva o interna no es una mera convención social ni son razones o valores aceptados por una sociedad dada, sino razones que han sido interiorizadas por el sujeto y que, por consiguiente, están conectadas con la base, el conjunto motivacional<sup>19</sup> del mismo, o, siguiendo los términos de B. Williams<sup>20</sup>, con el “motivational set”<sup>21</sup>. En este sentido, se asumiría la visión de Williams sobre qué son las razones subjetivas o internas y el concepto de *motivational set*, de manera que las razones internas se podrían ver como aquellos valores y juicios que el sujeto ha interiorizado y que consecuentemente están en concordancia con las creencias, sentimientos, preocupaciones y objetivos del sujeto. Así, serían aquellas utilizadas en una explicación, punto que tendrían en común con las razones autointeresadas o

---

<sup>17</sup> “Being-maximally-good-promoting is a property of an action with its own reason-giving force.”

<sup>18</sup> “Reasons and values are clearly closely connected”.

<sup>19</sup> Esto no debe hacer pensar que son identificables con las razones de la motivación anteriormente expuestas, pues aquellas son solo las que explicarían el curso de acción de un sujeto, el cual puede deberse a unos valores y creencias interiorizados o no.

<sup>20</sup> Según B. Williams, las razones internas serían aquellas que conforman el conjunto de valores, creencias, deseos de un sujeto al que este autor denomina “motivational set”. Véase Williams, Bernard (1981a): “Internal and external reasons” en B. Williams, *Moral luck. Philosophical papers 1973-1980*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 101-113.

<sup>21</sup> Dada la dificultad de encontrar un término en castellano que englobe el sentido de “motivational set” de B. Williams, se utilizará esta expresión para referirse al conjunto, plataforma o base de creencias, deseos, objetivos, motivos interiorizados por un sujeto moral.

con las de la motivación, pues hacen refieren a aquello que motiva al sujeto, pero serían incapaces por sí mismas de justificar más allá. Como resultado de esto, las razones internas se podrían identificar con las máximas en sentido kantiano, esto es, con las reglas subjetivas o valores relativos al sujeto.

#### **1.4.2. Razones externas u objetivas**

Por otro lado, las razones externas u objetivas serían aquellas razones que no necesitan ser conectadas o relacionadas con los motivos de ningún sujeto particular. Dicho de otro modo, las razones externas serían aquellas que podrían verse como correctas independientemente de cómo las juzguen los sujetos. Una razón objetiva o externa sería, en sentido estricto, simplemente una razón, pues serían aquellas que pueden ser reconocidas como correctas al margen de que tengan o no alguna conexión con los valores y motivaciones del sujeto, es decir, al margen de que éste las haya interiorizado o no como buenas razones, o se sienta motivado por ellas. Por lo tanto, las razones externas u objetivas podrían identificarse, en sentido de nuevo kantiano y al margen ahora de la terminología analítica de Williams adoptada en esta investigación, con los imperativos universales o con valores neutros independientes de un sujeto concreto, esto es, con valores aceptables con independencia de lo que los sujetos de hecho valoren (Korsgaard, 1993, 26-27). Así, aunque los dos tipos de razones tendrían fuerza normativa, característica que las distingue de otras razones para la acción, las primeras solo tendrían fuerza normativa para el sujeto que las defiende y las segundas tendrían fuerza normativa en sí o para todo sujeto moral.

#### **1.4.3. ¿Existen realmente las razones externas?**

El reto de la justificación de los juicios morales se convierte en este punto en un problema sobre cómo reconocer buenas razones universales o generalizables y, por ende, en el problema de cómo conectar razones internas y externas.

Sin embargo, esta distinción es problemática por definición, dado que 1) las razones externas u objetivas, si se piensa en el origen de las mismas, no existirían y, 2) las razones internas explicarían pero no justificarían por sí mismas en un sentido normativo ningún principio o juicio moral con pretensión de universalidad.

Si las razones objetivas o externas son razones que no dependen de la evaluación de un sujeto, entonces por definición no pueden existir como tales dado que encierran valoraciones, esto es, juicios de valor, los cuales son siempre *de* alguien, esto es, son siempre *para sí* y no *en sí* por naturaleza. En otras palabras, si todos los seres humanos murieran hoy, las propiedades de la acción juzgadas serían las mismas, pero no la valoración ni la manera en la que el sujeto valora esas propiedades, pues estas desaparecerían, de manera que parecería absurdo establecer un tipo de razones que no estuvieran conectadas a un sujeto que valora, dado que esto sería la negación de lo que origina un valor y, por consiguiente, de una razón, pues las razones morales estarían conectadas a un valor del que son consecuencia.

Dicho de otro modo, las razones externas serían las razones morales en sentido estricto, las razones “desde el punto de vista de cualquiera” (Baier, 1958, 310). No obstante, el problema surge, como se mostrará a continuación, en cómo hacer esto compatible con el hecho de que las razones siempre son razones *de* alguien.

Así, en palabras de J. Prinz, con respecto a los valores, los juicios morales y las razones morales, se podría decir que “no existe algo así como el punto de vista desde ninguna parte”<sup>22</sup> (Prinz, 2007b, 289), o neutral, de manera que intentar encontrar razones objetivas así definidas sería un proyecto imposible, pues no sería factible por definición que algo como los valores neutros respecto de un sujeto existieran dado que los valores son siempre valores *de* y *para* un sujeto que valora. Por esto, si todos los humanos murieran hoy no habría nada que pudiera describirse como un valor, de manera que los valores sin los sujetos que son capaces de hacer estas evaluaciones no existirían.

---

<sup>22</sup> Haciendo referencia a la obra de T. Nagel (1986): “There is no view from nowhere”.

Si las razones externas u objetivas no son interiorizadas, esto es, si no están enraizadas en la base motivacional (*motivational set*) del sujeto, es decir, en el conjunto de creencias, valores, deseos y motivos de un sujeto, entonces no son razones para el sujeto, sino convenciones externas -sociales o culturales-, de manera que las razones externas así definidas no serían sino el tipo de razones que un psicópata o alguien en la etapa convencional del desarrollo moral podría reconocer (Kohlberg, 1984).

Por consiguiente, las razones externas podrían redefinirse de manera que el acercamiento al problema cambiaría de algún modo. Si las razones externas son vistas como buenas razones externas, entonces estaríamos diciendo que esas razones externas o simplemente “razones” no son sino razones internas que hemos generalizado y aceptado colectivamente por el motivo que sea. En este sentido, serían subjetivas en tanto que pertenecen al sujeto, concluyendo así que son siempre razones externas *del* sujeto. Incluso si se piensa que son el reflejo de un ideal o *deber ser* moral universal, ese ideal no sería independiente respecto del sujeto, pues un ideal moral es siempre un ideal *de o según* alguien. Por ejemplo, si alguien afirma que existe una razón objetiva u externa para cuidar a nuestros familiares, entonces este sujeto no estaría sino expresando una generalización de una razón interna que él defiende cuando se siente movido a cuidar a *sus* hermanos, a sus abuelos, etc.

Otra posibilidad surgiría si algunas razones externas para unos sujetos fueran vistas como incorrectas o inaceptables para otros. Entonces lo que querríamos decir por razón externa sería que tenemos una razón interna para defender tal acción la cual verdaderamente creeríamos que debe ser reconocida como tal. Si se analiza un ejemplo donde existe un conflicto entre dos sujetos, uno que defendiera que existen razones contra las corridas de toros y otro que no poseyera ningún motivo a favor de esa razón externa, el problema quedaría evidenciado. Si, por ejemplo, María ha leído un estudio que muestra cómo los toros sufren durante las corridas y esta información tiene un impacto profundo en su *motivational set*, resultaría que María habría interiorizado y asumido como propia la máxima que le llevaría a no apoyar este tipo de eventos. Dado que esta información es realmente relevante para ella, María se la contaría a su amigo Juan, intentando convencerle de que debería dejar de apoyar esta

costumbre. Si nos fijamos en el juicio que Juan defiende en el caso de que siga estando a favor de las corridas de toros, entonces parece que, o bien no cree realmente que el sufrimiento animal sea moralmente relevante o no cree la información que le ha dado su amiga. María podría decir que Juan tiene una razón externa y objetiva para aceptar que las corridas de toros son moralmente incorrectas tanto si él se da cuenta como si no. Sin embargo, esta razón no habría calado en el *motivational set* de Juan, de manera que el sufrimiento animal sería una razón externa para Juan, la cual no sería reconocida como válida o relevante por Juan hasta que no formara parte de su *motivational set*, esto es, hasta que no fuera una razón interna para él, hasta que no pasara a preocuparle realmente dicho sufrimiento.

No obstante, este problema puede tratarse de manera diferente, pues la razón por la que María piensa que Juan tiene una razón objetiva para defender que las corridas de toros son moralmente reprobables no es otra que el hecho de que ella misma tiene una razón interna para no defender las corridas de toros, hasta el punto de que no puede concebir que la evitación del sufrimiento animal no sea el principal valor u objetivo en tu conjunto de valores personales cuando lo comparas con otros valores como, por ejemplo, la diversión. Dicho de otro modo, la razón interna o subjetiva defendida por María le llevaría a pensar que el sufrimiento animal es moralmente malo, asumiendo que debería ser visto como moralmente malo por cualquier sujeto moral, convirtiendo así una razón subjetiva en una razón objetiva.

En este sentido, los debates sobre buenas razones morales, razones externas o universales parecen ser debates sobre diferentes razones internas o incluso las mismas razones internas defendidas por distintos objetivos y motivos.

En cualquier caso, la cuestión principal es si las razones internas pueden ser compartidas y si se puede argumentar de manera que quede justificado. Por esta razón, la cuestión sería cómo podemos justificar nuestras razones internas y, sobre todo, cómo podemos justificar que algunas razones internas no sean compartidas de hecho pero sí compartibles, lo que parece moralmente más relevante, dado que pueden compartirse por distintas razones, así como por simple coincidencia, lo cual no justificaría nada.

De este modo, se analizará a continuación el problema teniendo en mente dos casos: el primero sería de razones internas o subjetivas que son coherentes con respecto del *motivacional set* del sujeto que las defiende pero que podría pensarse que no son buenas razones o razones compartibles; y el segundo sería el caso de quien, a pesar de reconocer la validez de una razón externa, no la interioriza:

(1) Un miembro del Ku Klux Klan tiene razones internas para matar a personas de una etnia determinada;

(2) Juan tiene razones para defender las corridas de toros y no la tortura de perritos.

El caso (1) reflejaría el caso de alguien que no acepta las razones subjetivas o internas de otro y que cree totalmente que sus razones internas son universalizables y compartibles. El caso (2) diferiría en la manera de caracterizarlo. De hecho podría ser catalogado como un caso de “akrasía deliberativa”, esto es, un caso de debilidad de la voluntad no en la acción, sino en la aceptación de una razón moral que el sujeto piensa que debería aceptar, pero que de hecho no hace, independientemente de la acción final que realice. En este punto es importante destacar que aunque Juan reconozca que hay razones para abandonar sus razones subjetivas en el caso de las corridas de toros, él todavía las defendería porque para él el caso de perros y toros no serían análogos por la relación que se establece con cada uno de ellos, por ejemplo, o por cualquier otra razón *ad hoc* que pudiera encontrar.

En el caso (1) el sujeto no reconocería las razones del otro mientras que en el caso (2) el sujeto no se sentiría motivado para interiorizar las razones que él mismo cree que debería aceptar. En otras palabras, en el segundo caso Juan se daría cuenta de que existen razones contra su posición aunque él no se sienta suficientemente motivado para aceptarlas, para lo cual intentará dar otras razones que consigan no hacerle variar sus creencias o intuiciones iniciales, a saber, que las corridas de toros son moralmente aceptables.

Así, en el primer caso habría un desacuerdo en creencias y actitudes, mientras que en el segundo podría darse un acuerdo en las creencias si Juan aceptara

como verídica la información que le ofrece María, pero un desacuerdo en las actitudes. Esto es, habría una “oposición de aspiraciones, exigencias, preferencias y deseos” (Stevenson 1971,16) la cual remite al *motivational set* anteriormente mencionado, según la terminología de B. Williams. El primero tendría una base fáctica, pues estaría referida a los hechos, y el segundo, valorativa. Esto es, uno puede estar de acuerdo en que se da el sufrimiento animal en las corridas, pero no en la valoración moral de dicho sufrimiento. En cualquier caso, ambas están relacionadas, y este es el punto importante para el desarrollo de esta investigación, pues “las creencias que están en juego sirven de medio para dirigir y encaminar actitudes” (Stevenson, 1971, 24). Así, un acuerdo en las creencias será necesario pero no suficiente para alcanzar acuerdos sobre la validez moral de un juicio, esto es, sobre su justificabilidad.

Si se traduce el problema en términos de Kant, las razones internas o subjetivas podrían ser vistas como máximas subjetivas o personales y las razones externas como imperativos morales. Sin embargo, de nuevo cabe destacar que un imperativo moral no es sino una máxima que el sujeto que la defiende piensa que podría y debería ser universalizada e interiorizada por todo sujeto moral. No se puede olvidar que el concepto de razón objetiva, por su parte, se refiere a razones internas generalizadas o razones internas de otra persona, dependiendo de si el sujeto en cuestión las acepta o no, esto es, si las ha interiorizado y se siente identificado con ellas o no. En consecuencia, parece que, por definición, “es bueno todo lo que apruebo” (Stevenson, 1971, 102), lo cual remite al *motivational set* de cada sujeto, pero no por el mero hecho de que yo lo apruebe, sino porque, por definición, si algo me parece bueno, quiere decir que lo apruebo. Así, la cuestión es, por tanto, cómo justificar mi aprobación más allá de mí mismo, cómo podemos justificar, esto es, argumentar de manera concluyente y válida, la transición desde una razón interna a una razón externa o universalizable y cómo podemos saber que estamos haciendo la transición de manera correcta.

Dicho de otro modo, la cuestión es cómo saber que una razón interna tiene validez moral universal. A este respecto es importante distinguir de nuevo la validez de la verificación, pues la primera sería una cuestión sobre los criterios

morales de la justificación, y la segunda sería una cuestión empírica sobre criterios de veracidad y falsabilidad.

Asimismo, es conveniente recordar que el problema también podría tratarse de manera inversa como parece hacer Mc Dowell (1995, 68-85). Así, la cuestión sería desde esta aproximación cómo podemos aceptar o interiorizar una razón externa o un imperativo universal. Esto es, cómo podemos explicar el problema de saber que deberías defender un valor que de hecho no defiendes, como ocurría en el caso (2). Este enfoque iría de las razones externas a las razones internas todavía no reconocidas, en vez de partir de razones internas conflictivas a razones internas compartibles. Por tanto, trataría la cuestión de si se puede interiorizar lo que ya está ahí dado como un imperativo o una razón interna para otros sujetos siendo de momento una mera convención social para el sujeto que no la reconoce como propia. Por esta razón, desde este enfoque, el problema puede ser visto como un tipo de *akrasía*, no sobre la motivación y la acción, sino sobre las razones y la deliberación.

En cualquier caso, aun siendo esta perspectiva inversa de gran interés, la presente investigación tratará el problema como un conflicto entre diferentes sujetos con diferentes razones internas que tratan de llegar a una posición universalizable y compartible. Dicho brevemente, el problema podría ser visto como una cuestión de cómo interiorizar lo que ya está ahí fuera dado como una razón externa. Sin embargo, no se puede olvidar que, siguiendo el ejemplo, Juan vería como una razón externa lo que primeramente era una razón interna para alguien que intentaba convencerle. Con esto lo que se quiere decir es, pues, que quizás sea más prudente partir de que todas son en principio razones internas hasta que se demuestre lo contrario, hasta que se puedan justificar de manera universal.

Por consiguiente, este trabajo defenderá el enfoque que va desde las razones internas a las razones objetivas o externas, que no son más que razones internas justificadas. Aunque la segunda manera de abordar la cuestión sea también valiosa, el presente trabajo asumirá la primera dado que es menos problemática en tanto que la segunda da por hecho que existen razones externas previas sin decir de dónde vienen o qué las justifica. De este modo, la

cuestión principal sería cómo podemos llegar a razones internas compartidas, como se apuntaba anteriormente.

Es importante tener en cuenta que esto es distinto a la cuestión de si compartimos de hecho estas razones o que las razones en las que se fundamentan son compartibles, siendo lo primero una cuestión de ética descriptiva y lo segundo una cuestión ontológica. El hecho de que hayamos compartido razones no resuelve el problema de cómo justificar argumentos morales dado que a) podemos compartir razones erróneas o sin una validez moral justificada si la sociedad en la que hemos sido socializados inculca ese tipo de razones, y b) podemos compartir razones por distintos motivos, es decir, podemos llegar a las mismas conclusiones por rutas deliberativas incompatibles, de manera que podemos compartir razones morales solo porque vivimos en una misma sociedad, pero no porque las hayamos sometido a un escrutinio racional.

En este punto adquiere sentido el objetivo de este trabajo, pues “los juicios morales siempre requieren una justificación, y la requieren hasta tal punto que esta necesidad de justificación casi parece formar parte del sentido moral” (Tugendhat, 2002, 105). Como resultado de esto, la cuestión no es si podemos de hecho compartir razones o no, sino cómo podemos afirmar que hemos alcanzado o hemos encontrado razones justificables, esto es, razones que está justificado que defendamos y, por lo tanto, que deberíamos finalmente llegar a compartir e interiorizar si no lo hacíamos previamente. En este sentido se estaría de acuerdo con la idea de que las razones son razones si son compartibles<sup>23</sup> (Korsgaard, 1993), es decir, que las únicas razones verdaderas en sentido estricto son aquellas respecto de las que se puede construir un discurso justificado a su favor.

A este respecto se podría decir, a modo de síntesis, primero, que las razones subjetivas por sí solas no justifican, no dan validez moral o normativa a ningún juicio moral –aunque sí la tengan para el sujeto que las defiende–, segundo, que toda razón objetiva u externa es en principio subjetiva en cuanto a su

---

<sup>23</sup> Confróntese con: “The only reasons that are possible are the reasons we can share” (Korsgaard, 1993, 24-51).

origen, pues toda razón es una razón de un sujeto, no se encuentra ahí dada en el mundo; y, tercero, que finalmente las razones que justifiquen serán razones externas aceptadas como válidas, siendo estas las que se consideran razones de suyo, pues son a las razones y no a los motivos ni a las razones subjetivas a los que los sujetos morales tienen respeto por su valor normativo. Como bien señala Baier, “el poder de la razón [frente a los motivos y las explicaciones] reside en el respeto adquirido por la gente hacia las razones” (1958, 148).



## **Capítulo 2. Aclaraciones terminológicas: emoción, cognición, razón y racionalidad práctica**

Emoción y razón se presentan como los dos fenómenos fundamentales de la mente del sujeto moral, así como dos instrumentos claves en la cuestión de la justificación de la validez normativa de los juicios morales. Por ello, se hace necesario presentar una breve conceptualización de los mismos, así como de otros términos colindantes, con los que en ocasiones pueden solaparse tanto significados como significantes. Para ello, dado el carácter conceptual y no histórico de este trabajo, no se entrará tanto en la evolución histórica de los distintos significantes como en el alcance de los significados actuales asociados a estos términos, teniendo en cuenta los puntos de consenso más que los puntos de fricción, aun cuando se haga referencia a las principales cuestiones del debate actual.

Si bien en el lenguaje común parece que sabemos muy bien qué es razón y qué es emoción, qué les diferencia y dónde situar la frontera entre una y otra, a medida que se profundiza en el significado de estos términos, se advierte que es extremadamente complicado encontrar una definición satisfactoria y funcional. Esto es, el objeto de referencia empieza a mostrar una naturaleza escurridiza, confusa y borrosa.

Qué es la emoción, qué es la razón, dónde está la frontera y qué les diferencia parecen ser, por tanto, preguntas de no tan fácil respuesta pues, pese a que son términos presentes en nuestro lenguaje ordinario, en cuanto tratamos de ahondar en las definiciones que normalmente asociamos a estos términos surgen los problemas: ¿Hablamos de objetos, fenómenos, procesos mentales, sustancias? Normalmente relacionamos la razón con la capacidad de discurrir, con la inteligencia o la conciencia, mientras que la emoción se asocia a una reacción o sensación que altera el ánimo, pero, ¿es esto suficiente?, ¿agotan estas definiciones el sentido de ambos términos?

Con el fin de contestar en la medida de lo posible a estas preguntas, y partiendo de la idea de que el estudio del lenguaje debería ser tenido en cuenta con especial atención en proyectos de carácter metaético, pues como afirma J.

Moore, “el lenguaje cartografía el cambio cultural [en tanto que] el uso acaba determinando el significado”<sup>24</sup> (Moore, 1992, 314), el objetivo principal de esta sección no es otro que delimitar y aclarar significados asociados a significantes tales como razón, emoción, cognición y racionalidad, claves para responder a la pregunta metaética sobre la justificación de juicios morales, así como abordar qué tipo de relación mantienen razón y emoción, y profundizar en los límites y la validez de las fronteras establecidas entre ambos fenómenos pues, como afirma J. Prinz, “preguntar cómo se relaciona la una con la otra puede llevarnos a descubrimientos que no haríamos si no hubiésemos formulado la pregunta”<sup>25</sup> (Prinz, 2004, 41).

Por tanto, si se centra la atención en los términos vertebradores de este proyecto, se hace necesario, por un lado, un breve análisis conceptual sobre estos constructos teóricos, sus sentidos y significados, y, por otro lado, dado que la emoción se ha definido tradicionalmente como lo no racional y la razón como lo no emocional, se hace también necesario el abordaje y la redefinición de cuestiones sobre la relación entre estos términos.

## 2.1. Emoción

Si bien es cierto que, como señala Reber, “históricamente este término ha demostrado ser absolutamente obstinado respecto a los esfuerzos por definirlo”<sup>26</sup> (Reber, 1985, 234), pues seguramente ningún otro término mantiene una relación tan indirectamente proporcional entre su uso y su no-definibilidad, se puede distinguir, en líneas generales, tres enfoques en el estudio filosófico actual de las emociones, a saber: la teoría cognitiva, la sensitiva, y, a modo de hibridación de ambas, la teoría perceptual. Estas tres teorías asociarían estos fenómenos con cogniciones, sensaciones o percepciones corporales, respectivamente.

---

<sup>24</sup> “Language maps cultural change (...). Usage determines meaning”.

<sup>25</sup> “Asking how one thing relates to another can lead to discoveries that we would not make if the question had not been asked”.

<sup>26</sup> “Historically this term [emotion] has proven utterly refractory to definitional efforts”.

La variedad de estas concepciones depende de cómo se conteste a cuestiones sobre la pasividad y la voluntariedad de las mismas, la conciencia, la relación con las cogniciones, las creencias, así como también depende de cómo se conteste a la cuestión sobre la existencia de emociones básicas o no, lo que implicaría poder reducir todo el repertorio emocional a unas pocas que, por alguna razón, serían entendidas como la raíz del resto. Si bien el análisis de estas cuestiones y de las razones que han llevado a los especialistas a defender una concepción u otra escaparía al objetivo de este apartado, sí debe tenerse en cuenta para el posterior análisis de las relaciones entre emocionismo y justificación moral (capítulo 5 y capítulo 7).

Al menos desde una postura lingüístico-pragmática al estilo de Wittgenstein, según la cual “el significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (Wittgenstein, 1967, 43) sí se podría decir que el término “emoción” tiene por referente fenómenos tales como el miedo, la alegría, la tristeza. En este sentido, el presente proyecto hace uso del término “emoción” en el sentido moderno, coincidiendo con lo que históricamente habría caído bajo otros significantes tales como *pasión*, *afecto*, o *moción*.

En este punto, es relevante tener en mente las palabras de Baldwin, a modo de consideración previa:

“El uso de la palabra emoción (...) es comparativamente moderno. Se encuentra en Hume, pero incluso este habla más bien generalmente de pasiones o afectos. Cuando la palabra emoción se convirtió en corriente su aplicación estaba muy extendida, cubriendo todas las variedades posibles de sentimientos, excepto aquellos que son puramente sensitivos en su origen”<sup>27</sup>(Baldwin, 1905, 316).

En efecto, se ha efectuado un giro en el lenguaje, dejando de usarse “pasión”, “afecto” o “pulsiones” para referirse a las emociones, sustituyéndose así el significante clásico por el de “emoción”.

Esto es especialmente relevante pues, como señala Dixon:

---

<sup>27</sup> “The use of the word emotion (...) is comparatively modern. It is found in Hume, but even he speaks generally rather of passions or affections. When the word emotion did become current its application was very wide, covering all possible varieties of feeling, except those that are purely sensational in their origin.”

“pasión, por ejemplo, podría tener una resonancia del pecado y la caída en el contexto cristiano tradicional y de los espíritus animales y la percepción en [el contexto] cartesiano mecanicista. (...) Las “emociones” podían referirse a actos cognitivos del alma para algunos, y sentimientos epifenoménicos de la actividad cerebral o visceral para otros. Esto sumado al hecho de que ‘las pasiones y afectos del alma’, un poco como el “flogisto” de la filosofía de la naturaleza previa a la revolución química, han sido totalmente suprimidas de la terminología científica”<sup>28</sup> (Dixon, 2005, 249).

Todas estas variaciones a lo largo de la historia podrían, en efecto, dar lugar a una visión confusa o negativa de las mismas, sobre todo en lo que respecta a cuestiones de justificación normativa y racionalidad. Sin embargo, no hay que olvidar que, a diferencia del mencionado flogisto, los términos “emoción” o “sentimiento” no son términos creados en la actualidad por la filosofía natural o la ciencia, sino que son términos arraigados en el lenguaje común, con unos referentes claros –miedo, ira, vergüenza, etc.- aunque difíciles de definir, cuyo uso parece estar lejos de desaparecer. De manera que quizás lo problemático de la conceptualización de los términos emocionales no sea tanto el que estemos en una etapa precientífica de su estudio o que sean términos creados como el flogisto, forzosamente, sino que más bien la explicación podría estar en un excesivo predominio de las corrientes racionalistas, una excesiva “celebración de la razón”<sup>29</sup>(Solomon, 2004, 11), como viene defendiendo Solomon (1977, 2003), quien, como también señala Dixon, “culpa de esta visión negativa de las emociones a la influencia de las visiones racionalistas (en las cuales razón y emociones son antagonistas) que han dominado entre los filósofos occidentales en general y ciertos teólogos cristianos en particular”<sup>30</sup> (Dixon, 2005, 2).

---

<sup>28</sup> “‘Passion’, for example, could have a resonance of sin and the fall in a traditional Christian context and of animal spirits and perception in a mechanical Cartesian one. (...) ‘Emotions’ could mean cognitive acts of the soul for some, and epiphenomenal feelings of either cerebral or visceral activity for others. This is in addition to the fact that ‘passions and affections of the soul’, a little like the ‘phlogiston’ of pre-chemical revolution natural philosophy, have been dropped from the scientific terminology altogether.”

<sup>29</sup> “Celebration of reason”.

<sup>30</sup> “(Solomon) blames this negative view of emotions on the influence of rationalist views (in which reason and the emotions are antagonists) that have been dominant among western philosophers in general and certain Christian theologians in particular.”

En la actualidad, como anteriormente se apuntaba, se pueden encontrar distintas concepciones sobre qué sea una emoción o las emociones -si se entiende que éstas no son reductibles a un concepto general como “/la emoción”-. En todo caso, atendiendo a la disyunción principal, anteriormente señalada, se pueden encontrar, en primer lugar, las **teorías cognitivas** de la emoción, populares entre los filósofos de la emoción como Nussbaum, Lazarus, Solomon, Lyons, Oatley o Elster, entre otros, y con un claro antecedente en el estoicismo<sup>31</sup>. Para estos autores “los pensamientos o las cogniciones son esenciales a nuestras emociones”<sup>32</sup>, como explica J. Prinz (2004, 8), identificando de este modo emociones con pensamientos, creencias, juicios o evaluaciones. Esto es, los defensores de estas teorías enfatizan, más que el aspecto reactivo -pasivo, involuntario o inconsciente- de las mismas, el aspecto cognitivo implícito en estas reacciones neuronales y somáticas, de manera que las definen como *fenómenos cognitivos* o como un tipo de cognición que ofrece una clase específica de información sobre el exterior o sobre el mismo sujeto, información siempre útil para su supervivencia. De hecho, desde esta perspectiva una emoción podría entenderse como una “expresión de una cognición implícita” (Khilstrom, Mulvaney, Tobias y Tobis, 2003, 48).

Un ejemplo del interés de estas corrientes por destacar la relación de las emociones con un cierto tipo de juicios o valoraciones es la afirmación de Nussbaum de que “las emociones representan no sólo maneras de ver un objeto, sino creencias -a menudo muy complejas- sobre el objeto. (...) No siempre es fácil, o incluso deseable, distinguir un caso de ver X como Y (...) de tener la creencia de que X es Y”<sup>33</sup> (Nussbaum, 2006, 28). Asimismo, la afirmación de J. Elster sobre que “las emociones son generadas por creencias”

---

<sup>31</sup> Sirvan los siguientes fragmentos para plasmar esta interpretación cognitiva de las emociones por parte del estoicismo: “Las pasiones (...) son juicios y opiniones debidas a nuestra inconstancia” (Cicerón, *De finibus*, III, 10, 35); o “correctamente los discípulos de Zenón han establecido que las pasiones son desviaciones de la razón y juicios errados de ésta” (Temistio, *Paraphr. en Aristot. De anima*, III, 5).

<sup>32</sup> “Thoughts, or cognitions, are essential to our emotions”.

<sup>33</sup> “These emotions embody not simply ways of seeing an object, but beliefs- often very complex- about the object. (...) It is not always easy, or even desirable, to distinguish an instance of seeing X as Y (...) from having a belief that X is Y”.

y que, “al igual que otras creencias, éstas pueden ser racionales o no”<sup>34</sup> (Elster, 2004, 39) sería otro ejemplo de esta visión.

Asimismo, W. Lyons pertenecería a este grupo al afirmar que “para que X sea un estado emocional, X deberá incluir una evaluación que sea causa de cambios fisiológicos anormales (Lyons, 1990, 80), a lo que añade que:

“La evaluación que constituye el núcleo central del concepto de emoción es una evaluación acerca de determinado objeto, acontecimiento o situación de mi entorno en relación conmigo o mis convicciones. Mis emociones revelan si contemplo el mundo, o un aspecto del mismo, como amenazador o acogedor, placentero o doloroso, deplorable o consolador, o de cualquier otra manera” (Lyons, 1990, 81).

Por último, no se puede dejar de mencionar por su claridad y peso en los estudios sobre emociones las definiciones de Oatley y Goldsmith, quienes afirman, respectivamente, que la emoción es “una respuesta a la evaluación de un hecho relevante en relación con un objetivo”(Oatley, 2002, 454) y “la “sensación” del organismo (percepción, juicio, evaluación) de que un cambio significativo ha ocurrido en la relación de uno mismo, bien físico o simbólico, con los otros (...) u ocasionalmente con el mundo de los objetos”<sup>35</sup>(Goldsmith, 1994, 69).

En segundo lugar, se encontrarían **teorías sensitivas**, esto es, teorías que identificarían las emociones con *reacciones o sensaciones somáticas*, en definitiva, con respuestas neuronales a estados corporales. Sin entrar aquí en las subdivisiones y matices que dentro de esta perspectiva general se pueden dar, es importante decir que, a diferencia de las teorías cognitivas, este segundo grupo enfatizaría el componente reactivo, somático e involuntario de las mismas.

En este sentido, esta sería, por un lado, la más cercana al sentido etimológico de la palabra, pues una emoción entendida como reacción no sería más que un

---

<sup>34</sup> “Emotions (...) are indeed triggered by beliefs. The triggering beliefs may, like any other belief, be rational or irrational.”

<sup>35</sup> “The organism’s sense (perception, appraisal, evaluation) that a significant change has occurred in the relation of the self, either physical or symbolic to social other(s) (...) or occasionally to the world of objects.”

movimiento-hacia-fuera (*ex-motio*) y, por otro, simplificando el pensamiento subyacente en estas corrientes, sería también la más cercana a la postura tradicional que entiende las emociones como pasivas, esto es, como 'pasiones' que se padecen. En cualquier caso, este grupo de autores enfatizaría el elemento reactivo o automático (*pathos*) de las emociones frente al cognitivo, que destacaría la valoración implícita sobre la situación presente que en ellas se da.

En esta línea, A. Damasio, una de las figuras más relevantes en el estudio científico de las emociones en la actualidad, afirma que “una emoción (...) es un conjunto complejo de respuestas químicas y neuronales, producidas por el cerebro normal cuando este detecta un estímulo emocionalmente competente, que forman un patrón distintivo” (Damasio, 2005, 55). En síntesis, serían las respuestas que el cerebro produce al detectar un objeto u acontecimiento cuya presencia, real o en la rememoración, es capaz de desencadenar tal tipo de respuesta, la cual forma un patrón distintivo, un repertorio específico de acción que implica un cambio temporal en el estado del propio cuerpo y en el estado de las estructuras cerebrales, teniendo por resultado final situar al organismo en circunstancias propicias para la supervivencia (2005, 55-56).

Por tanto, para Damasio la emoción sería tanto la recepción del estímulo como la respuesta o el cambio, esto es, la reacción que se da en el sujeto. Esta reacción de la que habla este neurólogo no se debe confundir con la reacción visible o con la actitud ante una emoción, sino que se debería asociar con el cambio en el mapa cerebral y con los cambios fisiológicos connaturales a la emoción, tanto si somos conscientes de ello como si no. En este sentido se entiende que defina las emociones como “un conjunto de cambios en el estado corporal conectados a determinadas imágenes mentales que han activado un sistema cerebral específico”(Damasio, 2006, 175); o, dicho de un modo más sencillo, como “reacciones biorreguladoras que aspiran a promover, directa o indirectamente, la clase de estados psicológicos que asegure no sólo la supervivencia, sino la supervivencia regulada para aquello que nosotros,

criaturas conscientes y pensantes, identificamos con el bienestar”<sup>36</sup>(Damasio, 2004, 50).

Pero esto no implica -obviando de momento el contenido finalista de la definición anterior- que definir las como reacciones sea negar la parte cognitiva, el juicio o la evaluación de la realidad inherente en ellas:

“Incluso cuando la reacción emocional tiene lugar sin conocimiento consciente del estímulo emocionalmente competente, la emoción significa no obstante el resultado de la evaluación de la situación por parte del organismo. No importa que el yo no conozca claramente dicha evaluación” (Damasio, 2005, 56).

En cualquier caso, esto pone de manifiesto la dificultad de definir qué es propiamente una emoción, dada la simultaneidad de procesos implicados.

En la misma línea, en segundo lugar, las tesis de LeDoux se pueden entender como ejemplo de esta segunda visión. Este autor ya no definiría las emociones como reacciones o mecanismos biorreguladores, sino como “mecanismos cerebrales programados por la evolución” (LeDoux, 1999, 414) o como “procesos inconscientes que en ocasiones pueden dar lugar a un contenido consciente” (LeDoux, 1999, 302), acentuando así los mecanismos cerebrales implicados, lo esencial o lo atómico, frente a las funciones o consecuencias derivadas de la emoción. Efectivamente, LeDoux afirma que “los estados cerebrales y las respuestas físicas son los hechos fundamentales de una emoción” (1999, 340) y, en tanto que reacciones, parece obvio, pues, que son involuntarias, incluso si somos conscientes de que estamos teniendo esa reacción, cosa que de hecho es poco frecuente en el proceso, según LeDoux, ya que “gran parte del procesamiento emocional ocurre inconscientemente” (1999,76). De manera que, como también señalará Ekman, “las emociones son algo que nos sucede sin que lo planeemos. (...) La mente tiene poco control sobre las emociones, y las emociones pueden avasallar la consciencia” (LeDoux, 1999, 21).

---

<sup>36</sup> “[Emotions are] bioregulatory reactions that aim at promoting, directly or indirectly, the sort of psychological states that secure not just survival but survival regulated into the range that we, conscious and thinking creatures, identify with well-being.”

Sin embargo, esto no implica, como en el caso de Damasio, que no tengan ninguna conexión con la cognición, sino más bien que no sería este el rasgo distintivo de las mismas y que precisan de una interacción con el cuerpo mayor que en los procesos “puramente” cognitivos, por un lado, y, por otro, que “en este momento de nuestra historia evolutiva las conexiones que comunican los mecanismos emocionales con los cognitivos son más fuertes que las que comunican los mecanismos cognitivos con los emocionales” (LeDoux, 1999, 22).

Destacan también el aspecto involuntario de las mismas las tesis de P. Ekman, quien define las emociones como respuestas adaptativas o “juicios automáticos” influidos por nuestro pasado ancestral (Ekman, 1994, 15-18). Asimismo, afirma que “a menudo experimentamos las emociones como pasándonos a nosotros, no como elegidas por nosotros”<sup>37</sup> (Ekman, 1994, 17). Y esto es así debido a dos características que Ekman destaca repetidamente:

1) las emociones son reacciones para asuntos de vital importancia, y, por tanto, no disponemos del tiempo para reflexionar sobre ellas pues perderían su efectividad, y

2) se producen con gran rapidez, lo que dificulta que seamos conscientes de todo el proceso (Ekman, 2004, 121).

Por último, también se podría incluir en esta línea sensitiva, centrada en enfatizar lo genuinamente emocional, así como su base fisiológica, a la especialista I. León al defender “la independencia del sistema emocional con respecto a la conciencia. Es decir, que no se necesita de la identificación de un estímulo para que se produzca una respuesta emocional” (León, 2005, 81), lo que llevaría a los defensores de esta línea a afirmar que las emociones son involuntarias, pues no se elige conscientemente cuándo desencadenar una reacción emocional.

No obstante, y antes de concluir con esta segunda corriente, es preciso insistir en que la misma no perpetuaría necesariamente un dualismo excluyente entre razón y emoción. Por el contrario, simplemente destacaría aquello que es

---

<sup>37</sup> “We often experience emotions as happening to us, not as chosen by us”.

propio y distintivo de las emociones. Es más, estas definiciones de las emociones como *reacciones* están en estrecha relación con los procesos cognitivos básicos, como se apuntará en el siguiente apartado, lo que explicaría por qué los clásicos percibían que las emociones podían actuar con independencia de la razón y a su vez influían en el pensamiento, siendo el camino inverso menos factible, pues “el cerebro emocional (es) muy anterior al racional [siendo este] una derivación de aquel” (LeDoux, 1999,45). Del mismo modo, explicaría por qué se ha relacionado lo emocional con lo corporal y lo instintivo, dado que “los niveles inferiores en el edificio neuronal de la razón son los mismos que regulan el procesamiento de las emociones y los sentimientos, junto con las funciones corporales necesarias para la supervivencia del organismo” (Damasio, 2006, 11). De hecho, no se puede olvidar que la emoción como reacción aquí descrita necesita de una cierta capacidad cognitiva para poder procesar el estímulo externo y reaccionar, de manera que no se descarta desde esta línea poder “llegar a ser actores emocionales y no simples reactores” (LeDoux y Rogan, 2002, 450).

En tercer y último lugar, es destacable la relevancia que ha tenido, sobre todo en los últimos cinco años, las llamadas **teorías híbridas**, las cuales tienen como referente a William James, y como uno de los representantes actuales con más impacto filosófico a J. Prinz. En efecto, James defendía que “la emoción es nuestra sensación de los cambios corporales mientras ocurren”<sup>38</sup>(James, 1884, 190). “Cuanto más atentamente examino mis estados, -afirmaba- más convencido estoy de que, cualesquiera que sean mis estados de ánimo, afectos y pasiones, están en verdad constituidos y formados por estos cambios corporales”<sup>39</sup>(James, 1905, 452), de manera que las emociones serían la sensación o la percepción de esos cambios corporales que se producen cuando se experimenta miedo, alegría, tristeza o rabia. Estas teorías definirían las emociones como juicios corporales basados en *percepciones* de estímulos (Prinz, 2004), recogiendo así elementos de los dos modelos anteriormente descritos. En definitiva, para James la emoción sería el

---

<sup>38</sup> “Our feeling of the [bodily] changes as they occur is emotion”.

<sup>39</sup> “The more closely I scrutinize my states, the more persuaded I become that whatever moods, affections, and passions I have are in very truth constituted by, and made up of, those bodily changes”.

sentimiento de un estado corporal, y tiene una causa puramente corporal”<sup>40</sup> (1905, XXV, 459).

Para este autor, las emociones serían, por tanto, juicios corporales y, en cierto modo, una forma de percepción (Prinz, 2004a, 240). En tanto que juicios, nos ofrecen una información relevante; en cuanto corporales, nos dan esa información antes de que seamos conscientes de la misma. En este sentido, afirma Prinz:

“las emociones pueden incluso introducir conciencia antes de que hayamos accedido conscientemente a los sutiles antecedentes que las desencadenaron. Por esto describimos las emociones como reacciones viscerales (“*gut reactions*”). Son como detectores corporales que nos alertan sobre nuestras preocupaciones. Cuando escuchamos a nuestras emociones, no estamos siendo arrastrados por sentimientos sin significado. Ni estamos escuchando los dictados de juicios complejos. Estaríamos usando nuestros cuerpos para percibir nuestra posición en el mundo”<sup>41</sup> (2004, 240).

Teniendo en cuenta la multidimensionalidad del proceso al que se refiere el término “emoción”, se puede entender, finalmente, que las emociones son, asumiendo la definición psicológica de las mismas como punto general de encuentro por su carácter integrador:

“un proceso que implica una serie de condiciones desencadenantes (estímulos relevantes), la existencia de experiencias subjetivas o sentimientos (interpretación subjetiva) diversos niveles de procesamiento cognitivo (procesos valorativos), cambios fisiológicos (activación), patrones expresivos y de comunicación (expresión emocional), que tiene unos efectos motivadores (movilización para la acción) y una finalidad: que es la adaptación a un entorno en continuo cambio”(Fernández-Abascal y Jiménez, 2010, 40-41).

---

<sup>40</sup> “[The emotion here is nothing but] the feeling of a bodily state, and it has a purely bodily cause”.

<sup>41</sup> “Emotions can even enter awareness before we have consciously accessed the subtle cues that triggered them. This is why we describe emotions as gut reactions. They are like bodily radar detectors that alert us to concerns. When we listen to our emotions, we are not being swayed by meaningless feelings. Nor are we hearing the cold dictates of complex judgments. We are using our bodies to perceive our position in the world.”

Según esta aproximación, la emoción sería el proceso cuya función es analizar situaciones significativas para el sujeto, interpretarlas y, en este sentido, valorarlas subjetivamente, para preparar para el cambio al sujeto, tanto a nivel fisiológico como conductual, todo ello con mayor inmediatez y rapidez que los procesos de la razón.

En suma, se podría asumir finalmente la propuesta ya clásica de los Kleinginna que identifica las emociones con:

“un complejo conjunto de interacciones entre factores subjetivos y objetivos, mediadas por sistemas neuronales y hormonales que: (a) pueden dar lugar a experiencias efectivas como sentimientos de activación, agrado-desagrado; (b) generar procesos cognitivos tales como efectos perceptuales, relevantes, valoraciones, y procesos de etiquetado; (c) generar ajustes fisiológicos(...); y (d) dar lugar a una conducta que es frecuentemente, pero no siempre, expresiva, dirigida hacia una meta y adaptativa”<sup>42</sup> (Kleinginna y Kleinginna, 1981, 355).

Por último, también cabe diferenciar emociones y sentimientos entre sí y en relación a otros procesos afectivos. Si bien emoción y sentimiento suelen confundirse y de hecho no hay unanimidad a la hora de definir ambos conceptos, se puede decir que el *sentimiento* ocuparía un escalón más elevado en el rango cognitivo, pues serían percepciones de emociones. Dicho de otro modo, el sentimiento sería “la representación mental de cambios psicológicos que ocurren durante la emoción”<sup>43</sup> (Damasio, 2004,52), la “expresión mental de todos los demás niveles de regulación homeostática” (Damasio, 2005, 41). De esta manera, las emociones pueden derivar en sentimientos pero no todo sentimiento es emocional, pues sólo lo serán aquellas percepciones de la emoción, puesto que “no todos los sentimientos se originan en las emociones” (Damasio, 2006,172). Esto, uno puede tener sentimientos, ser consciente, de otro tipo de percepciones. En otras palabras, “los sentimientos conscientes son

---

<sup>42</sup> “Emotion is a complex set of interactions among subjective and objective factors, mediated by neural/hormonal systems, which can (a) give rise to affective experiences such as feelings of arousal, pleasure/displeasure; (b) generate cognitive processes such as emotionally relevant perceptual effects, appraisals, labeling processes; (c) activate widespread physiological adjustments to the arousing conditions; and (d) lead to behavior that is often, but not always, expressive, goal-directed, and adaptive”.

<sup>43</sup> “Feelings are the mental representation of the psychological change that occurs during an emotion”.

el ornamento que recubre sólidamente a las emociones” (LeDoux, 1999, 340). Otra distinción ilustrativa destacable sería la de N. H. Frijda, quien entiende que los sentimientos “se refieren a la manera de ver y tratar un objeto dado más que a las respuestas momentáneas”<sup>44</sup> (Frijda, 1994, 64).

Simplificando la cuestión, se podría decir que la emoción es la reacción, el cambio -aun cuando implique una valoración inmediata de la situación y del sujeto respecto de ella-; y el sentimiento -emocional- sería ser consciente de tener esa emoción. Este, mantenido a lo largo de cierto tiempo, daría lugar a un estado de ánimo o humor concreto, el cual a su vez filtraría la percepción de los sucesivos estímulos emocionalmente competentes o relevantes. Lo que conduce al tercer estado emocional con el que no se debe confundir las emociones: los *estados de ánimo*.

Una forma clara de ver la diferencia entre emociones, sentimientos y estados de ánimo sería a través de la analogía propuesta por N. Frijda según la cual “las emociones son a los sentimientos lo que los estados de ánimo son al temperamento”<sup>45</sup> (Frijda, 1994, 66). Así, los humores o estados de ánimo serían, a diferencia de la emoción, una especie de sentimientos de fondo (Damasio, 2006, 180), en términos damasianos, de mayor duración que una emoción, que, a consecuencia de esto, no serían ya intencionales, esto es, no estarían orientados a un objeto concreto como ocurría en aquellas, sino que más bien modularían de manera constante nuestra percepción del mundo externo y de nosotros mismos, así como las consecuentes acciones. De esto se deriva que el *temperamento* no sería sino aquel conjunto de estados de ánimo que definen la personalidad del sujeto. El temperamento dependería, por tanto, de características personales que se desarrollarían durante toda la vida. Baste el siguiente esquema basado en los trabajos de Ekman (1994) como síntesis de esta tipología de los fenómenos emocionales señalados:

---

<sup>44</sup> “(Both words usually) refer to ways of seeing and treating a given object rather than to momentary responses.”

<sup>45</sup> “Emotions stand to sentiments as moods stands to emotional personality traits, or temperament”.

|                 | Antecedentes                       | Duración           | Intensidad     | Característica | Aparición en el desarrollo                                |
|-----------------|------------------------------------|--------------------|----------------|----------------|---|
| Emoción         | Percepción de estímulos relevantes | Segundos           | Alta           | Intencional    | Primeros 2-3 años   |
| Sentimiento     | Percepción de una emoción          | Minutos-días       | Media          | Intencional    | A partir de los 3 años                                    |
| Estado de ánimo | Proceso emocional                  | Semanas            | Baja-constante | No intencional | Paralelo al desarrollo cognitivo                          |
| Temperamento    | Genotipo y experiencia             | Años- toda la vida | Estable        | No intencional | En los primeros años, manteniéndose relativamente estable |

Gráfico 3. Características básicas de los principales procesos emocionales. (Basada en Ekman, 1994)

En otro sentido, también habría que diferenciar sentimientos y emociones de *instintos*, esto es, de “simples pautas heredadas de comportamiento complejo, comunes a una especie y con finalidad adaptativa” (Sanz, 2010,105), especialmente por lo que atañe al debate sobre la naturaleza cultural o biológica de las emociones. En otra palabras, paralelamente al debate entre teorías cognitivas y sensitivas de las emociones, existe el debate sobre su origen, el cual se perfilará como especialmente relevante para la cuestión de la justificación de los juicios morales en tanto que afecta de lleno a la cuestión de la universalidad. Aunque esta idea se desarrollará más adelante<sup>46</sup>, baste adelantar aquí que el estudio actual del origen de las emociones desde la filosofía se divide de nuevo en dos teorías pendulares, y una tercera, hibridación o síntesis de las dos anteriores. Así, existiría un enfoque universalista, el cual destacaría el carácter biológico de las emociones y apostaría por las similitudes entre este tipo de procesos más allá de las diferencias culturales, un enfoque subjetivista, el cual enfatizaría las diferencias socioculturales de las respuestas emocionales, y, por último, un modelo híbrido

<sup>46</sup> Sobre el debate entre biologicistas y constructivistas se volverá en el capítulo 7.

que combinaría la base biológica de las mismas con la plasticidad y los matices contextuales.

En todo caso, es importante destacar en este punto respecto de las cuestiones que se tratarán en el capítulo 4 que ambas respuestas son problemáticas para la justificación de los juicios morales si se admite un componente emocional en los mismos al estilo del emotivismo clásico, pues desde la primera postura, aunque salvado el carácter universal de los juicios morales, habría que enfrentarse al problema del naturalismo y de la falacia naturalista, y desde la segunda propuesta, habría que enfrentarse a los riesgos teóricos para la justificación moral ligados al subjetivismo, como pueden ser el relativismo moral.

En cualquier caso, aun a pesar de las diferencias entre emociones y sentimientos, y dado que el “estado consciente de sentimientos” (Khilstrom et al., 2003, 61) sería el componente subjetivo de la emoción, se hablará de ambos procesos, emociones y emociones conscientes, esto es, sentimientos, cuando se aborde el asunto del papel que han reconocido las teorías clásicas de corte emotivista en la justificación de juicios morales.

Esto vendría justificado por el hecho de que la frontera entre sentimientos y emociones no es clara sino gradual, pues las emociones sociales y la conciencia de los estados emocionales las asemejan a lo descrito aquí como sentimientos. Esto se debería quizás, como bien explican algunos autores (Lane, Quinlan, Schwartz, Walker y Zeitling, 1990) a que:

“la experiencia emocional se diferencia y se integra progresivamente a medida que el individuo se desarrolla cognitivamente. En el nivel más bajo (...) una persona es consciente sólo de las sensaciones de su cuerpo; en el siguiente nivel, (...) una persona también es consciente de las tendencias de acción. Sin embargo, en ningún caso uno es consciente de la emoción como tal. La conciencia de la emoción se produce en el nivel correspondiente al estadio preoperativo, donde se limita a la conciencia de las emociones simples y generalizadas. En el nivel correspondiente al estadio de las operaciones concretas, una persona es consciente de comunicaciones de emociones y de los contrarios simultáneos. El nivel correspondiente a las operaciones formales, puede ser consciente de las señales sutiles de la emoción, así como diferenciar sus propias reacciones emocionales de las ajenas.

Sin embargo, los cambios en la conciencia emocional de un nivel al siguiente no son idénticos al progreso en el desarrollo cognitivo. Así, es lógico distinguir entre los niveles de conciencia emocional en los adultos” (Khilstrom, Mulvaney, Tobias y Tobis, 2003, 61).

## **2.2. Cognición**

Dada la relación de este término con el de razón y la ambivalencia, e incluso el uso indistinto, que se puede hacer de ambos, es importante aclarar brevemente algunas diferencias y particularidades del término cognición en relación a la razón y a la dimensión emocional, ejes de este trabajo.

Por “cognición” podría entenderse la capacidad de procesar información conscientemente, o el conjunto de procesos mediante los que se elabora una representación mental del entorno con el fin de adecuar la conducta en él. En cualquier caso, no hay que olvidar que este término, al igual que el de emoción, sufre de cierta vaguedad a la hora de ser definido. Como ya señalara Scherer, “parece haber tan poco consenso como lo hay para la definición de emoción”<sup>47</sup>(Scherer, 1999, 646).

El término cognición no sólo haría referencia a instrumentos como el razonamiento o el lenguaje, sino también a procesos tales como la atención, la percepción o la memoria, con los cuales la mente es capaz de crearse una representación “mental” del medio, algo que es imprescindible para orientar su comportamiento en dicho medio, incluido el comportamiento moral.

Cabe destacar que los procesos de justificación moral se han asociado tradicionalmente con la razón sin distinguir ésta de la cognición, sobre todo por parte de la filosofía. Sin embargo, si se distingue la cognición de la razón se podría entender fácilmente cómo la dimensión emocional no sólo no es un obstáculo para la cognición, sino un elemento necesario. En efecto, la dimensión emocional podría entenderse como un elemento más implicado en

---

<sup>47</sup> “[On the definition of “cognition”] there seems to be just as little consensus as there is for the definition of emotion”.

los procesos cognitivos, pues las emociones y sentimientos intervienen en los procesos anteriormente señalados tales como la atención, la percepción y la memoria (Eich, 2003).

En relación a la memoria y a la atención no se puede dejar de mencionar el trabajo de G. H. Bower, sobre la memoria y los estado de ánimo, y de Forgas y su teoría de redes sobre la cognición y la emoción, quien también señala que “el material que es incorporado asociativamente al estado de ánimo presente es más probable que sea activado, recordado y usado en varias tareas cognitivas constructivas”<sup>48</sup> (Forgas, 1999, 591). Asimismo, siguiendo los trabajos experimentales de G. H. Bower sobre cómo el sistema emocional influye en la memoria y en la atención, es destacable su tesis, la cual defiende que el procesamiento de la información sería “afectivamente congruente con nuestro estado de ánimo”<sup>49</sup> (Bower, 1981, 129). Así, el sistema emocional parecería influir de manera determinante en qué información procesamos y recordamos, esto es, en la atención, la memoria, y por ende, en la cognición. Esto no quiere decir simplemente, según este autor, que nuestros pensamientos generen estados de ánimos y nuestros estados de ánimo generen pensamientos con una carga emocional concordante, ni que traigamos a la memoria situaciones que guardamos bajo la misma etiqueta emocional que el estado de ánimo en el que nos encontramos ahora, sino que los recuerdos son procesados o “almacenados” –independientemente de cómo sean “objetivamente”- con la misma valencia afectiva, positiva o negativa, que el estado de ánimo en el que nos encontráramos en el momento de procesar tal recuerdo. Así, las emociones seleccionarían aquellos datos que son relevantes para el sujeto de entre todos los que recibe del medio y de sí mismo. En este sentido, se puede concluir, siguiendo las palabras de F. Broncano, que las emociones son “sistemas de control de la información” (1996, 48).

Asimismo, cabe señalar brevemente que esta relación entre emoción y cognición se puede apreciar también respecto de la atención y la percepción, no solo en relación a la memoria, aunque sean procesos relacionados. Como

---

<sup>48</sup> “Material that is associatively linked to the current mood is more likely to be activated, recalled and used in various constructive cognitive tasks.”

<sup>49</sup> “Affectively congruent with our mood”.

ya se apuntó anteriormente, tener una emoción implica haber valorado, seguramente inconsciente y muy rápidamente, un elemento de nuestro entorno, ya sea del mundo exterior o de nosotros mismos - un pensamiento, un recuerdo- como emocionalmente relevante, y esto no sería posible sin un proceso de selección de información y estímulos. Esto es, no sería posible si no fuéramos capaces de centrar la atención en aquel elemento que nos parece destacable por su relevancia para nuestro bienestar. Ser capaz de priorizar los elementos relevantes y de interpretarlos son procesos esenciales para sentir una emoción pero al mismo tiempo se podrían entender como propios de procesos cognitivos. En efecto, si se admite que “las emociones permiten al organismo arreglárselas con éxito frente a una variedad de objetos y situaciones que son potencialmente peligrosas o potencialmente ventajosas”<sup>50</sup> (Damasio, 2004, 56), entonces se podría afirmar fácilmente que son un elemento más dentro del proceso cognitivo.

Uno podría mostrarse crítico con estas teorías que disolverían la frontera entre emoción y cognición definiendo esta última, y, en concreto las representaciones cognitivas, como “representaciones inherentemente neutras, que no generan automáticamente respuestas o disposiciones comportamentales particulares”<sup>51</sup> (Greene, 2008, 40). Sin embargo, es difícil mantener esta posición a la luz de las últimas investigaciones en varios sentidos. Por un lado, además del hecho de que emoción y cognición sean dos construcciones conceptuales para demarcar procesos que se dan simultáneamente en la mente del sujeto, esta definición partiría del supuesto de que las emociones sí motivan o generan comportamientos particulares directa o automáticamente, lo que no es sino caer en cierto reduccionismo al confundir emociones con motivos o, en términos generales, con el proceso motivacional. Por otro lado, tampoco se debería desechar la idea de que “los organismos emocionales son organismos procesadores de información. Las emociones emergen de procesar información

---

<sup>50</sup> “Emotions allow organisms to cope successfully with a variety of objects and situations that are potentially dangerous or potentially advantageous.”

<sup>51</sup> “Cognitive representations are inherently neutral representations, ones that do not automatically trigger particular behavioral responses or dispositions”.

y reintegrarla al mismo sistema”<sup>52</sup>(Clore, 1994, 111). Asimismo, como bien señala Forgas, parece que:

“El afecto<sup>53</sup> no es un incidente, sino una parte inseparable de cómo vemos y representamos el mundo que nos rodea, la manera en la que seleccionamos, almacenamos y recuperamos la información, y la manera en la que usamos las estructuras del conocimiento almacenado en el desempeño de las tareas cognitivas”<sup>54</sup> (Forgas, 1999, 593).

De este modo, si se entiende emoción y cognición como constructos teóricos (Ekman y Davidson, 1994) referidos a procesos mentales, y no en un sentido neurológico, entonces las fronteras reales entre dichos constructos son posiblemente borrosas o graduales. De hecho, “un estado emocional positivo también fomenta la flexibilidad cognitiva en la elaboración de soluciones a situaciones-problema” (Domínguez y García, 2010, 217), así como “el afecto positivo afecta favorablemente a la toma de decisiones complejas, promoviendo un análisis sistemático e integrador del material disponible que aumenta la eficiencia del proceso de deliberación” (Domínguez y García, 2010, 220). Así, cuando el riesgo es bajo, nos “impulsa a ser más audaces” y cuando es alto nos hace más prudentes (218), mientras que el afecto negativo nos hace más reflexivos, lo que en definitiva lleva a concluir que la toma de decisiones y la manera de valorar y juzgar una situación, unos conflictos y dilemas, incluidos los morales, no es indiferente al proceso emocional ni se puede identificar tan solo con un proceso cognitivo, lógico o racional.

Un ejemplo de esta dicotomía es el debate ya clásico entre Zajonc y Lazarus sobre la relación entre emoción y cognición, quienes a su vez reflejan el marco

---

<sup>52</sup> “Emotional organisms are information-processing organisms. Emotions emerge from information processing and feed information back into the same system.”

<sup>53</sup> El concepto de afecto, aunque formarían parte del sistema emocional, no se ha tenido en cuenta en la clasificación anterior por su carácter excesivamente general al ser el proceso más simple y básico. Por afecto se entendería cualquier experiencia con valencia afectiva positiva o negativa, esto es, cualquier experiencia que podríamos valorar como agradable o desagradable (Palmero *et. al.*, 2006). En cualquier caso, y dependiendo de los autores, el término puede aparecer como aglutinador de procesos emocionales haciendo referencia a sentimientos y emociones.

<sup>54</sup> “Affect is not an incidental, but an inseparable part of how we see and represent the world around us, the way we select, store and retrieve information, and the way we use stored knowledge structures in the performance of cognitive tasks.”

dualista anteriormente señalado al describir las principales teorías de la emoción. Como bien señala Santostefano (1986, 204-205), cuando se aborda el tema de la interacción entre ambos se tiende a primar uno de los dos polos defendiendo la supremacía de alguno de los dos. Así ocurre, pues, cuando Zajonc sugería que las emociones son independientes del pensamiento, pues “los juicios afectivos pueden ser bastante independientes de, y preceder en el tiempo, las clases de operaciones perceptivas y conceptuales”<sup>55</sup> (Zajonc, 1980, 151) mientras Lazarus defendería la primacía de la cognición (1984, 124-129). En cualquier caso, como bien señala I. Sigel, “una razón por la que se perpetúa el problema es porque insistimos en la dicotomía cognición-afecto, donde afecto o emociones se refieren a los sentimientos no racionales, mientras que cognición se refiere al pensamiento, a las funciones racionales humanas”<sup>56</sup> (Sigel, 1986, 212).

Aún a riesgo de adelantar cuestiones, es preciso señalar ya en este punto que si se entiende la cognición como el procesamiento de información, entonces las emociones también serían en algún sentido cogniciones, pues implican un procesamiento, consciente o inconsciente, de información. Esto es, tanto si se identifica la cognición con aquellos procesos con base en el neocórtex o el hipocampo, o si se entiende la emoción y la cognición como dos maneras de procesar información bien diferenciadas, identificando la primera con una forma de valorar con efectos directos en la conducta, y la segunda con una razón más elevada, la conceptualización de la relación entre ambas como excluyente y antitética parece no ser la única posible.

En efecto, sea cual sea la posición teórica que se defienda respecto de la conceptualización de la emoción y la cognición, en ambos casos, deberíamos recordar que estos términos aglutinan un gran número de procesos muy distintos entre sí y que, a diferencia del cerebro, “la mente humana no conoce ninguna línea divisoria entre el pensamiento y el sentimiento” (DeWaal, 1997, 105). Como afirma D. Casacuberta, no se insistirá lo suficiente en que “las emociones nos ofrecen *perspectivas* del mundo: éste deja de ser un lugar vacío

---

<sup>55</sup>“Affective judgments may be fairly independent of, and precede in time, the sorts of perceptual and cognitive operations.”

<sup>56</sup> “One reason we perpetuate the problem is that we insist on the cognition-affect dichotomy, where affect or emotions refer to non-rational feelings, whereas cognition refers to the thought, the rational human functions”.

y objeto de datos para convertirse en eventos con determinadas propiedades que se relacionan *directamente* con nuestros planes y objetivos” (Casacuberta, 2000, 266), lo que a su vez las conecta con los procesos cognitivos. Incluso en el segundo modelo teórico, la emoción necesitaría de unas bases cognitivas mínimas para poder procesar la información sensorial que éstas transmiten, independientemente de que el sujeto sea o no consciente de que las emociones aportan información. Incluso si se busca la frontera en el cerebro, a pesar de que sea cierto que la amígdala juega un papel central en el procesamiento de emociones, esta no es la única región cerebral implicada en el procesamiento de las mismas (Greene, 2004), pues de hecho ambos procesos compartirían regiones cerebrales como el hipocampo, el cortex orbitofrontal o el cortex prefrontal ventromedial (Kringelbach, 2005, Rolls, 2000). En este sentido, se podría hablar de cierta retroalimentación entre los procesos cognitivos y emocionales, pues estos últimos intervienen en los procesos de selección de información, memoria, etc., y, a su vez, “la respuesta emocional a una situación depende en gran medida a la valoración cognitiva que se haga de la misma” (Khilstrom, Mulvaney, Tobias y Tobis, 2003, 75).

En suma, no se puede dejar de señalar que:

“Mientras que la mayoría de los revolucionarios cognitivos de los años sesenta contemplaban las emociones con cierta sospecha, considerándolas fuentes de ruido “caliente” para el procesamiento informático de la información que de otro modo sería exclusivamente racional, los investigadores cognitivos de los años noventa contemplan las emociones con el debido respeto hacia sus potentes y previsibles efectos en tareas tan diversas como la memoria episódica, el reconocimiento de palabras y la evaluación de riesgos” (Eich y Schooler, 2003, 13-14).

### **2.3. Razón**

La razón, por su parte, y en términos generales, se puede definir, a diferencia de la cognición, como un mecanismo mental que utiliza la conciencia para elaborar el “pensamiento abstracto”, es decir, no ligado a la realidad, y por tanto no ligado necesariamente a una motivación concreta, con el que

construir, no ya representaciones del mundo real, sino otros posibles mundos. En palabras de Kant, sería “la facultad que proporciona los principios del conocimiento a priori” (Kant, *Crítica de la razón pura*, B24), sería la facultad de los principios, no unida la experiencia, siendo este carácter apriorístico lo que, según la terminología actual, la distinguiría de la cognición. En este sentido, la razón se apoyaría en procesos cognitivos, pero podría desvincularse de la motivación ya que no operaría en la realidad, sino en la abstracción. Esto es, la razón así entendida no buscaría vías en el mundo real para satisfacer una motivación ni para garantizar el bienestar del individuo. Como señala J. Mosterín “es frecuente caracterizar como razón a las capacidades de reflexión y lenguaje típicamente humanas y, en consecuencia, usar el adjetivo “racional” como sinónimo de ‘poseedor de las capacidades intelectuales y lingüísticas propias de la especie humana’” (1978, 17).

Sin embargo, si se restringe esta definición al marco de la razón práctica, esto es, al tipo de razón que emerge en el terreno intersubjetivo, en la acción y en la interacción con otros sujetos, se puede observar que ninguna definición dada comúnmente sobre la razón práctica que omita el papel del sistema emocional agotaría todo el sentido de este término en todos los casos: o bien incluyen demasiado, o bien demasiado poco, o bien convierte todo en razón, o bien se solapa o tropieza con otros fenómenos que en principio le son ajenos. Estas definiciones se pueden construir de diversas maneras, como de hecho ya ha ocurrido: bien por eliminación, prescindiendo o ignorando aquello que complicaría la misma, bien por asimilación, “racionalizando” fenómenos con el fin de que encaje en esta clasificación (Alta Charo, 1999, 277-292).

A modo de primer acercamiento, la razón práctica se caracterizaría por ser aquel tipo de razón que emerge en la acción y en la interacción con otros sujetos. Sería la capacidad de “adaptar la razón a un contexto personal y social” (Damasio, 2006, 305), esto es, la capacidad de tomar decisiones en el espacio social o intersubjetivo.

Pero ya en este primer nivel se puede apreciar que si la razón práctica surge en un contexto intersubjetivo, y la intersubjetividad o sociabilidad de los sujetos es posible, en gran medida, gracias al sistema emocional, pues es el primer

sistema de comunicación intersubjetivo con el que contamos, previo al desarrollo del lenguaje, entonces parece que una conceptualización de la razón práctica al margen del sistema emocional será incompleta e insatisfactoria.

De hecho, la función intersubjetiva de las emociones parece estar implícita en la naturaleza de las mismas, en tanto que “son traídas a escena la mayoría de las veces por las acciones de los otros y, una vez que han surgido, las emociones influyen en el curso de las transacciones interpersonales”<sup>57</sup> (Ekman y Davidson, 1994, 139). Que las emociones permiten la interacción social es obvio en tanto que permiten la comunicación, la salida del yo, la intersubjetividad y el desarrollo de la vida afectiva, pues, como recuerdan Rizzolatti y Sinigaglia, “buena parte de nuestras interacciones con el entorno y con nuestros propios comportamientos emotivos dependen de nuestra capacidad para percibir y comprender emociones ajenas” (Rizzolatti y Sinigaglia, 2006, 170). Entonces, si la razón práctica es la que se aplica a un contexto social o intersubjetivo, parece que el sistema emocional es una herramienta inherente a la misma.

Si se piensa ahora en las principales definiciones de la razón práctica, podríamos encontrar un cierto consenso general en definirla como la capacidad de pensar inteligentemente en/sobre problemas prácticos. Esta definición, a su vez, permite desglosar dos aspectos básicos de la misma, uno material, en tanto que se entiende como capacidad o competencia, y otro formal, en tanto que método o conjunto de reglas formales a las que se debe adecuar nuestra acción.

Así, respecto de la primera parte de la definición, que entiende la razón práctica como la “capacidad de pensar”, se puede resaltar el aspecto material de la misma, en tanto que competencia. Esta, a su vez, se puede desglosar en la capacidad de deliberar, decidir y elegir, así como también se puede entender “pensar” como la capacidad de tener y atribuir representaciones mentales.

En primer lugar, como ya se ha dicho, es frecuente caracterizar a la razón como la capacidad de pensar, y a la razón práctica como la capacidad de

---

<sup>57</sup> [Emotions] are brought into play most often by the actions of others, and, once aroused, emotions influence the course of interpersonal transactions”.

pensar ante una alternativa de acción, como la “capacidad para la deliberación práctica y la toma de decisiones entre cursos de acción alternativos sobre la base de razones” (Moya, 2001, 243).

En este sentido, se podría traducir “pensar” como la capacidad de usar la razón. Y entender la razón, siguiendo a Broncano, como “la facultad o capacidad para pensar y actuar inteligentemente” (Broncano, 1996, 29), y la inteligencia como “la capacidad para encontrar, plantear y resolver problemas” (Broncano, 1996, 29), es decir, como la capacidad de decidir, llevando así a un bucle entre los términos: razonar, pensar, deliberar y decidir.

Incluso si se entiende, en la línea de Kant<sup>58</sup>, no como capacidad sino más bien como una facultad, como algo que se ejerce y, en ese sentido, conectado a la libertad, en tanto que se relaciona con la capacidad de decisión y deliberación, se volvería a producir ese bucle o círculo vicioso entre los términos implicados.

Así, es fácil estar de acuerdo, sobre todo en el ámbito de la razón práctica, en que, como afirma A. Damasio:

“El propósito del razonamiento es decidir, y que la esencia de decidir es seleccionar una opción de respuesta, es decir, elegir una acción no verbal, una palabra, una frase o alguna combinación de todo lo anterior, entre las muchas posibles en aquel momento, en contexto con una situación determinada” (Damasio, 1996, 196).

---

<sup>58</sup> Véase: “Práctico es todo lo que es posible por medio de la libertad. Pero si las condiciones del ejercicio de nuestro libre albedrío son empíricas, la razón no puede tener en ese caso otro uso que el regulativo y servir solamente para realizar la unidad de las leyes empíricas, como por ejemplo: en la doctrina de la prudencia la unión de todos los fines que nos son propuestos por nuestras inclinaciones, en uno solo la felicidad y la concordancia en los medios para llegar a ella constituye toda la tarea de la razón que, en consecuencia, no puede proporcionar otras leyes que las pragmáticas de la conducta libre, para la consecución de los fines que nos recomiendan los sentidos, y , por tanto no leyes puras completamente a priori. Por el contrario, leyes prácticas puras, cuyo fin sea dado completamente por la razón y que no estén condicionadas empíricamente, serian productos de la razón pura. Y así son las morales y, en consecuencia, solamente ellas pertenecen al uso práctico de la razón pura y permiten un canon” (Kant, *Crítica de la razón pura*, A 801/ B 829).

Es decir, todo razonamiento, ya sea lógico deductivo o práctico, implica barajar opciones y decantarse por unas frente a otras, las más lógicas, las más adecuadas o las correctas, según el campo en el que se mueva el sujeto. De manera que la capacidad de razonar remite o presupone la de decidir y ésta a su vez la de deliberar. En pocas palabras, “para decidir, hay que juzgar; para juzgar, hay que razonar; para razonar, hay que decidir [sobre qué se razona]” (Damasio, 1996, 109), volviendo así al bucle anteriormente señalado entre los términos implicados.

La decisión requiere, por tanto, de unos procesos cognitivos para sopesar las distintas opciones, imaginar consecuencias posibles y optar por un plan u otro. Sin embargo, todos estos procesos no se realizan al margen de la dimensión emocional, la cual permite saber cómo nos sentiríamos en una situación y en otra, siendo por tanto crucial en la valoración de los beneficios y desventajas de cada opción. De hecho, en la toma de decisiones “la experiencia emocional contribuye a optimizar el proceso de deliberación resaltando determinadas opciones de acuerdo a los resultados (de riesgo o favorables) que tuvieron en el pasado” (Domínguez y García, 2010, 217), de manera que si la dimensión emocional es importante cuando tomamos decisiones y argumentamos a favor de una opción y no de otra, entonces se puede deducir que también lo será para el problema de la justificaciones de juicios morales.

En consecuencia, esta primera concepción de la razón práctica como capacidad plantearía algunos problemas. En primer lugar, la conceptualización de la razón como competencia o capacidad no dice nada de cómo adecuar las inferencias y decisiones a normas explícitas. Esto es, no es una capacidad prescriptiva por sí misma. En segundo lugar, esta concepción estaría sesgada por no contar con el papel del sistema emocional en, al menos, dos sentidos o campos relevantes, pues olvida el papel evaluativo y motivador del sistema emocional en la toma de decisiones.

Si la razón práctica es, por tanto, la capacidad de pensar, deliberar y decidir en una situación práctica, entonces parece que un sistema evaluador, como el sistema emocional, debe estar integrado de algún modo en este tipo de razón,

por lo que se estaría produciendo un sesgo si en la conceptualización de la razón práctica se omite el elemento emocional.

Desde el momento en el que las emociones jerarquizan, priorizan una información frente a otra, y filtran la información con un criterio, a saber, la relevancia para los intereses del sujeto, el proceso emocional implica también una valoración de esta información pasando a formar parte de ese proceso de pensamiento y deliberación. Según F. Martínez y otros, “la sensibilidad emocional supone un proceso general de valoración, por el que las emociones pueden ser entendidas como procesos que señalan la relevancia de ciertos estímulos” (Martínez, Páez y Ramos, 2005, 60).

Por otro lado, y en un segundo sentido, entender la razón práctica como la capacidad de pensar en dichas situaciones prácticas puede llevar a asociar la capacidad de pensar, no ya con la capacidad de decidir o deliberar, sino con la capacidad de tener representaciones mentales y atribuírselas o presuponérselas a los demás sujetos.

Así, se puede entender la razón práctica como un proceso mental consciente, como una serie de procesos cognitivos, con base en el neocórtex o el hipocampo que se ocupan de la manipulación de representaciones según ciertas reglas. En este sentido, si describimos a los sujetos morales como seres mentales, “racional” haría referencia a “las formas en las que la mente manipula representaciones” (Broncano, 2003, 159).

Sin embargo, esto no difiere mucho de la naturaleza de las emociones y sentimientos, pues éstos también pueden entenderse como estados o procesos mentales, y, por ende, como representaciones mentales. Como bien señala de nuevo Broncano, “si las emociones tienen contenido representacional y, por consiguiente pertenecen al campo de lo mental, todo lo relevante de ellas puede ser descrito conceptualmente dentro del marco de las actitudes proposicionales” (Broncano, 2001, 218); de modo que la capacidad de generar representaciones mentales no sería lo específico o distintivo de la razón al ser ésta una capacidad compartida con otro sistema mental, el emocional.

Prueba de que el sistema emocional también podría definirse como la capacidad de generar representaciones mentales de los estados emocionales propios y de otros sujetos a los que se les presupone esa dimensión o capacidad emocional son emociones como la culpa, la vergüenza y el orgullo (Etxebarria, 2003, 369-293). Así, sentir culpa implica reconocer que se ha cometido un daño, lo que a su vez ya implica comprender que X es un daño para el otro. Del mismo modo, la vergüenza implica reconocerse como agente de una acción que rompe con una norma establecida por el grupo e interiorizada por el agente, y el orgullo, por el contrario, implica reconocerse como agente de una acción considerada loable por los demás. Pero también emociones simples como el miedo podrían servir para mostrar que tener una emoción -especialmente si se define ésta como un estado mental- implica ser capaz de tener una representación mental del objeto emocionalmente relevante, del propio sujeto con respecto a ese objeto, así como de los objetivos del sujeto y del desajuste o tensión entre sus objetivos y el mundo exterior.

Efectivamente, si la razón práctica se entiende como la capacidad de pensar y deliberar ante problemas o situaciones intersubjetivas, si se asocia con una capacidad cognitiva práctica, entonces no se puede omitir la relevancia del sistema emocional para la misma como filtro de la percepción, de la atención y de la memoria. Respecto de la percepción, cabe insistir en que tener una emoción implica saber algo del mundo, pero no en un sentido neutro, sino saber algo del mundo respecto de uno mismo, y, en los casos de interacción, también respecto del otro. En este sentido, el sistema emocional regularía la información que viene del exterior en función de su relevancia para el sujeto y sus fines, por lo que se hacen parte necesaria e integral de este tipo de razón en tanto que este tipo de razón, la práctica, estaría conectada con la capacidad cognitiva, y esta a su vez con la memoria, la percepción y la atención, las cuales a su vez, estarían en estrecha relación con el sistema emocional, como se desarrolló en el apartado anterior.

Esta idea se hace patente cuando estos científicos señalan qué pasaría en los casos en los que el razonamiento fuera “puro”, esto es, si estuviera exento de esta influencia emocional, bien por un déficit de la misma, bien por una

eliminación hipotética de dicha dimensión. Así, se pueden encontrar afirmaciones tan claras como que “las decisiones tomadas en estas circunstancias de empobrecimiento de emociones conducían a resultados erráticos o completamente negativos, especialmente en términos de sus consecuencias futuras”(Damasio, 2005, 140-141); o que “los pacientes con lesión del prefrontal emocional que procesa el sentir de lo cognitivamente procesado (...) deciden sin tener en cuenta el sentir de las consecuencias derivadas de la decisión tomada, lo cual resulta calamitoso” (Timoneda y Pérez Álvarez, 2007, 238).

En la misma línea, si se piensa en un proceso deliberativo puramente racional, se llegaría a la misma conclusión pues, en palabras de Damasio:

“En la concepción de la razón elevada, uno separa los distintos supuestos y (...) efectúa un análisis de costes/beneficios de cada una de ellas. (...) Por ejemplo, uno considera las consecuencias de cada opción en diferentes puntos del futuro previsto y sopesa las pérdidas y las ganancias que se siguen de ellas. (...) Ahora bien, (...) si dicha estrategia es la única de la que disponemos, la racionalidad, como se ha descrito antes, no funcionaría” (Damasio, 2006, 202-203).

Y sigue:

“En el mejor de los casos, nuestra decisión tomará un tiempo excesivamente largo, mucho más de lo que sería aceptable si aquel día hemos de hacer alguna otra cosa. En el peor de los casos, puede que incluso no acabemos tomando una decisión, porque nos habremos perdido en los desvíos de nuestro cálculo.”(Damasio, 2006, 203).

A esto mismo se referirían Elster y Broncano cuando aluden al poder autosocavante de una razón pura, la cual daría como resultado la irracionalidad, pues “en muchas circunstancias sería preferible racionalmente no ser racional” (Broncano, 2003, 182), pues no sería funcional, no sería práctica, en tanto que se perdería la rapidez del componente emocional. Es decir, “no considerar los costes de oportunidad creados por el hecho de que tomar decisiones lleva tiempo es también una fuente de irracionalidad importante” (Elster, 2002, 351).

En tercer lugar, y centrando la atención ahora en la segunda parte de la definición ofrecida al inicio sobre la razón práctica, cabría centrarse en el aspecto formal de la misma, no ya como competencia, sino como método, pues quizás sea este el aspecto clave en la diferenciación entre razón y emoción.

Al inicio se decía que la razón práctica podía entenderse en términos generales como la capacidad de pensar inteligentemente sobre problemas de carácter no epistémico, sino intersubjetivo. En este sentido, el significado que otorguemos al adjetivo “inteligente” será clave en la conceptualización de la razón práctica, dando lugar, al menos, a dos conceptualizaciones distintas aunque interconectadas, según se asocie “inteligente” con la adecuación a un conjunto de reglas lógicas, con la coherencia lógica, o, en un sentido instrumental, con la adecuación de medios a fines.

En este sentido, lo destacable de la razón práctica sería su aspecto formal, entendiendo que la clave no es tanto el que sea una capacidad, sino el que sea un “sistema de control de inferencias mediante normas, [las cuales] (...) nos permiten producir inferencias aceptables o adecuadas” (Broncano, 1995, 302). En cualquier caso, ambos aspectos se coimplican, pues entender la razón práctica como método racional presupone a su vez ciertas capacidades. Sin embargo, el análisis de los elementos que conforman este término se hace necesario para mostrar las distintas maneras en que se puede relacionar la razón práctica con el sistema emocional.

Así, entender que el aspecto definitorio de la razón práctica es la manera en la que se piensa sobre problemas prácticos lleva a asociarla principalmente con principios lógicos o, más bien, con el concepto de consistencia lógica de las inferencias que forman el proceso de deliberación. Como señala Prokhovnik, se podría asociar “con la habilidad de hacer inferencias válidas, y así en este sentido con la conformidad de un argumento a los dictados de la razón” (Prokhovnik, 1999, 60).<sup>59</sup> Asimismo, en tanto que es una razón cuyo dominio es la acción intersubjetiva, esta comprensión de la razón práctica como método se

---

<sup>59</sup>“(...) with the ability to make valid inferences, and so in this sense with the conformity of an argument to the dictates of reason.”

traduciría en una manera de actuar que podemos materializar en mayor o menor grado en función de la aplicación de dichas reglas.

En un segundo sentido, se puede entender “inteligente” como tener conciencia de los fines propios y ajenos, así como de los medios necesarios para alcanzarlos. En este caso, se seguiría poniendo el énfasis en el aspecto formal de la definición de la razón práctica, pues se estaría entendiendo la capacidad de pensar inteligentemente como el método o la “estrategia de maximización de nuestros aciertos y minimización de nuestros errores a largo plazo” (Mosterín, 1978, 20). De este modo, “inteligentemente” pasaría de ser traducido por “lógicamente” a “instrumentalmente eficiente”; pasaría de asociarse a la capacidad de hacer inferencias lógicas, de deducir siguiendo principios lógicos como el de no contradicción, a asociarse a la capacidad de adecuar medios y fines.

Este segundo sentido hace, por tanto, referencia al aspecto funcional o instrumental de la razón práctica. Así, se puede entender la razón práctica como la capacidad de pensar problemas prácticos de modo que genere como resultado “el aprovechamiento máximo de los medios para alcanzar los objetivos en el menor tiempo posible, con el menor gasto de recursos” (Broncano, 1995, 303).

Sin embargo, una visión instrumental de la razón práctica vuelve a encontrarse con la dificultad de establecer una línea divisoria clara entre dicha razón y los fenómenos propios del sistema emocional.

Si se entiende razón, en relación con la eficiencia, la funcionalidad y la coherencia, como la capacidad de adecuar medios a fines, como la capacidad de calcular, entonces nos encontramos con que las emociones también son funcionales e inteligentes, pues también adecuan medios a fines, pues, ¿qué hay más racional, funcional o lógico que reaccionar huyendo, en el caso del miedo, cuando algo es valorado y percibido como una amenaza superior a las posibilidades de neutralizarla para los fines del sujeto? Incluso se podría afirmar, en un sentido más radical, que, independientemente de la adecuación o no de la emoción a las circunstancias reales, y en tanto que la emoción no es sino una herramienta útil a los fines del sujeto, la reacción emocional del sujeto

es siempre coherente, lógica o funcional respecto de lo que el sujeto cree y quiere, pudiendo calificarse las emociones en este sentido también como inteligentes<sup>60</sup>.

Por otro lado, no se puede pasar por alto que cuanto más complejo es el asunto al que nos enfrentamos, cuanto más compleja es la decisión a tomar, y, por ende, más difícil es el proceso de adecuar unos medios a unos fines, menos racional se vuelve el proceso. Piénsese en qué diferente es el proceso de decisión implicado en la acción (fuera del dominio de la razón práctica) de decidir utilizar una escalera para alcanzar un libro situado en el estante superior de un mueble, por ejemplo, y el proceso propio de deliberación en cualquier dilema moral o interpersonal, donde hay otros sujetos implicados con creencias, intenciones y objetivos. En consonancia con la teoría relacional de Forgas (1995), cuanto más complejo es un problema, mayor es la implicación de estados afectivos. Estos serían incorporados a modos de herramientas con el fin de resolver tal problema. Así, los problemas sin soluciones fijas, cerradas, esto es, los problemas que requieren mayor flexibilidad y esfuerzo en su resolución, como es el caso de los conflictos morales, son los problemas para cuya resolución se necesita una visión heurística y, por ende, son estos problemas en los que más se integra información emocionalmente relevante.

Las emociones son, por tanto, respuestas funcionales que permiten la adaptación inteligente, pues también adecuan unos medios a unos fines, estableciendo prioridades, centrando la atención en lo más relevante para unos fines dados y procesando la información que el sujeto recibe para este fin, de modo que la dimensión emocional puede entenderse como un sistema, no solo evaluativo, sino inteligente. En consecuencia, esta tampoco sería una característica exclusiva de la razón práctica frente al sistema emocional. Como J. Elster advierte, “no es que la emoción esté haciendo lo que la razón no puede hacer, sino que la emoción está haciendo lo que la razón también podría hacer pero de modo distinto” (Elster, 2002, 350).

---

<sup>60</sup> Esta idea sólo se apunta brevemente en este apartado, pues será desarrollada en el capítulo 3.

De hecho, desde una postura más cognitivista sobre las emociones, el sistema emocional podría entenderse como racional en un sentido instrumental, en tanto que es funcional. Si se entiende la inteligencia como la habilidad para adecuar medios a fines, y la supervivencia o el bienestar del sujeto es un fin al que sirven las emociones, entonces las emociones son inteligentes, son funcionales. En este sentido, se puede comprender la afirmación de Damasio de que es “más sorprendente y nuevo que la ausencia de emoción y sentimiento sea no menos perjudicial, no menos capaz de comprometer la racionalidad que nos hace distintivamente humanos y nos permite decidir en consonancia con un sentido de futuro personal, convención social y principio moral” (Damasio, 2006, 10). En esta línea se puede entender la idea ya señalada de la razón “autosocavante” de Broncano, pues quizás en el ámbito práctico una razón pura sería disfuncional y, en ese sentido, irracional.

De manera que el hecho de que la razón práctica sea definida como la capacidad de pensar, deliberar o decidir de modo inteligente sobre cuestiones y acciones intersubjetivas no limita el fenómeno a definir, ni señala un rasgo específico o exclusivo de tal facultad, no compartido con el sistema emocional, pues, por un lado, en la capacidad de pensar y deliberar en tales circunstancias también está implicado el sistema emocional, y, por otro lado, el adjetivo “inteligente” también puede ser aplicado a la naturaleza de los fenómenos emocionales.

## **2.4. Racionalidad práctica**

En primer lugar, es esencial distinguir entre la racionalidad científica y la moral con el fin de poder definir y legitimar la argumentación moral como algo no sustituible o abarcable desde otro tipo de discursos.

En principio la racionalidad práctica puede definirse como el buen uso de la razón práctica, de modo que la racionalidad sería una virtud que aparece o no según pensemos, decidamos, y elijamos en el espacio intersubjetivo, no simplemente de manera inteligente, sino también de forma correcta o buena. Por ello, fijar la atención en la racionalidad, en este uso adecuado o bueno de

la razón práctica, se antoja como una noción central para abordar el tema de la justificación.

La racionalidad, según Sousa, “tendría que ver con las estrategias para la consecución de la verdad y la objetividad”<sup>61</sup> (Sousa, 1990, 144) y, en cierto sentido, con la cuestión sobre qué debemos creer. De este modo, como señala D. Parfit,

“Cuando somos conscientes de hechos que nos dan ciertas razones, deberíamos responder racionalmente a estas razones. Respondemos a razones decisivas cuando nuestra conciencia de los hechos que nos darían razones nos llevan a creer o a querer o a intentar hacer aquello para lo que tenemos razones para creer, querer o hacer. Somos irracionales, o menos que totalmente racionales, en tanto que fallamos al responder a razones decisivas de estas maneras”<sup>62</sup>(Parfit, 2011, 111).

Su visión de la racionalidad, en tanto que se conecta con la acción, también podría entenderse como el buen uso de la razón práctica o la puesta en práctica de aquello que nuestras razones nos dicen.

La racionalidad, entendida como el uso bueno o correcto de la razón práctica, se puede interpretar en dos sentidos: *formal* y *material*.

Esta distinción coincidiría hasta cierto punto con la separación que establece Sousa entre *racionalidad cognitiva* y *estratégica* (1990, 158-164). Así, para este autor,

“un estado representacional puede ser juzgado en términos del valor y sus efectos probables (en sentido causal): esto valora su racionalidad estratégica, o utilidad. Por el contrario, un estado es cognitivamente racional si se llega a él de tal modo que sea probablemente adecuado para algún estado actual del mundo que pretende representar”<sup>63</sup> (Sousa, 1990, 164).

---

<sup>61</sup> “(Rationality) it has to do with strategies for the attainment of truth or objectivity.”

<sup>62</sup> “When we are aware of the facts that give us a certain reasons, we ought rationally to respond to these reasons. We respond to decisive reasons when our awareness of the reason-giving facts leads us to believe, or want, or try to do what we have these reasons to believe, or want or do. We are irrational, or less than fully rational, insofar we fail to respond to decisive reasons in these ways.”

<sup>63</sup> “A representational state can be assessed in terms of the value of its probable effects (in the causal sense): this evaluates its strategic rationality, or utility. By contrast, a state is cognitively

De este modo, la racionalidad formal se podría identificar con la estratégica y la material con la cognitiva. En cualquier caso, primero, en un sentido formal, se haría un buen uso de la razón práctica cuando se es capaz de seguir reglas lógicas, es decir, cuando se es capaz de argumentar lógicamente sobre los compromisos sobre cómo debe ser nuestra acción o nuestra decisión. Esto es, se hace un buen uso de esta facultad cuando se es capaz de justificar y razonar, de dar cuentas de nuestros juicios morales y, si se admite que estos tienen un componente emocional -tema que se abordará en el capítulo 4 y 5-, se haría un buen uso cuando se fuera capaz de racionalizar o justificar nuestras reacciones emocionales hacia algo moralmente relevante.

En pocas palabras, “la racionalidad consistiría en la capacidad para hacer explícitos los compromisos con reglas que están implícitas en el discurso intersubjetivo” (Broncano, 2003, 181). Así, la racionalidad se asociaría simplemente al compromiso con esas reglas lógicas, las cuales se deben seguir, no por su contenido, del que nada se dice, sino por la consistencia lógica de las inferencias. Como consecuencia de esto, sería una “racionalidad sin objetividad” (Solomon, 1990, 144) en cuanto a los contenidos, pues sería ajena al valor del contenido de los juicios implicados.

En este sentido, el buen uso sería formal, carecería de un contenido específico sobre qué es bueno, y tendría que ver más bien con la calidad de nuestras inferencias y decisiones. Sería, por tanto, un buen uso no sólo referido a la adecuación de medios y fines, por ejemplo, sino a la constricción de nuestras inferencias y decisiones a principios lógicos (como el de no contradicción, el de identidad o el de tercero excluido), de modo que entendida la racionalidad de este modo, podríamos decir que nuestras deliberaciones son racionales y correctas al menos en un sentido formal.

Sin embargo, si el término racionalidad carece de contenido y sólo expresa aprobación, si el buen uso, si la virtud de la racionalidad, sólo consiste en una preferencia o un gusto por la lógica, y por seguir los dictados de ésta, si sólo

---

rational if it is arrived at in such a way as to be probably adequate to some actual state of the world that it purports to represent”.

expresa una “adicción a la razón” (Elster, 2002, 351) o una preferencia por lo racional, entonces “lo que se debe hacer” no es tan distinto de las emociones, pues el buen uso de la razón práctica, la racionalidad, así como calificar algo como racional, no sería sino expresión de nuestra aprobación hacia lo que es coherente o lógico formalmente, sin explicar o justificar por qué esto es bueno o preferible en un sentido práctico o moral. Esta racionalidad sólo expresaría, pues, “un ansia por tomar todas las decisiones en base a razones “justas” o suficientes” (Elster, 2002, 351) sin explicar por qué son justas.

Además, parece que esta visión formal de la racionalidad no abarca todo el sentido de la misma, pues no es suficiente para dar el salto a la normatividad y explicar la justificación de las normas morales pues, como bien señala V. McGeer, sería tanto como pensar que unas “criaturas dotadas simplemente con el deseo de pensar y actuar racionalmente son *ipso facto* criaturas morales”<sup>64</sup> (McGeer, 2008, 257). Sin embargo, esto no bastaría en tanto que la racionalidad vista sólo como el buen uso -o el deseo de hacer un buen uso- de la razón práctica sólo atañe a las reglas lógicas, a lo formal, sin decir nada de su contenido. Es decir, uno puede ser capaz de razonar correctamente y no por ello tener ningún compromiso con lo bueno.

Si, por el contrario, frente a esta concepción formal de la racionalidad, se entiende que, más allá de deducciones o inferencias lógicamente coherentes, “hay algunos fines que es racional o irracional adoptar”<sup>65</sup> (D’Arms, 2000a, 740), entonces habría que explicar por qué, por qué es racional defender una cosa y no otra, lo cual remitiría a valores y, finalmente, a emociones asociadas a las distintas opciones, pues en definitiva decir que algo tiene valor no es sino decir que te importa, que no te es indiferente.

En este sentido, se puede entender que hacer un buen uso de la razón práctica no es simplemente seguir unas reglas lógicas, sino partir de unas premisas correctas, de unos principios buenos o preferibles en algún sentido. Así, la racionalidad estaría estrechamente ligada a la pretensión de validez. Esto es, para decir de un sujeto moral que su decisión es racional, que hace un buen

---

<sup>64</sup> “Creatures endowed simply with the desire to think and act rationally that are *ipso facto* moral creatures”.

<sup>65</sup> “There are some ends it is rational or irrational to adopt”.

uso de su razón práctica, éste no sólo debe seguir reglas lógicamente correctas en su manera de establecer inferencias, sino que el contenido de los juicios morales que elige debe ser también válido, preferible o bueno.

En este sentido, el buen uso de la razón práctica, la racionalidad, “es atenerse a los fines legítimamente fundamentados”(Broncano, 2003, 150), lo cual implica integrar “en el proceso de deliberación los valores, fines, normas e incluso elementos simbólicos” (Broncano, 2003, 150), lo que lleva a conectar directamente la racionalidad, por un lado, con la normatividad, esto es, con lo que debe hacerse, en dos sentidos, primero, en relación a la naturaleza de las normas morales, y, segundo, respecto de cuál es la justificación de esa legitimidad, más allá de la coherencia lógica formal del argumento, y, por otro lado, con el sistema emocional, pues desde el momento que implica una jerarquización, unas preferencias o unas valoraciones, seguramente estará envuelto el primer sistema evaluativo con el que contamos, a saber, el emocional.

## **2.5. Conclusiones: de la separación a la interrelación entre “razón” y “emoción”**

Si lo emocional o, si se prefiere la dimensión o el sistema emocional, en tanto que sistema evaluativo, es necesario para la razón práctica, si, como se ha expuesto, emoción y cognición parecen ser dos procesos relacionados, entonces quiere decir que un modelo en el que la emoción sea la antítesis de la razón, y, en consecuencia, una conceptualización de la racionalidad práctica que excluya el elemento emocional, no sería satisfactoria a la luz de los nuevos hallazgos, lo que lleva a contestar negativamente a la cuestión de fondo de este apartado, a saber: ¿es sostenible seguir manteniendo una frontera naturalizada entre razón y emoción? ¿Es sostenible seguir asumiendo una conceptualización dicotómica entre razón y emoción cuando las nuevas investigaciones parecen apuntar relaciones y conexiones entre ambos?

Si bien es cierto que “necesitamos reconocer que hablar de una relación implica la independencia de identidades” (Lazarus, 1999, 3), en este caso, de

los conceptos mentales emoción y cognición o emoción y razón, no se puede olvidar que estos “son más o menos ficciones del análisis científico, cuya independencia no existe verdaderamente en la naturaleza”<sup>66</sup>(*Ibidem*).

En esta misma línea se pueden interpretar las palabras de LeDoux al afirmar que, dada la relación entre el núcleo amigdaliano (pasión) y la corteza (razón), hoy se espera poder concluir que “la lucha entre el pensamiento y la emoción acabe por resolverse no mediante el control de los centros emocionales por parte de los actos de cognición cortical, sino por una integración más armoniosa entre la razón y la pasión” (LeDoux, 1999, 341-342).

De este modo, un análisis de los conceptos claves para esta investigación, como se pretendía en este apartado, no puede obviar el interés científico de las últimas décadas, plasmado brevemente a lo largo de este capítulo, por la interacción entre la cognición y la emoción; interés que ha llevado a “reconocer el rol clave que desempeñan las valoraciones, las expectativas y otros constructos cognitivos en la experiencia de la emoción y a considerar los conceptos y métodos cognitivos básicos para la búsqueda y creación de nuevos modelos del espacio afectivo” (Eich y Schooler, 2003, 13), lo que no hace sino aportar más razones a favor de los vínculos entre los procesos cognitivos y los emocionales.

De lo dicho a lo largo de esta sección se desprende, por tanto, que no tendría mucho sentido establecer fronteras fijas y cerradas entre estos constructos teóricos.

En este sentido, no se trata de negar las diferencias sino de hacer hincapié en que, si bien nuestra intuición es cierta en algún sentido, pues razón y emoción son fenómenos distintos, la diferencia no implica que sean fenómenos inconexos. En otras palabras, erigir una frontera entre ambos fenómenos basada en sus diferencias conlleva el riesgo de perder el punto de vista de otras interpretaciones posibles.

---

<sup>66</sup> “We need to recognize that to speak of a relationship implies the independent identities (...), which are more or less fictions of scientific analysis, whose independence doesn't truly exist in nature”.

Así, aunque la diferencia entre ambos procesos sea cierta, la naturalización de la dicotomía ha llevado a que el modelo dicotómico parezca el único modelo teórico posible. Sin embargo, como ya afirma Damasio, “la oposición artificial entre emoción y razón ha sido cuestionada y no es tan fácilmente admisible”<sup>67</sup> (Damasio, 2000, 13), como se ha tratado de mostrar aquí.

Por otro lado, tener en cuenta que razón y emoción son constructos conceptuales, y no objetos, que, como apunta Sigel, “no hay categorías en la naturaleza”(1986, 214), sino más bien que “nosotros construimos las categorías”<sup>68</sup>(Sigel, 1986, 214), puede llevar a entenderlas, no como indefinibles, sino más bien como fenómenos que deben ser abordados de manera análoga a la manera en la que entendemos la mente y no a la manera en la que entendemos el cerebro, pues “el problema es que mientras que el significado de las palabras puede especificarse en definiciones, esto mismo no puede hacerse con fenómenos. El “significado” de un fenómeno se da en las teorías y las explicaciones, pero no en las definiciones”<sup>69</sup> (Clore y Ortony, 2000, 26) o constructos teóricos, como es el caso.

Así, se puede apuntar ya que razón y emoción son términos que aluden a fenómenos, esto es, son construcciones teóricas para explicar distintos procesos cerebrales, mentales y fisiológicos complejos, y que como tales se puede establecer entre ellos una relación a distintos niveles, conceptual, empírico y funcional, no dicotómica ni excluyente, que finalmente daría lugar a un modelo explicativo distinto desde el que abordar el problema de la justificación de los juicios morales.

En este sentido, se podría afirmar, a modo de conclusión de este apartado, que:

1) un modelo dicotómico que naturalizara en exceso una frontera artificial -en tanto que conceptual-, es revisable, primero porque hay cada vez más indicios de la interacción entre estos procesos y, segundo, porque del grado de realidad

---

<sup>67</sup> “The artificial opposition between emotion and reason has been questioned and is not as easily taken for granted.”

<sup>68</sup> “There are no categories in nature. We construct the categories”.

<sup>69</sup> “The problem is that whereas the meaning of words can be specified in definitions, the same cannot be done with phenomena. The “meaning “of a phenomenon is given in theories and explanations, not definitions.”

biológica de las diferencias no se deriva necesariamente el mismo grado de realidad biológica de las fronteras; y

2) aunque razón y emoción respondan a fenómenos distintos, no se puede entender la frontera como una categoría fija, pues no se puede comprender un fenómeno al margen del otro.

Dicho de otro modo, se parta de la teoría que se parta sobre la emoción (cognitiva, sensitiva o perceptual), las emociones, ya sea como cogniciones o juicios- siendo este el caso más evidente-, o bien como sensaciones o juicios corporales basados en percepciones de estímulos, están presentes o intervienen en la definición de los procesos que normalmente calificamos como racionales o cognitivos.

De esto se sigue, por tanto, la necesidad de una ampliación o un cambio en el concepto clásico de razón práctica -entendida normalmente al margen del sistema emocional-, pues la razón práctica no sería sólo fruto de las funciones cognitivas más elevadas o, si se quiere, de la razón.

Como consecuencia de esto, y siguiendo a J. Kennett en este punto, habría que integrar en la manera de abordar cuestiones metaéticas sobre la racionalidad y la justificación de nuestros juicios morales el hecho de que “estudios recientes sobre desarrollo moral por parte de las ciencias sociales y cognitivas y de las psicopatologías no apoyan la distinción tradicional de los filósofos entre lo afectivo y lo cognitivo, o su intento de localizar la moralidad completamente uno u otro campo”<sup>70</sup> (Kennett, 2008, 259).

Así, se podría concluir finalmente, una vez revisados los conceptos de razón, emoción, racionalidad y cognición, que “las emociones deben figurar necesariamente en cualquier esquema funcional de la racionalidad humana” (Broncano, 1996, 46), tesis que se intentará defender y argumentar explícitamente a lo largo de los próximos capítulos.

---

<sup>70</sup> “Recent evidence on moral development from the social and cognitive sciences and from psychopathology does not endorse the philosophers’ traditional distinction between the affective and the cognitive, or their attempts to locate morality wholly in one or other domain.”



## **Capítulo 3. Límites de la justificación racional. El problema de los criterios de moralidad de la razón**

### **3.1. Aproximación al problema de la justificación moral en la filosofía occidental**

Cómo justificamos nuestros juicios y creencias sobre cuestiones morales es una pregunta clásica a la que se ha dado innumerables respuestas a lo largo de la historia de la filosofía. De hecho, como señala Tugendhat respecto de la cuestión de la justificación moral, “es curioso que sobre esta cuestión no hallemos en toda la literatura ética una respuesta satisfactoria, razón por la que muchas veces se declara como falso, incluso como absurdo hablar de una justificación de normas” (Tugendhat, 2002, 152).

No obstante, la mayoría de estas se pueden agrupar en términos generales en dos posiciones dominantes, a saber, el racionalismo y el sentimentalismo. Así, o bien se ha pensado que los juicios morales son resultado de una experiencia emocional, y, por ende, son subjetivos, o bien son objetivos y racionales. A su vez, esta división se basa en una dicotomía más profundamente asumida entre la razón y la emoción, la cual ha sido ampliamente rechazada y criticada en las últimas décadas del siglo XX, no solo desde la filosofía, sino también desde las ciencias sociales y la psicología, como se reflejó en el capítulo anterior.

En cualquier caso, se parta de la teoría que se parta sobre el origen de los juicios morales, ya sean estos fruto de la razón, de la experiencia emocional o de intuiciones, la filosofía occidental parece estar de acuerdo en que, a la hora de justificar, las emociones, las intuiciones, así como las apelaciones a la naturaleza no son suficientes, al menos por sí solas. Esto es, en último término, sólo la razón justifica, sólo la razón es capaz de ofrecer consideraciones significativas y concluyentes para el otro. De hecho, como señala M. Nussbaum respecto de la historia de la filosofía moral, “las apelaciones a la emoción se presentan con frecuencia como totalmente “irracionales” en el sentido normativo, esto es, inapropiadas e ilegítimas en el discurso que pretenda ser razonamiento persuasivo” (Nussbaum 2003, 113). Así, se perfila como un supuesto incuestionable y ampliamente aceptado desde la filosofía moral

occidental la tesis de que, mientras las emociones e intuiciones, o incluso la naturaleza humana, explican, únicamente la razón justifica, siendo por tanto innegable el papel que ha jugado en la tradición filosófica el intelectualismo moral.

Junto a la Razón<sup>71</sup>, otras fuentes de normatividad tradicionales y a las que podría apelarse como fuente de autoridad para justificar la corrección de unos juicios morales frente a otros, serían Dios y la Naturaleza. En cualquier caso, estas fuentes de normatividad no serán tenidas en cuenta en este breve bosquejo del pasado filosófico de la cuestión de la justificación de los juicios morales, primero, porque la primera, Dios, sería una hipótesis no falsable, basada en supuestos no falsables por la razón, y, la segunda, porque sería, por un lado, demasiado vaga, pues de hecho no hay un acuerdo claro sobre qué sea la naturaleza humana ni de qué esté compuesta y, por otro lado, porque ninguno de estos dos constructos justificarían nada por sí mismos, serían fuentes de autoridad pero no criterios de racionalidad moral. Desde una perspectiva metaética, ambos serían ejemplos de apelaciones a un constructo o mito que *legitimaría* una conducta o un juicio desde la autoridad concedida a los mismos, pero no *justificarían* nada. Pertenerían, por tanto, al plano de la fundamentación, pero no de la justificación.

En este sentido es importante señalar que la apelación a la razón, si no se especifica en qué criterios se basa la validez de la justificación, corre el riesgo de convertirse en otro constructo vacío, legitimador *per se*, sustituto de viejas construcciones señaladas. Por ello mismo, no se debe olvidar la diferencia entre fundamentar y justificar, esto es, entre buscar un origen, un *arché* de la moral, y preguntarse por la justificación de los juicios morales.

Así, más allá de entender la fuente de normatividad, sea esta cual sea, como algo sagrado (Bloor, 2003), y en la misma línea que señala Scanlon, la justificación sería “lo que nos debemos unos a otros” (Scanlon, 1999) de manera que, como señala S. Lukes, “si una norma moral es válida debe ser *justificable* de tal modo que nadie podría rechazarla *razonablemente*”<sup>72</sup> (Lukes,

---

<sup>71</sup> Sobre todo si se entiende como un todo monológico, como un mito al que acudir, más que como racionalidad.

<sup>72</sup> “If a moral norm is to be valid it must be justifiable such that no one could reasonably reject it.”

2008, 136). No parece, pues, problemático afirmar que el peso de la justificación moral ha recaído en la razón, lo que explicaría el predominio de las corrientes de corte racionalista en el tratamiento de esta cuestión. De hecho, estas teorías destacarían, como señala Williams, “el poder del a priori de la razón para alcanzar verdades sustanciales sobre el mundo”<sup>73</sup> (Williams, 1967, 69). Como bien describe J. Haidt, “en los modelos racionalistas uno se convierte en el juez, sopesando cuestiones de daño, derechos, justicia e igualdad (...) [y] si no se encuentran pruebas condenatorias, no se emite ninguna condena”<sup>74</sup> (Haidt, 2001, 814).

La otra cara del éxito en la tradición filosófica occidental del intelectualismo moral, y asumiendo el éxito del modelo dicotómico subyacente que afectaría a la conceptualización de la razón y la emoción, no es otra que la consecuente visión de las emociones como una amenaza para la racionalidad práctica, esto es, para el buen uso de la razón práctica, y, por ende, como elementos inútiles respecto de la tarea de la justificación moral. Su papel se limitaría, a diferencia de la razón, al de meras excusas o, en el mejor de los casos, explicaciones sobre la causa de una conducta, sobre qué ha llevado a hacer o pensar de una determinada manera, pero nunca como justificaciones legítimas de nada. Como apunta Sousa:

“El *crimen pasional* pertenece a esta tradición: en algunas jurisdicciones es un tipo de “defensa por locura transitoria”. Todavía decimos que “la pasión nos ciega”, y en el lenguaje común ser filosófico sobre los juicios de la vida es no ser emocional. Muchos filósofos han expuesto esta visión, exhortando a la Razón a que conquiste la Pasión. Además, pensamos que muchas de nuestras emociones conectan nuestra naturaleza con la de otros animales, y esta es parte de la razón por la que asumimos que nuestras emociones no son racionales, pertenecen a la parte de nosotros que es menos humana”<sup>75</sup>(Sousa, 1990, 4).

---

<sup>73</sup> “The power of a priori reason to grasp substantial truths about the world”.

<sup>74</sup> “In rationalist models, one briefly becomes a judge, weighing issues of harm, rights, justice, and fairness. (...) If no condemning evidence is found, no condemnation is issued.”

<sup>75</sup> “The *crime passionnel* belongs to that tradition. In some jurisdictions it is a kind of “brief-insanity defense”. We still say that “passion blinds us”, and in common parlance to be philosophical about life’s trials is to be decently unemotional about them. Many philosophers have espoused this view, exhorting Reason to conquer Passion. Furthermore, we think of many of our emotions as linking to our nature with that of other animals, and that is part of the reason that we assume our emotions are not rational, that they belong to the “side” or “part” of us that is something less than human.”

Se hace evidente, por tanto, por qué desde esta tradición dominada por el racionalismo la emoción -y con ella, las intuiciones, los instintos, etc.- no tienen ningún peso normativo ni justificativo en la historia de la filosofía moral, así como también se explica por qué, como señala, Barbalet, “la oposición convencional entre emoción y razón lleva normalmente a la gente sensata a rechazar la emoción y a verla como una categoría de análisis inapropiada”<sup>76</sup> (Barbalet, 2002, 1).

En efecto, no parece problemático afirmar que el enfoque dominante en el estudio de las emociones en la filosofía occidental ha estado teñido por una óptica intelectualista dualista y excluyente. Así, las emociones, sentimientos, etc., se han tratado como lo contrario a la lógica y a la razón y, por ende, como irracionales y sin valor normativo. Esto explica tanto el olvido sufrido especialmente en la filosofía moral, como la idea, ampliamente extendida, de la carencia de peso normativo de las mismas. Incluso en los casos en los que se les pueda reconocer, como ocurre en las teorías sentimentalistas, algún peso en la moral, en ningún caso tendrían algún valor en teorías normativas ni en el proceso de justificación, más allá de cómo meros reforzadores de una conducta elegida racionalmente, pues éstas teorías son “teorías *empíricas* sobre la naturaleza psicológica de las opiniones morales”<sup>77</sup> (Björnsson, 2001, 81). Así lo denunciaba ya en los años setenta el citado filósofo cuando afirmaba que:

“la emoción casi siempre ha desempeñado un papel inferior en la filosofía, a menudo como antagonista de la lógica y la razón. (...) A este menosprecio generalizado de la emoción en filosofía le acompaña, o bien una desatención total del tema o, cuanto menos, una distorsión parcial en su análisis”<sup>78</sup> (Solomon, 1977, 41).

Por tanto, considero que no es nada aventurado afirmar, con Nussbaum de nuevo, que las emociones “serán consideradas falsas e irracionales [en sentido normativo] por un amplio segmento de la tradición filosófica” (Nussbaum, 2003,

---

<sup>76</sup> “The conventional opposition between emotion and reason typically leads sensible people to reject emotion and to regard it as an inappropriate category of analysis.”

<sup>77</sup> “(Emotivism is) an empirical theory about psychological nature of moral opinions”.

<sup>78</sup> “Emotions have often played an inferior role in philosophy, often antagonist to logic and reason. Along with this general demeaning of emotion in philosophy comes either a wholesale neglect or at least retail distortion in the analysis of emotion.”

128) y por lo tanto insignificantes respecto del problema de la justificación de los juicios morales.

En efecto, la filosofía occidental ha identificado tradicionalmente la corrección lógica con la corrección moral, y con ella la racionalidad moral. “Una acción éticamente buena es simplemente una acción racional”<sup>79</sup> (Korsgaard, 1986, 5), afirma C. Korsgaard. A su vez, esto se ha traducido en una adjudicación de un valor normativo a la razón y un menosprecio de la emoción, lo que excluiría la dimensión emocional del proceso de justificación y validación de juicios morales. En este sentido, la emoción sólo podría *explicar* las conductas como fuerzas irracionales que impulsan en una u otra dirección, pero nunca *justificar*. Como indica la citada autora respecto de la visión racionalista estoica:

“Las emociones son ‘movimientos irracionales’, energías irreflexivas que simplemente empujan a la persona, sin estar conectadas con la manera en la que se piensa y se percibe el mundo. Como las rachas de viento o las corrientes del mar, que mueven y arrastran a la persona, pero obtusamente, sin la visión de un objeto o una creencia sobre esta. (...) Algunas veces esta visión se conecta con la idea de que las emociones derivan de la parte animal de nuestra naturaleza, más que de la parte específicamente humana –normalmente por parte de pensadores que no tienen una gran visión de la inteligencia animal. (...) Algunas veces, también se conecta esta visión (...) con la idea de que las emociones son ‘corporales’ más que ‘mentales’”<sup>80</sup> (Nussbaum, 2006, 24-25).

La tesis señalada de la desconexión entre emociones y cualquier papel normativo y justificativo parecería un lugar común, sin embargo, precisamente por ello, es importante hacer visible un presupuesto tan profundamente aceptado e interiorizado en la filosofía occidental, pues no es sino el reflejo de una respuesta común a la pregunta sobre qué justifica los juicios morales. De uno u otro modo, son muchos los teóricos de las emociones que así lo señalan,

---

<sup>79</sup> “Ethically good action is simply rational action”.

<sup>80</sup> “Emotions are “non-reasoning movements”, unthinking energies that simply push the person around, without being hooked up to the ways in which she perceives or thinks about the world. Like gusts of wind or the currents of the sea, they move, and move the person, but obtusely, without vision of an object or beliefs about it. (...) Sometimes this view is connected with the idea that emotions derive from a an “animal” part of our nature, rather than from a specifically human part – usually by thinkers who do not have a high regard for animal intelligence. (...) sometimes too, is connected with the idea that emotions are “bodily “rather than “mental”.

implícita o explícitamente. Junto a los ya citados -Solomon y Nussbaum- cabe señalar ahora las palabras de Lazarus:

“Durante milenios, en el mundo occidental hemos creído que la emoción es una respuesta impredecible ante los eventos de la vida, incompatible con el juicio inteligente. (...) Decimos [que] son propiedad de los animales inferiores, mientras que reclamamos la razón como característica de unos seres avanzados e inteligentes como nosotros. Cuando las personas reaccionan emocionalmente, decimos que están haciendo una regresión y mostrando sus naturalezas primitivas y animales” (Lazarus y Lazarus, 2000, 255).

De sus palabras se deduce que si las emociones no tienen ningún tipo de conexión con el juicio inteligente, si no se pueden autoevaluar, como haría la razón, difícilmente podrán ser tenidas en cuenta para justificar, esto es, para argumentar correctamente, para dar razones, para ofrecer consideraciones razonables y finalmente aceptables por cualquier otro sujeto moral.

También en esta línea se pueden leer las palabras de Frijda, quien señala que, “la sinrazón como consecuencia de las emociones aparece regularmente en el discurso tanto filosófico como del sentido común”<sup>81</sup> (Frijda, Meanstead y Bem, 2000, 2). Como consecuencia de esta ligazón entre emociones y sinrazón, se desprende que aquellas tendrán poco que decir en un proceso consistente precisamente en dar razones aceptables más allá del sujeto, de deseos y preferencias subjetivas.

Dado que un examen exhaustivo del pensamiento de los filósofos más destacados a lo largo de la historia de la filosofía en esta cuestión escaparía a los límites y objetivos de esta investigación –pues ésta parte de una metodología analítica y no histórica-, baste mostrar algunos ejemplos de esta idea, a saber, que únicamente la razón justifica, mientras la emoción sólo explica, no solo porque las corrientes racionalistas hayan gozado de un mayor impacto, sino también porque las corrientes sentimentalistas han sido de carácter descriptivo, sin entrar por tanto en cuestiones prescriptivas. A este respecto se pueden encontrar los ejemplos más claros en las figuras que más

---

<sup>81</sup> “Unreason as a consequence of emotions makes regular appearances in philosophical as well as common-sense discourse.”

peso han tenido en la historia de la filosofía moral de corte racionalista, desde el helenismo hasta la modernidad.

En primer lugar, todos ellos estarían de acuerdo en que la dimensión emocional carecería de validez epistémica y sobre todo moral, pues el conocimiento que ofrecen es sesgado y subjetivo, y por lo tanto, no universalizable, lo que afecta directamente a la posibilidad de justificar moralmente cualquier juicio a partir de ellas.

De este modo, es común la conceptualización, con gran influencia estoica, de estas como una turbación de la razón, que ciega y desorienta a la recta razón y, por tanto, lleva a un juicio incorrecto, falso. Por otro lado, y estableciendo un nexo entre epistemología y ética, esta turbación que producirían las emociones puede interpretarse como una perturbación de la autonomía, esto es, de la capacidad de decidir y juzgar libremente. Este salto de lo epistémico a lo moral se entiende si se tiene en cuenta la lógica intelectualista de fondo, la cual pone en estrecha relación la moral con -y sólo con- la racionalidad. “Pertenece, pues, a Zenón esta definición según la cual la perturbación que él llama *páthos* es un sacudimiento del alma, desviado de la recta razón” (Cicerón, *Disputaciones tusculanas* VII 110 [S.V.F. I 205] en VVAA, 1996, 128). Se dice de éstas, además, que son ciegas, oscuras, farragosas, turbulentas, borrascosas, etc. Asimismo, su asociación con la idea de turbación está intrínsecamente unida a la idea de las emociones como elementos patológicos o disfuncionales, es decir, como enfermedades o vicios del alma, según se hable en un sentido ontológico o moral, pues serían algo que enturbia o ensucia el alma. En tanto que las emociones son perturbaciones y las perturbaciones son contrarias a la naturaleza regida por la razón, las emociones son, por tanto, contrarias a aquella:

“La perturbación es un sacudimiento del alma, desviado de la razón y contrario a la naturaleza.”(Cicerón, *Disputaciones tusculanas* VII 110 [S.V.F. I 205] en VVAA, 1996, 128).

Dicho explícitamente:

“Toda perturbación es pasión y, viceversa, toda pasión es perturbación” (Estobeo, *Églogas* II 7, 10, 88, 11 [S.V.F. I 206] en VVAA, 1996,129).

De hecho, para los estoicos antiguos, las pasiones no serían el acto de una parte del alma irracional, pues el alma sería unitaria, sino la perversión total de la mente, lo que imposibilita de todo punto otorgarles ningún tipo de autoridad o papel justificativo:

“La pasión es un impulso excesivo o que sobrepasa los límites de la razón; o un impulso incontrolado y que no obedece a la razón. Las pasiones son, por tanto, movimientos del alma contrarios a la naturaleza, en tanto que no obedecen a la razón” (Clemente de Alejandría, *Strom.*, II, 460, en Crisipo, 1999, 371)

Respecto a la imposibilidad de que las emociones asuman el papel de juez en el tribunal sobre nuestros juicios morales son también destacables las afirmaciones de Séneca, quien señala que “la razón quiere emitir un juicio que sea justo, la ira quiere que parezca justo el juicio emitido” (Séneca, *De ira*, I. 18.1) o que “la ira se deja influir por datos estúpidos y marginales” (Séneca, *De ira*, I. 18.1), lo que sería un ejemplo de la arbitrariedad de las emociones, esto es, de la falta de objetividad y universalidad en las mismas según Séneca, lo que las invalida como fuente de normatividad y como criterio de justificación moral:

“La razón nunca aceptará como ayuda los impulsos ciegos y violentos, sobre los que no tendría la mínima autoridad, a los que no podría nunca doblegar si no les opusiera otros iguales semejantes a ellos, como el miedo a la ira, la ira a la abulia, la codicia al temor. (...) ¡Lejos de la virtud esta desgracia! ¡Que nunca la razón recurra al vicio! (...) Las pasiones, desde luego, son tan malos servidores como jefes” (Séneca, *De ira*, I, 9.1 y 10.1).

Más explícita respecto de los criterios de validez moral sería la sentencia de Marco Aurelio que defiende que “la razón y el método lógico son facultades autosuficientes para sí y para las operaciones que les conciernen” (Marco Aurelio, *Meditaciones*, V, 14). En la misma línea, se pueden interpretar las

palabras de Descartes, quien exhorta a “seguir las razones que sean contrarias a las que la pasión presenta” (Descartes, *Las pasiones del alma*, III, art. 211). Efectivamente, para Descartes, como señala la experta Oksenberg:

“las emociones, después de todo, no pueden proporcionarnos una ruta independiente para identificar un sistema de información válido. Las emociones de una persona son tan buenas como sus percepciones, y son sólo tan merecedoras de confianza como su capacidad para determinar sus causas reales. Mientras las emociones son necesarias para el mantenimiento, sus mensajes como guías de la conducta son a menudo difíciles de descifrar”<sup>82</sup> (Oksenberg, 1992, 382).

Por otro lado, para T. Hobbes<sup>83</sup>, es evidente que no son racionales porque, si lo fueran, la voluntad (en conexión con el apetito y el deseo) no se equivocaría nunca, de manera que lo defectuoso de la razón, a saber, el error en la acción, se debe a las emociones, y no a un fallo en el cálculo racional, sino más bien a una anulación de éste. Es decir, para Hobbes los errores en la deliberación, y por ende, el hecho de que a veces defendamos juicios y valores irracionales o incorrectos en algún sentido no se debería a un defecto de la razón, sino a que ésta habría sido anulada o cegada por las pasiones.

Por su parte, Kant, como ya se ha señalado, destacaría que sin la razón, la moralidad se vería reducida a una ilusión, pues si las pasiones son o “se hermanan con los vicios”( Kant, *La metafísica de las costumbres*, II, XV, 408) y los vicios son motivos no racionales de la acción y, por tanto, no morales, entonces parece claro que para Kant las emociones no son más que intereses o deseos subjetivos, motivos naturales o inclinaciones permanentes, según sus términos, pero en ningún caso nada semejante a las razones que se buscarían para justificar moralmente una conducta o un juicio moral. En sus palabras:

“La virtud, por cuanto está fundada en la libertad interna, contiene también para los hombres un mandato positivo, a saber, el de someter todas sus facultades e inclinaciones a su poder (al de la razón), por tanto, el dominio de sí mismo, que se añade a la prohibición de no dejarse dominar por sus sentimientos e inclinaciones (al

---

<sup>82</sup> “The emotions, cannot, after all, provide us with an independent route to identifying a sound information system. A person’s emotions are only as good as her perceptions; and they are only as trustworthy as her capacity to determine their real causes. While the emotions are necessary to maintenance, their guiding messages are often difficult to decipher.”

<sup>83</sup> Véase el cap. VIII de *El Leviatán* (Hobbes, 1993, 64-74).

deber de la apatía): porque si la razón no toma las riendas del gobierno, aquellos se adueñan del hombre” (Kant, *La metafísica de las costumbres*, II, XV, 408).

Si bien es cierto que frente al peso de la tradición intelectualista, se han dado también épocas en las que han florecido corrientes de corte emotivista, éstas no han tenido la intención de erigirse como criterio de justificación moral, no han respondido a la cuestión sobre qué justifica los juicios morales. Aún así, estos autores, con Hume a la cabeza, vendrían a constatar lo ya señalado, a saber, la primacía de la razón en el terreno de la filosofía moral y en concreto en el ámbito de la justificación:

“Nada es más corriente en la filosofía, e incluso en la vida cotidiana, que el que, al hablar del combate entre pasión y razón, se otorgue ventaja a esta última, afirmando que los hombres son virtuosos únicamente en cuanto que se conforman a los dictados de la razón. Toda criatura racional, se dice, está obligada a regular sus acciones mediante la razón. Y si algún otro motivo o principio desafía la dirección de la conducta de esa persona, ésta tendrá que oponerse a ello hasta someterlo por completo, o al menos hasta conformarlo con aquel principio superior. La mayor parte de la filosofía moral, sea antigua o moderna, parece basarse en este modo de pensar; no hay tampoco campo más amplio, tanto para argumentos metafísicos como para declamaciones populares, que esta supuesta primacía de la razón sobre las pasiones. La eternidad, invariabilidad y el origen divino de la primera han sido presentadas para hacerla más ventajosa, mientras que se ha insistido fuertemente en la ceguera, inconstancia y falsedad de la segunda” (Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, II, III, III, 413).

Asimismo, habría que destacar brevemente el papel del intuicionismo como una tercera vía. Sin embargo, vendría a reforzar la idea de que solo la razón justificaría, pues, sean los juicios morales fruto de la razón, de la emoción o de la intuición, éstas serían por sí mismas respuestas a la fundamentación y la naturaleza de la moral, al origen, pero no a la justificación de los juicios morales.

Además, el intuicionismo<sup>84</sup> cuenta con otra dificultad, lo que justifica que en este breve apartado se haya centrado la atención en autores racionalistas, a saber, que la intuición rara vez se ha definido por sí misma, quizás por la dificultad que encierra el propio término para ser conceptualizado. Por el contrario, la intuición se ha asimilado, o bien a un tipo de cognición, o bien a una reacción automática semejante a las emociones. Así, las intuiciones se han definido tanto como cogniciones cuyo origen no podemos justificar, esto es, como un saber algo sin saber por qué se sabe, -así lo señala J. Haidt cuando afirma que “la intuición moral es una clase de cognición”<sup>85</sup> (Haidt, 2001,814)-, como también se han definido como un proceso muy similar al emocional, pues, de nuevo en palabras de Haidt, “un modelo intuicionista afirma que el juicio moral es generalmente el resultado de evaluaciones rápidas y automáticas”<sup>86</sup> (Haidt, 2001, 814).

Así, aunque desde un modelo intuicionista se pueda defender que éstas son fuente de normatividad, pues, desde estas corrientes, “captamos la corrección o incorrección de ciertas acciones por medio de los sentimientos” (Villarme, González-Castán, 2003, 57) o, en palabras de B. Pascal, “conocemos la verdad no sólo por la razón, sino aun por el corazón” el cual “tiene sus razones que la razón no conoce”(Pascal, *Pensamientos*, II, II, 6, 477 y 479)<sup>87</sup>, el intuicionismo, al igual que el emotivismo, aún se enfrentaría a cómo justificar que aquello que nos presentan nuestras intuiciones como bueno sea realmente bueno y, al menos que aceptáramos los argumentos *ex autoritas*, la intuición por sí misma no justificaría nada, de manera que también estos modelos nos acabarían remitiendo a la razón como fuente de justificación. En definitiva, la respuesta a favor de la razón en la justificación moral se debería a que, si la razón cuenta con la racionalidad, con esa capacidad de autoevaluarse, de saber cuándo se está haciendo un buen uso de la misma, esto mismo no se ha encontrado a lo largo de la historia de la filosofía occidental respecto de otras facultades, no ya de la razón, sino de la emoción o de la intuición.

---

<sup>84</sup> El intuicionismo y las teorías no objetivistas actuales serán abordadas en el capítulo 4.

<sup>85</sup> “Moral intuition is a kind of cognition”.

<sup>86</sup> “Intuitionist model (...) states that moral judgment is generally the result of quick automatic evaluations”.

<sup>87</sup> La utilización del término “corazón” aquí no debe interpretarse como intercambiable por lo emocional o afectivo, sino más bien como sinónimo de “núcleo” o “centro” de la psique o del espíritu humano.

Finalmente, y partiendo de esta tradición filosófica racionalista que aún impregna nuestro pensamiento irremediadamente, podemos estar de acuerdo en principio en que solo la razón justificaría la validez o corrección de nuestros juicios morales. Pero ahora la cuestión es, una vez que se ha comprobado que la filosofía moral ha optado por la razón como fuente y criterio de justificación moral, preguntarse cómo justifica de hecho la razón.

Dado que la racionalidad ha sido tradicionalmente el criterio de justificación, en este punto de la argumentación cabe analizar el alcance y los límites de la misma en la argumentación de la justificación de juicios morales, esto es, en la justificación de los juicios morales a partir de criterios de moralidad racionales.

Si bien las teorías de corte racionalista tratarían de justificar la validez de los juicios morales a través de criterios racionales, estos, como a continuación se tratará de exponer, no solo no parecen ser concluyentes, sino que quizás son poco representativos respecto de los medios que utilizamos para justificar ante los otros nuestros juicios morales. En la misma línea que señala L. Bermejo,

“la validez de un argumento está inextricablemente unida a la fuerza de las razones que tenemos para su conclusión. (...) Esto no es de ninguna manera una cuestión formal o analítica, sino una cuestión de la aceptabilidad sustancial del garante que debe autorizar el paso de las razones aducidas a la conclusión en el acto de razonar o argumentar”<sup>88</sup> (Bermejo, 2008, 320).

Aún a riesgo de adelantar lo que a continuación se expondrá más extensamente, el problema resulta ser, por tanto, que el garante o la fuente de bondad de un juicio no puede ser a su vez incorporado como premisa en la argumentación del mismo, o, en todo caso, si así se hace, deberá entonces justificarse ese garante por medio de otro garante u otra premisa, lo que nos llevaría al problema del retorno al infinito, tanto desde las éticas formales como materiales.

---

<sup>88</sup> “The validity of an argument is inextricably linked to the forcefulness of the reasons that we have for its conclusion. (...) This is by no means a formal or an analytic matter, but a matter of the substantial acceptability of the warrant that is meant to license the step from the reasons adduced to the conclusion drawn in the act of reasoning or arguing.”

Asimismo, no se debe olvidar que cuando se aborde la cuestión de la justificación moral racional de los juicios morales no se hará desde la cuestión sobre lo que tiene valor o lo que debe hacerse, sino desde la cuestión sobre qué significa que algo esté moralmente justificado, pues la perspectiva de este trabajo corresponde principalmente a la metaética y no a la ética normativa.

Del mismo, aunque pueda parecer que la pregunta por el significado de estos términos es una cuestión vacía, esta nos remite a la validez de nuestros criterios de moralidad, los cuales se presuponen exentos de arbitrariedad, lo que la convierte en una cuestión clave si queremos poner en claro el alcance de nuestros argumentos y, en un sentido práctico, si queremos reducir daños morales, pues una mala argumentación moral puede llevarnos a producir o dar carta blanca a daños no detectados o no valorados como tales. En otras palabras, no se debe olvidar el hecho de que cuando argumentamos no sólo tenemos la intención de mostrar que existen buenas razones para tal juicio, sino que también pensamos que el otro debería aceptar tal juicio y llevarlo a la práctica, lo que conecta ulteriormente una cuestión metaética con una cuestión normativa y deliberativa.

Por todo ello, se hace necesario en este punto el análisis del proceso racional responsable de la justificación de las mismas. Así, a continuación se hará una presentación crítica de las principales estrategias y criterios de validez moral de corte racional, atendiendo a dos perspectivas generales sobre la racionalidad en las que se enmarcarían la mayoría de las posiciones principales<sup>89</sup>, a saber, formal y material.

---

<sup>89</sup> Asimismo, aunque se mencionarán a lo largo de este capítulo autores contractualistas, no se tratará esta corriente *per se* en tanto que trataría sobre el origen de la moral y en la mayoría de los autores se podría entender como una teoría sobre la elección racional, no sobre los criterios morales para la justificación de los juicios. En cualquier caso, en tanto que teoría racionalista, podría verse enmarcada en cualquiera de las dos perspectivas generales, formal y material, que se abordarán sobre la racionalidad.

## **3.2. La racionalidad como criterio de justificación moral. Dos enfoques: formal y material**

En un primer lugar, se abordarán las dos grandes teorías que dominan la filosofía moral actual en relación a los criterios de justificación y que dan lugar a dos paradigmas escindidos, en función del concepto de racionalidad que manejan, a saber, la racionalidad formal y la racionalidad material, ya sea en su versión clásica de racionalidad de fines o en su versión consecuencialista.

### **3.2.1. Racionalidad formal**

Desde un punto de vista formalista y, en concreto de corte kantiano, principal representante de las éticas formales, el criterio de moralidad o de validez no sería otro que el deber, explicitado en las formulaciones del imperativo categórico.

Para Kant, a diferencia de las éticas consecuencialistas o de la racionalidad de los fines, “el valor moral de una acción no reside en el efecto que de ella se espera”. Por el contrario, “la voluntad de un ser racional es lo único en donde puede encontrarse el bien supremo y absoluto” (Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, I, 401). Así, entiende “la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora” (Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, II, 431).

Como el mismo autor afirma y haciendo hincapié en el texto mencionado anteriormente:

”Práctico es todo lo que es posible por medio de la libertad. Pero si las condiciones del ejercicio de nuestra libre albedrío son empíricas, la razón no puede tener en ese caso otro uso que el regulativo y servir solamente para realizar la unidad de las leyes empíricas, como por ejemplo: en la doctrina de la prudencia la unión de todos los fines que nos son propuestos por nuestras inclinaciones, en uno solo la felicidad y la concordancia en los medios para llegar a ella constituye toda la tarea de la razón que, en consecuencia, no puede proporcionar otras leyes que las pragmáticas de la conducta libre, para la consecución de los fines que nos recomiendan los sentidos, y , por tanto no leyes puras completamente a priori. Por el contrario, leyes prácticas puras, cuyo fin sea dado completamente por la razón y que no estén condicionadas empíricamente, serían productos de la razón pura. Y así son las morales y, en

consecuencia, solamente ellas pertenecen al uso práctico de la razón pura y permiten un canon” (Kant, *Crítica de la razón pura*, A 801/ B 829).

Por lo tanto, las leyes morales y, por ende, el criterio de moralidad kantiano, parece vacío por definición respecto de los contenidos, en tanto que formal, apriorístico, universal y necesario, aunque de origen subjetivo y, al mismo tiempo, sin un contenido específico. Esto es, el criterio de moralidad desde una perspectiva kantiana debe ser apriorístico, esto es, no empírico ni material, y categórico en el sentido de absoluto y no condicionado ni heterónomo. De este modo, si se acepta el imperativo categórico y sus tres formulaciones como el criterio de moralidad, se obtendría una ética universal y racional, formal y no material, pero vacía de contenido por definición y sobre todo paradójica en tanto que el criterio de moralidad no sería sino un criterio subjetivo universalizado.

En este sentido, la razón práctica pura, según Kant, sería “universal por incondicionada y obligante por racional” (García Gómez-Heras, 2000, 192), siendo la que genera el mundo del deber. Si se acepta que para Kant la virtud es “la fuerza de la máxima del hombre en el cumplimiento de su deber” (Kant, *Metafísica de las Costumbres*, II,IX, 394), “la conformidad de la voluntad con todo deber”(ibídem, 395), y si el deber de virtud concierne a “un fin que es pensado a su vez como deber”, entonces la virtud y, por ende, el criterio de moralidad basado en el deber, es “como todo lo formal, una y la misma” (ibídem), esto es, sin la diversidad que una base empírica o material proporcionaría. En este sentido, según Kant, se entiende que “el fin de las acciones sea a la vez deber” (395). Así, formula Kant explícitamente el imperativo categórico y, por ende, el criterio de moralidad formal basado en el deber:

“El principio supremo de la doctrina de la virtud es el siguiente: obra según una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal (...). El hombre es fin, tanto para sí mismo como para los demás (...) Es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general” (*Metafísica de las Costumbres*, II, IX, 395).

Asimismo, en este punto es especialmente relevante la siguiente afirmación de Kant: “Como imperativo categórico, este principio de la doctrina de la virtud no permite prueba alguna, pero sí una deducción a partir de la razón pura práctica” (395), en tanto que es un imperativo formal, y por tanto lógico, no material. Porque,

“esta es una facultad de los fines en general, y por lo tanto ser indiferente con respecto a ellos (...) es una contradicción: porque entonces ella tampoco determinaría las máximas con respecto a las acciones (en cuanto que estas últimas contiene siempre un fin) y, por tanto, no sería una razón práctica. Pero la razón pura no puede ordenar *a priori* ningún fin, sino en la medida en que lo señala como deber” (395).

Y ese el problema en la cuestión de justificar juicios morales, a saber, que un criterio formal no puede realmente discernir ni ordenar nada que no se haya elegido previamente como bueno, preferible, etc.

En tanto que criterio formal podría llevar a justificar una cosa y la contraria, como a continuación se expondrá, aun cuando Kant afirme que “el principio de la virtud va más allá del concepto de libertad externa y enlaza con él todavía un fin, según leyes universales, fin que se convierte en deber” (396).

Afirma Kant que “el fin, que es a su vez deber, puede convertir en ley tener tal máxima, en tanto que para la máxima misma basta ya con la mera posibilidad de que concuerde con una legislación universal” (II, VI, 389), la cual entiende “como principio formal de las acciones” (389). Sin embargo, este sería uno de los problemas de un criterio formal, a saber, que un mismo sujeto se convierta en juez del tribunal de la razón y abogado defensor de sus propias causas. Como señala J. Haidt desde el intuicionismo, se podría decir respecto de este modelo formal de racionalidad que:

“El razonamiento moral es normalmente un proceso *ex post facto* utilizado para influir en (...) los juicios de otras personas. (...) Así, cuando nos enfrentamos con una

exigencia social de justificación verbal, uno se convierte en un abogado intentando construir un caso más que en un juez en busca de la verdad”<sup>90</sup> (Haidt, 2001, 814).

Kant evidentemente no estaría de acuerdo con esta crítica, en tanto que el mismo defiende la necesidad de los criterios racionales:

“Existen realmente leyes morales puras que determinan enteramente *a priori* (...) lo que hay y lo que no hay que hacer, es decir el empleo de la libertad de un ser racional en general; esas leyes prescriben en términos absolutos...Tales leyes son, por tanto, necesarias en todos los aspectos” (*Crítica de la razón pura*, A807/B835).

Sin embargo, no se puede dejar de señalar, que, si “sólo conocemos nuestra propia libertad (...) a través del imperativo moral, que es una proposición que manda el deber” (Kant, *Metafísica de las Costumbres*, 239), y si “la máxima perfección moral del hombre consiste en cumplir con su deber y precisamente por deber (en que la ley no sea sólo la regla sino también el móvil de las acciones)” (392), habrá que explicitar en qué consiste ese deber y quién lo legitima, o cómo debería interpretarse, pues cada sujeto podría concretarlo en sentidos opuestos.

Como bien señala G. Gómez-Heras:

“La ley moral en su formulación formal pura, es decir, el imperativo categórico, es un hecho originario de la razón, que se nos muestra no por venir avalado por argumentos de la razón especulativa, previos a él, sino por su carácter de enunciado sintético *a priori*. La formula hecho de la razón, sugiere que Kant se ve en apuros a la hora de pronunciarse sobre cuál sea el modo de conocimiento por el que la razón llega a ser/ consciente de la ley fundamental de la moral. Se descarta el conocimiento intuitivo, tanto puro como empírico, pero, no obstante, se admite que se trata de una evidencia no necesitada de demostración. Cualquier deducción racional de la misma a partir de premisas, sean estas hechos empíricos, sean enunciados apriorísticos, es rechazada. Nos encontramos, por tanto, ante una evidencia originaria, el hecho de la conciencia moral, como dato de la razón. Tal conciencia de la ley moral acredita a la razón pura

---

<sup>90</sup> “Moral reasoning is usually an ex post facto process used to influence (...) the judgments of other people. (...)When faced with a social demand for a verbal justification, one becomes a lawyer trying to build a case rather than a judge searching for the truth”.

como razón práctica autolegisladora, puesto que esta no aparece condicionada por instancia alguna en su función de imperar” (2000, 191).

En este sentido, el formalismo kantiano se enfrenta a dos problemas generales, primero, el vacío de contenido al postular un criterio formal, y segundo, la paradoja subjetivista, como ya señalaron H. Albert (1978) y J. Habermas (1989), respectivamente, en sus ya clásicas críticas a este tipo de racionalidad.

Frente al objetivismo y naturalismo, Kant propone un criterio moral subjetivo en su origen y formal en su estructura. Así, los defensores de este criterio de moralidad deberán tratar el problema del vacío explicativo y de contenidos en el que deja una manera meramente formal de entender la racionalidad práctica a la hora de justificar los juicios y las normas señaladas como preferibles, así como el origen subjetivo del criterio lleva a plantearse, ya no que las normas y los juicios morales tengan una base emocional, sino que el sistema emocional también intervenga de algún modo en la justificación y elección de criterios morales, junto con preferencias, deseos, intereses, etc.

No se puede pasar por alto que no se justifica por qué el deber es preferible, por qué el deber justifica un juicio moral dado. Así lo recoge también O'Neill cuando señala que:

“El cargo/ acusación más común contra la ética de Kant es la alegación de que el imperativo categórico es vacío, trivial o puramente formal y no identifica ningún principio de obligación. La acusación ha sido ampliamente hecha por Hegel, J. S. Mill y en muchos trabajos contemporáneos. Desde la propia visión de Kant la exigencia de máximas universalizables es una exigencia que nuestros principios fundamentales deben ser adoptados por todos. Esta condición puede parecer irrelevante: pues ¿no puede cualquier acto-descripción bien formado ser prescrita por un principio universal? Son los principios tales como “roba cuando puedas” o “mata cuando no sea arriesgado” universalizables? Esta reducción al absurdo de la universalidad se alcanza reemplazando el imperativo categórico de Kant por un principio diferente. La fórmula de la ley universal exige no solo que formulemos un principio universal

incorporando alguna descripción que se aplique a un acto dado (...), sino que el agente la desee como ley universal”<sup>91</sup> (1993, 181).

No obstante, el problema del vacío de contenido remite a otro problema de justificación del criterio formal, pues el imperativo categórico, el hecho de la razón, no sería sino un subjetivismo universalizado. En este sentido, se puede entender la crítica de J. Habermas (1989), a la tendencia ilustrada de entender el razonamiento como monológico, en lugar de dialógico. Esto da lugar a la paradoja de la universalidad, pues cómo conseguir que una máxima de origen subjetivo tenga validez universal si el garante de esa universalización es el mismo sujeto que origina o defiende tal máxima.

Esto es, desde esta postura la manera de saber si nuestros valores personales, máximas o razones internas son moralmente justificables o correctos es someterlas a la prueba de la universalización. Si un sujeto piensa que su máxima *M* puede o debería ser universalizable, entonces, significaría que es una máxima compartible y, por tanto, para algunos autores, y desde el punto de vista formalista o kantiano, estaría justificada. Así, a menos que se ofreciera una manera de evitar esto, a menos que se ofreciera otro criterio o garante que asegurase la corrección del propio proceso de universalización, esto es, el buen uso de nuestra capacidad de universalizar, alguien podría entender la universalidad kantiana en este modo desvirtuado, no pudiendo quizás evitarse el problema de la ambivalencia, esto es, de poder universalizar y, por ende, justificar, una tesis y la contraria, con la misma corrección lógico-formal en ambos casos. De este modo, este criterio formal parece encontrarse con problemas internos, dado que para el sujeto que defiende la máxima *M*, *M* sería siempre universalizable. En otras palabras, si se defiende o se valora *M* y por

---

<sup>91</sup> “The commonest charge against Kant’s ethics is the allegation that the Categorical Imperative is empty, trivial or purely formal and identifies no principles of duty. The charge has been widely made by Hegel, by J.S. Mill and many contemporary works. On Kant’s own view the demand for universalizable maxims is a demand that our fundamental principles be fit for adoption by all. This condition can seem pointless: for cannot any well-formed act-description be prescribed by a universal principle? Are principles such as ‘steal when you can’ or ‘kill when it isn’t risky’ universalizable? This reduction ad absurdum of universalizability is achieved by replacing Kant’s Categorical Imperative with a different principle. The Formula of universal Law demands not just that we formulate a universal principle incorporating some act-description that applies to a given act,(...) [but] ‘that the agent can will it as universal law’”.

tanto si se ha interiorizado el valor que refleja *M*, seguramente se pensará que es bueno y deseable que *M* se universalice, siendo extremadamente complicado de justificar en caso de conflicto con otro sujeto racional que pensase que *M* no es universalizable quién de los dos sujetos estaría haciendo un buen uso de su razón práctica, sobre todo si solo se apela al criterio formal, esto es, si no se introdujese ningún contenido material.

Si bien lo que justifica es “la participación que da a todo ser racional en la legislación universal” (435), Kant reconoce en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que “toda máxima tiene una forma, que consiste en la universalidad y una materia, entendiendo al ser racional como fin en sí mismo por su naturaleza (436), lo que conduce a otro problema. Piénsese en el caso (1) señalado en el apartado 1.4.3., en el que un miembro del Ku Klux Klan defendería la máxima que justificaría matar a sujetos de una etnia determinada por el hecho de pertenecer a la misma, pues tendría razones internas, subjetivas, para ello. Si uno es el miembro de este grupo que defiende que los afroamericanos son despreciables y deberían ser erradicados, implica que este individuo estaría de acuerdo con la idea de que todo aquel que sea despreciable y que no cumpla con las condiciones de dignidad personal que él se adjudica a sí mismo -y a los que considere sus iguales- debe ser erradicado, o podría ser erradicado, de manera que pensaría que ha universalizado su máxima correctamente, siendo esta perfectamente justificable para él.

Por tanto, parece, por un lado, que uno siempre pensará que sus razones subjetivas, internas, o sus máximas son perfectamente universalizables, pues estas se sustentan en los valores y creencias que previamente hemos aceptado, las cuales, como ya se ha dicho anteriormente, son autoafirmantes. Seguramente se podría justificar que sería una máxima querida por cualquier sujeto racional y que quienes no lo defendieran estarían haciendo un mal uso de su razón práctica o estarían partiendo de premisas erróneas.

Por otro lado, parece que para evitar esta ambivalencia habría que introducir un criterio material, el cual de hecho Kant apunta o da por hecho. Siguiendo con el ejemplo anterior, si se niega la humanidad en del afroamericano, esto es, si se cree que no forma parte del grupo de seres relevantes moralmente y se

argumenta que desde la ética kantiana esto sería incorrecto porque Kant ya defiende que la idea de la dignidad antropológica, entonces habría que aceptar que la ética kantiana da por hecho un criterio material, como anteriormente se señalaba (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 436).

Si se tienen en cuenta exclusivamente los criterios estrictamente formales de la ética kantiana, dejando de lado el concepto de dignidad, el cual no sería formal pues señalaría un grupo de seres como moralmente relevante, entonces quizás habría que admitir que se podría universalizar tal máxima, pues la corrección de tal universalización dependería en definitiva de las premisas que previamente hubiéramos aceptado. Así, simplemente partiendo de un concepto de dignidad distinto, de los actos, y no de la dignidad antropológica, la validez de la universalización variaría sustancialmente pudiendo justificar que existe un grupo de seres vivos que aunque pertenece a esa misma especie, no compartiría esa misma dignidad ni sería valiosa por cualesquiera razones, pudiendo así discriminar a mujeres, judíos, etc.

Asimismo, si se les niegas el rasgo de la racionalidad a algunos seres, se podría justificar cualquier discriminación respecto de un grupo de humanos. Si se argumenta que esa premisa es errónea y que todo ser humano comparte esa naturaleza racional y tiene dignidad antropológica, entonces se estaría introduciendo un criterio empírico, dejando de ser una ética formal.

Esto lleva a pensar que quizás sea necesario un criterio material, incluso desde las éticas formales<sup>92</sup>. Es más, existe quienes de hecho irían más lejos y afirmarían que las éticas formales son finalmente también materiales, en tanto que sí dan por hecho una idea de lo bueno. Así, cada vez que Kant apela a la dignidad de la persona podría entenderse como una ética material, pues no solo postularía unos criterios materiales, sino que delimitaría un grupo de seres como moralmente relevantes dadas una serie de facultades de los mismos. En este sentido, podría decirse que sí habría una preferencia por un contenido material concreto. Como también señala MacIntyre, la intención de construir argumentaciones válidas desde el imperativo categórico acaba necesitando apelar a algún contenido, a algún rasgo sobre la naturaleza humana (1987,75).

---

<sup>92</sup> En relación a este tipo de críticas respecto del formalismo kantiano, véase Aramayo (2004).

Por otra parte, el requisito de universalidad no sólo parece que podría justificar cualquier juicio mientras pudiéramos argumentar racionalmente que una máxima es universalizable, sino que además, sería ciego a obligaciones específicas, prerrogativas especiales y todo tipo de excepciones que desde este punto de vista quedarían injustificadas, pero que intuitivamente podrían parecernos justificadas e incluso buenas razones. Asimismo y con Velayos, podría decirse –aunque esta autora se refiera en concreto a las éticas deontológicas- que “las condiciones formales no especifican el alcance de la aplicación de las reglas morales, como tampoco expresan la corrección o incorrección de un acto” (Velayos, 1996, 23), y, en este sentido, serían limitadas para la justificación de los juicios morales. Por ejemplo, si en el conocido dilema del tren de Philippa Foot, en el que un sujeto se encuentra a una persona atada a una vía y cinco atadas en la otra vía, el proceso de justificación de universalización seguramente sería muy distinto si la persona atada sola a la vía resulta ser mi hermano, si los cinco atados a una vía son conocidos asesinos locales o si el hombre atado solo resulta haber pedido ser atado voluntariamente como parte de un sacrificio exigido por su comunidad religiosa.

En cualquier caso, y sin que esto sirva para desviar el problema de la justificación de los juicios morales a problemas de deliberación y acción moral, este ejemplo nos plantearía la pregunta de cómo justificar la validez de un juicio universal, cómo justificar las excepciones y cuándo las excepciones son válidas. Es decir, el problema es, en definitiva, cómo justificar unos criterios de moralidad exclusivamente formales, si es que son justificables y qué alcance real tienen, pues finalmente que digamos que algo es justificado depende más de que tu interlocutor lo comprenda y lo acepte como tal que de ningún criterio en sí más allá de los sujetos implicados.

Incluso si justificamos la excepción, y pensamos que como sujetos morales autónomos estamos autorizados a decidir en cada momento y que, debido a los papeles que asumimos con otras personas, estamos justificados a hacer excepciones, pues lo irracional sería no hacerlas, entonces deberíamos ser capaces de justificar esto racional y universalmente, sin caer en la arbitrariedad, si seguimos los criterios formales kantianos. Si no se puede

saber, o no existen casos en los que la excepción esté justificada, entonces debemos aceptar que esta a veces nos llevará a justificar máximas que nos parecerán contraintuitivas o no queridas, y que no legitimarán la lealtad a los cercanos.

Por todo lo dicho hasta ahora se podría, pues, concluir, que una racionalidad entendida solamente en sentido formal sufriría ciertas limitaciones a la hora de justificar la validez de los juicios morales.

Así, el razonamiento kantiano puede llevarnos a un callejón sin salida, como ya apunta Sousa, pues:

“O bien (1) la decisión libre está determinada por algo, o (2) no está determinada por absolutamente nada. En el caso (2) es simplemente una forma de irracionalidad. Pero en el caso (1) entonces, o bien (a) está determinado por principios no racionales, lo que contraviene la asunción de que estamos tratando con un ser perfectamente racional, o (b) está determinado por principios racionales, lo que contraviene la asunción de que el libre albedrío escapa a la determinación de la razón”<sup>93</sup> (Sousa, 1990, 15).

Esto implica que existe una insuficiencia de la razón formal como criterio de validez moral así entendida, pues esta aproximación tendrá que justificar a su vez el hecho de que lo bueno y lo malo sea, finalmente, lo que uno mismo entienda por tal. Una respuesta meramente formal, apelando a la corrección lógica de las inferencias y las premisas, sería necesaria pero no suficiente, pues no respondería en sentido pleno a esta cuestión, como se ha intentado señalar. Para Kant, como señala Elster, “la primera tarea de la razón consiste en reconocer sus propias limitaciones y trazar los límites dentro de los cuales puede operar” (1995, 24), y estos límites respecto del problema de la argumentación moral son formales, dejando el contenido a la arbitrariedad, a menos que se introduzca un criterio material, alguna idea de lo bueno o de quiénes son moralmente relevantes.

---

<sup>93</sup> “Either (1) the free decision is determined by something, or (2) it is determined by absolutely nothing. In case (2) it is simply a form of irrationality. But in case (1) then either (a) it is determined by non-rational principles, which contravenes the assumption that we are dealing with a perfectly rational being, or (b) it is determined by rational principles, which contravenes the assumption that free will escapes the determination of reason.”

Por desgracia, como señalan D'Arms y Jacobson, "estas razones implicarán por sí mismas compromisos éticos sustantivos"<sup>94</sup> (D'Arms y Jacobson, 2000a, 733), materiales, no explícitos. Así, desde esta perspectiva formal, diríamos que tenemos una razón a favor de X si pudiéramos universalizar X, siendo X un juicio moral tal como "debes ayudar a quien lo necesita". Pero el problema es que, el hecho de que lo veamos como universalizable o no dependiente de nuestra idea de qué es bueno, hace caer al criterio de universalidad kantiano en circularidad, pues en definitiva se estaría dando por hecho un criterio material, una idea de lo bueno, al hablar de la persona y la dignidad, y decir que ellos son los "elegidos". El escrutinio crítico, por tanto, estaría ya influido por nuestras propias asunciones sobre lo bueno, de manera que antes del mismo escrutinio ya habríamos decidido cómo debe ser el filtro del escrutinio crítico.

### **3.2.2. Racionalidad material**

La segunda manera predominante de entender la racionalidad como criterio de moralidad se concretaría en la racionalidad de fines y la racionalidad consecuencialista. Ambas, a su vez, se podrían englobar en un mismo grupo general de teorías en tanto que, frente al formalismo anterior, tanto la racionalidad de fines como la consecuencialista darían lugar a éticas materiales.

Desde esta perspectiva material de la racionalidad, se podría abordar el problema de la justificación racional de los juicios morales desde la ética de las virtudes y las éticas teleológicas. Tomando a Aristóteles como representante paradigmático de una visión finalista de la racionalidad, se podría decir que desde esta postura se identificaría lo bueno con lo natural y lo natural con lo racional, pues el bien sería un aspecto de la naturaleza. En tanto que este tipo de éticas ofrece un criterio normativo basado en una idea de lo bueno, que a su vez se identifica con el fin natural, se puede decir que el criterio de justificación moral sería la adecuación a esa naturaleza.

---

<sup>94</sup> "These reasons will themselves entail substantive ethical commitments".

Desde la racionalidad concebida en sentido teleológico, se entiende que el fin propio del hombre sea “la actividad del alma en conformidad con la razón” (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1098a7-8) y que la buena deliberación es “la que atina en la consecución de un fin determinado” (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1142b32). Sin embargo, no se puede olvidar que Aristóteles entiende “el intelecto que razona en vista de un fin, es decir, el intelecto práctico” como distinto del “intelecto teórico por su objetivo” (433a14-17), por lo que “la reflexión acertada será la rectitud de la consideración de lo que es útil para conseguir el fin” (1142b35-37).

En cualquier caso, además de tener que justificar cómo se infiere que el contenido de un juicio moral sea o no natural, este tipo de teorías tendría que enfrentarse a la cuestión sobre cómo justificar la identificación que postulan entre “racional”, “natural” y “bueno”, Esto es, habría que justificar por qué lo natural es fuente de justificación moral, por qué justifica un juicio moral, y qué criterio se aplica para decir que algo es o no natural cuando se habla de juicios morales.

Si bien es cierto que estas teorías responden a una cuestión normativa y no metaética, por lo que no se puede esperar que responda explícitamente a esta cuestión, y a pesar de que se centren en los problemas de la deliberación y la acción moral, las éticas finalistas y las éticas de las virtudes se enfrentarían a varios problemas.

En primer lugar, a pesar de que se podrían deducir criterios morales a partir de los criterios normativos que defenderían, y a pesar de que para Aristóteles seguramente lo bueno sí sería demostrable, el hecho de que se pueda interpretar que la razón práctica se situaría en el terreno de la *doxa*, negaría la posibilidad de la justificación racional de los juicios morales, aun siendo una teoría de corte racionalista, a menos que se situara la tarea de la justificación en el terreno del intelecto teórico, no teniendo entonces que razonar en vistas a un fin, y no siendo, por tanto, una cuestión de la racionalidad de fines :

“La exposición será suficientemente satisfactoria si adecua la claridad expositiva a la materia propuesta, pues no hay que buscar el mismo grado de precisión en todas las investigaciones científicas, del mismo modo que tampoco se busca en todos los

productos artesanales. Lo moralmente bello y lo justo (...) presentan muchas diferencias y vacilaciones, hasta el punto de que da la sensación de que solo existen por convención, más no por naturaleza. Semejantes vacilaciones se dan también en la consideración de los bienes, porque ellos a muchos les originan daños (...). A partir de de tales premisas, debemos contentarnos con mostrar la verdad de una forma somera y esquemática. (...) Evidentemente admitir que un matemático exponga argumentos persuasivos es igual de absurdo que exigir a un orador demostraciones. Tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones” (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1094b12 -25).

En segundo lugar, en tanto que se defendería un objetivismo naturalista, habría que justificar cómo y por qué tal propiedad objetiva de tal situación dada implica un valor, es natural o es buena para, a su vez, poder justifica la validez de los juicios morales. Si se consiguiera hacer tal tarea entonces habría que renunciar a la premisa que sitúa a la razón práctica en el terreno de la *doxa* o negar que la tarea de la justificación de los juicios morales sea una tarea propia de la razón práctica. Si, por el contrario, no se renunciara a esta premisa que sitúa a la razón práctica en el campo de la *doxa*, entonces se podría explicar el hecho de la discrepancia moral, pero quedaría en entredicho la objetividad de los valores, la cual se defendería desde este punto de vista. Esto es, si se responde que la discrepancia moral se debe a que algunos hacen un mal uso de su razón práctica, entonces habrá que justificar cómo sabemos quiénes hacen buen uso y mal uso. Es decir, si el criterio de justificación está en la naturaleza y no es subjetivo, entonces habría que explicitar cómo sabemos quién descifra bien la naturaleza, quién hace tales descubrimientos correctamente y quién no. Si no se entrara a justificar esta cuestión, y se aplicara la racionalidad finalista solo a la deliberación moral y no a la justificación de los juicios morales, podría darse una situación similar a la de la fabula del rey desnudo, en la que todos conviniéramos que vemos esas propiedades en los objetos cuando en realidad nadie tendría claro qué cualidades naturales harían buenos unos juicios y no otros.

Más allá de la clásica crítica de falacia naturalista, la cual tendría más sentido en el terreno normativo que en el de la justificación, habría que justificar, ya no el salto del ser al deber ser, sino más bien, qué hay de bueno en el ser y, si se

responde que el hecho de ser natural, habría que explicitar por qué ese hecho se puede elevar a criterio de moralidad.

Por otra parte, este tipo de racionalidad entraría en un círculo vicioso entre el concepto de lo bueno, lo racional y lo natural, lo que llevaría a una situación en la que en sentido estricto no se estaría justificando nada que no se hubiera dado ya por supuesto. De hecho, las concreciones de lo bueno en virtudes o máximas parecen dar lugar a concepciones particulares y no universales sobre lo bueno.

Si se atiende a su componente normativo, se podrían llegar a deducir un criterio de validez moral a partir de las respuestas a la pregunta sobre qué se debe hacer. En efecto, afirma Aristóteles, que “la sabiduría práctica, de hecho, es imperativa, pues su finalidad es determinar qué debemos o no hacer” (*Ética Nicomaquea*, 1143a8). En este caso, se podría llegar a entender las virtudes como la prudencia como criterio no solo para la acción moral, sino para la justificación de la validez de los juicios.

Sin embargo, aun cuando se pudieran entender las virtudes como la materialización de un criterio racional para la justificación de los juicios morales, tendríamos que enfrentarnos a la cuestión de que una virtud es ya un rasgo de carácter valorado como excelente y por tanto moralmente bueno, por lo que se caería en la circularidad, pues alguien que defendiera esta posición, argumentaría que las virtudes podrían ser un criterio indirecto para justificar un juicio moral en tanto que este sería válido si cumpliera, ayudara o reflejara una virtud. Sin embargo, debería explicarse primero por qué la justicia, la fortaleza, la templanza o la prudencia son moralmente buenas, así como también tendría que concretarse qué interpretación de ellas se hace, pues no son términos unívocos, y qué casos y conductas son ejemplos de las mismas y cuáles no. Si se aludiera a que tales virtudes son reflejo de la naturaleza humana, y que solo mediante ellas el ser humano llegaría a ser aquel que debe ser, o que de hecho es, según su *telos*, habría de nuevo que justificar, primero, que aquello que identifican como natural sea de hecho natural, y, segundo, que lo natural sea a su vez lo racional y lo bueno. El mismo Aristóteles lo reconoce en cierto sentido:

“El que se desvía poco del bien, sea por exceso o por defecto, no es objeto de reproche, pero sí lo es el que se desvía mucho, pues ese no nos pasa desapercibido. Mas no es fácil determinar racionalmente hasta qué punto y en qué medida es censurable (...) pues tales precisiones dependen de los casos particulares y la valoración corresponde a la sensación” (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1109b17-23).

En segundo lugar, se podría defender una racionalidad consecuencialista, en la que el criterio de moralidad no recaería en la acción misma, ni en el fin en el sentido aristotélico, sino en las consecuencias derivadas de aceptar una máxima o un juicio moral y su capacidad para disminuir o aumentar el bienestar de los sujetos implicados, como sería el caso del utilitarismo, corriente con un peso evidente en los debates morales contemporáneos.

Así, sin entrar ahora en distinciones entre el utilitarismo del acto y el de la regla, se podría decir que desde este tipo de racionalidad material se aportaría un criterio basado en la reducción de daño, consistente en defender que algo sería bueno y estaría justificado si la puesta en práctica de tal juicio produjera el mayor bienestar al mayor número de sujetos. Este criterio y el cálculo de la felicidad se basaría a su vez en el hecho que señala Betham (*An introduction to the principle of moral ad legislation*), a saber, que “la naturaleza ha situado a la humanidad bajo el gobierno de dos soberanos: el dolor y el placer”<sup>95</sup> (I, 1). Así, el valor de una acción o una decisión “vendría fijado por su pronóstico”<sup>96</sup> (Pettit, 1993,232).

Este tipo de consecuencialismo, en su versión utilitarista, proporcionaría un criterio de validez imparcial, con una idea interna de justicia y con un criterio material, a saber, “la felicidad de la comunidad”. Así, J. Stuart Mill afirma que:

“Conforme al principio de la mayor felicidad, el fin último, con relación al cual y por el cual todas las demás cosas son deseables (ya estemos considerando nuestro propio bien o el de los demás), es una existencia libre, en la medida de lo posible, de dolor, y tan rica como sea posible en goces, tanto por lo que respecta a la cantidad como a la calidad, constituyendo el criterio de la calidad y la regla para compararla con la cantidad, la preferencia experimentada por aquellos que, en sus oportunidades de

---

<sup>95</sup> “Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure.”

<sup>96</sup> “The value of an option is fixed by the values of its prognoses”.

experiencia, están mejor dotados de los medios que permiten la comparación”(Mill, *El utilitarismo*, II).

En cualquier caso, se entiende que el criterio no sería la máxima felicidad individual sino la maximización de la felicidad, esto es “la mayor cantidad de felicidad” (Mill, *El Utilitarismo*, II) para el mayor número.

Si bien es cierto que el utilitarismo ofrecería un criterio de moralidad imparcial y universalizable, sin presupuestos difíciles de aceptar con un criterio de corrección basado en la evitación del dolor y la búsqueda del bienestar, cabría cuestionarse algunas dificultades de esta posición, no ya desde el punto de vista de la deliberación moral, sino de la justificación de los juicios morales.

Por un lado, al ofrecer un criterio material, evitaría los problemas de una racionalidad formal, pero trasladaría en cierto modo la cuestión de los criterios de validez moral al problema de la relevancia moral, pues al identificar el dolor y el sufrimiento con lo malo y la felicidad o el bienestar con lo bueno, se estaría saltando del problema de los criterios al problema de la conceptualización del daño moral, sin especificar cuáles serán las condiciones que transformarían un dolor físico, por ejemplo, en un daño moral relevante. En consecuencia, al identificar algo como un daño, ya sea el malestar, el sufrimiento o el dolor, debería especificar el dolor de quién es relevante, por un lado, y qué hace a un sufrimiento ser moralmente relevante, por otro lado, pues seguramente no tendrá la misma relevancia moral ni el cálculo utilitarista se efectuaría de igual modo si se tratara de un dolor de corta duración o intensidad, de un sufrimiento causado intencionalmente por un sujeto moral o de un dolor intenso causado por una catástrofe natural. Así debería poder justificarse por qué el dolor o qué tipo de dolor es moralmente relevante. Por otro lado, en relación a la misma cuestión, quizás la identificación de lo bueno con el bienestar podría ser, aunque ampliamente aceptable, tautológica y, en cierto modo, vacía, si no se especifican las condiciones o en qué consiste ese bienestar. El consecuencialismo utilitarista diría, por su parte, que “la acción racionalmente justificada es actuar de tal manera que el bien sea promovido”<sup>97</sup> (Pettit, 1993,

---

<sup>97</sup> “The rationally justified action is to act so that the good is promoted”.

238). Sin embargo, esto, además de ser evidente en tanto que no es sino afirmar que lo justificado es lo bueno, es vacuo y no elimina el problema de la justificación racional.

Asimismo, esta teoría partiría de una suposición sobre el criterio de relevancia moral en tanto que todos los que cuentan, cuentan igualmente. Pero habría que especificar si cuentan por igual independientemente de su estatus como sujeto moral o si cuentan por igual independientemente del grado de sufrimiento que experimenten.

Dicho de otro modo, habría que justificar, o al menos explicitar la cadena de razonamientos, por qué ese hecho, el que experimentemos dolor, se puede transformar en daño y por qué esto es moralmente relevante, esto es, el salto del hecho al juicio sin caer en una falacia naturalista, así como por qué el deseo de reducir daños debe canalizarse o plasmarse por medio de ese principio y no otro.

Al pasar de un criterio formal a uno material, la pregunta por la justificación se traslada de los criterios a la relevancia moral, esto es, de los criterios de moralidad al grupo de seres relevantes, en tanto que al ser una ética material, define lo bueno y lo malo y, por ende, el daño. En tanto que el daño siempre remite a las premisas sobre la relevancia moral, pues siempre es de alguien que puede ser dañado, hace que este tipo de racionalidad quede truncada si no justifica por qué son relevantes moralmente quienes son tratados como tales, como ocurría en cierto modo desde la racionalidad formal kantiana al recurrir al concepto de dignidad.

Más allá de críticas externas, como la de Kant, que no aceptaría las premisas iniciales en tanto que “la utilidad o la esterilidad no pueden añadir ni quitar nada a ese valor”(Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, I, 394), habría que tener en cuenta otras limitaciones internas. Aunque se trata de una teoría normativa pensada para el proceso de deliberación y no directamente para la justificación de los juicios morales, ofrece un criterio de moralidad basado en el concepto de felicidad, la cual se identifica con lo bueno, siendo este uno de los principales problemas, primero, porque habría que justificar a su vez por qué se opta por un concepto de felicidad y no por otro, y segundo,

porque habría que evitar la falta de univocidad de este concepto y el consecuente riesgo de que se pudiera justificar una cosa y la contraria basándose en el argumento de que ambas cosas producen felicidad.

Esto es, si el criterio se concreta en que “de entre dos placeres, hay uno al que todos, o casi todos los que han *experimentado ambos*, conceden una decidida preferencia, independientemente de todo sentimiento de obligación moral para preferirlo, es el placer más deseable”(Mill, *El Utilitarismo*, II), entonces tendríamos que justificar, por ejemplo, que frente a ayudar a un amigo en apuros económicos y cometer un asesinato, este último es preferible, pues si atendemos a lo que es preferible para la mayoría de sujetos que han experimentado los dos placeres -es decir, los asesinos que a su vez tengan amigos en apuros económicos- y pueden establecer la comparación, seguramente referirán el placer que les supone asesinar a alguien. Se podría contraargumentar que para un sujeto sensato asesinar no sería placentero. Sin embargo, para el grupo de sujetos que sí han experimentado tal sensación -y que son los relevantes según el enunciado anterior- quizás sí lo fuera. Si, por otro lado, defendemos que un asesino no es sensato, habría que justificar por qué. Si la razón se debe precisamente al hecho de que asesine, entonces habría que reconocer que ya se parte de una idea previa no justificada de lo bueno y lo malo en la que asesinar cae en la esfera de lo malo.

Asimismo, Mill reduce en este criterio el carácter imparcial del utilitarismo de Betham en tanto que no parece tener en cuenta en este cálculo la mayor felicidad del mayor número, lo que incluiría a la víctima, sino que simplemente se basaría en la coincidencia de criterios con aquellos que tienen las mismas experiencias y preferencias o que se debaten entre los mismos placeres que el sujeto que razona. Así, habría que aceptar que es un criterio limitado o que ciertas prácticas que en principio podrían parecernos indeseables son realmente buenas. Si, en tercer lugar, se opta por introducir una jerarquización de placeres, defendiendo que es preferible ser un “Sócrates insatisfecho que un cerdo satisfecho” o “un hombre honrado descontento es más feliz que un criminal satisfecho” (*El Utilitarismo*, II) como hace Mill, entonces, además de contradecir el principio general utilitarista, habría que justificar qué entiende por honrado, pues, si va más allá del concepto de “honesto” y se refiere a

“honorable” frente al criminal, entonces sería tautológico, pues estaría afirmando que un hombre bueno insatisfecho es más feliz que un hombre malo satisfecho, pero no justificaría nada sobre qué hace que alguien sea merecedor de ese adjetivo. Por otro lado, habría que justificar por qué un tipo de placeres es superior y mejor moralmente que otros, aun cuando la mayoría de las personas en un caso hipotético no los prefirieran. Aunque Mill contraargumentaría, no se puede dejar de señalar que quizás ya parte de una idea de lo bueno cuando afirma que “los hombres pierden sus aspiraciones nobles, como pierden sus gustos intelectuales, porque no tienen ocasión de cultivarlos, y se abandonan a los placeres bajos” (Mill, *El Utilitarismo*, II) y que, si bien es cierto que “un examen del bien y el mal debería ser el medio de fijar lo qué es bueno o malo, y no la consecuencia de haberlo fijado ya” (Mill, *El Utilitarismo*, I) su examen de qué placeres son buenos, malos o preferibles parece estar ya mediado por lo que considera bueno o malo. De hecho, si se identifica en un primer momento el bienestar, la felicidad o el placer con el bien, parece algo contradictorio jerarquizar estos placeres de manera que diera como resultado que existe algún tipo de placer o bienestar que en realidad es moralmente malo, pues sería tanto como admitir que el criterio de moralidad de fondo no es realmente el bienestar o la felicidad sino otro criterio objetivo que no se llega a especificar.

Por otra parte, la transformación del cálculo felicitarario de Betham en el criterio de la satisfacción de preferencias de Mill podría dar lugar a cierto olvido de las víctimas, pues seguramente si se preguntara al conjunto de violadores, pederastas, asesinos, etc., estarían de acuerdo en que estarían satisfaciendo “una preferencia que es deseable para la mayoría de ellos independientemente de todo sentimiento de obligación moral para preferirlo”.

Si la defensa utilitarista se basa en que los “placeres racionales” son los que se pueden justificar universalmente, recordando el ejemplo de un Sócrates insatisfecho, entonces habría que justificar, primero, la introducción de una premisa *ad hoc* cuando el criterio general se vuelve problemático, segundo, por qué el concepto de felicidad que han decidido manejar se reduce solo a una felicidad racional o elevada, sobre todo si, atendiendo al criterio cuantitativo, puede que la mayoría de los seres sintientes que entrarían en el cálculo

utilitarista prefirieran otro tipo de placeres que los llamados placeres racionales, término que por otra parte recuerda al de *eupatheia* en tanto que parece ser un intento de justificar por qué son mejores los placeres que uno entiende previamente como buenos frente a otros.

Además de que se volvería un criterio basado en la autoridad de unos expertos y no en la racionalidad común de todo sujeto moral, habría que justificar quiénes son los que deciden qué placeres son preferibles y cómo justificamos la elección de aquellos que “están mejor dotados de los medios que permiten la comparación” de placeres.

Ante este tipo de críticas defiende Mill que:

“Se habla como si hasta el momento este curso de la experiencia no hubiese comenzado y como si, en el instante en que un hombre se sintiese tentado a interferir en la propiedad o la vida de otro, tuviera que empezar a considerar por primera vez si el asesinato y el robo son perjudiciales para la felicidad humana. [...] No es difícil demostrar que cualquier criterio ético funciona mal si suponemos que va acompañado de la estupidez universal. [...] [L]a humanidad debe haber adquirido ya creencias positivas con relación a los efectos de algunas nociones sobre su felicidad” (*El Utilitarismo*, II)

Pero si el criterio es empírico y se basa en las preferencias de hecho de las personas reales, entonces quizás sí debería afrontar el problema de la estupidez humana, pues precisamente los criterios de racionalidad servirían para distinguir de manera no arbitraria cuando se hace un buen uso de la razón práctica y cuándo no, sin tener que apelar simplemente a la autoridad de los expertos. Si, por otra parte, entiende que cierto modo de aplicar el principio, aunque sea lógicamente correcto, es estúpido o da lugar a aberraciones, entonces cabe inferir que se presupone un criterio o una idea previa de lo que es bueno y de lo que es malo para la cual se trata de busca un criterio moral y no viceversa.

Así, cuando el criterio material es demasiado concreto, habría que justificar el porqué de su elección sin caer en arbitrariedades ni contradicciones, y cuando es demasiado amplio, como el criterio de felicidad o el bienestar, se corre el

riesgo de caer en un vacío distinto al de la racionalidad formal, pero problemático en el mismo sentido que lo era el concepto de dignidad.

### **3.3. Problemas de la racionalidad como criterio de justificación moral**

Si se apela únicamente a la racionalidad, entendida como se expuso en el capítulo 2 (sección 2.4.), como único criterio de moralidad, ya sea concretada desde un punto de vista formal o material, ésta nos deja ante varios problemas de difícil solución, a saber:

a- *La circularidad.* El primer problema haría referencia al hecho de que los argumentos racionales se coimplicarían, de manera que un argumento se sustentaría en otro y el segundo en el primero, dando lugar a círculos viciosos.

b- *El regreso al infinito.* El segundo problema haría referencia a la infinita cadena de preguntas a las que lleva una argumentación racional en la que no se puede encontrar una primera respuesta completamente satisfactoria.

c- *La ambivalencia.* El tercero, ya mencionado anteriormente, haría referencia a la capacidad de la razón, de justificar y encontrar razones a favor de una cosa y de la contraria.

Estas tres dificultades de la racionalidad, ya sea formal o material, como criterio de validez moral se darían en muchos casos simultáneamente a la hora de intentar justificar un juicio moral. Al fin y al cabo, son dos versiones de la comprensión del criterio de racionalidad, siendo éste el criterio normativo fundamental. De hecho, como afirma Elster, “aunque la indeterminación y la irracionalidad están muy difundidas, no afectan el privilegio normativo de la racionalidad. Ante todo, la racionalidad es privilegiada porque deseamos ser racionales. No nos enorgullecemos de nuestra ocasional o frecuente irracionalidad” (Elster, 1995, 33). Asimismo, es importante destacar que si no se profundizara o si se negaran los límites y problemas que un criterio basado solo en la razón así entendida puede generar, se caería en la hiperracionalidad

de la que habla Elster, la cual se define como la “ineptitud para reconocer la ineptitud” (Elster, 1995, 24).

Con el fin de especificar cómo un criterio únicamente racional se encontraría en algún momento de la justificación con alguno de los tres problemas mencionados, se partirá del siguiente ejemplo.

Alguien puede sostener que clavarle a tu gatito agujas hasta aturdirlo, o incluso matarlo, como diversión y muestra de tu superioridad, delante de tus amigos es irracional, moralmente incorrecto o malo, defendiendo así la regla de no clavar agujas a un gatito con el fin de divertirte y divertir a tus amigos.

Al mismo tiempo, puede que este sujeto sea un gran aficionado a las corridas de toros, hasta el punto de criar toros de lidia en su finca, entendiendo que esta tradición no es moralmente reprobable.

Este sujeto sería, al menos en un primer nivel, un ejemplo claro de un mal uso de la razón práctica o de irracionalidad, del mismo modo que ejemplificaría cómo la lógica es necesaria para la argumentación legítima de nuestras normas, pues ésta le haría ver las incoherencias en sus argumentos, sin entrar aún en el contenido de los mismos, justificando unas veces el sufrimiento de un sujeto no moral por la diversión y/o el significado simbólico de todo el proceso para muchos sujetos morales (entendido este como un fin superior) y otras veces no. Asimismo, el buen uso de las reglas lógicas podría hacerle ver el grado de veracidad de sus premisas al basar sus distintas conclusiones en la negación del sufrimiento del toro y la aceptación del sufrimiento del gatito, por ejemplo.

Sin embargo, esto no es suficiente. Primero, la razón no garantizaría que este sujeto entendiera que ambas prácticas son análogas y merecen una valoración similar, pues siempre podría argumentar que es mayor la diferencia y los matices entre los animales implicados o la práctica que la similitud, de manera que siempre podría encontrar razones para defender que no se puede establecer una analogía entre ambos casos, por lo que ni siquiera habría una manera universalmente aceptable de mostrarle y de justificar que está incurriendo en una irracionalidad en tanto que comete una incoherencia al

tratar casos similares de manera distinta. Por cada analogía existe, en efecto, una disanalogía.

Segundo, si aceptara la analogía y reconociera el trato diferente de casos similares como irracional, aun así, la razón no podría sino mostrarle que debería valorar ambos casos del mismo modo. Esto es, o ambos son moralmente aceptables o ambos son reprobables, de ahí el problema de la ambivalencia de un criterio racional no solo formal, sino también material, pues el razonamiento dependería de qué se entiende por el fin o la naturaleza de esos animales, qué sufrimiento y qué preferencias pesan más en el cálculo utilitarista, etc.

En tercer lugar, suponiendo que el sujeto hubiera aceptado la analogía, hubiera aceptado la irracionalidad de tratar ambos casos de modo distinto, e incluso hubiera llegado a cambiar su juicio respecto de las corridas de toros y no respecto del trato a las mascotas, concluyendo que ambas prácticas son moralmente incorrectas, habría que preguntarse por qué, esto es, cuál sería la justificación moral de dos normas tales como “no se deben clavar agujas a un gatito hasta su muerte por diversión” y “no se debe clavar banderillas y una espada a un toro como entretenimiento”.

Se podría responder, recurriendo a una norma más genérica, a saber, que ninguna de esta dos prácticas debe hacerse porque “no se debe dañar a un animal por diversión”, lo que a su vez llevaría a tener que responder a dos cuestiones, a saber, por qué no se debe dañar a sujetos no morales, esto es, qué hay de malo en el daño, o mejor dicho, qué hace de un a práctica un daño moral relevante, y por qué la diversión no es un fin que lo justifique, empezando así la cadena de porqués, esto es, el problema de regreso al infinito.

Respecto del problema de la ambivalencia, y desde una perspectiva formal de la racionalidad, se podría afirmar que es racional o lógicamente correcto tanto no dañar a un animal como lo contrario, siempre y cuando la argumentación fuera formalmente correcta. En efecto, si se entiende la racionalidad y, por ende, la normatividad, en ese sentido reducido a la corrección formal de los argumentos, podrían darse dos situaciones en la argumentación, según se utilice una concepción de la racionalidad formal kantiana o instrumental.

Desde un punto de vista kantiano, podría argumentarse tanto a favor como en contra de tales prácticas, en tanto que los afectados no son sujetos morales relevantes, en función de si se aceptara que tal práctica afecta a la humanidad del sujeto moral que la defiende o no, lo que a su vez remitiría a un presupuesto sobre qué es bueno para el sujeto moral, que no parece hacerse explícito en las formulaciones del imperativo. Incluso si se trasladara el ejemplo al de la tortura, no de animales, sino de sujetos morales, y partiéramos del concepto de dignidad para limitar qué sujetos son moralmente relevantes, aceptando, por ejemplo, que “no se debe torturar a otro sujeto moral”, podríamos contestar que la justificación de esta norma se basa en que los sujetos morales merecen respeto. Consecuentemente, podríamos preguntar por qué merecen respeto, contestando que porque tienen dignidad<sup>98</sup>, y tienen dignidad porque merecen no ser tratados como un medio, esto es, merecen no sufrir ningún tipo de abuso, de *mal-uso*, lo que daría lugar a un primer bucle, a saber: no se deben torturar porque tienen dignidad y tienen dignidad porque son valiosos y por ello no deben ser maltratados, y no deben ser maltratados porque merecen respeto y merecen respeto porque tiene dignidad; o tienen dignidad porque tienen razón y la razón es más perfecta, sin llegar a justificar por qué la razón es más perfecta y por qué el hecho de serlo justificaría un trato moral preferente, lo que da lugar a los tres problemas anteriormente señalados, a saber, un círculo vicioso y tautológico, el vacío de contenido, una infinita cadena de porqués que a su vez da lugar a bucles y a una ambivalencia a la hora de poder justificar una cosa y la contraria.

Asimismo, habría que aclarar previamente a qué tipo de dignidad se estaría haciendo referencia, a la antropológica, concediendo un valor moral objetivo al hecho de poseer unas capacidades y ser *homo sapiens*, o a la dignidad moral, la cual se ganaría por los actos y no por las características o facultades que se posean. Más allá del hecho de que optar por una u otra alteraría el resultado de la argumentación pudiendo justificarse tesis opuestas, quedaría por justificar la propia elección por uno u otro concepto de dignidad.

---

<sup>98</sup> Véase Gracia (2008).

En términos actuales, se podría decir que un sujeto moral tiene dignidad porque es merecedor de consideración moral y porque tiene relevancia moral, lo que se debe a que es un sujeto susceptible de padecer un daño moral, es capaz de entender qué es un daño de este tipo y, por tanto, es vulnerable respecto a este tipo de daños. Pero esto daría lugar de nuevo a un círculo vicioso, a una espiral de preguntas, pues cabría preguntarse por qué pertenecer a una especie o tener una serie de características como la capacidad de sufrir un daño moral o la capacidad de desarrollar una conciencia moral, implica ser digno. Así, se volvería a repetir el mismo bucle en el que deja una concepción de la racionalidad práctica formal. Lo mismo ocurriría si, por último, partimos de una norma como la regla de oro, a saber, “no se debe hacer a otros aquello que no querríamos que nos hicieran a nosotros”. De nuevo, la justificación de esta norma nos llevaría a respuestas tales como que tanto los unos como los otros son sujetos con la misma relevancia o status moral y que, por ende, merecen el mismo trato. Pero de nuevo cabría preguntarse por qué poseer relevancia moral implica merecer un tipo de trato, y quién o cómo se decide quién merece consideración moral y quién no, dando lugar a una cadena de respuestas coimplicativas como ocurría en el ejemplo anterior. Como señala L. Bermejo (2010), uno puede dar una razón como una razón a favor de otra razón previa, pero el ser capaz de formar una cadena argumentativa no garantiza estar dando una buena razón moralmente relevante.

Desde una racionalidad formal instrumental tendríamos que aceptar simplemente que:

“Un individuo x es racional en su conducta si (1) x tiene clara conciencia de sus fines, (2) x conoce (en la medida de lo posible) los medios necesarios para conocer esos fines, (3) (...) x pone en obra los medios adecuados para conseguir los fines perseguidos, (4) en caso de conflicto entre fines de la misma línea y de diverso grado de proximidad x da preferencia a los fines posteriores y (5) los fines últimos de x son compatibles entre sí” (Mosterín, 1978, 29).

Así, en el caso del gato y el toro, si las premisas fueran (1) mi finalidad es divertirme, (2) la diversión es un fin legítimo, molarmente indiferente, (3) el

sufrimiento ajeno provoca diversión, y (4) el sufrimiento de sujetos no morales es menos -o nada- relevante comparado con el sufrimiento de sujetos morales, se podría justificar racionalmente tal práctica, pues se estaría adecuando medios a fines de forma eficaz. Por tanto, parece que traducir el buen uso de la racionalidad sólo en términos lógicos o formales no es suficiente para la justificación de las normas que entendemos como buenas, esto es, para el buen uso de dicha razón.

Algo similar ocurriría si analizamos el criterio de validez o justificación de un juicio moral desde una concepción material de la racionalidad.

Desde el consecuencialismo utilitarista, se podría responder que la diversión es un fin legítimo siempre que produzca una mayor felicidad al mayor número de seres o que el placer que produce sea preferible a otros placeres. Del mismo modo, se podría argumentar en contra defendiendo que el placer de los espectadores sería menor y menos intenso que el sufrimiento del animal agonizante o que no es un placer racional y que nos equipararía a cerdos satisfechos, y nos alejaría del ideal de ser Sócrates satisfechos.

Más allá de la ambivalencia, si se parte de una visión utilitarista en la que el bienestar o el placer de un grupo de individuos podría justificar el sufrimiento de uno, previamente se habría tenido que justificar qué individuos entran en ese cálculo, es decir, habría que justificar de manera que pudiera ser aceptado por cualquier ser racional por qué esos seres que entran en el cálculo merecen ser considerados. Si se responde a esto que se debe a la capacidad de sufrir, habría que preguntarse por qué la capacidad de sufrir es moralmente relevante, cómo o mediante qué criterios establecer comparaciones entre distintos tipos de sufrimientos y las distintas capacidades de unas especies y otras.

Desde una racionalidad material de fines, se volverían a dar los problemas ya señalados. Por un lado, tanto si se estuviera argumentando a favor como en contra de las prácticas señaladas relativas al trato a los animales, este tipo de racionalidad entraría en un círculo vicioso al argumentar que tal práctica es buena/mala porque es natural/antinatural y es natural/antinatural porque es racional/irracional y es racional/irracional porque es natural/antinatural. Asimismo, se podría dar una cadena infinita de preguntas sobre por qué lo

bueno es racional y lo racional es bueno o la justificación del supuesto fin natural de cada ser.

Por otro lado, algo similar a lo que ocurría con el término dignidad ocurriría desde esta perspectiva con el concepto de fin natural -tanto respecto de los animales no humanos como de los sujetos morales-, pues dependiendo de cómo se entendiera este se podría justificar o no tal juicio y su correspondiente práctica.

Asimismo, si el fin de cada ser es natural y existe una noción de lo bueno ya unida a la naturaleza, fijada, se entiende que no es susceptible de experimentar cambios ni es susceptible de revisión racional, pues solo cabría el descubrimiento de tales valores o propiedades. En este sentido la argumentación racional nada tendría que decir al respecto ni modificaría qué se tiene por bueno o malo, por lo que se entiende que en definitiva no es un criterio racional, pues es el carácter falsable lo que hace a un argumento o una tesis racional frente a los dogmas de fe o los argumentos *ex autoritas*. En definitiva, como apunta C. Taylor, tanto la racionalidad formal como la material o de fines “descansan en alguna concepción moral sustantiva” (Taylor, 1996, 66), en algunos supuestos sobre lo bueno no explicitados en algunos casos y, sobre todo, no justificados.

No es infrecuente afirmar, con Kant, que “lo bueno prácticamente es aquello que, por medio de las representaciones de la razón, determina a la voluntad no a partir de causas subjetivas, sino objetivas, es decir, por fundamentos que son válidos para todo ser racional” (Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, IV, 413.) Pero si lo que se debe esperar de la razón es que ofrezca fundamentos que sean válidos para todo ser racional, entonces parece una tarea condenada al fracaso como se ha pretendido mostrar a través de las limitaciones que a lo largo de este capítulo se han señalado. Como señala Parfit, lo que estas corrientes racionalistas olvidan es que “lo que podemos querer o hacer racionalmente depende de nuestras creencias”<sup>99</sup>(Parfit, 2011,111), de nuestras razones, y nuestras creencias a su vez pueden depender, no solo de causas objetivas o hechos falsables, sino de deseos,

---

<sup>99</sup> “What we can rationally want or do depends on our beliefs”.

recuerdos, prejuicios, motivos, etc., especialmente si se admite la interrelación anteriormente esbozada entre emoción y cognición (capítulo 2). En este sentido, cobrarían actualidad las palabras de Hume:

“La moral es un asunto que nos interesa por encima de todos los demás. Así, creemos que cualquier decisión sobre este tema pone en juego la paz de la sociedad; y es evidente que esta precaución deberá hacer que nuestras especulaciones parezcan más reales y consistentes que cuando el asunto nos resulta casi completamente indiferente. Si algo nos afecta en ningún caso concluimos que se trata de una quimera” (Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, 3, I, I, 455-456).

Cuando se intenta justificar un juicio moral, una norma o un valor, lo que se pretende en último término es que el otro acepte tales valores como racionalmente válidos, por lo que finalmente no sea quizás una cuestión sobre si el argumento o el juicio es en sí racional, sino sobre si al receptor se lo parece. Como ya señaló D. Hume:

“A todo razonamiento abstruso le acompaña un inconveniente: puede hacer callar al adversario pero no convencerle; y además, para que lleguemos a ser conscientes de su fuerza probatoria, necesita del mismo estudio intenso que el que al principio hizo falta para su invención” (Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, 3, I, I, 455).

Por otro lado, sería también cuestionable el hecho mismo de que la razón sea capaz de justificar en un sentido moral, más allá de la coherencia lógica, sin dar un presupuesto por válido previamente, pues se debe advertir que los valores y las justificaciones morales se autoafirman, de manera que no servirían para explicar de manera absolutamente satisfactoria por qué nos parecen legítimas las normas que así calificamos. En otras palabras, justificamos aquello que previamente nos sentimos motivados a justificar, del mismo modo que la lógica justifica que dos más dos son cuatro sólo si previamente hemos decidido optar por un sistema decimal, o si hemos decidido que estamos contando objetos sólidos y no gotas de agua, por ejemplo, las cuales se fundirían siempre en una mayor, siendo en este caso el resultado de cualquier suma siempre uno. Así, la razón parece que, aun evitando incoherencias y errores lógicos en la cadena de razonamientos, justificaría aquellos valores y normas morales con los que el

sujeto previamente se identifica o ha aceptado como buenas, lo que nos sitúa en un círculo vicioso.

En síntesis, preguntarse por qué debemos comprometernos con unas normas y no otras no es sino preguntarse cómo justificamos lo que nos parece bueno, más allá de nosotros mismos, qué lo justifica. Es decir, partiendo de la traducibilidad de los juicios de valor a los juicios normativos, preguntarse por la justificación o la legitimidad de un juicio del tipo “se debe hacer X”, no es más que preguntarse por la justificación de “X es bueno”, por los criterios para que ese juicio moral sea racional, universal y aceptable por todo sujeto moral. Asimismo, responder que una norma cualquiera está legítimamente fundada porque es racional o porque para llegar a ella no se ha cometido ningún error lógico es una condición necesaria, pero insuficiente, pues no solo lleva a la ambivalencia, al regreso al infinito y la circularidad, sino que la aceptación del juicio “X es bueno” y de las razones a favor del mismo parece depender de aquellos valores que previamente hayamos interiorizado y reconozcamos como buenos.

### **3.4. Otros posibles criterios**

Frente a las versiones clásicas de la racionalidad formal, consecuencialista y de fines, se podría apelar a otras estrategias, que no renunciarían a la razón, pero que serían sensibles a las limitaciones anteriormente señaladas, por lo que darían lugar a versiones más flexibles o revisiones de la racionalidad. Así, a continuación se expondrán brevemente las principales tesis de las posturas más destacadas en la segunda mitad del siglo XX atendiendo a su alcance y limitaciones en el abordaje de la cuestión de la justificación de los juicios morales.

#### **3.4.1. Razonabilidad**

L. Bermejo, recoge muy bien el problema de la argumentación formal que también detecta Toulmin:

“Como Toulmin lamenta, el concepto de validez argumentativa subyacente en las teorías formales de inferencia es el de validez analítica, porque sus criterios para el uso de calificadores como “posible”, “imposible” o “necesario” son equivalentes a criterios para el uso de los términos como “consistente”, “inconsistente” y “negación de lo que es inconsistente”<sup>100</sup> (Bermejo, 2008, 319).

Por consiguiente, los criterios formales sólo permitirían, como afirma este autor, establecer “las formalidades preliminares de la afirmación de un argumento, no los méritos actuales de ningún argumento”<sup>101</sup> (Toulmin, 1958, 173).

En consecuencia, las teorías formales estarían obligadas a admitir como posible cualquier conclusión que no contradijera las premisas dadas, de manera que la eliminación racional de las posibilidades y su función como criterio para justificar y discernir moralmente se hace “infinitamente más difícil”<sup>102</sup> (Toulmin, 1958, 152), por los problemas de ambivalencia y vacuidad de contenido anteriormente señalados.

Así, Toulmin ha apelado, “frente a la *racionalidad* de la astronomía y la geometría, [a] la *racionalidad* de las narrativas que empezaba a considerarse una noción sentimental, carente de una base sólida de teoría filosófica” (2001,35). Apelar a lo razonable en lugar de a lo racional le permite, por tanto, distinguir y establecer un nuevo matiz entre “actuar racional o racionalmente, por un lado, y razonable o razonablemente, por otro” (2001, 44).

Para Toulmin, a diferencia de lo que ocurría en las concepciones formales de la racionalidad, “la racionalidad supone concentrarse restringidamente en asuntos de contenido, y la racionalidad, ser sensibles a las mil maneras en que una situación puede modificar tanto el contenido como el estilo de los argumentos” (2001, 45).

Sin embargo, la sustitución del concepto de racionalidad como criterio por otro más laxo y flexible como el de racionalidad no parece resolver los problemas

---

<sup>100</sup> “As Toulmin complains, the concept of argumentative *validity* underlying formal theories of inference is that of *analytic validity*, because their criteria for the use of qualifiers like ‘possible’, ‘impossible’ or ‘necessary’ are equivalent to criteria for the use of terms like ‘consistent’, ‘inconsistent’ and ‘the negation of which being inconsistent’.

<sup>101</sup> “Preliminary formalities of argument-stating, (...) not (...) the actual merits of any argument.”

<sup>102</sup> “Infinitely more difficult”.

a los que se enfrenta el formalismo. De hecho, incluso oscurecería más el asunto, pues habría que aclarar, primero, de un modo aceptable para todos, qué es razonable y qué hace a un argumento ser razonable. En tanto que sigue siendo un concepto vacío, formal, aun cuando fuera menos exigente que el término “racional”, volvería a enfrentarse al problema de que uno juzga razonable aquello con lo que uno previamente está de acuerdo, lo que volvería a llevar a los problemas de vacuidad, ambivalencia y circularidad.

Por otro lado, el concepto de “razonable”, si se asocia a “comprensible”, en tanto que es más flexible que “racional”, se acercaría al de explicación, haciendo de la frontera entre explicable y justificable un límite borroso que volvería a dejarnos en un subjetivismo difícil de universalizar a la hora de justificar. En definitiva, el cambio del criterio de racionalidad por el de razonabilidad se antoja como un cambio en el significante para referirse al problema, más que como un verdadero cambio de criterio, dejando por tanto la cuestión irresuelta.

### **3.4.2. Generalizabilidad**

Un segundo criterio, ya sugerido por Marcus G. Singer, no sería otro que el principio de generalización (Singer, 2002, 18-19). Este sería una versión más amplia y menos estricta del criterio de universalidad kantiano, al mismo tiempo que intentaría compatibilizar el mismo con el criterio utilitarista. En este sentido, no trataría únicamente de superar la paradoja subjetivista del primero, sino que trataría de compatibilizar ambos paradigmas en cierto grado. Para M. Singer, los enunciados morales dependerían de cómo se valoren las consecuencias de sus acciones, por lo que lograría unir en cierta medida una perspectiva consecuencialista con una perspectiva formalista. En cualquier caso, siguiendo sus propias palabras:

“Hay una relación obvia entre el principio de generalización y la regla de oro. (...) Ambos principios están implicados en el pensamiento de la regla de oro, un componente esencial del razonamiento moral (...). La regla de oro implica que “debería ordenar mi conducta consistentemente con mis juicios de la conducta de otros”.

Haciendo esto presupone un “estándar moral” y también nos “da un estándar para juzgar nuestra propia conducta en relación a otros”<sup>103</sup> (Singer, 2002, 18).

En este sentido, M. G. Singer propone el principio de generalización, frente al ideal de universalización, como criterio al que someter nuestros juicios y en cierto modo como filtro para saber si algo es o no justificable. Así, puede que parezca difícil saber si una máxima es universalizable, pero quizás resulte más fácil saber si sería deseable que sus consecuencias se generalizaran. Esto es:

“El principio de generalización afirma que lo que está bien o mal para una persona debe ser así para cualquier persona similar en circunstancias similares. El argumento de generalización (el cual es indiferentemente o un argumento o un principio) afirma que si las consecuencias de la acción de todos en un cierto modo sería indeseable, entonces nadie debería actuar de esa manera sin una razón”<sup>104</sup> (Singer, 2002, 18).

Sin embargo, el problema se encuentra ya en la formulación al añadir “sin ninguna razón”, pues esto abre la puerta, como ocurría anteriormente en cualquier criterio racional formal, a que cualquier premisa *ad hoc* puede ser incluida como una razón si no estuviéramos de acuerdo con el resultado de la generalización, nos pareciera contraintuitiva o pensásemos que sus consecuencias nos obligasen a renunciar a alguna premisa o creencia fuertemente arraigada.

Así, podría pensarse que uno tiene una razón interna para cortar un árbol, dado su deseo de tener un árbol de navidad natural en casa. Puede que este sujeto también piense que éste es un deseo universalizable, pues podría darse el caso en el que todo el mundo quisiera tener un árbol de navidad natural en casa, de manera que podría concluir que no hay nada malo en esta máxima.

---

<sup>103</sup> “There is an obvious relation between the generalization principle and the golden rule. (...) Both principles are involved in Golden-Rule thinking, an essential component of moral reasoning. (...) Golden rule implies that “I should order my conduct consistently with my judgments of the conduct of others”. In doing so it presupposes a moral standard and also “gives us a standard to judge our own conduct on the part of others”.

<sup>104</sup> “The generalization principle states that what is right or wrong for one person must be so for any similar person in similar circumstances. The generalization argument (which is indifferently either an argument or a principle) states that if the consequences of everyone’s acting in a certain way would be undesirable then no one ought to act in that way without reason.”

Sin embargo, la idea de la generalizabilidad ofrece otra perspectiva sobre cómo juzgar nuestras razones internas y máximas. Puede que uno quiera cortar un árbol con ese fin; sin embargo, si se imagina una realidad paralela donde todo el mundo actuara de acuerdo a esa razón interna, podría concluir que no le gustaría el resultado de la misma o que este no sería deseable. En este caso, si todo el mundo cortara un árbol, se acabaría con todos los árboles en la tierra, resultado que parece tener consecuencias negativas para los seres humanos, de manera que estaríamos tentados a dudar de la justificabilidad, racionalidad y corrección de nuestra máxima.

Por esta razón, este principio no distaría demasiado de lo ya propuesto por Kant. De hecho, el mismo M. G. Singer afirma que “la regla de oro es una consecuencia inmediata de el principio de generalización”<sup>105</sup> (Singer, 2002, 18), dando lugar a una cadena desde el principio de generalización a la regla de oro, y de esta al principio de justicia, el cual considera su base. Asimismo afirma que:

“Este principio se relaciona con el principio de justicia -el principio de generalización- y también con la regla de oro. Porque la regla de oro nos lleva a juzgar y determinar nuestra conducta bajo los mismos estándares que usamos al juzgar la conducta de otros tanto si estamos afectados por ella como si no. El principio de generalización (...) afirma que lo que está bien para una persona debe estar bien para cualquier persona similar en circunstancias similares”<sup>106</sup> (Singer, 2002, 17).

De esto se deduce que para Singer los juicios morales se refieren a un conjunto de personas que actúan en circunstancias iguales siendo el criterio de moralidad el no atentar contra el bien general. Así, se generaliza una acción particular en función del bien común, lo que da lugar a una versión menos exigente del imperativo kantiano. De este modo, será aceptable sólo aquella acción individual que, implicando consecuencias deseables para el individuo, no atente al bien general.

---

<sup>105</sup> “The golden rule is an immediate consequence of the generalization principle.”

<sup>106</sup> “This principle links to the principle of justice – the principle of generalization- and also with the golden rule. For the golden rule direct us to judge and determine our conduct in the same standards we use in judging the conduct of others, whether we are affected by it or not. The principle of generalization (...) states that what it is right for one person must be similar for any similar person in similar circumstances.”

Sin embargo, la generalización es problemática en el mismo sentido en el que lo era la universalización como criterio de validez moral. Si uno tiene una razón interna, por ejemplo, para defender las corridas de toros, parece que la idea de todo el mundo celebrando corridas de toros y matando a todos los toros de la tierra no tendría por qué hacerle dejar de defenderlas. Esto es, la inferencia no es inmediata ni necesaria, como se plantea en el ejemplo del árbol de navidad. Plantearse qué consecuencias tendría la generalización de mi máxima puede mostrarme que debería controlar el índice o la tasa de toros matados o árboles cortados, pero precisamente para seguir con esa actividad que consideraría un fin superior, como ocurre en la caza y en la pesca. Es decir, este principio no haría ver inmediatamente ese juicio como injustificable si previamente no se defiende una razón interna o un valor a favor de esto.

Dado que el “principio generalizado de las consecuencias afirma que si las consecuencias de un cierto tipo de acción fueran indeseables en general, entonces es incorrecto en general actuar de esa manera”<sup>107</sup> (Singer, 2002, 18), y siguiendo el ejemplo de las corridas de toros, el criterio de generalizabilidad puede mostrarme, si soy un defensor y creo que es una práctica moralmente justificada, que no implica daños relevantes, que si quiero que esta actividad no se extinga deberé controlar y regular el número de animales sacrificados para evitar su extinción y, por ende, la extinción de mi diversión, pero no necesariamente me mostrará este criterio nada sobre la incorrección moral o el daño moral que pueda implicar el hecho de permitir matar animales por diversión, luego es un criterio de moralidad que no llegaría a justificar por qué si algo no es deseable implica que está conectado a posibles daños morales o, dicho de otro modo, no llega a plantear el problema de que algo nos parezca deseable y aún así pueda implicar daños morales a terceros.

Esto es, siempre se podrían incluir premisas *ad hoc* sobre cómo debe aplicarse este principio y así, en lugar de concluir, en el caso del árbol, que la tala de un árbol para decorarlo en casa no está moralmente justificada porque no es generalizable, se podría concluir igualmente que sí lo es, pues lo malo o lo indeseable de esta generalización no es que todo el mundo tuviera un árbol en

---

<sup>107</sup> “The generalized principle of consequences states that if the consequences of a certain kind of action would be in general undesirable then it is wrong in general to act that way.”

casa, sino que no se repoblaran los bosques, por lo que la utilización de este principio podría llevar tanto a la injustificación de tal acción, como a afirmar que no hay nada malo en la tala de árboles en sí, sino en hacerlo inadecuadamente, sin respetar ciclos como se haría en la caza o la pesca.

Lo mismo ocurriría en el caso de la generalización que podría hacer el miembro del Ku Klux Klan. Si este ve que, si todo el mundo aceptara su máxima y las razones internas o subjetivas que la sustentan- a saber, que los seres despreciables deberían ser erradicados-, entonces podría resultar que él fuera también juzgado como despreciable por otros sujetos, de manera que la consecuencia de la generalización, o de la aceptación generalizada de su máxima, se volvería en su contra, entonces esto quizás le hiciera plantearse si realmente tenía razones morales de peso para justificar su máxima inicial.

Sin embargo, la aplicación de este principio no es unívoca. En el caso del miembro del Ku Klux Klan, el criterio de generalización podría ofrecerle, no tanto una razón para modificar o dudar de su máxima, sino todo lo contrario, una visión de lo que sería el mundo ideal de este individuo: un mundo en el que no existieran seres despreciables, o humanos no caucásicos, según como se interprete el principio. Podría concluir que es deseable un mundo en el que todo el mundo quisiera erradicar a aquellos que le parecen despreciables siempre que hubiera interiorizado la premisa de que él y su grupo nunca podrían ser considerados seres despreciables por nadie. Del mismo modo que interpretamos que un mundo sin árboles sería negativo, alguien podría interpretar que un mundo sin un tipo concreto de árboles, sin abetos, por ejemplo, o sin una etnia concreta, sería, no sólo no reprobable moralmente, sino deseable, por lo que este principio vuelve a encontrarse con el problema de la ambivalencia del formalismo al basarse principalmente en la coherencia y la analogía, pues no hace sino promover que ante casos similares, la valoración sea similar.

En este sentido, la aplicación de este principio está ligada a lo que se considera deseable por una sociedad concreta al ser menos exigente que el principio de universalización. Esto es, si alguien se hubiera planteado liberar a un esclavo afroamericano de su plantación de algodón en el siglo XIX, probablemente el

principio de generalización le habría frenado, pues quizás hubiera concluido que no sería deseable que todos los amos hicieran lo mismo porque colapsaría el sistema o el orden establecido, aunque él deseara liberar a un esclavo concreto de su plantación, e incluso se le habría acusado de cierto grado sentimentalismo.

Con esto lo que se pretende plantear es que este principio no es unívoco, primero, porque respecto de que algo sea deseable habría que especificar si se refiere solo a (1) 'deseable según el sujeto que lo aplica' o habría que imaginar qué desearía esa sociedad o qué sería mejor para el bien común, refiriéndose entonces a (2) 'deseable para la sociedad en la que se aplica'. En segundo lugar, no es unívoco porque si el criterio es (1), el resultado de la generalización siempre sería coherente con las máximas que defiende ese sujeto. Si el criterio, por el contrario, debe hacer referencia a (2), lo que desearía la sociedad, entonces este puede interpretarse siempre en varios sentidos, e incluso podríamos argumentar que lo deseable por todos no siempre es bueno o está justificado moralmente si solo basamos la justificación en un deseo generalizado, sin aportar más razones o argumentos.

Asimismo, y por último, este principio daría por hecho el acuerdo entre qué personas son relevantes, es decir, quienes entran en el ejercicio de generalización, cuando en la mayoría de los casos de discrepancias morales este es el origen del conflicto, a saber, quiénes son moralmente relevantes. Si se ofrece un contenido y se recurre al concepto de persona uniendo este al de dignidad, se encontraría con los problemas señalados a este respecto en la sección anterior.

### **3.4.3. El principio de transubjetividad y la racionalidad dialógica**

Desde el constructivismo ético de la Escuela de Erlangen (Schwemmer, Lorenzen, Kambartel) se ha propuesto el principio de transubjetividad como un criterio racional de validez normativa que trata de superar el origen subjetivo de las máximas sin negarlo, asumiendo al mismo tiempo que la objetividad es por definición imposible. Pues, como afirma Lorenzen, "la verdad de los juicios

siempre tiene que ser un logro humano -un logro de las personas. Nadie puede hacer más que intentar superar su subjetividad, y este es el fin de una disciplina lógica”<sup>108</sup> (1984, 82).

Desde el constructivismo ético de la escuela de Erlangen se ha desarrollado una propuesta basada en una teoría del conocimiento en la que también se incluye la ética. Si bien esta escuela surge con la intención de construir una teoría de la ciencia, ofrece principios extensibles a la ética, lo que la convierte en una propuesta a tener en cuenta respecto de la cuestión de la justificación moral. Así, pretende integrar esta disciplina en el método racional de la ciencia. Por esto se entiende que proponga la necesidad de fijar intersubjetivamente las reglas básicas del razonamiento moral, pues sería lo máximo que podríamos hacer admitiendo y partiendo de la base subjetiva de los juicios.

Con el fin de proponer reglas de conducta que eviten y resuelvan los conflictos y la discrepancia moral, la ética constructiva propondría el principio de transubjetividad, también formulado como “principio de consulta o principio de razón” (Kambartel, 1978, 86) o el principio moral de Schwemmer, “el cual pretende permitir el control racional de situaciones en las que se produce un choque entre finalidades” (Kambartel, 1978, 14), consistente en un proceso de deliberación conjunta por parte de todos los afectados cuyo fin es la protección de intereses generales frente a particulares. Asimismo, se basan en el principio moral el cual es entendido como la búsqueda de principios superiores que consigan superar la colisión de intereses.

En este sentido, el constructivismo ético de estos autores consigue aunar, por un lado, el criterio utilitarista, al tener en cuenta los fines y las necesidades humanas y, por otro, el criterio kantiano al concretar la universalización. Desde esta escuela la justificación y universalización de juicios y normas morales se lograría, por tanto, a partir de un proceso racional regido por el principio de transubjetividad. En la medida en la que estos principios nacen con la pretensión de un consenso que ha de ser logrado transubjetivamente, puede llamarse principio de transubjetividad.

---

<sup>108</sup> “The truth of sentences always has to be a human accomplishment -an achievement of persons. No person can do more than try to overcome his subjectivity, and this is the aim of logical discipline.”

Su formulación sería la siguiente:

“Según el principio de transubjetividad, todo deseo que sea tomado en consideración debe ser formulado como una norma (universal) (...). Pero aun tenemos el problema de distinguir entre aquellos deseos que son y aquellos que no son meramente subjetivos”<sup>109</sup> (Lorenzen, 1984, 83).

Este principio llama, pues, a la superación de la subjetividad, a trascender la subjetividad, dando lugar a:

“una subjetividad que es consciente de sus propios límites- y trata de superarlos. Transubjetividad no es un hecho, pero tampoco es un postulado, transubjetividad es simplemente el término que caracteriza esa actividad en la cual estamos siempre implicados si empezamos a razonar”<sup>110</sup> (Lorenzen, 1984,82).

Es, según Kambartel, “una consulta práctica, [en la que] las propuestas de fines inconciliables entre sí deben ser transformadas en propuestas de fines recíprocamente conciliables” (1978, 88).

Asimismo, es importante atender al siguiente texto, en el que se muestran las mismas limitaciones y ventajas que ya se encontraban en la propuesta kantiana:

“Es posible defender una versión más débil de la argumentación “trascendental” a favor de la razón. Esta apunta a convencer a quien se pregunta acerca de la fundamentación de un principio de razón concebido argumentativamente que, al plantearse esta cuestión ya se ha colocado en el terreno de este principio. Quien desee hacer depender seriamente este reconocimiento de los argumentos proporcionados por la razón, ya ha reconocido la argumentación racional. Esta respuesta a la cuestión “¿por qué razón (práctica)?” se presenta por lo tanto tan vacía como correcta” (Kambartel, 1978, 12).

---

<sup>109</sup> “According to the principle of transubjectivity, each wanting which is taken into consideration has to be formulated as a universal (norm). (...) But we still have the problem of distinguishing between those wantings which are and those wanting which are not “merely subjective”.

<sup>110</sup> “A subjectivity which is aware of its own limits -and tries to overcome them. Transubjectivity is not a fact, but it is not a postulate either. Transubjectivity is simply a term characterizing that activity in which we are always already involved if we begin to reason at all.”

Por último, “el principio moral de Schwemmer puede ser formulado de la siguiente manera: de toda persona puede exigirse una sustitución racional-finalista equivalente de sus fines puramente derivados” (Kambartel, 1978, 15).

Aun cuando el intento de esta escuela por unificar criterios escindidos y por resolver la paradoja de la subjetividad universalizada del imperativo kantiano es loable, no se puede dejar de señalar que, como Lorenzen mismo acepta, esto no sería sino una “reformulación del imperativo categórico kantiano”<sup>111</sup> (1984, 82), lo que hace que se tenga que enfrentar a problemas similares, pues “incluso si una persona reconoce que la transubjetividad es una condición necesaria del razonamiento moral uno puede todavía preguntarse si este principio moral es también suficiente para el razonamiento moral”<sup>112</sup>(Lorenzen, 1984, 82).

También Kambartel es consciente de las limitaciones del mismo al afirmar que “con este principio -si uno lo invoca como el único principio utilizado- pueden fundamentarse también finalidades inconciliables entre sí” (Kambartel, 1978, 89), de manera que sólo solucionaría determinados conflictos pero no podría adoptarse en solitario como único criterio racional para aceptar y modificar justificadamente juicios y fines de manera universal. Así, a pesar de ser una propuesta útil en la esfera pública, en los debates sobre la decisión y la acción moral, perdería fuerza en el plano más teórico como criterio único de validez moral.

Algo similar ocurría con la propuesta habermasiana de la racionalidad comunicativa, en tanto que propondría una teoría de la misma intersubjetiva, concebida para superar las limitaciones de la racionalidad práctica formal. Si bien Habermas pretende con la racionalidad comunicativa “aunar sin coacciones y generar consenso” (1989, 27), no se puede olvidar que su planteamiento trataría de responder a la pregunta por el deber ser y no tanto al problema metaético sobre los criterios de validez moral.

---

<sup>111</sup>“(The moral principle of transubjectivity is) (...) a reformulation of Kant’s “categorical imperative”.

<sup>112</sup>“Even if a person recognizes that transubjectivity is a necessary condition of moral reasoning, he can still ask whether this one moral principle is also sufficient for moral reasoning.”

Si bien es cierto que trataría de responder a la pregunta sobre cómo encontrar valores básicos para todos, compartibles por todos, esto no se traduce directamente en haber encontrado un criterio de justificación válido. Es decir, el hecho de que por medio de la racionalidad dialógica se pudiera llegar a un consenso moral de facto dejaría abierta la cuestión sobre cómo podemos, si es que podemos, justificar por medio de la razón de manera universal los juicios morales que aceptamos como válidos.

El criterio de que “únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o puedan conseguir) la aprobación de los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico” (1991, 117) no sería de suyo una justificación moral, sería reflejo de un consenso fáctico, pero tautológico, en el que no se afirmarían otra cosa que la idea de que únicamente son válidas aquellas normas que aprobamos. Dicho de otro modo, solo querría decir que un grupo de personas se han puesto de acuerdo en un momento dado en defender tal juicio o tal norma. Como el propio Habermas señala, esta propuesta no pertenecería a la lógica de la argumentación (117), sino más bien al campo de la deliberación pública, pero no se puede dejar de señalar que desde este principio se podría llegar a justificar como válido un valor y su contrario, cayendo en la misma ambivalencia que la racionalidad formal.

Asimismo, plantearía algunos problemas en la justificación de los juicios morales cuyos pacientes no pudieran participar activamente en el diálogo. Esto es, el hecho de que, siguiendo su criterio de moralidad, “toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se derivan, previsiblemente, de su aceptación general para la satisfacción de los intereses de cada particular, puede ser aceptada libremente por cada afectado”(1991, 142) implicaría, por un lado, que ya se parte de un criterio sobre quiénes son relevantes moralmente, cuya justificación no se explicita, y, por otro, que en los casos donde los afectados que consideráramos moralmente relevantes no pudieran participar solo quedaría el recurso a imaginar qué aceptaría ese sujeto, lo que volvería a caer en el mismo problema del formalismo kantiano, a saber, la universalización de máximas de origen subjetivo.

En este sentido, el principio del discurso volvería a dejar en el mismo vacío formal al que se enfrentaba la racionalidad kantiana, pues, en cierto modo, defender que un tipo de lenguaje moral es válido cuando cumple las condiciones sin las cuales no tendría sentido, como pueden ser la veracidad, la inteligibilidad, la igualdad entre los participantes etc., sería tautológico. Esto es, esta colectivización de la conciencia moral, en tanto que partiría de presupuestos no justificados, volvería a ser autoafirmante, como la conciencia subjetiva, de manera que un grupo siempre llegaría a un consenso respecto de aquello que ya previamente valoraba, del mismo modo que un sujeto siempre podría universalizar sus máximas en tanto que cuando realiza ese proceso de validación ya las defiende como valiosas. Asimismo, habría que justificar por qué esas condiciones y no otras son las que validan ese diálogo, y segundo, por qué o cómo queda garantizado que el contenido de ese consenso sea moralmente correcto, más allá de que lo sea formalmente, pues, de nuevo, volvería a ser un tipo de racionalidad formal, que, aunque suavizada, conduciría de nuevo a los mismos problemas que el formalismo anteriormente señalado.

Así, la aplicación del principio del discurso, y en términos generales, la salida constructivista, solo daría como resultado juicios válidos únicamente para ese grupo, -útiles en un sentido práctico para la deliberación y la toma de decisiones en la esfera pública, en la deliberación ético-jurídica-, de manera que la razón seguiría siendo limitada a la hora de poder justificar universalmente los juicios morales.

#### **3.4.4. El principio de validez superior y la comparación de horizontes morales**

Por último, resta mencionar el principio de validez superior propuesto por H. Sidgwick.

En la línea de Sidgwick y H. Jones, el argumento sería el siguiente:

“Premisa 1: Si los conflictos y las confusiones en los juicios morales de sentido común se pueden clarificar y resolver por medio de algún principio P, y si estos juicios

pueden ser sistematizados y explicados por P, entonces P es un principio moral último.

Premisa 2: Los conflictos y las confusiones en los juicios morales de sentido común pueden clarificarse y resolverse por el principio Q, y el principio Q puede explicar y sistematizar estos juicios.

Por lo tanto: El principio Q es un principio fundamental”<sup>113</sup> (Jones, 1979, 155-156 en Singer, 2002, 21).

Así, el principio Q sería el principio de validez superior que resolvería el conflicto entre dos principios inferiores. En efecto, el argumento de Sidgwick (1981) estaría basado en la idea de que los conflictos o desacuerdos en el razonamiento moral se pueden resolver también de manera racional apelando a un tercer principio más general que actuaría de criterio o garante de racionalidad frente a los dos principios en conflicto inicialmente. Sin embargo, esta idea vuelve a generar dudas. Pues, ¿cómo se decidiría qué principio actúa en cada caso como principio superior? Junto a esto, el recurso al principio de validez superior, si bien sería útil en la deliberación moral, en el terreno de la justificación de los juicios morales, y en tanto que posible criterio de moralidad, volvería a plantear los problemas de la racionalidad formal precisamente por su carácter formal y vacío, pues ni siquiera se especificaría cuál debería ser el enunciado de tal principio.

Frente a esta propuesta y su crítica, se podría defender la posición de Rawls, quien sostiene que no habría que adoptar una posición tan jerarquizante para resolver conflictos, pues según este autor, se podría “trabajar desde las dos posiciones” (Rawls 1999, 18). Para Rawls, “la justificación es una cuestión de apoyo mutuo de muchas consideraciones, de todo encajando en una visión coherente” (*Ibidem*, 19). Así se podría transitar desde los principios generales a lo concreto, y viceversa.

---

<sup>113</sup> “Premiss 1: If conflicts and confusions in common-sense moral judgments can be clarified and resolved by some principle P, and if these judgments can be systematized and explained by P, then P is an ultimate moral principle.

Premiss 2: conflicts and confusions in common-sense moral judgments can be clarified and resolved by the Q principle, and the Q principle can explain and systematize these judgments. Therefore: The Q principle is a fundamental moral principle.”

Sin embargo, para trabajar desde las dos posiciones como propone Rawls y en cierto sentido Sidgwick, para poder comparar y evaluar juicios y principios, se requeriría un criterio que rigiera la validez de esa comparación, pues sin este paso se estaría dando por hecho aquello que se pretendería justificar, a saber, el filtro o criterio de validez moral.

En cualquier caso, además de los problemas ya señalados y del riesgo de reducir el criterio de justificación a la coherencia, pues sería una propuesta que partiría de una concepción formal de la racional, habría que señalar que, de nuevo, si el único requisito es conseguir que todas las piezas “encajen”, la razón podría lograrlo en uno y otro sentido, como se ha venido mostrando respecto del problema de la ambivalencia. Incluso si se hiciera el ejercicio mental de pensar qué justificaríamos si solo fuéramos racionales, no sabríamos decir cuál de las dos opciones estaría moralmente justificada o sería buena, si se entiende buena simplemente como racional, al margen de cualquier contenido sobre lo bueno o criterio de relevancia moral, pues se encontrarían razones tanto en un sentido como en el otro.

Además, habría que justificar por qué se presupone que si fuéramos solamente racionales veríamos las cosas tal como son en un sentido moral, cuando precisamente es la argumentación racional la que permite la flexibilidad de argumentar coherentemente a favor y en contra de juicios morales antagónicos.

Por otro lado, pero también en la línea argumentativa que establecería comparaciones entre mundos u horizontes morales, destacarían las propuestas con cierto toque gadameriano de C. Taylor y A. MacIntyre.

Para Taylor, los distintos puntos de vista morales, y por ende, la dificultad de encontrar una justificación universal de los juicios morales radicaría en que “están basados en distintas imágenes del hombre”, o en que lleva a “prescripciones incompatibles” (1996, 70):

“El razonamiento práctico (...) es un razonamiento que procede por transiciones. Por él se procura establecer, no que un planteamiento sea absolutamente correcto sino, más bien que un planteamiento es superior a otro. Conciérne, cubierta o abiertamente, implícita o explícitamente, a propuestas comparativas. Demostramos que una de dichas pretensiones comparativas está bien fundamentada cuando podemos demostrar

que movernos de A a B constituye una ganancia epistémicamente. (...) La fuerza de la prueba racional consiste en demostrar que esa transición contribuye a reducir un error” (Taylor, 2006, 113).

Sin embargo, si se puede establecer una comparación y juzgar qué constituye una ganancia epistémica, querría decir que se parte de un referente, un ideal, respecto del que poder establecer esa comparación. Aunque él mismo reconocer que “la convicción de haber crecido moralmente puede ser puesta en tela de juicio por otra convicción”, reduciendo lo anterior a una “ilusión” (2006,113), también estaría razonado en cierto modo dando por hecho -al igual que el formalismo y el utilitarismo que critica- algún supuesto sobre lo bueno, o admitiendo que habría una verdad moral objetiva, en tanto que habría errores, lo que le llevaría en cierta medida a otra argumentación que partiría de unas premisas no justificadas.

De lo dicho se deriva que, ante la cuestión de la justificación y los criterios de validez moral, la propuesta de la fusión de horizontes de Taylor, quizás por excesivamente contextualista, no llevaría a poder concluir que se pueden justificar los juicios morales universalmente por medio de la razón. Esto es, suavizaría las exigencias de la racionalidad formal y utilitarista, pero no permitiría llegar a una justificación universal sobre por qué tal juicio moral es o no inaceptable.

Por su parte, es bien sabido que A. MacIntyre, más allá de su diagnóstico respecto de las discrepancias morales y el problema de la inconmensurabilidad, propondría una visión histórica, también contextualista de la moral, pero esta vez, a diferencia de Taylor, comparando los distintos marcos narrativos morales que, como este autor insiste en aclarar, no son ahistóricos. Su visión de la racionalidad, no ya como formal o material, sino como racionalidad moral histórica, queda evidenciada al afirmar que “solo cuando las teorías son ubicadas en su historia, solo cuando tenemos en cuenta las demandas de justificación de contextos de tipo histórico sumamente particulares, nos libramos tanto del dogmatismo como de la capitulación del escepticismo” (2003, 100).

El problema respecto de la justificación, que no de la deliberación moral, es que la explicación histórica simplemente puede explicar, pero por definición no puede justificar. Esto es, una justificación debe ser, para poder ser tal y no reducirse a una explicación de los hechos, suficientemente abstracta y universal como para que pudiera ser aceptada por cualquier ser humano en cualquier tiempo y lugar. Si esto no es posible, entonces parece que habría que admitir la imposibilidad, o la limitación al menos, de la razón así entendida en el campo de la justificación moral. De hecho, tanto MacIntyre como Taylor, al introducir un punto de vista sobre la racionalidad eminentemente contextualista o historicista se acercarían a visiones relativistas de la moral, que si bien sería otra posición teórica posible al respecto, sería una posición basada en supuestos propios del subjetivismo y que asumiría la limitación de la razón a la hora de proporcionar criterios universales en la justificación moral. De este modo, estas salidas excesivamente particularistas habrían reducido tanto las exigencias de una razón excesivamente “dogmática” o formal y estarían en una posición más cercana a aquellos que niegan el papel de la razón en la justificación que de aquellos que la defienden con ciertas matizaciones, como ocurría en los casos de los autores anteriormente mencionados.

Afirma MacIntyre que “no estamos en condiciones de sostener que ahora poseemos la verdad o somos totalmente racionales. Lo más que podemos sostener es que ésta es la mejor visión que alguien ha sido capaz de dar hasta ahora” (MacIntyre, 2003, 85). Si bien es cierto que somos seres históricos y que no podemos situarnos más allá de los límites de nuestro propio paradigma histórico, de nuevo, igual que ocurría con Taylor, cabría apuntar que si se puede establecer una comparación y saber que hemos evolucionado en lugar de involucionar moralmente, entonces quizás sí se defienda explícitamente una idea sobre lo bueno, no justificada, desde la que se comparan los distintos horizontes históricos.

Por último, y tanto en el caso de Taylor como en el de MacIntyre, cabría señalar que quizás su preocupación sea más normativa que metaética, en tanto que, como afirma C. Taylor, así como los defensores del constructivismo, se preguntarían “¿por qué preocuparse por no estar de acuerdo con las razones si estamos unidos en torno a las normas?”(Taylor, 2006, 695), a lo que

cabría responder que la razón no es otra que el hecho de que podríamos dejar de estarlo condenando la validez de las normas y los juicios morales a la arbitrariedad, razón por la que estas posiciones pueden ser vistas como recursos de alcance limitado en el campo de la justificación racional.

### **3.5. La búsqueda de las “buenas razones” en la justificación moral**

Si la racionalidad como criterio de moralidad, ya sea en su versión formal o material, parece llevar en un callejón sin salida, quizás sea relevante plantear el problema de la justificación moral desde otra perspectiva, también racional. En este sentido, baste recordar qué se busca en la justificación. Cuando buscamos una justificación moral de los juicios morales, no estamos sino demandando “buenas razones” morales a favor de los mismos, razones que cualquiera podría entender y, sobre todo, aceptar como válidas y asumir. En este sentido, quizás un análisis sobre cuándo decimos que tenemos una buena razón a favor de un juicio moral podría ayudar a profundizar en la cuestión sobre cómo y hasta qué punto justifica la razón.

Así, si justificar X es tener una buena razón moral -esto es, moralmente relevante- a favor de X, parece razonable centrarse en el concepto de buena razón moral, pues, en definitiva, si uno piensa que X es bueno o malo, debería poder dar alguna razón a su favor o en su contra, respectivamente.

En este sentido, pedir buenas razones es pedir una justificación racional de la fuerza normativa de ese juicio. Por tanto, si se entiende la racionalidad como “la capacidad de percibir razones y adecuarse a ellas”<sup>114</sup> (Raz, 2000, 35), quizás sea clave atender a la pregunta sobre qué son buenas razones morales.

El problema surge cuando se intenta identificar qué hace a una buena razón ser una buena razón en sentido moral. Podría cuestionarse lo siguiente, como ya hizo Tugendhat:

“¿Cabe decir siempre que las razones objetivas son siempre razones racionales? Así lo pensó Kant, y a primera vista está a favor de ello el hecho de que el atenerse a

---

<sup>114</sup> “The capacity to perceive reasons and conform to them”.

aquellos puntos de vista que pueden considerarse como objetivamente justificados constituye por su sentido lo que se entiende por obrar racional” (Tugendhat, 1997, 51).

Si se admite que “justificar nuestro comportamiento es mostrar que es racional, apoyado por una buena razón, inmune al criticismo (o al menos a algunas formas del mismo)”<sup>115</sup> (Jeske, 2008, 5), entonces deberíamos preguntar cuáles son esos criterios previos que nos permiten distinguir entre qué será inmune al criticismo y qué no. Dicho brevemente, con el fin de aplicar ese tipo de filtro necesitamos previamente tener una idea de qué es bueno, o al menos de qué es malo y qué no es admisible.

Si simplemente se asume, con C. Korsgaard, que las razones, tanto prácticas como teóricas, “no son tales si no son capaces de motivar o convencer a una persona racional”<sup>116</sup> (1986, 15), entonces habrá que enfrentarse al hecho de que el que nos convenzan o no depende de lo que uno entienda previamente por racional. En este sentido, la racionalidad de esa justificación dependería de que mi interlocutor interiorizara mis razones morales. De hecho, en principio, toda persona es por definición racional, salvo que sufra algún déficit o alguna patología concreta, por lo que el problema de las discrepancias morales no se podría solventar aludiendo a la irracionalidad del interlocutor. En consecuencia, si se acepta la visión de Korsgaard y se asume que “éticamente bueno” significa simplemente “racional” (1986, 5), entonces estaremos condenando a todos aquellos que no comparten nuestras premisas, supuestos o valores a la acusación de irracionalidad.

En otras palabras, las condiciones con respecto al contenido de un juicio moral X que harían ver que existen buenas razones para ese X dependen de lo que el sujeto que las juzgue estime como bueno o malo. Incluso parece cierto que cuando nos damos cuenta de que no estaremos de acuerdo con las conclusiones de nuestras premisas, incluimos premisas o argumentos *ad hoc*, excepciones, etc., de manera que no estemos obligados a aceptar lo que no

---

<sup>115</sup> “To justify our behaviour is to show it to be rational, supported by good reason, immune from (at least some forms of) criticism.”

<sup>116</sup> “In order for a theoretical argument or a practical deliberation to have the status of reason, it must of course be capable of motivating or convincing a rational person.”

queremos aceptar, esto es, de manera que podamos mantener una incoherencia sin parecer ante los otros y ante nosotros mismos irracionales. Así, parece que no podemos justificar el contenido de nuestros juicios morales en un sentido satisfactorio desde el punto de vista moral hasta sus últimas consecuencias, o al menos no podemos justificar la argumentación en la que reposa la legitimidad de nuestros juicios morales de manera absoluta apelando solo a la razón:

“¿Cómo podemos exigir a otros que se sometan a normas que no reconocen como las suyas y que no consideran válidas? Precisamente este conflicto entre diversas concepciones puede llevarnos fácilmente a ver nuestras propias concreciones morales, y por ende todas las demás, como subjetivas, como injustificadas” (Tugendhat, 2002, 106).

Si se atiende a la teoría de la disonancia cognitiva de Festinger (1957), por ejemplo, se podrían extrapolar los principios de esta a la hora de explicar el proceso de elección racional aplicándolo al proceso de elección de un juicio moral como la opción correcta o justificada frente a otras. La tensión a la que hace referencia la disonancia cognitiva no es otra que la tensión que experimenta un sujeto cuando tiene de decidir, bien entre dos pensamientos, creencias o cogniciones, como pueden ser dos juicios morales, que están en conflicto, o bien entre un pensamiento o creencia y una conducta. Centrándonos en el primer caso, es destacable, como ya señalaba Elster, el apego a la racionalidad o a la coherencia, esto es, el deseo de ser racional del sujeto moral. Como afirma M. Conde,

“parece haber una tendencia natural en el ser humano a sentir que todos nuestros comportamientos y pensamientos son coherentes entre sí y necesitamos además, no solo convencer a los otros de esa coherencia, sino también convencernos a nosotros mismos. Nos sentimos mal cuando mantenemos dos pensamientos que están en conflicto o cuando nuestros pensamientos no están en armonía con nuestra conducta. Por ello, una vez emitida una conducta o tomada una decisión hemos de buscar por todos los medios razones que la justifiquen” (Conde, 2009, 215).

Así, el sujeto, también el sujeto moral, reequilibraría sus juicios en busca de la coherencia cuando se enfrenta a alguna contradicción, bien cambiando una idea inicial, una premisa, etc., bien cambiando su conducta, -caso que afectaría a la acción y no a la justificación moral-, o bien, por último, introduciendo nuevas premisas *ad hoc*. Esto es, o bien se modifica el presupuesto, valor o razón interna que sustenta una de las creencias, lo que sería quizás lo más difícil y menos probable según la tesis de Festinger; o bien se modifica la conducta en el caso segundo cuando la disonancia o la incoherencia se presenta entre un pensamiento y una conducta, o, por último, se añadirían premisas *ad hoc* que reequilibraran la tensión entre dos creencias contradictorias o conflictivas, añadiendo nuevos elementos o razones que justifiquen cómo mantener ambas, bien porque hay matices que no se han tenido en cuenta, casos excepcionales, etc. En esta línea, se puede sostener con E. Morin que la racionalidad se convertiría en un proceso de racionalización, en tanto que no se trataría sino de “encerrar la realidad dentro de un sistema coherente. Y todo aquello que contradice, en la realidad, a ese sistema coherente, es descartado, olvidado, puesto al margen, visto como ilusión o apariencia”(Morin, 2001, 102).

En este sentido merece la pena destacar el estudio de Gazzaniga (Gazzaniga et. al., 1996) sobre la relación entre los hemisferios cerebrales. En él se mostraba que una sección en el tejido que permite comunicar ambos hemisferios, el cuerpo caloso, impedía el traspaso de información del uno al otro dando lugar a la siguiente situación. Si se le presentaba al hemisferio derecho el texto “camine”, el sujeto realizaba la acción. Si, por el contrario, se le mostraba al hemisferio izquierdo, éste inventaba una justificación de su conducta, aludiendo que lo hacía porque iba a beber agua, por ejemplo. Si bien el hemisferio derecho desconocía por qué estaba haciendo esto, buscaba una explicación en lugar de admitir su desconocimiento real de las causas de su acción. Esto no es sino un ejemplo de cómo necesitamos fabricar justificaciones, aunque sean absurdas o inventadas, con el fin de convertir nuestra conducta en lógica y coherente, siendo el hemisferio izquierdo “el que interpreta el comportamiento producido por el hemisferio derecho de acuerdo a

la esfera de conocimiento del hemisferio izquierdo”<sup>117</sup> (1996, 1260), y el derecho el que “parece superior en términos de procesamiento espacio visual y atencional de lenguaje y funciones”<sup>118</sup> (1996, 1255), mientras que “el hemisferio izquierdo parece ser dominante en las funciones relacionadas con el lenguaje y el habla y posee la capacidad de interpretar las acciones producidas por ambos hemisferios”<sup>119</sup> (Gazzinaga et al. 1996, 1255).

De hecho, como apunta Broncano (2003, 179), si una norma (“*no debes tener relaciones sexuales con alguien sin su consentimiento*”) produce juicios (“*no sería moralmente reprobable mantener relaciones sexuales con un hermano si ambos lo hacen voluntariamente*”) que repugnan a nuestra intuición (“*no se deben mantener relaciones sexuales con un hermano*”) de lo que es un juicio válido, entonces revisamos la norma, en vez de nuestra intuición, añadiendo quizás más condiciones *ad hoc*, como, por ejemplo, que no se deben engendrar hijos con una gran probabilidad de padecer enfermedades, con el fin de evitar dar como válida una conclusión contraintuitiva, a saber, no es moralmente malo mantener relaciones sexuales con un hermano, aun cuando no llevemos hasta sus últimas consecuencias la aplicación de la nueva norma a todos los casos, prohibiendo reproducirse, por ejemplo, a cualquier otra pareja que tuviera posibilidades de tener un hijo con enfermedades.

En definitiva, no se puede pasar por alto que, como Tavis y Aronson apuntan, “la mayoría de la gente, cuando es directamente confrontada por la evidencia de que está equivocada, no cambia su punto de vista o el curso de acción, sino que trata de justificarse incluso con mayor tenacidad”<sup>120</sup> (2007, 2). De manera que un criterio de validez moral basado solo en la razón entendida de manera lógico-formal parece no ser suficiente en la justificación de juicios morales. Con esto, lo que se pretende mostrar es, primero, que solo consideramos buenas razones morales aquellas que encajan en nuestro sistema de valores ya interiorizado, y segundo, que desacreditamos las razones que no encajan con

---

<sup>117</sup> The left hemisphere interprets behavior elicited from the right hemisphere according to the left brain's sphere of knowledge”.

<sup>118</sup> “The right hemisphere, while extremely limited in its problem solving capacities, appears to be superior to the left in terms of visuo-spatial processing and attentional processes.”

<sup>119</sup> “The left hemisphere appears to be dominant in terms of language and speech functions and to possess the capacity to 'interpret' the actions produced by both hemispheres.”

<sup>120</sup> “Most people, when directly confronted by evidence that they were wrong, do not change their point of view or course of action but justify it even more tenaciously.”

el mismo apelando a que son razones sesgadas por la influencia de prejuicios, creencias o emociones.

Otro ejemplo claro de esta idea se puede encontrar al revisar, como hace Dawes, las declaraciones de los soldados nazis en sus defensas frente a las explicaciones sobre el surgimiento del nazismo que apelan a emociones como el rencor, la ira o el resentimiento, queriendo argumentar que no fue racional y que se condujeron cegados por las emociones. Resulta curiosa la ambivalencia de estos argumentos cuando, como señala Dawes en relación a las declaraciones de oficiales nazis, “en lugar de indicar que se habían sentido sobrepasados por sus emociones, los defensores indicaban generalmente que habían suprimido sus emociones para conseguir lo que creían según fundamentos “racionales” que eran políticas que benefician a su país y al mundo”<sup>121</sup> (Dawes, 2001,36).

Por otro lado, dejando a un lado el contenido de los juicios y centrando la atención en el aspecto formal de qué son buenas razones aparecería el mismo problema. Si, por un lado, la racionalidad formal se reduce a consistencia lógica, reconocer relaciones de inferencia o “averiguar qué conclusiones se siguen de unas premisas dadas”<sup>122</sup> (Raz, 2000, 37), entonces nuestras concepciones de qué son buenas razones están destinadas a la arbitrariedad con respecto al contenido. Como resultado de esto, una respuesta meramente formal, apelando a la corrección lógica de las inferencias y las premisas, es necesaria pero no suficiente para la justificación moral.

Por otro lado, teniendo en cuenta el aspecto material, en tanto que una justificación moral sobre qué son buenas razones también está referida al contenido de las premisas de esa argumentación, llevaría al problema de haber elegido previamente el criterio de relevancia moral, antes incluso que el criterio de validez, además del problema de cómo justificar esa idea misma de lo bueno.

---

<sup>121</sup> “Instead of indicating that they have been overcome by their emotions, the defendants generally indicated that they had suppressed their emotions to pursue what they believed on “rational” bases to be policies that benefited their country and the world”.

<sup>122</sup> “To figure out what conclusions follow from given premises”.

Asimismo, el problema de identificar qué hace a una buena razón ser una buena razón parece oscurecerse aún más si los distintos significados del concepto “bueno” en este contexto no se analizan por separado pues, como ocurre con el término apropiado o correcto, “el problema es que llamar a una respuesta “apropiada” es un elogio”<sup>123</sup> (D’Arms y Jacobson, 2000a, 731), una aprobación en sí misma que no explicita las razones en las que se sustenta la misma.

Cuando se dice que  $\alpha$  es una buena razón para el juicio moral X, puede que se esté diciendo que X es apropiado, correcto o racional, conceptos que en este contexto se pueden tratar como sinónimos. Así, si se afirma que existen buenas razones para X, esto es, si se piensa que es apropiado/racional/correcto sentir S en respuesta a X, siguiendo la formulación de D’Arms y Jacobson, entonces se debería poder aclarar qué se quiere decir con los adjetivos “racional”, “apropiado” o “correcto” cuando se usan como sinónimos de “bueno”.

Se pueden encontrar al menos tres sentidos distintos en el uso de estos términos que es relevante tener en cuenta, dado que parte de los problemas a la hora de entender qué es una buena razón moral dependen de la combinación de estos tres sentidos o niveles. Se puede decir que X es racional, apropiado o correcto en (1) un sentido lógico, (2) un sentido epistémico o (3) un sentido moral, el cual evidentemente es el sentido relevante para las justificaciones morales, aunque (1) y (2) sean también necesarios.

(1) Se puede decir que X es racional o apropiado en un sentido lógico o formal en tanto que, dadas N premisas –verdaderas o falsas- es lógicamente coherente llegar a X. Este sentido del término no estaría sujeto a la falsabilidad dado que no tiene nada que ver con la verdad o la falsedad del contenido empírico de X. Véase un ejemplo. Puede que yo tenga miedo a volar porque piense que podría morir en el vuelo. De hecho, puedo verlo como algo peligroso y un enorme riesgo para mi vida. Los datos estadísticos de las catástrofes aéreas y las reglas físicas en las que se basa la aeronáutica podrían mostrarme que no es racional o apropiado tener miedo a volar, pero

---

<sup>123</sup> “The trouble is that to call a response “appropriate” is vague praise”.

este sería un sentido diferente del uso del término “racional” o “apropiado”, pues sería un sentido epistémico (2). El tipo de racionalidad o corrección al que se refiere el sentido (1) sería indiferente a los datos empíricos y los hechos que pueden probarse como ciertos o falsos. En este sentido formal del término, sería racional, coherente y apropiado reaccionar con miedo si juzgas algo como peligroso, pues sería racional y coherente respecto de las creencias o premisas de las que parte el sujeto, a saber, que es peligroso para su vida.

Más allá del caso del miedo a volar, y pensando ahora en un ejemplo moral, podríamos decir que en este primer sentido nuestros juicios morales serían la mayoría de las veces lógicos y racionales en tanto que serían coherentes con los valores que realmente defendemos o hemos interiorizado, seamos o no conscientes de ellos. Esto es, en este primer sentido un juicio moral sería apropiado o racional si es coherente respecto de los valores que defiende ese sujeto. Trasladando el ejemplo de los juicios sobre el riesgo de volar a un ejemplo sobre los juicios sobre otro sujeto moral, podría decirse en este primer sentido que reaccionar con desprecio hacia una persona pelirroja sería racional, coherente o apropiado si y sólo si pensamos que los pelirrojos son despreciables, esencialmente malos o conectados con algún tipo de degeneración moral, dado que sería una inferencia coherente respecto de nuestras premisas, creencias o pensamientos si de hecho pensamos que son despreciables, del mismo modo que es racional reaccionar con miedo si creo que algo es peligroso.

Por supuesto este primer sentido de “racional” no cumple con los requisitos necesarios o deseables para justificar juicios morales, pues no entra en esta dimensión. De hecho, uno podría preguntarse si aunque sea racional que yo reaccione con miedo cuando pienso que volar es peligroso, realmente debería considerarlo como tal. Del mismo modo, aunque sea racional, apropiado o coherente que reaccione con desprecio ante un tipo de personas por considerarlas embrujadas o relacionadas con fuerzas del mal, la pregunta moral sería si tendría buenas razones para juzgar que están de hecho conectadas con esas fuerzas del mal (2) y si aún así debería juzgarlas como despreciables o discriminarlas por este hecho (3), cuestiones que pertenecen a los otros dos sentidos del término apropiado o racional, respectivamente.

(2) El segundo sentido en el que se pueden entender los términos racional, apropiado o correcto en este contexto de justificaciones de buenas razones se relaciona con los hechos empíricos y con el conocimiento. Ahora se estaría describiendo la concordancia entre las pruebas o evidencias fácticas y los juicios, más que la concordancia o adecuación entre los sentimientos, creencias, y supuestos del sujeto y sus juicios, como ocurría en el caso anterior. Aquí el contenido de lo que se juzga como racional o apropiado sería por tanto falsable. En este segundo nivel uno podría decir que tener miedo a volar, aun siendo “racional” o “adecuado” en relación a los presupuestos de ese sujeto y su valoración del riesgo, es irracional en tanto que según los datos empíricos es una de las formas de viajar más seguras.

En este segundo uso o sentido del término se podría descubrir si X es racional o apropiado si se demuestra que el contenido de X se basa en premisas veraces o en hechos que se pueden demostrar.

Así, también se podría decir que es racional o apropiado reaccionar con desprecio ante alguien de quien tenemos la certeza de que posee realmente una cualidad que consideramos despreciable. Por ejemplo, alguien podría decir que existe una buena razón en este segundo nivel para reaccionar con desprecio ante un asesino, si sabemos con certeza que lo es, pues esto significaría que habría causado un gran daño moral, lo que según la persona que estaría juzgando en este ejemplo sería despreciable. En este segundo caso, la reacción no estaría basada en datos empíricos falsos, o imposibles de demostrar, como en el caso de las personas pelirrojas. Sin embargo, para la justificación moral, aún habría que preguntarse si, a pesar de que nuestro juicio esté basado en datos verídicos, deberíamos reaccionar así, esto es, si tenemos buenas razones, moralmente justificadas, no solo empíricamente ciertas. Dicho de otro modo, como ya se apuntó anteriormente, la coherencia lógica y la veracidad del contenido de los presupuestos de las premisas que conforman nuestros juicios morales es necesaria pero no concluye el problema de la justificación moral, pues en este tipo de justificación se pregunta si se tienen buenas razones morales a favor de X, no sólo si X se basa en datos empíricamente ciertos. Así, la coherencia y la exactitud en un nivel descriptivo son ciertamente necesarias, sin embargo no pueden solapar o sustituir el

campo axiológico, en tanto que las justificaciones en este terreno son cualitativamente distintas.

Dicho de manera más simple, el primer nivel o sentido de estos adjetivos nos diría si X es lógico o no, el segundo, si es verdadero o falso, y el tercero, por último, debería decirnos si es bueno o malo en un sentido moral, siendo este nivel, por ende, el clave, el decisivo en la búsqueda de un criterio de moralidad.

(3) El tercer sentido en el que se pueden utilizar los adjetivos racional, apropiado o correcto para decir que una buena razón es tal sería el esencialmente moral. Si se dice que un juicio moral X es racional, apropiado o correcto en este último caso, se estaría haciendo referencia a que tenemos al menos una razón moralmente relevante para justificar X. Es decir, para poder justificar X, para mostrar que tenemos buenas razones morales a favor de X, deberíamos ser capaces de mostrar que es lógicamente coherente (1), basado en hechos verdaderos empíricamente (2) y que es moralmente bueno (3), pues los tres usos de racional, apropiado o correcto aquí señalados serían inclusivos en sentido ascendente respecto de la justificación moral. Asimismo, sabemos si tenemos buenas razones a favor de X si podemos justificar que sería malo o cuestionable no actuar en la dirección que señala X.

En cualquier caso, este último sentido del término racional llevaría al núcleo problemático de las justificaciones morales, pues lo que se asume como racional o apropiado se basa en lo que previamente se ha aceptado como tal, de manera que el concepto de lo bueno parecería ser normativamente autoafirmante, lo que dificultaría una argumentación concluyente sobre la justificación racional. Es decir, se pueden tener buenas razones, moralmente relevantes, a favor o en contra de un juicio moral, pero es presumible en este punto de la argumentación, por todo lo dicho hasta ahora, que una buena razón nunca será concluyente o definitiva *per se* para la justificación o no de un juicio moral. Podemos encontrar buenas razones morales a favor o en contra de un juicio, pero seguramente solo cuando esas razones coincidan con lo que previamente consideramos bueno/malo consideraremos que hemos concluido el proceso de justificación. De hecho, solemos considerar las razones de nuestros adversarios como buenas razones, en algún sentido, pero no tan

buenas ni tan relevantes ni tan concluyentes como aquellas que nosotros defendemos, simplemente porque seguramente no coincidirán con nuestros presupuestos sobre lo bueno, con nuestro *motivational set* o porque olvidarán algún aspecto que para nosotros es valorado como decisivo y para ellos como indiferente o secundario.

Como señala Bermejo (2010), las razones como un acto representativo del discurso se relacionan con otro acto representativo del discurso, la conclusión de todo el proceso, en virtud de una inferencia que implica el significado de expresiones como “por lo tanto” o “entonces”. El problema es, por tanto, cómo justificar esos saltos, esas inferencias, cuando la base de las mismas reposa en un concepto tan escurridizo como el de lo bueno. Así, el problema sería cómo saber, más allá del propio sujeto, y si solo se puede recurrir a la razón así entendida, qué son buenas razones en este tercer sentido, no solo coherentes o veraces, sino moralmente relevantes, cómo reconocer y justificar que algo es racional o apropiado en este sentido, en tanto que la justificación moral dependerá de ello, y en tanto que desde una justificación que apele solo a un criterio racional no habría otra salida más que identificar en algún sentido, como hace Korsgaard, “racional” con “bueno”.

La cuestión clave vuelve a ser, pues, cómo podemos saber entonces qué razones morales son buenas, racionales o apropiadas, sin caer en el problema de la circularidad, el regreso al infinito o la ambivalencia.

Con el fin de aclarar este problema en relación a qué se entiende por buenas razones, de señalar la importancia de no mezclar los tres niveles señalados, así como con el fin de mostrar la ambigüedad que la apelación a la tesis de que tenemos una buena razón moral a favor de un juicio si podemos afirmar que ese juicio es racional, correcto o apropiado, es conveniente analizar un ejemplo, ya clásico desde las teorías intuicionistas (Haidt, 2001):

El perro de Frank es atropellado por un coche delante de su casa. Dadas estas circunstancias, Frank lo recoge, lo trocea, lo cocina y se lo come para cenar. Así, uno podría plantearse si es moralmente justificable comerse a su mascota muerta o si es inaceptable o, formulado de otro modo, si uno no debe comerse a sus mascotas una vez muertas.

Se podrían encontrar razones en contra de lo que hizo Frank, por lo que la manera de valorar esa situación y actuar sería irracional, inapropiada o incorrecta porque:

- 1) Su perro es un ser vivo capaz de sufrir;
- 2) tiene una relación afectiva con él;
- 3) pertenece a una especie que se usa como animal de compañía y no como alimento.

Pero estas razones, a su vez, remitirían a otro juicio moral, como:

- 1') no se deben comer animales que son capaces de sufrir;
- 2') no se deben comer animales con los que tengamos una relación afectiva;
- 3') no se deben comer animales que pertenecen a especies que utilizamos como mascotas.

La razón 1) podría ser apropiada, correcta y “buena” en el sentido epistémico, pues es cierto que un perro es capaz de sentir y de sufrir, pero solo sería moralmente relevante para un *pathocentrista* y un *biocentrista*, siendo una razón indiferente, inapropiada o incluso una mala razón para un *antropocentrista*, más aun si el animal, como en este caso, ya está muerto y no puede de hecho sentir dolor ni placer. Incluso para algún *pathocentrista* sería también una razón inapropiada o insuficiente en tanto que el animal no ha sido matado con el fin de comerlo.

Respecto de la razón 2) habría que justificar, para que fuera una buena razón en el tercer nivel, en el moral, por qué comer los restos de alguien con quien se ha tendido una relación afectiva es moralmente malo, es decir, qué hay de malo en el hecho de comer en sí y por qué tener una relación afectiva con algo o alguien que no sea un sujeto moral le otorga una mayor relevancia moral o le hace merecedor de cierta consideración especial. Así, habría que justificar que desde esta razón el valor no estaría en el paciente por sí mismo, sino en la relación que el sujeto moral mantiene con este, por lo que habría que justificar por qué el estatus moral de un ser vivo depende de nuestra relación particular

con el mismo, y esto sin caer en la arbitrariedad. Por otro lado, para que esta razón fuera lógicamente admisible, tendría que aceptarse que no se podría comer ningún animal con el que se hubiese tenido una relación afectiva, lo que implicaría, por un lado, no poder comer un pollo, un pavo o un cordero si Frank los hubiese criado en su granja, así como también habría que aceptar que es moralmente correcto comerse a alguien muerto siempre y cuando no lo conozcas o tengas un vínculo afectivo con este sujeto. Por otro lado, si la norma debe entenderse en sentido concreto, caería en cierta arbitrariedad, pues uno no podría comerse a un animal con el que él tuviera una relación afectiva, pero sí podría comerse a las mascotas de los otros. Si esta arbitrariedad no se acepta, en tanto que desde una argumentación estrictamente racional la lejanía o la cercanía emocional no tendría peso, pues no sería universalizable, entonces habría que aceptar que no se podría comer ningún animal con el que se pudiera tener una relación afectiva, por lo que la razón no sería tanto el hecho de que sea tu mascota, sino el que hecho de que pudiera serlo, por lo que se volvería a la situación del primer argumento, en el que la aceptación o no de la corrección del argumento vendría determinada por una posición previa acerca de qué seres son moralmente relevantes y no por nuestra relación concreta con ellos.

Uno podría, por último, argumentar con Williams (1981, 18), en su caso respecto del dilema de salvar a cinco extraños o a tu hermano, por ejemplo, pero igualmente aplicable al ejemplo presente, que es permisible dar preferencia al familiar, y en este caso, que la relación afectiva otorga cierto privilegio a ese paciente, pues la razón debe ser flexible y capaz de saber cuándo está ante una excepción, en tanto que la razón moral obligaría al sujeto a tener en cuenta una serie de consideraciones contextuales. Sin embargo, la cuestión por resolver es, de nuevo, cómo saber cuándo es justificable aceptar una excepción sin tener que recurrir a premisas no justificadas.

Respecto de la razón 3) y su norma 3'), habría que señalar, primero, si es una buena razón moral, en tanto que se basaría en una argumentación contingente, cultural, a saber, "no se debe comer esta especie porque en esta sociedad se utiliza como mascota". Por otro lado, tendría que hacer frente a una contradicción que surgiría en el nivel (2), el empírico, pues no sería

empíricamente cierto que una especie sea utilizada solo como mascota o solo para la alimentación. Así, tendría que explicarse el caso de los conejos, las tortugas o los peces.

Por otro lado, si se buscan buenas razones a favor de la acción y el juicio moral subyacente de Frank, se podría decir que su juicio fue racional, apropiado o correcto porque:

- a) La mascota ya estaba muerta;
- b) La mascota no es capaz de sufrir;
- c) La mascota no es moralmente relevante.

Estas razones a su vez llevaría a suposiciones sobre lo bueno y juicios como:

- a') Es moralmente aceptable comerse a un ser vivo con el que tuvieras una relación afectiva si ya está muerto;
- b') Los seres incapaces de sentir dolor/placer son moralmente irrelevantes;
- c') Solo los sujetos morales son moralmente relevantes.

De nuevo, apelar a buenas razones morales no es suficiente para la justificación de un juicio moral, pues en el caso de la razón a), si se acepta esta se tendría que aceptar que también sería moralmente correcto actuar como Frank si, en lugar de ser su mascota la atropellada, fuera su primo. Si esto nos pareciera descabellado o inaceptable, entonces tendríamos que justificar a su vez por qué comerse a un animal que ya está muerto es moralmente inaceptable si pertenece a la especie homo sapiens y es aceptable si pertenece a otra especie. Si la razón que se esgrimiera fuera la dignidad humana, su relevancia moral o el posible daño a su memoria, entonces habría que justificar la fuerza normativa del concepto de dignidad, como ya se apuntó anteriormente, y, por último, en el caso de que la persona hubiera manifestado que prefería ser comida a ser enterrada, habría que cuestionarse la validez del argumento del daño a alguien que ya no existe.

Respecto de las razones b) y c), y los juicios b') y c'), los cuales llevarían a la misma conclusión, habría que decir que b) sería una razón incorrecta o inapropiada en tanto que se basa en una afirmación empíricamente falsa, pues

un perro sí es capaz de sufrir. Por otro lado, si se analiza desde el caso concreto del perro de Frank, también se podría llegar a una ambivalencia en este terreno. Si uno defendiera que no es justificable causar sufrimiento a un animal con el fin de comérselo, fuera un pathocentrista y no comiera carne porque considerase que los métodos para matar a esos animales han sido dolorosos, entonces se podría concluir que es moralmente justificable comerse al perro de Frank porque no se ha matado con la intención de comerlo, así como también se podría justificar que es inaceptable porque, aunque la intención no fuera comerlo, el perro tuvo una muerte dolorosa y no se puede comer ningún animal, cuya muerte le haya causado sufrimiento. Asimismo, la razón c) remitiría al mismo problema sobre los presupuestos respecto de la relevancia moral señalado en la razón 1).

También se podría recurrir a la analogía como un criterio útil a tener en cuenta respecto de la búsqueda de buenas razones, primero, en relación al deseo de mantener una coherencia lógica entre nuestros juicios, y, segundo, por su impacto a la hora de producir cambios en el *motivational set*, pues puede ayudar a reparar en incoherencias e interiorizar nuevas razones morales. Incluso si no se está de acuerdo en la relación entre las dos situaciones o juicios comparados en la analogía, podría hacernos cuestionar nuestras máximas y asunciones, tanto si la analogía se basa en la cercanía o la comparación entre los sujetos implicados como si se basa en la similitud en la explicación. Sin embargo, es bien sabido que toda analogía implica un grado de disanalogía que podría servir como una buena razón para invalidar las consecuencias de establecer una comparación entre sujetos o argumentos para aquellos que previamente consideran inaceptable las consecuencias que se derivarían de dicha comparación. Así, siguiendo el ejemplo anterior, podría llegarse al punto en el que, si tuviéramos que aceptar que es moralmente admisible comerse los restos mortales de un ser querido, animal o humano, alguien seguramente acabaría afirmando: “la argumentación es racionalmente correcta, pero, aun así, no debes hacer eso”, como sugerirían los intuicionistas, quedando evidenciada la limitación de la razón a la hora de ofrecer razones concluyentes o filtros para la justificación moral.

Partiendo ahora de la formulación de D'Arms y Jacobson sobre la tesis común del neosentimentalismo, podría llegarse a otra definición sobre qué sea una buena razón moral, pues para estos autores, "pensar que X tiene alguna propiedad evaluativa  $\phi$  es pensar que es apropiado sentir F en respuesta a X"<sup>124</sup> (2000a, 729). Esto es, pensar que clavar cuchillos a tu perrito es cruel, bueno o malo no es sino pensar que es apropiado sentir desprecio, orgullo o indignación, respectivamente, en respuesta al hecho de clavar cuchillos a tu mascota, o pensar que "comerte a tu mascota muerta" tiene alguna propiedad evaluativa (es bueno, malo, cruel, aceptable) es pensar que es apropiado sentir alegría/asco/indiferencia respecto de "comerte a tu mascota muerta".

Sin embargo, el segundo y tercer sentido de apropiado o correcto, aquí obviados, parecen ser los más relevantes para la justificación moral. De hecho, se podría pensar que algo es apropiado o racional en un sentido lógico, por ejemplo, sentir alegría cuando ves a alguien torturando a un animal, siempre y cuando lo juzgues como divertido, pues la reacción lógica si ocurre algo que juzgas como divertido es sentir alegría. Sin embargo, a pesar de esto, aún se podría pensar que no se debería considerar la tortura animal como algo divertido, de manera que se podría pensar finalmente que no se tienen buenas razones para justificar ese juicio y esa respuesta de alegría, aunque esta sea coherente, pues únicamente lo es en un sentido lógico, en el nivel 1, respecto del resto de valores de ese sujeto.

Por ello es importante tener en mente los tres sentidos en los que se puede usar el término racional, apropiado o correcto para la justificación de juicios morales. Como resultado de esto, teniendo en cuenta la propuesta de D'Arms y Jacobson, el punto relevante no sería tanto la tesis que defiende que pensar que X es bueno/malo es pensar que es apropiado responder con una reacción emocional o un juicio positivo/negativo, sino que pensar que X es bueno/malo es tener buenas razones morales a favor/en contra de X o, al menos, ser capaz de dar buenas razones a favor/en contra de X, lo que volvería a situarnos en el punto de arranque, pues tener buenas razones no implica, por sí mismas, que estas sean concluyentes, definitivas o las mejores.

---

<sup>124</sup> "To think that X has some evaluative property  $\Phi$  is to think it appropriate to feel F in response to X".

Siguiendo, por último, la formulación de P. Goldie, trasladada al campo de los juicios morales y no solo al de los emocionales, “un objeto *o* tiene una propiedad emocionalmente apropiada *f* si es posible para *o* ser el objeto de una emoción justificada *E*, y las razones (...) que justifican la adscripción de *f* a *o* serán las mismas razones que aquellas que justifican *E*”<sup>125</sup> (2004, 9). Esto es, la tortura, por ejemplo, generaría la emoción (o juicio moral) del desprecio si es posible para la tortura ser un objeto de desprecio justificado, y las razones que justifican la adscripción del desprecio a la tortura serían las mismas razones que aquellas que justifican el desprecio. Sin embargo, esta formulación, quizás por un excesivo formalismo, resulta tautológica, pues si es o no un objeto justificado para esa emoción o juicio moral de desprecio depende de nuestras asunciones previas sobre ese objeto, como se ha mostrado en los anteriores ejemplos, de nuestras ideas sobre qué es bueno y qué es despreciable.

Como D’Arms y Jacobson (2000<sup>a</sup>, 737) afirman con respecto al término “divertido”, pero aplicado a cualquier otro adjetivo con mayor carga moral como pueden ser “cruel”, “despreciable” o “admirable”, la cuestión es qué clase de consideraciones sobre la bondad pueden ser apeladas legítimamente en un discurso normativo sobre lo bueno. El problema es, por tanto, que también apelando a buenas razones más allá de las distintas concepciones de la racionalidad práctica, parecería imposible superar la circularidad o el retorno al infinito, dado que, por un lado, “bueno” tiene fuerza normativa y, por otro, “bueno” tiene un componente no racional -o al menos no explicitable racionalmente-, como se viene mostrando, lo que hace imposible justificarlo racionalmente en un sentido absoluto y universal. Además, la bondad y el discurso normativo serían coimplicativos, como dos caras de una misma moneda, pues lo bueno tiene como ya se ha dicho fuerza normativa y la base de por qué algo tiene una fuerza normativa o imperativa depende de si es juzgado como bueno, de manera que el problema de la justificación de los juicios morales afectaría, no sólo al sentimentalismo, como se podría pensar en un primer momento, sino a cualquier aproximación a la moral que intente justificar completamente el sentido de los juicios morales o que intente explicar

---

<sup>125</sup> “An object *o* has emotion-proper property *f* if it is possible for *o* to be the object of a justified emotion *E*, and the reasons (...) that justify the ascription of *f* to *o* will be the same reasons as those that justify *E*”.

por qué las buenas razones son razones *moralmente* buenas. El problema es, pues, como señalan D'Arms y Jacobson, que “estas razones implicarán compromisos éticos sustantivos por sí mismas”<sup>126</sup>(2000a, 733).

### 3.6. Conclusiones

De lo dicho se puede concluir que la racionalidad como una fuente de validez moral, ya sea en su versión formal o material, tendría un alcance limitado en la tarea de la justificación de los juicios morales, teniendo que enfrentarse a problemas de ambivalencia, circularidad, regreso al infinito, así como también debería poder justificar el recurso a argumentos *ad hoc* y, la asunción de criterios de relevancia moral no explícitos.

En este sentido, la racionalidad podría proporcionar inferencias sobre qué se debe hacer, sin llegar a poder justificar en términos universales -como sería de esperar para que fuera una justificación y no una simple explicación- por qué se debe hacer aquello que inferimos que se debe hacer.

En cierto modo, existiría un salto en la argumentación, pues habría que justificar la validez de un juicio, no su origen normativo, sino el porqué, la razón que hace que sea un juicio justificado frente a otro juicio moral contrario. Como apunta L. Bermejo, podemos ver la lógica como normativa, “como una disciplina (...) destinada a desarrollar criterios para determinar la bondad de la inferencia”<sup>127</sup> (2008, 315). Sin embargo, como esta autora también señala, “la bondad no se determina sólo por la lógica”<sup>128</sup> (ibídem); siendo este el origen del problema de legitimar sólo una argumentación racional como única fuente de justificación de los juicios morales.

Si bien se podría apelar a una serie de criterios con el fin de poder transitar de las razones internas para defender un juicio moral a las razones compartibles, es decir, a algunas condiciones o criterios posibles a la hora de saber si es racional defender un juicio moral o no, estos serían necesarios pero

---

<sup>126</sup> “These reasons will themselves entail substantive ethical commitments”.

<sup>127</sup> “(Logic) as a normative discipline (...) devoted to developing criteria for determining inference goodness”.

<sup>128</sup> “Goodness is not to be determined by Logic alone”.

no suficientes. De lo dicho respecto de las buenas razones morales, así como de la racionalidad formal y material, se podría concluir que la razón podría proporcionar algunos requisitos que, a modo de filtro, podrían ayudarnos a evitar posibles daños, así como también ayudarían a eliminar inconsistencias. En este sentido, no serían criterios suficientes para decir que tenemos buenas razones que apoyen nuestras máximas, pero su cumplimiento sí sería al menos garante de una cierta consistencia formal.

Así, de lo dicho a lo largo de este capítulo se desprende que un juicio moral es racional -que no moralmente justificado- si cumple los siguientes criterios:

1. *Coherencia interna.* Un juicio moral debería ser lógicamente coherente con el fin de ser calificado como racional. En este sentido no debe caer en contradicciones. Así, el juicio debería estar basado en premisas y presupuestos que no cayeran en falacias ni errores lógicos y que cumplieran con principios formales tales como el de no contradicción, con el fin de mantener una estructura inferencial lógica en la argumentación que nos lleva a tal juicio.
2. *Coherencia interrelacional.* Un juicio moral debería ser coherente en relación a otros juicios morales que aceptamos dado que si existe una disonancia entre dos juicios morales análogos seguramente signifique que deberíamos revisar nuestras asunciones y creencias que permitieran que aceptáramos uno y no el otro. Así, si podemos decir que el juicio moral J1 y J2 son juicios morales análogos y aceptamos como racional el primero pero no el segundo, entonces deberíamos revisar cuál es la causa de esta disonancia para evitar juicios incoherentes.

Estas dos primeras condiciones lógicas o formales son relevantes en tanto que sería la primera manera o filtro para evitar cometer errores que nos pudieran llevar a justificar daños morales. En este sentido, seguir una serie de normas lógicas y evitar falacias es necesario pero no suficiente para la justificación de juicios morales.

3. *Exactitud empírica o verosimilitud.* Con respecto al contenido o las afirmaciones respecto de los objetos/sujetos implicados en un juicio moral, estas debería estar basado en datos empíricamente ciertos o, al menos, verosímiles, de manera que llegado el caso pudiera probarse si son falsables<sup>129</sup>.

Por último, con el fin de afirmar que un juicio moral es, no solo racional, sino que está justificado, este debería concernir a sujetos y objetos moralmente relevantes cuya interacción pudiera implicar algún tipo de *daño moral*. De otro modo, se estaría moralizando otro tipo de realidades.

Aun así, resulta difícil identificar y justificar qué son buenas razones morales, relevantes para todos, si únicamente se introduce un criterio lógico-racional y empírico (1-3). Decir que la justificación es sólo la coherencia lógica de los argumentos y la veracidad de las premisas daría lugar a un criterio moralmente insuficiente y ciego respecto de la validez del contenido de las normas que presenta como buenas o “racionales”, pues las premisas pueden ser veraces, pero no moralmente buenas, aceptables o suficientes. Por otro lado, si se acepta que la justificación dependerá finalmente de qué se considere un daño moral y a quién se considere relevante, habría que aceptar que en este terreno el recurso solo a la razón es limitado, pues, o bien habría que presuponer un contenido sobre lo bueno no justificado, o bien habría que aceptar que, si se puede justiciar ese contenido, no es por medio de la razón, en tanto que quién sea relevante dependería finalmente de quién nos importa, de quién nos preocupamos, y de quiénes nos son indiferentes, cuestión que parece escapar a la razón, pues no se podría justificar solo por ella sin introducir ningún otro tipo de argumentos. De hecho, primero habría que aclarar cómo la racionalidad, incluida la material, podría ofrecer algún contenido sobre la bondad o maldad de una argumento, sin tener que admitir alguna premisa no justificada.

---

<sup>129</sup> Por ejemplo, si nos sentimos inclinados a defender que es bueno herir animales, no podríamos argumentar que nuestro juicio se basa en la idea de que los animales son como máquinas o medios que existen para nuestro servicio o que no sufren dado que la negación de la capacidad de sufrimiento de los animales sería falsa y empíricamente inexacta, y la afirmación de que los animales han sido creados para nuestro beneficio no es falsable, pues no es comprobable cualquier afirmación acerca de para qué existen los animales.

Como afirma L. Bermejo, el problema no es otro que:

“La lógica es normalmente vista como un conjunto (indefinido) de teorías complementarias para determinar la bondad de la inferencia. Un argumento es válido si tiene una forma lógica válida, esto es, si hay un sistema formal para el que es válido. Desde esta perspectiva, la normatividad lógica sería una cuestión de la clase de coherencia con ciertos axiomas que sólo un sistema moral, como un conjunto de axiomas y reglas de inferencia proveería. Pero dada la existencia de modelos alternativos (esto es, modelos que son incompatibles en algún punto) tal normatividad respecto de lo que podemos y no podemos inferir parece lejos de ser obvia”<sup>130</sup> (Bermejo, 2008, 316).

En este sentido, parece que un criterio estrictamente racional o formal estaría condenado a la ambivalencia, pues serían buenas razones relevantes aquellas que nosotros quisiéramos considerar como tales, pues, frente a la acusación de contradicción siempre podríamos apelar a la excepción del caso, frente a la conveniencia de tratar casos análogos de igual manera, siempre podríamos decir que la diferencia entre los dos objetos o sujetos comparados es mayor que la similitud, como finalmente también podríamos discrepar en qué es un daño y quién es moralmente relevante, como se desarrollará en los próximos capítulos.

El problema es, por tanto, que el garante o la fuente de bondad de un juicio no puede ser a su vez incorporado como premisa en la argumentación para la justificación del mismo o, en todo caso, si así se hace, deberá entonces justificarse ese garante por medio de otro garante u otra premisa, lo que llevaría al problema del retorno al infinito, a la necesidad de introducir un contenido y, por tanto, a no poder limitar la justificación de los argumentos morales a criterios racionales sin introducir alguna idea previa sobre lo bueno, sobre qué es un daño moral y ,en definitiva, sobre los criterios de relevancia moral. Como señala Baier:

---

<sup>130</sup> “Logic is usually seen as an (indefinite) set of complementary theories for determining inference goodness. An argument is valid, it is said, if it has a valid logical form, that is, if there is a formal system for which it is valid. On this perspective, logical normativity would be a matter of the sort of coherence with certain axioms that only a formal system, as a set of axioms and rules of inference, may provide. But given the existence of alternative models (i.e., models that are incompatible at some point), such normativity regarding what we can or cannot infer seems far from obvious.”

“Los juicios de valor difieren de los juicios fácticos justo en esto, en que requieren ser validados, y en que esto es imposible, al menos objetivamente pues decir que son válidos es hacer otros juicios de valor. Y esto a su vez requeriría criterios y ellos a su vez necesitarán ser validados, y así hasta el infinito” (Baier, 1958, 80).

Por otro lado, los argumentos anteriormente expuestos parecen indicar que no se puede responder a por qué obligan las normas morales aludiendo únicamente a criterios racionales, pues para poder responder a esto, primero se tendría que ser capaz de responder a la pregunta sobre por qué lo bueno es bueno. Así, parece que los juicios morales no podrían ser justificados de manera absoluta, al menos si se intenta únicamente desde la razón.

En consecuencia, la validez normativa de un juicio moral dependería de criterios que escapan a la racionalidad, en tanto que no pueden ser justificados de manera absoluta y universal por ella. Por tanto, cabe inferir de los ejemplos y argumentos esgrimidos a lo largo de este capítulo, como hace J. Haidt -y sin por ello tener que asumir su propuesta intuicionista, aunque sí su diagnóstico respecto del papel de la razón en la justificación-, que la justificación y el razonamiento moral es un proceso *post hoc*, como un abogado trata de defender a su cliente dando razones a su favor ante el juez, pues un análisis sobre el razonamiento moral llevaría a concluir fácilmente que “el razonamiento moral no causa el juicio moral; sino que, más bien, el razonamiento moral es normalmente una construcción *post hoc*, generada después de que se haya llegado a un juicio”<sup>131</sup> (Haidt, 2001, 814).

En este sentido, y desde la razón al margen del componente emocional, no se podrían descubrir ni justificar verdades morales, si es que estas existen, sino, “sólo construir nuestros puntos de vista morales desde conceptos e ideas que ya tenemos”<sup>132</sup> (Singer, 2005, 346). La razón práctica o, si se prefiere, la racionalidad, encauzaría o constreñiría nuestros razonamientos según los causas lógicas y las premisas de contenido que previamente nos hubiéramos dado como buenas, estas últimas no justificadas y claves, pues delimitarían

---

<sup>131</sup> “Moral reasoning does not cause moral judgment; rather moral reasoning is usually a *post hoc* construction, generated after a judgment has been reached”.

<sup>132</sup> “We can only construct our moral views from concepts and ideas that we already have”.

qué se entiende por daño moral y quién es moralmente relevante, dos cuestiones determinantes a la hora de afirmar si un juicio moral es o no justificable.



## **Capítulo. 4. Respuestas no objetivistas y/o anti-realistas ante la limitación de la razón en la justificación moral**

En este punto de la argumentación, según las tesis analizadas hasta ahora, se podría concluir que la razón, ya sea entendida como razón formal, material o final, no podría justificar por sí sola, de manera satisfactoria y universal, la validez de los juicios morales pues, como afirma MacIntyre en *Tras la virtud*, “el rasgo más sorprendente de los debates en que esos desacuerdos se expresan es su carácter interminable. (...) Parece que no hay un modo racional de afianzar un acuerdo moral en nuestra cultura” (MacIntyre, 1987, 19). Esto podría deberse a distintas razones. Algunas teorías que podrían explicar esta limitación son las que a continuación se analizarán. Todas ellas de corte no racionalista, ofrecerían otra explicación a la limitación de la razón como única fuente o criterio de justificación moral.

Así, uno podría pensar que esto se debe a que 1) no existen verdades morales, 2) sí existen verdades morales pero son relativas a cada paradigma o contexto moral y/o al sujeto que valora, 3) sí existen verdades morales y sí habría un posible conocimiento moral pero no es accesible, no podemos conocerlo, o 4) sí existe conocimiento moral, sí existen verdades morales, pero no es justificable porque éste no provendría de la razón, sino de de la emoción o la intuición.

Desde estas teorías se explicaría la limitación de la razón concluyendo que los juicios morales son esencialmente subjetivos y, por consiguiente, se podría defender a) que la verdad de los términos morales no es absoluta, sino relativa a algún marco de referencia, ya sea una cultura, un contexto social o incluso personal, o b) que no existe conocimiento moral, en tanto que los juicios morales no son susceptibles de ser calificados como verdaderos o falsos en un sentido objetivo.

Dicho de otro modo, frente al realismo moral, estas teorías no defenderían que los juicios morales son expresión de proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas, por lo que lo que no podrían justificarse por características objetivas

del mundo, lo que explicaría la limitación de la razón en esta tarea, al negar la existencia de propiedades morales objetivas en el mundo.

En efecto, esto proporcionaría una explicación a lo presentado en el capítulo anterior, pero implicaría un riesgo, pues, como bien señala G. Harman:

“Si decidimos que una disputa no se puede resolver racionalmente, dejaremos de intentar resolverla y, si estamos equivocados y la disputa podría haberse resuelto racionalmente, por ejemplo a través de la consideración de más pruebas, habremos perdido la oportunidad de resolverla”<sup>133</sup> (Harman, 1996, 20).

En cualquier caso, a continuación se presentarán brevemente las principales teorías no objetivistas que tradicionalmente han ofrecido una explicación sobre por qué la razón está limitada o en algunos casos es incapaz de mostrar criterios universales de validez moral, dificultando la justificación de los términos morales.

Si bien es cierto que el intuicionismo podría entenderse en su versión objetivista, y no como una teoría subjetivista, en este capítulo se tendrá en cuenta su versión subjetivista, en tanto que si se entiende como objetivista caería en los mismos problemas que las teorías racionalistas y en tanto que existe de hecho la discrepancia moral respecto de las intuiciones morales. No se debe olvidar que, en definitiva, no se trata de hacer un recorrido por todas las versiones de los posibles enfoques al respecto, sino de analizar las principales respuestas no racionalistas ni objetivistas respecto de la naturaleza y el origen de los juicios morales. Del mismo modo, se podría entender que el emotivismo podría llegar a ser universalista, aunque subjetivista en su origen, sin embargo el punto relevante en este capítulo es analizar cómo entender los juicios morales como expresión de sentimientos, intuiciones, etc., en lugar de como proposiciones racionales, podría o no ofrecer algo de luz a los límites de la razón anteriormente señalados en la justificación moral.

---

<sup>133</sup> “If we decide that a dispute is not rationally resolvable in this way, we will stop trying to resolve it, and, if we are wrong and the dispute could have been rationally resolvable, e. g., through the consideration of more evidence, we will have missed an opportunity to resolve it.”

## 4.1. Nihilismo moral

Una primera posible respuesta a la limitación encontrada en las teorías racionalistas para la justificación de los juicios morales se podría encontrar en las tesis nihilistas. Según el nihilismo moral, así como también ocurre con otras teorías de corte no cognitivistas o anti-realistas, los juicios morales no tendrían valores de veracidad, es decir, no se podría predicar la veracidad o falsedad de un juicio moral, lo que también justifica su inclusión en las llamadas teorías del error. Como afirma Mackie, para el nihilismo moral, “los juicios de valor no pueden ser ni verdaderos ni falsos”<sup>134</sup> (Mackie, 1988, 102), lo que explicaría, no ya la dificultad, sino la imposibilidad de la justificación universal de los mismos.

Esto se debería a que desde esta posición no habría propiedades morales en el mundo, de manera que los juicios morales no podrían ser ciertos y, por ende, el conocimiento moral no existiría, por lo que la cuestión sobre las buenas razones respecto de los mismos carecería de sentido. Si no hay conocimiento moral, tampoco puede decirse de un juicio moral que sea verdadero o falso, del mismo modo que tampoco puede decirse que algo sea moralmente malo, pues sería la consecuencia de rechazar la existencia de rasgos o hechos sustancialmente morales. El nihilismo dejaría, pues, en un vacío en cuanto a las premisas iniciales y/o referencias o bases para cualquier argumentación moral, lo que, unido a la negación de la existencia de rasgos o propiedades morales, explicaría la dificultad para justificar cualquier juicio moral señalada anteriormente.

Al igual que el relativismo moral, aceptaría la tesis que defiende que “no hay una única moral verdadera. Hay muchos marcos morales diferentes, ninguno más correcto que los otros”<sup>135</sup> (Harman y Thompson, 1996, 5), en tanto que todos serían “ilusorios”, y añadiría que esto es una razón para “rechazar la moral incluyendo cualquier tipo de moral relativa”<sup>136</sup>(ibídem). Esto es, dado que no hay ningún marco moral verdadero, ni que sea mejor que otro o más

---

<sup>134</sup> “Value statements cannot be either true or false.”

<sup>135</sup> “There is no single true morality. There are many different moral frameworks, none of which is more correct than others.”

<sup>136</sup> “To reject morality altogether including any sort of relative morality.”

correcto, no solo no podríamos justificar nuestros juicios, sino que deberíamos abandonar cualquier marco moral, pues ninguno sería realmente cierto.

Más allá de la tesis moral o práctica a la que llevaría, cabe destacar que la aceptación de sus tesis metafísica y epistémica tendrían algunos puntos débiles, sobre todo en relación al problema de la justificación, que se comentarán también en relación al escepticismo y el relativismo, dado el solapamiento de premisas que existe entre estas tres teorías. En principio, respecto de la tesis metafísica en que se sustenta, se podría señalar que, como afirma Wenisch, “del mismo modo como del hecho de que existan distintas concepciones sobre la luz no se sigue que la luz misma no exista, tampoco se puede a partir de la discrepancia de valoraciones extraer la conclusión de que no hay valores en la realidad” (Wenisch, 1968, en von Hildebrand, 1959, cap. 9). Asimismo, más allá de que se base en las discrepancias morales, cabe señalar que el nihilismo moral, -como también ocurrirá con el escepticismo y el relativismo-, es auto-contradictorio, pues tampoco la premisa que defiende que no hay conocimiento moral ni rasgos morales en el mundo podría justificarse ni ser cierta. Esto es, la explicación que ofrece el nihilismo para la limitación de la razón en la justificación de los juicios morales sería insuficiente en tanto que no justifica a su vez la veracidad ni la validez de su premisa metafísica, la cual no es por definición susceptible de verificación en tanto que no es falsable. Esto es, sería una teoría basada en una premisa inicial no comprobable. Como consecuencia, no solo cabría preguntarse desde dónde habla un nihilista moral al tratar los conceptos morales como erróneos pero al mismo tiempo ofrecer una teoría sobre ellos, sino que también, y a pesar de sus premisas, se podría cuestionar que “la falta de valores objetivos no es una buena razón para abandonar la preocupación subjetiva ni para dejar de querer algo”<sup>137</sup> (Mackie, 1988, 108).

En este sentido, el nihilismo moral ofrecería una explicación, pero no una solución en tanto que niega el problema de la justificación moral al ni siquiera entrar en él, dadas sus premisas metafísica y epistémica.

---

<sup>137</sup> “The lack of objective values is not a good reason for abandoning subjective concern or for ceasing to want anything.”

## 4.2. Escepticismo moral

Una de las posibles reacciones ante la discrepancia moral o la imposibilidad de justificar universalmente nuestros juicios morales solo desde el racionalismo sería el escepticismo moral, teoría que negaría la capacidad de alcanzar un conocimiento moral. El escepticismo moral sostendría la imposibilidad de conocer o acceder al conocimiento de la verdad o falsedad de las proposiciones morales. Esto es, “el escepticismo moral es la afirmación de la carencia de un criterio seguro que nos permita separar las proposiciones morales verdaderas de las falsas” (García Norro, 1991, 43). Esto, por un lado, explicaría la limitación de la razón señalada en el capítulo anterior a la hora de justificar de manera concluyente la validez de nuestros juicios morales; y, por otro lado, no negaría que el par verdadero/falso pueda ser aplicable a la moral, pues implícitamente se daría por hecho, dada la suspensión de juicio que se mantiene en su premisa metafísica.

Esto es, paradójicamente, el escepticismo no negaría la existencia de la verdad moral, y en ese sentido, no negaría la posibilidad del objetivismo moral, sino nuestra capacidad para acceder a tal conocimiento. Según el escepticismo moral, nunca podríamos afirmar que tenemos una razón a favor ni en contra para aceptar o rechazar un juicio moral, pero esto no implicaría que se negase necesariamente la existencia de esa verdad moral, sino nuestro acceso a tal conocimiento.

A este respecto, aunque escepticismo y relativismo se hayan relacionado y aparezcan como dos posturas a veces confluyentes, es necesario destacar que no son coimplicativas, sino independientes, pues el escepticismo asumiría como premisa tácita que podría existir una verdad moral objetiva, mientras que el relativismo, como a continuación se explicitará, afirmarían que no existen juicios verdaderos o falsos *per se*, sino que un mismo juicio puede ser verdadero para un sujeto o grupo y falso para otro. Así, el escepticismo no tendría por qué aceptar la base subjetivista del relativismo. En comparación con el nihilismo moral, es importante tener en mente que el escepticismo afirma que no podemos aceptar o rechazar ningún juicio moral en tanto que el conocimiento moral es imposible. Sin embargo, esto no significa que no existan

verdades morales con respecto al contenido de los juicios de los términos morales.

Asimismo cabe señalar que, aun cuando el escepticismo defienda una tesis “que presenta muchos visos de ser verdadera y que ha sido sostenido por un gran número de filósofos morales”(García Norro, 1991, 49), el hecho de que según esta teoría no podamos conocer ni justificar la veracidad o falsedad de los juicios o valores, debido a la imposibilidad de acceder al conocimiento moral, no tiene por qué implicar la negación o el rechazo total de la moralidad como dimensión o capacidad, ni del punto de vista moral. En primer lugar, porque incluso aunque estos fueran metafísicamente ilusorios y epistemológicamente falsos o no refutables, no se puede negar que somos sujetos morales con conciencia moral que genera conceptos morales, lo cuales no podemos evitar desarrollar; y, en segundo lugar, porque el escepticismo también puede llevar a una posición cautelosa o prudente en lugar de a una actitud cercana al nihilismo, por ejemplo, en asuntos normativos de deliberación y acción moral. Dado que no podemos estar seguros de la validez de nuestros juicios morales, podríamos decidir abandonar aquellas prácticas que pudieran causar potencialmente algún tipo de daño moral, aún cuando aceptemos que el sentido de veracidad asociado a lo que consideramos un daño no pueda ser demostrable o refutable en algunos casos, ni responda a las condiciones clásicas en las que se aplica el par verdadero-falso. Esto es, aún desde el escepticismo y con una limitación similar a la encontrada en las teorías racionalistas, podríamos movernos en el ámbito del “como si”. En este sentido, mientras el sujeto moral entienda sus valores y juicios morales *como si* fueran ciertos, cosa que de hecho ocurre por la naturaleza autoafirmativa de los mismos, la fuerza normativa de los mismos estaría a salvo, aunque no su justificación, como sucedía en las teorías racionalistas anteriores.

Si bien es cierto que la fuerza normativa no se basa en si los juicios morales son verdaderos epistémica u ontológicamente, sino en si pensamos y sentimos que son buenos, justos válidos y correctos o si, por el contrario, juzgamos que son inaceptables las acciones, hechos o comportamientos a los que hacen referencia, el escepticismo dejaría el ámbito de la justificación moral reducido a términos como la verosimilitud o la razonabilidad, como ocurría en algunas

versiones del racionalismo, porque no ofrecería ninguna solución al problema, sino que más bien tendría que enfrentarse a las limitaciones y objeciones similares, así como también tendría que explicitar cuál es el referente para valorar algo como razonablemente aceptable habiendo negado previamente la posibilidad del conocimiento moral.

En cualquier caso, el hecho de que el conocimiento moral sea imposible de alcanzar y, por ende, no podamos justificar si X es o no malo, llevaría a un punto similar al que dejaban las teorías racionalistas, aunque por distintas vías y razones.

Por otra parte, el hecho de que el escepticismo no se manifieste sobre el origen de los conceptos morales pero sí niegue la posibilidad del conocimiento moral no mejora la posibilidad de justificar los juicios morales respecto del nihilismo, por ejemplo, sino que más bien deja una puerta abierta a la fundamentación, que no a la justificación, que el nihilismo habría cerrado, pero que no cambia nada respecto de la pregunta por la justificación. Pensar lo contrario sería confundir la fundamentación con la justificación y, en cierto sentido, cometer una falacia genetista al pretender derivar la justificación de algo del origen de ese algo.

Ciertamente, el escepticismo moral sólo obligaría a aceptar que no sabemos cómo y por qué los valores morales están unidos a rasgos o cualidades naturales o empíricas de la manera en la que lo están para nosotros u objetivamente, pues en este tema no entraría. Esto es, señalaría que no podemos conocer “cuál es la conexión entre el hecho natural de que una acción es una muestra de crueldad deliberada -esto es, que causa dolor solo por diversión-y el hecho moral de que es erróneo”<sup>138</sup> (Mackie 1988, 113). Sin embargo, el hecho de que los juicios morales mantuvieran su fuerza normativa aun aceptando las premisas escépticas no cierra ni resuelve en absoluto el asunto de la justificación, ni conseguiría superar los límites encontrados en las teorías racionalistas, pues el primero sería un asunto de la ética normativa y el segundo de la metaética.

---

<sup>138</sup> “What the connection between the natural fact that an action is a piece of deliberate cruelty-say, causing pain just for fun- and the moral fact that it is wrong.”

En este sentido, respecto de la justificación sería, más relevante y decisiva la negación de la posibilidad del conocimiento moral que la negación de la existencia objetiva de las propiedades morales, pues con una tesis metafísica nihilista pero con una tesis positiva respecto de conocimiento moral uno aún podría dar razones, aunque fueran limitadas, sobre por qué X es malo sin conocer el origen del concepto de maldad, de la misma manera que se pueden dar razones, que no fundamentar, sobre por qué X es bello, sin para ello tener necesariamente que saber por qué se establece esa conexión entre unos rasgos concretos y el valor mismo.

Así, aunque el conocimiento moral fuera imposible, aunque no pudiéramos pronunciarnos sobre la veracidad o falsedad de nuestros juicios morales, la fuerza normativa de los mismos no estaría perdida necesariamente y, por ende, todavía quedaría abierta la pregunta metaética de cómo justificarlos de manera aceptable para todos en un sentido universal, más allá de los límites de la razón.

En consecuencia, el escepticismo moral podría ser una explicación a la cuestión señalada al principio del capítulo, a saber, la razón no puede justificar universalmente debido a que no tenemos acceso al conocimiento moral, si es que tal cosa existe, pero, como ocurría con el nihilismo y como se apuntará más adelante con el relativismo, no dejaría de ser una teoría autosocavante en tanto que cae en una contradicción de base, pues si se niega todo conocimiento moral, la tesis que niega tal conocimiento también habría que rechazarla por imposible de refutar o de adecuar a los criterios de veracidad, como ocurría con el conocimiento moral, según el escepticismo.

### **4.3. Subjetivismo moral**

Otra posición metaética posible que podría dar una explicación de la limitación encontrada en las teorías racionalistas en la justificación de los juicios morales sería el subjetivismo moral. Para el subjetivismo, la veracidad de los juicios de valor y, en concreto, de los morales, residiría en el sujeto que valora, en el acto mental mismo de valorar, no en el objeto valorado, no siendo nunca una verdad

*en sí* si no *para sí*, lo que dificulta o imposibilita encontrar un criterio universalmente válido para justificar juicios morales.

Un ejemplo de esta posición se podría encontrar en Protágoras y su célebre “el hombre es la medida de todas las cosas” (Diógenes Laercio, IX, 51), así como en T. Hobbes: “las palabras bueno, malo y despreciable son siempre usadas en relación con la persona que las usa, no habiendo nada simple y absolutamente tal, ni regla alguna común del bien y del mal que pueda tomarse de la naturaleza de los mismos” (Hobbes, *Leviathan* I, VI). De este modo, se identifican los conceptos morales con estados mentales subjetivos.

Otro ejemplo que sintetizaría esta posición teórica se puede encontrar en la literatura, cuando Shakespeare hace decir a Hamlet que “nada hay bueno o malo, el pensamiento lo hace así”<sup>139</sup> (Shakespeare, *Hamlet*, II, II, 250).

Asimismo, D. Hume sería otro exponente claro del subjetivismo y, por ende, de esta posición anti-objetivista, en su caso unido al emotivismo, explicando en el siguiente texto la razón por la que las posturas objetivistas y /o racionalistas encuentran limitaciones en la justificación de los juicios morales:

“La moralidad no consiste en relaciones –objeto de la ciencia-, sino que, si se examina con cuidado, probará con igual certeza que tampoco consiste la moralidad en ninguna cuestión de hecho que pueda ser descubierta por el entendimiento. (...) Si logramos que resulte evidente podremos concluir que la moralidad no es objeto de la razón. Pero, ¿es que puede existir dificultad alguna en probar que la virtud y el vicio no son cuestiones de hecho cuya existencia podamos inferir mediante la razón? Sea el caso de una acción reconocidamente viciosa: el asesinato intencionado, por ejemplo. Examinadlo desde todos los puntos de vista posibles, a ver si podéis encontrar esa cuestión de hecho o existencia a que llamáis vicio. Desde cualquier punto que lo miréis, lo único que encontraréis serán ciertas pasiones, motivos, voliciones, pensamientos. No existe ninguna otra cuestión de hecho incluida en esta acción. Mientras os dedicáis a considerar el objeto el vicio se os escapará completamente. Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro pecho y encontréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón” (Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, III, I, II, 468-469).

---

<sup>139</sup> “There is nothing either good or bad, but thinking makes it so”.

En este punto es necesario señalar que el subjetivismo, al igual que el emotivismo, no afirmaría que una acción es buena o mala si es capaz de generar un sentimiento de aprobación o desaprobación en el sujeto, respectivamente, sino que una acción es buena o mala si el sujeto siente aprobación o desaprobación hacia ella, pues lo primero sería afirmar cierto valor moral objetivo en las acciones mismas.

Por otro lado, a menudo el subjetivismo puede confluir con un cierto hedonismo moral, en el que se identifica lo bueno con lo agradable y lo malo con lo dañino, desagradable o no deseable. Sin embargo, como afirma G. Norro:

“La tesis subjetivista no consiste en sostener que determinados estados mentales son bueno y otros en cambio malos (...) El hedonismo moral no ha de ser forzosamente una tesis subjetivista; (...) el subjetivismo no establece el hecho de que se dé una equivalencia contingente (...) entre todo atributo moral y determinados procesos mentales” (García Norro, 1991, 196-197).

Por el contrario, el subjetivismo simplemente identificaría “el objeto del apetito o deseo” con lo bueno y “el objeto de su odio y aversión” con lo malo (Hobbes, *Leviathan* I, VI). En cualquier caso, es cierto que, como señala C. Velayos, “valor y deseo son a menudo identificados por el subjetivismo. Si lo desaseado tiene valor, lo tiene en la medida en que es deseado. En definitiva, el valor queda reducido siempre a un acto subjetivo, ya sea como deseo, ya como expresión de preferencias” (1996, 230).

Asimismo, el subjetivismo sería una forma de cognitivismo pues, aunque los juicios morales fueran de origen subjetivo, este hecho no negaría la posibilidad de tener un valor de verdad relativo al sujeto que valora, en lugar de objetivo. Sin embargo, respecto de la justificación, esta situación llevaría al mismo problema de solipsismo con el que se podrían encontrar las teorías racionalistas.

Por otro lado, podría entenderse, en tanto que teoría cognitivista, como una forma de naturalismo (García Norro, 1991, 193) en tanto que el subjetivismo,

como defiende este autor, “considera que toda afirmación ética versa sobre determinados estados mentales y no sobre una situación objetiva o una cualidad de índole moral” (1991, 195) y en tanto que no niega que los juicios morales pueden ser proposiciones de las que se puede predicar su falsedad o veracidad. Sin embargo, esta afirmación de G. Norro no deja de ser polémica, pues el subjetivismo negaría que se pueda establecer una conexión entre nuestras proposiciones morales y los hechos objetivos de referencia, aun cuando los juicios morales sean proposiciones y en este sentido puedan ser verdaderos o falsos – para mí-. Como afirma Mackie, para el subjetivismo, “si hubiera valores objetivos, entonces serían entidades o cualidades o relaciones de una clase muy extraña, en definitiva serían cosas diferentes a cualquier otra que hubiera en el universo”<sup>140</sup> (Mackie, 1977, 38).

En relación al relativismo, a pesar de que este parte de una base subjetivista, no todo subjetivismo tiene por qué desencadenar en un relativismo moral. Que los valores tengan un origen subjetivo no tiene por qué llevar necesariamente a aceptar que existe una discrepancia real entre grupos, sociedades o culturas, ni que estas discrepancias sean reflejo de una intraducibilidad o inconmensurabilidad de los mundos morales. Para el subjetivismo la coincidencia y el consenso moral serían posibles, esto es, podríamos llegar a la misma valoración, aunque el origen de esta no sea objetivo, sino subjetivo, ni resida en el objeto de referencia. Sin embargo, tal consenso no cambiaría ni solucionaría el problema de la posibilidad de justificar universalmente nuestros juicios morales.

Así, el miedo a aceptar una posición subjetivista descansaría quizás en la conexión establecida entre los términos “objetivo”, “verdadero” y “bueno”. Sin embargo, no se debe olvidar que verdadero/falso son criterios de veracidad y no intrínsecamente de validez moral, como pueden ser bueno, malo, justo, despreciable, cruel, etc., de manera que los términos morales no deberían confundirse con los epistémicos y ontológicos. Los valores pueden ser subjetivos en lugar de objetivos. Quizás desde el subjetivismo no sabríamos si

---

<sup>140</sup> “If there were objective values, then they would be entities or qualities or relations of a very strange sort, utterly different from anything else in the universe.”

los valores son verdaderos o falsos en sentido objetivo, pero sí podrían ser verdaderos en otro sentido, a saber, para el sujeto que juzga.

El problema para la cuestión metaética es, por tanto, cómo llegar a ese criterio común que permita justificar universalmente los juicios morales, pues aunque el consenso sea posible desde el subjetivismo, esta es una teoría anti-objetivista y por ende, no universalista, pues el universalismo moral defendería que algo es bueno o malo independientemente de sesgos tales como el contexto, el grupo, la sociedad o la opinión del sujeto.

Algunos podrían comparar el subjetivismo con el utilitarismo y afirmar que ambos podrían llegar a un subjetivismo generalizado, haciendo compatible universalismo y subjetivismo. Sin embargo, cabe recordar que el utilitarismo, aunque pueda parecer que comparte muchas similitudes con el subjetivismo, y a diferencia de éste, es una teoría objetivista, que defiende que es la acción y sus consecuencias las que generan el juicio o el sentimiento de des/aprobación en el sujeto, y no que el sujeto genere esos juicios sobre esas acciones. En este sentido, estas teorías no compartirían sus tesis iniciales. No se puede olvidar que el utilitarismo es una teoría racionalista y objetivista, que partiría de una idea previa de lo bueno y de un criterio de relevancia moral, a saber, la capacidad de sufrir de los individuos y posibles pacientes.

Un subjetivismo generalizado no es, por lo tanto, lo mismo que el universalismo. Aunque de hecho se llegase al mismo punto, el camino para llegar sería bien distinto, siendo en el primer caso, el del subjetivismo, el mero hecho de la coincidencia, lo que en principio y por sí solo no justifica nada, y, en el segundo caso, la aceptación de una premisa no justificada, como, por ejemplo, por qué la capacidad de sufrir es moralmente relevante. Así, no se podría hablar de universalismo, sino de coincidencia fáctica y, en el mejor de los casos, de consenso. Pero justificar algo solo porque de hecho nos hemos puesto de acuerdo, sin saber por qué nos hemos puesto de acuerdo o qué argumentos lo sustentan, no es justificar nada.

De este modo, aunque lográramos de facto un acuerdo sobre las valoraciones que llevara a una especie de objetividad intersubjetiva, sería complicado

alcanzar algún criterio universal que resolviera los problemas en relación a la justificación y los criterios de validez, pues como bien puntualiza Lorenzen:

“Una opinión no se construye como “meramente subjetiva” sólo si es idiosincrática con la persona que la mantiene. Una opinión aun puede ser “meramente subjetiva” incluso si la mantiene mucha gente. En las ciencias esto se da por hecho (y en las humanidades debería darse por hecho) que la subjetividad de la opinión es independiente del número de personas que mantienen una opinión. Un argumento no se convierte en cierto por el mero hecho de que lo defienda mucha gente”<sup>141</sup> (Lorenzen, 1984, 81-82).

En efecto, un racionalismo con base subjetivista daría lugar a teorías constructivistas que, como se señaló en el capítulo anterior, no resolverían la cuestión de la justificación racional y universal, pues, como ocurría en las aproximaciones que en siglo XX se han hecho al respecto, esto llevaría a aceptar una razón limitada, a hablar de razonabilidad en lugar de racionalidad, de generalizabilidad en lugar de universalidad, etc. Sin embargo, la aceptación de la naturaleza subjetiva, aunque racional, de los juicios morales seguiría sin resolver por sí sola los problemas de la justificación moral si se pretende que esta sea universal. Por otro lado, un subjetivismo de corte emotivista se enfrentaría a otras limitaciones propias, como se señalará en el apartado 4.4.

No obstante, la cuestión sería entonces cómo distinguir qué discrepancias morales son frutos de variaciones patológicas a la hora de valorar y cuáles son un ejemplo de que antes estábamos equivocados y de que hemos progresado en nuestra capacidad para detectar daños morales.

En efecto, alguien podría dar una razón a favor del juicio “X es malo”, pero esto no implicaría que el juicio fuera justificable, universalmente objetivo ni universalmente válido. Uno puede dar razones, en primer lugar, internas y no

---

<sup>141</sup> “An opinion is not to be construed as “merely subjective” only if it is idiosyncratic with the person who holds it. An opinion still may be “merely subjective” even if it is held by many people. In the sciences it is taken for granted (and in the humanities it should be taken for granted) that the subjectivity of opinion is independent of the number of people who hold an opinion. A sentence does not become true by mere fact that it is asserted by many people.”

necesariamente compatibles sobre su juicio. En segundo lugar, uno podría dar razones epistémicas sobre los hechos en los que se basa su juicio de valor como podrían ser, por ejemplo, la violencia o la crueldad implicada en una acción para juzgar que es mala, pero lo que no podría desde el subjetivismo es dar razones sobre por qué establece esa conexión entre esos rasgos de esa acción y el juicio de valor mismo, esto es, entre la violencia y la maldad, en este caso. Incluso aunque uno pudiera afirmar que X es malo, cruel, etc. siempre que X cumpliera con algunas condiciones, la conexión de esas condiciones con la idea de bondad, crueldad, etc. seguiría siendo subjetiva y, en tanto que no universalizable, imposible de justificar.

Así, como se apuntaba al comienzo, la justificación y universalización de valores y juicios morales seguiría siendo problemática desde el subjetivismo. En palabras de Mackie:

“Las clases de comportamiento a las que los valores morales y contravalores se adscriben son de hecho parte del equipamiento del mundo, y así lo son las diferencias naturales descriptivas entre ellos; pero no, quizás, sus diferencias en valor. Es un hecho duro que las acciones crueles difieren de las amables, y así podemos aprender (...) a distinguirlos bastante bien en la práctica (...) pero ¿es un hecho igualmente duro que las acciones que son crueles en un sentido descriptivo tiene que ser condenadas?”<sup>142</sup> (Mackie, 1988, 96)

Es decir, podemos saber qué características comunes tienen las acciones que valoramos como crueles, pero, aun así, se escaparía al subjetivismo la cuestión sobre qué hechos o contextos son moralmente relevantes y cuándo esa valoración adquiere un sentido moral, esto es, por qué poseer unos rasgos y no otros hace que algo sea moralmente relevante y moralmente condenable o loable, y sobre todo, cómo justificar tal juicio.

Así, el problema del subjetivismo para justificar juicios morales universalmente no vendría tanto por la tesis metafísica, pues la naturaleza objetiva o no de los

---

<sup>142</sup> “The kinds of behavior to which moral values and disvalues are ascribed are indeed part of the furniture of the world, and so are the natural, descriptive, differences between them; but not, perhaps, their differences in value. It is a hard fact that cruel actions differ from kind ones, and hence that we can learn (...) to distinguish them fairly well in practice (...) but is it an equally hard fact that actions which are cruel in such a descriptive sense are to be condemned?”

valores no resolvería la cuestión de cómo saber si hemos “descubierto” o no esos valores objetivos correctamente, sino, sobre todo, por la tesis epistémica, pues es la que conecta directamente con la dificultad de la universalización, aun cuando podría explicar el hecho de que existan discrepancias morales.

#### 4.4. Emotivismo

Otra salida posible frente a la limitación de las teorías racionalistas y objetivistas sería el emotivismo, teoría para la que los juicios morales serían de origen subjetivo y naturaleza sentimental. El emotivismo, defendido sobre todo por los empiristas escoceses del siglo XVII, se podría considerar una versión del subjetivismo y una de las teorías de la sensibilidad y defendería, que, como señaló Hume, “la moralidad es pues, más propiamente sentida que juzgada, a pesar de que esta sensación o sentimiento sea por lo común tan débil y suave que nos inclinemos a confundirla con una idea” (Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, III, I, II, 470).

Así, la negación de estos dos supuestos básicos de las teorías racionalistas podría ofrecer una explicación de los problemas que éstas se encontraban cuando se intentaba establecer unos criterios para justificación universal de los juicios morales. Esto es, se podría pensar que la razón se enfrenta a problemas de circularidad, ambivalencia o regreso al infinito porque en realidad los juicios morales son de origen subjetivo y, en concreto, son expresión de los sentimientos del sujeto y no proposiciones racionales.

El emotivismo, en efecto, sería una teoría expresiva, que afirma que los juicios morales son expresión de nuestras emociones, de manera que los conceptos morales no se referirían a ninguna otra cualidad, sino que serían meras expresiones de sentimientos. Así, como bien explica S. Nichols, “cuando decimos que está mal pegar; lo que estamos diciendo en realidad es algo como “desapruebo que pegues, hazlo así tú también”<sup>143</sup>(Nichols, 2004, 85). Así, se puede afirmar que desde el emotivismo los juicios y valores morales no serían

---

<sup>143</sup> “When we say that it is wrong to hit, what we are really saying is something like “I disapprove of hitting, do so as well.”

descripciones de rasgos del mundo o de las cosas, pues es una teoría anti-objetivista, sino que serían expresión de nuestras actitudes hacia esas cosas.

En cualquier caso, esta respuesta explicaría el problema, sería un posible diagnóstico a esa situación, pero no ofrecería por sí misma ninguna solución respecto de la justificación y los criterios de moralidad.

Se podría decir que el criterio de moralidad que ofrece sería el propio sentimiento que produce en los sujetos cierta acción, como parece apuntar Hume en el siguiente texto:

“Las impresiones distintas del bien y el mal morales no consisten sino en un particular dolor o placer, se sigue que, en todas las investigaciones referentes a estas distinciones morales, bastará mostrar los principios que nos hacen sentir satisfacción o desagrado al contemplar un determinado carácter como elogiado o censurable. ¿Por qué será virtuosa o vicio a una acción, sino porque su examen produce un determinado placer o malestar? Por consiguiente al dar una razón de este placer o malestar explicamos suficientemente el vicio o la virtud. Tener el sentimiento de la virtud no consiste sino en sentir una satisfacción al contemplar un carácter. Es el sentimiento mismo el que produce nuestra alabanza o admiración” (Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, III, I, II, 471).

No obstante, el carácter fuertemente subjetivista dificulta aún más que en las teorías racionalistas la justificación de un criterio universal. Como apunta MacIntyre, “el emotivismo es una teoría que pretende dar cuenta de todos los juicios de valor cualesquiera que sean. Claramente, si es cierta, todo desacuerdo moral es interminable” (MacIntyre, 1987, 26). Por ello, muchas de las críticas y limitaciones señaladas sobre el subjetivismo son aplicables al emotivismo.

En cualquier caso, el emotivismo también puede ser interpretado de manera contraria. Esto es, se podría pensar que desde el emotivismo también se podría negar que el desacuerdo sea interminable si se pudiera demostrar que todos sentimos lo mismo hacia las mismas cosas o si se pudiera mostrar la irracionalidad de quienes no lo hacen así, pero en este segundo caso, al igual que las teorías racionalistas de corte material, el emotivismo tendría que

justificar cómo sabe previamente qué conexión entre hechos y sentimientos es correcta y cuál no, bajo qué criterio se hace esta evaluación, así como también tendría que lidiar con las acusaciones de naturalismo y determinismo, en tanto que se estarían reconociendo rasgos morales en los objetos y acciones juzgadas. Por ello, esta interpretación acabaría desvirtuando las premisas esenciales del emotivismo y le acercaría más a un intuicionismo objetivista.

Cabe señalar que, más allá de otras críticas que compartiría con el subjetivismo, podría implicar un cierto determinismo, pues la moralidad estaría determinada para los emotivistas por el sentimiento. Sin embargo, un subjetivismo racionalista, en el que se pensase que los juicios morales, aunque fueran proposiciones, fueran generados por el sujeto y no por los objetos, también tendría que lidiar con esta posible acusación de determinismo, pues nuestro juicio estaría determinado igualmente por una facultad, o por un proceso si se prefiere, en un caso emocional y en otro racional, que se daría a sí misma la autoridad, siendo ella misma fuente de justificación, lo cual no sería problemático si no fuera porque la racionalidad, como se mostró en el capítulo anterior, no cerraría por sí sola el problema de la justificación de los juicios morales.

#### **4.5. Relativismo moral**

El relativismo moral se sostendría en dos tesis, una descriptiva y otra metaética, que explicarían por qué se da la situación en la que dejaba una justificación de los juicios morales basada sólo en la razón, objetivista y/o realista, es decir, explicaría por qué no podemos encontrar justificaciones universalmente válidas ni criterios morales universalmente válidos sin caer en alguna de las limitaciones señaladas.

El relativismo moral puede definirse como la posición que defiende que la argumentación moral y la justificación son relativas a un grupo, contexto, cultura o sociedad. Muy a menudo se basa en una tesis empírica, basada en los desacuerdos morales entre los distintos grupos, sociedades e incluso individuos, de manera que el significado de los términos morales estaría en

función del contexto cultural. Dado que la veracidad y la validez de los juicios morales sería relativa a algún contexto, el relativismo moral llevaría a poder afirmar la tesis paradójica de que algo sea simultáneamente bueno y malo, pues la misma acción sería juzgada como buena para un grupo A y como mala o rechazable para un grupo B. Como afirma a este respecto Harman, “un acto dado puede ser correcto con respecto a un sistema de coordenadas morales y malo con respecto a otro sistema de coordenadas morales”<sup>144</sup>(Harman, 1996, 13).

La tesis descriptiva, empírica o antropológica, si se quiere, se basa en el hecho de constatar que existen desacuerdos morales extendidos por todas las sociedades.

Como ya señalaba Cicerón:

“Nos inquieta la variedad de opiniones y la discrepancia entre los hombres, y como nos acontece lo mismo con nuestros sentidos, pensamos que estos son ciertos por naturaleza, y decimos en cambio, que es ficción aquello que parece a unos así y a otros de este otro modo y que a uno mismo nos parece siempre igual” (Cicerón, *De Legibus*, I, 17).

Aun así, algunos críticos con la tesis descriptiva señalarían que los acuerdos son más básicos y profundos que el desacuerdo. En cualquier caso, la cuestión sería qué es un daño moral y qué no, asunto dónde surgen los desacuerdos.

La tesis empírica podría llevar a afirmar que la fuerza normativa de los juicios morales no se puede entender universalmente de la misma manera, sino que su validez o autoridad normativa está en función del grupo en el que se defiende, lo que dificulta, sino imposibilita, encontrar una justificación universalmente aceptable. Así, el relativismo descriptivo puede llevar a afirmar que la verdad, validez o justificación de un juicio moral no puede ser nunca universal ni objetiva, pues es relativa a las adscripciones previas propias del marco o grupo que defiende tales juicios morales. Así, la tesis descriptiva podría acabar dando lugar a la tesis metaética. Como señala J. Prinz:

---

<sup>144</sup> “A given act can be right with respect to one system of moral coordinates and wrong with respect to another system of moral coordinates.”

“Si el relativismo moral descriptivo es cierto, entonces la gente tiene distintos sentimientos morales hacia la misma cosa. Si la corrección o incorrección dependen, metafísicamente, de los sentimientos que la gente tiene, entonces la existencia de diferencias en los sentimientos de la gente conlleva una diferencia en los hechos morales”<sup>145</sup>(2007b, 175).

La tesis metaética defendería que ese desacuerdo fáctico no es sino reflejo de un desacuerdo moral más profundo. El relativismo moral metaético, no sólo descriptivo, no negaría, como hiciera el nihilismo o el escepticismo, la posibilidad de predicar la veracidad de un juicio moral o su justificación, sino que limitaría esta a marcos de referencia.

La tesis metaética puede, por tanto, entenderse como una consecuencia de la empírica, y no viceversa, y defendería que los desacuerdos morales son racionalmente irresolubles en tanto que no podemos encontrar un criterio universal o absoluto para discernir lo bueno de lo malo, lo universalmente justificable de lo injustificable.

En este sentido, la tesis, metaética no es una tesis sobre lo que el sujeto piensa de sus propios juicios o valores, dado que esos son autoafirmantes y el sujeto los verá siempre como si fueran ciertos. Por el contrario, es una tesis sobre la naturaleza subjetiva de los términos morales y la naturaleza de los desacuerdos morales.

El relativismo metaético explicaría por qué es tan difícil universalizar y justificar las razones internas más allá de los sujetos que ya las defienden. “No hay valores objetivos”<sup>146</sup> (1977, 17) afirma contundentemente Mackie. Frente a la tesis escéptica que no niega su existencia, sino nuestra capacidad para conocerlos, el relativismo afirmaría que no se puede esperar una justificación racional, en el sentido de universal, de los juicios morales, como de hecho ocurría al profundizar en los límites de la razón para encontrar criterios de validez moral. En este sentido, los juicios morales, lejos de ser verdaderos o

---

<sup>145</sup> “If descriptive moral relativism is true, then people have different moral sentiments toward the same thing. If rightness and wrongness depend, metaphysically, on the sentiments people have, then the existence of differences in people’s sentiments entails a difference in moral facts”(2007, 175).

<sup>146</sup> “There are not objective values.”

falsos, objetivos o universales en su aceptación, serían para el relativismo moral, convenciones, acuerdos tácitos, o normas fruto, no de la veracidad de la misma, sino del consenso o pacto entre los miembros de una comunidad moral.

Como resultado de esto, la bondad o corrección moral sería relativa al marco moral, a las distintas sensibilidades morales. Por esta razón los criterios de la justificación en distintos grupos o contextos diferirían profundamente, hasta el punto que podrían entenderse como universos morales distintos donde “ninguno tiene el privilegio objetivamente de ser la verdadera moral”<sup>147</sup> (Harman, 1996, 3).

Por ello, para el relativismo metaético no sería “la mera ocurrencia de desacuerdos lo que habla en contra de la objetividad de los valores”<sup>148</sup> (Mackie, 1977, 36), sino al revés, la discrepancia se debería a que, de hecho, no existirían para el relativismo valores independientes de los sujetos, ahí dados. En este sentido, el relativismo sería una posición anti-objetivista, y, por ende, subjetivista, y anti-universalista. Así, la discrepancia en cómo valoramos se basa en la asunción de los supuestos del subjetivismo, lo que llevaría a defender que aquella es irresoluble racionalmente, dado el carácter subjetivo de los valores.

Debe tenerse en cuenta que si solo se aceptase la tesis descriptiva, aún se podría defender un objetivismo moral y argumentar que la discrepancia es producto de una mala valoración o interpretación de los hechos morales. Sin embargo, no es esta versión la que aquí interesa, pues esto, el hecho de que existan discrepancias morales entre grupos, sociedades e individuos, podría ser defendido perfectamente por un racionalista, un realista y/o un objetivista, y aludir a que se debe a un mal uso de la razón de unos u otros volviendo a los problemas ya señalados, del mismo modo que se podría negar desde estas posturas la existencia real de tal discrepancia y argumentar que es simplemente superficial o ilusoria, por lo que lo decisivo es la aceptación de la tesis metaética relativista.

---

<sup>147</sup> “No moral framework is objectively privileged as the one true morality”.

<sup>148</sup> “It is not the mere occurrence of disagreements that tells against the objectivity of values.”

Lo importante aquí, frente al racionalismo, es que la combinación de ambas tesis relativistas, la descriptiva y la metaética, lleva finalmente a la imposibilidad del diálogo y, por tanto, a la imposibilidad de resolver las discrepancias morales. Así, se podría afirmar que el relativismo moral metaético, el cual daría cuenta de los límites señalados en el capítulo anterior, asume la idea de inconmensurabilidad e intraducibilidad de los marcos morales. Como sostiene Kuhn desde la filosofía de la ciencia, “afirmar que dos teorías son inconmensurables significa afirmar que no hay ningún lenguaje, neutral o de cualquier otro tipo, al que ambas teorías, concebidas como conjuntos de enunciados, puedan traducirse sin resto o pérdida” (Kuhn, 2001, 50). Análogamente a las teorías científicas, esto ocurriría en el mundo moral desde el relativismo. Los hablantes del lenguaje moral, esto es, los sujetos morales, no compartirían unos términos mínimos sobre el concepto y aplicabilidad del daño y la relevancia moral, lo que les acabaría convirtiendo en hablantes de distintas comunidades morales.

Como también recoge MacIntyre:

“En ciertos casos en los que se da un radical desacuerdo entre dos sistemas de pensamiento y de práctica a gran escala (...) no hay ni puede haber un criterio o medida independiente, al cual pueda recurrirse para juzgar las pretensiones rivales de los sistemas, ya que cada uno tiene dentro de sí mismo su propio criterio fundamental de juicio” (MacIntyre, 2002, 27).

Al igual que en la ciencia la racionalidad de las hipótesis científicas no dependen del origen, esto es, no hay ningún método lógico para tener ideas nuevas en la ciencia, ni hay un método o contexto de descubrimiento que por sí mismo garantice la validez del contexto de justificación, en la moral se puede decir que la justificación de los juicios morales no depende del origen de los mismos. Habría que encontrar unos criterios que, independientemente del origen de los valores, de que estos fueran objetivos o subjetivos, sirvieran como método para justificarlos universalmente. Pero, como señala de nuevo MacIntyre, y en este caso como diagnosticaría un relativista metaético, “las premisas rivales son tales, que no tenemos ninguna manera racional de sopesar las pretensiones de la una con las de la otra. Puesto que cada premisa

emplea algún concepto normativo o evaluativo completamente diferente de los demás, las pretensiones fundadas en aquellas son de especies totalmente diferentes” (MacIntyre, 1986, 21).

Sin embargo, como bien señala Kuhn, si dos marcos morales son intraducibles, también son incomparables, lo que podría entenderse como un punto débil o una crítica al relativismo. Esto es, “si no hay ningún modo en que las dos puedan formularse en un único lenguaje, entonces no pueden compararse. (...) Hablar de referencias y comparaciones presupone que se comparten algunos puntos, y esto es lo que los defensores de la inconmensurabilidad, (...) parecen negar” (Kuhn, 2001, 49).

Por tanto, dado que de hecho sí comparamos distintos universos morales y dado que, como señala Williams, “las culturas, subculturas y fragmentos de culturas se encuentran constantemente, intercambian y modifican prácticas y actitudes (...) no tienen la inmunidad frente a juicios y reacciones ajenas garantizada”<sup>149</sup> (Williams, 1985, 158), ni serían de facto dos mundos morales inconexos, el relativismo ofrecería una explicación de por qué la razón se encuentra con ciertos límites en el intento de encontrar un criterio de justificación universal, pero a la vez sería un diagnóstico que llevaría a tener que aceptar una realidad moral que de hecho no se da de tal manera, pues aunque no se llegue a acuerdos, sí se comprenden las premisas de los otros y sí se sabe en qué puntos se difiere. Esto es, el problema sería más bien poder justificar, en el caso de llegar a un acuerdo, cuales son las razones que justificarían universalmente ese acuerdo.

Parece que, por lo dicho, “los supuestos hechos de la inconmensurabilidad y de la intraducibilidad son siempre una ilusión”, pues reconocer que “algún sistema ajeno de creencia y de práctica está en conflicto con el propio sistema, requiere siempre la capacidad de traducir sus términos y sus modismos en los de uno mismo” (MacIntyre, 2002, 27-28). Otra cuestión sería si, a pesar de que hagamos esa traducción, ésta es siempre errónea por no pertenecer a los dos

---

<sup>149</sup> “Cultures, subcultures, fragments of cultures constantly meet one another and exchange and modify practices and attitudes (...) they were not guaranteed immunity to alien judgments and reactions”.

marcos simultáneamente, esto es, por no poder ser “bilingües” en un sentido moral.

Más allá de la crítica de autocontradicción, ya señalada en el escepticismo, pues la tesis que defiende el relativismo también sería relativa y estaría su vez ligada al marco moral en el que surge, otro de los problemas del relativismo sería el riesgo de caer en despotismos morales, pues parecerían ser la consecuencia normativa de aceptar su tesis metaética. Esto es, dado que los grupos interactúan, y si el diálogo no es posible dada la supuesta inconmensurabilidad de los marcos morales, entonces la única vía de interacción sería la persuasión, el engaño o la imposición de un marco sobre otro, resultando de esto que el relativismo no creería en la capacidad de progreso o de entendimiento y, por tanto, sólo podría dar lugar a un tipo de relación entre marcos que funcionara con una lógica imperialista o persuasiva. Como señala Prinz, “cuando se trata de las normas fundamentales, el debate racional es imposible. Si dos personas tienen normas básicas distintas, deben elegir otros medios de persuasión”<sup>150</sup> (2007b, 125).

Por otro lado, puede también entenderse como un riesgo para la acción moral, pues su amplia aceptación podría afectar a la motivación de los sujetos morales. Sin embargo, a este respecto, también se podría pensar que el relativismo es una cuestión metaética, siendo una postura dentro de la filosofía moral que no afectaría a la conducta real de los sujetos morales que seguirían actuando como si sus valores y creencias morales fueran ciertas universalmente, pues así las perciben ellos. Por otro lado, también se podría pensar que el conocimiento de esto desestabilizaría y llevaría a la apatía generalizada y/o a la tolerancia de todo tipo de conducta moral.

Más allá de la repercusión que esto tendría en un nivel normativo, lo interesante para esta investigación es que tal consecuencia no resolvería ni dejaría en un mejor lugar de lo que lo hacían las teorías racionalistas el problema de la posibilidad de encontrar criterios universales de validez moral.

Como también apunta MacIntyre:

---

<sup>150</sup> “When it comes to grounding norms, rational debate is impossible. If two people have different grounding norms, they must resort to other means of persuasion.”

“Si me falta cualquier buena razón que invocar contra ti, da la impresión de que no tengo ninguna buena razón. Parecerá, pues que adopto mi postura como consecuencia de alguna decisión no racional. En correspondencia con el carácter inacabable de la discusión pública aparece un trasfondo inquietante de arbitrariedad privada” (MacIntyre, 1986, 22).

Por lo que es fácil concluir con Harman que, tanto en un nivel normativo, como metaético, “es una mala estrategia tomarse el relativismo en serio”<sup>151</sup> (Harman, 1996, 20) dado que, por un lado, no resuelve los problemas a los que se enfrenta la razón, sino que diagnostica, por distinta vía que el nihilismo, que son irresolubles, y, por otro lado, en el plano de la acción moral, no parece tener repercusiones normativas reales en tanto que las personas seguirán actuando como si sus juicios y valores fueran ciertos. Como señala Scanlon, “no creo que la expansión del relativismo tendría mucho efecto en la cantidad de violencia en el mundo. Los peores asesinos en masa no son relativistas y muchos relativistas aceptan, quizás por varias razones, los contenidos básicos de la moral ordinaria”<sup>152</sup> (Scanlon, 1999, 331).

#### **4.6. Intuicionismo moral**

Por último, las limitaciones de las aproximaciones racionalistas se podrían explicar desde el intuicionismo. Por ello, el intuicionismo merece ciertamente un espacio como una teoría al margen del racionalismo y del sentimentalismo, aunque no comparta la mayoría de las tesis de las anteriores teorías señaladas.

---

<sup>151</sup> “It is a bad strategy to take relativism seriously. We should always assume that our moral differences can be resolved by reviewing the evidence, gathering more evidence, and considering what conclusion is best supported by this evidence; otherwise, we miss an opportunity to resolve our disputes.”

<sup>152</sup> “I do not think that the spread of relativism would have much effect on the amount of violence in the world. The worst mass murderers have not been relativists, and many relativists accept, perhaps for varying reasons, the basic contents of ordinary morality.”

El intuicionismo podría responder afirmativamente a tres cuestiones que han sido negadas, en bloque o parcialmente, por las teorías anteriores. Para al menos un tipo de intuicionismo objetivista sí existirían propiedades o hechos morales en el mundo; sí existirían verdades morales, y sí existiría el conocimiento moral, esto es, podríamos conocer verdades morales, pero no podríamos justificarlas. En este sentido, sería una teoría objetivista no identificable ni con el racionalismo ni con las teorías sentimentalistas.

Otra interpretación del intuicionismo sería la subjetivista. En cualquier caso, tanto si uno descubre o genera de algún modo, como actos mentales y no del mundo, las verdades morales, esta posición defendería la aprehensión de las mismas por medio de las intuiciones. Esto es, el intuicionismo defendería que “el juicio moral es generalmente el resultado de evaluaciones rápidas y automáticas”<sup>153</sup>(Haidt, 2001, 814). Como afirma C. Velayos, “para el *intuicionismo*, un juicio moral es una adscripción verdadera o falsa de una propiedad no definible y no natural” (Velayos, 1996, 233).

En este sentido, en el fondo sería un tipo de objetivismo, pues no negaría la existencia de verdades morales objetivas que aprehenderíamos por medio de nuestras intuiciones, sean estas un tipo de percepción, de emoción o de cognición. Sin embargo, en tanto que puede que no todos tengamos las mismas intuiciones, el intuicionismo moral sería una postura con cabida y relevancia en el presente análisis de explicaciones subjetivistas y/o no racionalistas al problema de la justificación racional universal de los juicios morales.

Para el intuicionismo, como afirma J. Haidt, quizás el representante de esta teoría con más impacto en la actualidad:

“El juicio moral es como el juicio estético. Cuando ves una pintura normalmente sabes instantánea y automáticamente si te gusta. Si alguien te pide que expliques tu juicio, confabulas. No sabes realmente por qué piensas que algo es bello, pero tu módulo intérprete (el conductor) tiene la habilidad de inventar razones, como Gazzaniga

---

<sup>153</sup> “Moral judgment is generally the result of quick, automatic evaluations (intuitions)”.

encontró en sus estudios de la división del cerebro<sup>154</sup>. Buscas una razón plausible para que te guste esa pintura y te agarras a la primera razón que parezca tener sentido (quizás algo vago sobre el color, a luz o la reflexión del pintor en la nariz brillante del payaso). Los juicios morales son muy parecidos: Dos personas sienten de manera muy fuerte algo sobre un tema, sus sentimientos llegan primero, sus razones se inventan en el vuelo, para lanzarse unas a otras. Cuando refutas el argumento de una persona, ¿cambia de opinión habitualmente y está de acuerdo contigo? Por supuesto que no, porque el argumento que has vencido no era la causa de su posición; fue creado después del juicio. Si escuchas atentamente los argumentos morales algunas veces puedes oír algo sorprendente: que es realmente el elefante el que lleva las riendas, guiando al montador. Es el elefante el que decide qué es bueno o malo, bello o feo. Los sentimientos viscerales, las intuiciones y los juicios espontáneos ocurren constante y automáticamente (...) pero sólo el montador enlaza frases y crear argumentos que ofrecer a otras personas. En las argumentaciones morales, el jinete va más allá siendo sólo el consejero del elefante; se convierte en un abogado, luchando en la corte de la opinión pública para persuadir a otros sobre el punto de vista del elefante<sup>155</sup> (Haidt, 2006, 21-22).

Así, siguiendo las metáforas de Haidt<sup>156</sup>, para el intuicionismo, el proceso de justificación de los juicios morales no sería análogo al del científico que busca la verdad, cuya existencia no niega necesariamente, sino al del abogado que crea razones para defender al cliente, de ahí el problema de los criterios de

---

<sup>154</sup> Gazzinaga *et al.*, 1996.

<sup>155</sup> "The point of these studies is that moral judgment is like aesthetic judgment. When you see a painting, you usually know instantly and automatically whether you like it. If someone asks you to explain your judgment, you confabulate. You don't really know why you think something is beautiful, but your interpreter module (the rider) is skilled at making up reasons, as Gazzaniga found in his split-brain studies. You search for a plausible reason for liking the painting, and you latch on to the first reason that makes sense (maybe something vague about color, or light, or the reflection of the painter in the clown's shiny nose). Moral arguments are much the same: Two people feel strongly about an issue, their feelings come first, and their reasons are invented on the fly, to throw at each other. When you refute a person's argument, does she generally change her mind and agree with you? Of course not, because the argument you defeated was not the cause of her position; it was made up after the judgment was already made. If you listen closely to moral arguments, you can sometimes hear something surprising: that it is really the elephant holding the reins, guiding the rider. It is the elephant who decides what is good or bad, beautiful or ugly. Gut feelings, intuitions, and snap judgments happen constantly and automatically (...) but only the rider can string sentences together and create arguments to give to other people. In moral arguments, the rider goes beyond being just an advisor to the elephant; he becomes a lawyer, fighting in the court of public opinion to persuade others of the elephant's point of view".

<sup>156</sup> "Cuando nos enfrentamos con una demanda social de justificación verbal, uno se convierte en un abogado intentando construir un caso más que un juez en busca de la verdad" , del original: "When faced with a social demand for a verbal justification, one becomes a lawyer trying to build a case rather than a judge searching for the truth" (Haidt, 2001, 814).

justificación racional, pues “la intuición moral es un tipo de cognición, pero no es un tipo de razonamiento”<sup>157</sup> (Haidt, 2001, 814). Esto es, sería saber algo sin saber por qué se sabe. Al mismo tiempo se puede entender la intuición como una reacción automática y, en ese sentido, conectada más con la emoción que con la cognición, como se señaló en el capítulo 2. En cualquier caso, “el intuicionismo en filosofía se refiere a la visión de que hay verdades morales y que cuando la gente aprehende estas verdades no lo hacen por un proceso de raciocinio y reflexión sino más bien por un proceso más similar a la percepción”<sup>158</sup> (Haidt, 2001, 814). Así lo defendería también S. Villarrea y O. González-Castán, quienes entenderían la intuición como “un acto cognoscitivo gracias al cual se nos da con evidencia inmediata, es decir, sin la intervención del razonamiento y la deducción lógica, alguna propiedad de los objetos” (Villarrea y González-Castán, 2003, 54-55).

También entre los clásicos se encuentran exponentes claros del intuicionismo como A. Schopenhauer, M. Scheler o el anteriormente citado B. Pascal. En cualquier caso, desde el punto de vista de la filosofía moral, lo relevante es que aun siendo una teoría con un alto valor explicativo respecto del problema presente, pues parece que todos actuamos como si superamos que nuestras creencias morales son ciertas pero no sabemos cómo justificarlas universalmente sin caer en errores o contradicciones, es también una teoría que se encontraría con problemas similares a los citados respecto de las éticas racionalistas materiales, quizás por su componente objetivista, así como también tendría que lidiar con la dificultad añadida de situarse más allá de los razonamientos deductivos e inductivos, lo que le hace en cierto sentido no refutable, pues no se podría valorar de manera objetiva qué es una buena intuición o cuál es una intuición incorrecta moralmente, seguramente porque este juicio a su vez dependerá de otra intuición sobre la intuición anterior.

Como Señala C. Velayos:

“Puede optarse por rescatar para el valor moral intrínsecamente una objetividad metafísica. Según esto, el valor moral intrínseco es una propiedad de las cosas o los

---

<sup>157</sup> “Moral intuition is a kind of cognition, but it is not a kind of reasoning”.

<sup>158</sup> Intuitionism in philosophy refers to the view that there are moral truths and that when people grasp these truths they do so not by a process of ratiocination and reflection but rather by a process more akin to perception”.

acontecimientos, pero, eso sí, una propiedad no natural que puede ser aprehendida mediante una capacidad especial como la intuición. Esta aprehensión no es una aprehensión empírica o sensitiva. Por lo cual, no parece fácil discernir adecuadamente quién tendría razón en su veredicto sobre el valor inherente de algo” (Velayos, 1996, 232).

Esto explicaría el problema señalado en el capítulo anterior sobre la limitación de la razón en la justificación moral, pues desde el intuicionismo se afirmaría que se accede a la dimensión valorativa, no desde inferencias lógicas o racionales, sino desde percepciones o vivencias intuitivas, se entiendan estas como más conectadas con lo emocional o con lo cognitivo:

*“La intuición moral se puede definir como la aparición repentina en la conciencia de un juicio moral, incluyendo una valencia afectiva (bueno-malo, agradable-desagradable), sin ninguna conciencia de haber ido a través de los pasos de la búsqueda, sopesando pruebas o infiriendo una conclusión. La intuición moral es por tanto el proceso psicológico del que los filósofos escoceses hablaban, un proceso parecido al juicio estético: uno ve u oye sobre un acontecimiento social e instantáneamente siente aprobación o desaprobación”<sup>159</sup> (Haidt, 2001, 818).*

Sin embargo, el problema es que, por un lado, como ya se ha señalado, siguiendo a Broncano (2003, 179), si una norma produce juicios que repugnan a nuestra intuición de lo que es un juicio válido, entonces revisamos la norma, en vez de nuestra intuición; y, por otro, como señala Churchland, que “nuestras intuiciones acerca de nosotros mismos y de cómo funcionamos pueden también ser completamente erróneas”(Churchland, 2001, 266), de manera que, aunque el intuicionismo explicaría por qué es problemático encontrar justificaciones y criterios morales universales, tampoco solucionaría el problema ni podría proponer criterios universales, pues si se afirma que todos

---

<sup>159</sup> *“Moral intuition can be defined as the sudden appearance in consciousness of a moral judgment, including an affective valence (good-bad, like-dislike), without any conscious awareness of having gone through steps of searching, weighing evidence, or inferring a conclusion. Moral intuition is therefore the psychological process that the Scottish philosophers talked about, a process akin to aesthetic judgment: One sees or hears about a social event and one instantly feels approval or disapproval”.*

tenemos las mismas intuiciones, entonces caería en un determinismo y en un naturalismo, que a su vez sería problemático pues de hecho no se estaría justificando nada, sino constatando una supuesta realidad, a saber, que todos pensamos lo mismo; pero la coincidencia no es un criterio de validez *per se*. Más bien, simplemente se estaría negando el problema de la discrepancia moral. Si, por el contrario, se defiende la diversidad de las intuiciones morales, entonces, caería en un subjetivismo y/o relativismo, con las consiguientes limitaciones expuestas en los apartados anteriores, acercándose a un tipo de emotivismo.

#### **4.7. Conclusión**

Las teorías presentadas a lo largo de este capítulo ofrecerían distintas explicaciones a las limitaciones que las teorías racionalistas y objetivistas encontraban al proponer criterios de validez moral para la justificación de juicios morales basados únicamente en la razón. Estas teorías conseguirían explicar tales problemas, bien negando el supuesto racionalista, bien negando el supuesto objetivista, bien negando ambos. Como resultado de ello, lograrían explicar la limitación, pero no resolver el problema de la justificación de los juicios morales, bien porque lo negarían, bien porque no entrarían en el mismo al situarse en un plano descriptivo.

Sin embargo, a pesar de que este cambio en las premisas iniciales les permitiría explicar por qué se da la discrepancia moral y la dificultad en la búsqueda de criterios para universalizar juicios morales, muchas se enfrentaría a otros problemas internos, como el peligro de autocontradicción, la acusación de falacia naturalista y el determinismo, lo que no haría sino complicar -en lugar de aclarar- la cuestión inicial de esta investigación.

Esto es, más allá de la explicación sobre por qué la razón no sería suficiente para universalizar ni para justificar juicios morales, estas posiciones no ofrecerían por sí solas soluciones o vías para poder discernir los juicios y valores justificables y aceptables de los rechazables sin caer en el solipsismo o en los convencionalismos culturales. Esto podría ser aceptable teóricamente,

pero dado que el objetivo de este trabajo es intentar dar luz a dicha cuestión teórica, una respuesta que no entrara en la cuestión o la negara no sería en principio satisfactoria. Como afirma MacIntyre, y exceptuando el nihilismo moral que directamente rechazaría todo conocimiento moral, desde el resto de teorías presentadas se llegaría a la situación de que “a partir de conclusiones rivales podemos retrotraernos hasta nuestras premisas rivales, pero cuando llegamos a las premisas, la discusión cesa, e invocar una premisa contra otra sería un asunto de pura afirmación y contra-afirmación” (MacIntyre, 1987, 22). En efecto, estas teorías dan cuenta de los problemas de la razón en la justificación, pero a costa de negar el papel de la misma en la moralidad, ofreciendo diversas explicaciones sobre la naturaleza de los valores, pero sin permitir la posibilidad de justificar universalmente qué sería aceptable, justificable o intolerable. Por tanto, el nihilismo, el escepticismo y el subjetivismo que impregna el resto de posturas señaladas serían, por sí solos, un camino sin salida respecto de la cuestión metaética sobre los criterios para la justificación de los términos morales.

De lo dicho se deriva que estas posiciones, aunque explicarían por qué la sola razón encuentra límites en la justificación, no evitarían el problema de la circularidad, la ambivalencia o el vacío de contenidos señalados en el capítulo anterior.

Sin embargo, la subjetividad de los valores, las variaciones culturales o la imposibilidad de acceder a un conocimiento sobre el origen de la moral no implica que no se pueda encontrar otra vía para distinguir lo justificable de lo injustificable en términos universales, al menos no sin antes intentar explorar todas las posibilidades.

Por otro lado, desde un punto de vista práctico, las consecuencias del nihilismo, el relativismo y del escepticismo serían en cierto sentido inviables, en tanto que no pueden, aunque se derive de sus presupuestos, cortar la dimensión moral del ser humano. En efecto, aunque de sus premisas debiera seguirse que los conceptos morales y su pretensión de validez serían ilusorios, sería imposible abandonar la dimensión moral o dejar de comprender nuestros juicios y valores como ciertos y como imperativos que nos llevan a actuar –aun

cuando pudiéramos ser conscientes de que son ilusorios-. En tanto que somos animales morales, y en tanto que valoramos el hecho de ser animales morales, no es una dimensión de la que podamos ni queramos deshacernos.

Por su parte, el emotivismo y el intuicionismo explicarían el origen y la naturaleza de los juicios morales pero nada dirían sobre cómo podemos, o si podemos, justificarlos universalmente o llegar a acuerdos justificados, por lo que estas teorías no serían satisfactorias por sí solas en la práctica ni a largo plazo para resolver o aclarar la cuestión teórica planteada.



## **Capítulo 5. El emocionismo: la introducción de una vía emocional en la justificación moral**

Más allá del emotivismo tradicional, anteriormente abordado, en las últimas décadas las teorías de la sensibilidad que otorgan algún papel a las emociones en la moral han experimentado un gran desarrollo. Por esta razón, se analizarán a continuación las principales vertientes o teorías de corte sentimentalista, centrándonos en el emocionismo como una de las más prometedoras -a pesar de las limitaciones compartidas con otras teorías no cognitivistas- por su alcance a la hora de enfrentarse al problema de la justificación de los juicios morales y por no ser una de las opciones que tradicionalmente se hayan presentado frente al racionalismo.

En efecto, en el capítulo 4 se analizaron las posturas anti-realistas, no-cognitivistas y/o subjetivistas más destacadas, incluido el emotivismo, -a las que podría conducir una crítica de la vía racional de la justificación de los juicios morales-, y también se presentaron sus puntos débiles y problemáticos llevando esto a cuestionarlas como soluciones viables por sí solas a largo plazo para el problema de la justificación. Ahora quedaría por explorar otra posición metaética no-cognitivista que defendería el papel de las emociones sin tener que identificarse con el emotivismo y sin tener que negar algún peso a la razón en la moral, posición que por todo ello debería ser atendida con especial atención, a saber, el emocionismo.

En este punto de la argumentación se hace, por tanto, necesario explorar, como se ha hecho con la vía racional, la vía emocional en sus principales vertientes con el fin de valorar las posibilidades y limitaciones de esta segunda vía.

### **5.1. El emocionismo: conceptualización y tipología**

El emocionismo es una teoría no-cognitivista, que se podría enmarcar dentro de las teorías de la sensibilidad.



Gráfico 4. El emocionismo y las teorías de la sensibilidad.

Antes de entrar en más detalles sobre esta posición, se hace necesario aclarar que las teorías de la sensibilidad de corte sentimentalista defenderían, como mínimo común, que “las emociones están implicadas en el juicio moral y explican rasgos de la motivación moral”<sup>160</sup> (Nichols, 2004, 84), a diferencia, por ejemplo, de las teorías de la sensibilidad de corte utilitarista -las cuales serían también teorías de la sensibilidad en tanto que, a pesar de basar la justificación en un cálculo de consecuencias, fundan el contenido de lo bueno en maximizar la utilidad entendida ésta como bienestar y, en último término, como felicidad o minimización de sufrimientos-. Es decir, dentro de las teorías de la sensibilidad, que defenderían que “una acción tiene la propiedad de ser moralmente buena (mala) solo si causa sentimientos de aprobación (desaprobación)”<sup>161</sup> (Prinz, 2007b, 87) podrían encontrarse el intuicionismo y aquellas teorías que defendieran el papel de las emociones en el desarrollo de la conciencia moral,

<sup>160</sup> “All sentimentalist accounts appeal to the sentiments as essential to explain features of moral motivation”.

<sup>161</sup> “An action has the property of being morally right (wrong) just in case it causes feeling of approbation (disapprobation)”.

en la elaboración de los juicios morales o en la deliberación moral, como sería el caso del emotivismo y el emocionismo.

Por un lado, las teorías sentimentalistas, que formarían parte de las teorías de la sensibilidad y han experimentado un gran auge en las últimas dos décadas, serían descendientes directas del sentimentalismo británico de Hutcheson, Shaftesbury, Hume, etc., que defendía que, en palabras de Hutcheson, y dicho brevemente, “la palabra *bien moral* (...) denota nuestra idea de algunas cualidades aprehendidas en las acciones, las cuales proporcionan aprobación.(...) [y] el mal moral denota nuestra idea de una cualidad contraria, la cual provoca condenación o rechazo”<sup>162</sup>(Hutcheson, *An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Tratado II, Introduction).

No obstante, las teorías sentimentalistas actuales defenderían, como afirma S. Nichols, que “pensar que X es moralmente incorrecto es pensar que es apropiado sentir algún tipo de emoción (o grupo de emociones) en respuesta a X”<sup>163</sup> (Nichols, 2004, 87-88). Así, los juicios morales serían juicios sobre lo que se debe sentir. Como también afirma A. Gibbard, para el **neosentimentalismo** “lo que una persona hace es moralmente incorrecto si y solo si es racional para él sentirse culpable por hacerlo, y para otros sentirse molestos con él por hacerlo”<sup>164</sup> (Gibbard, 2002, 42).

En consecuencia, para el neosentimentalismo, en el que se encuadrarían Nichols, Gibbard, Blackburn, Darwall, Wiggins, D’Arms y Jacobson, entre otros, a diferencia del emotivismo, “los juicios morales no parecen ser sentimientos morales o disposiciones hacia ciertos sentimientos morales, sino juicios sobre qué sentimientos morales son adecuados o justificados”<sup>165</sup> (Darwall, Gibbard, y Railton, 1997, 18).

---

<sup>162</sup> “The word moral goodness (...) denotes our idea of some quality apprehended in actions, which procures approbation (...). Moral evil denotes our idea of a contrary quality, which excites condemnation or dislike”.

<sup>163</sup> “To think that X is wrong is to think it appropriate to feel some emotion (or suite of emotions) in response to X”.

<sup>164</sup> “What a person does is morally wrong if and only if it is rational for him to feel guilty for doing it, and for others to resent him for doing it”.

<sup>165</sup> “Moral judgments seem not to be moral sentiments or dispositions to certain moral sentiments, but judgments of what moral sentiments are fitting or justified”.

Así, el neosentimentalismo moral, a diferencia del emotivismo y el emocionismo, no diría nada sobre la naturaleza de los juicios morales, esto es, no diría si las emociones son necesarias o suficientes para los conceptos morales, sino que afirmaría que los juicios morales son juicios -de la naturaleza que sea- sobre emociones, lo cual difiere de afirmar que son expresión de emociones.

En este sentido, si el emotivismo afirmaría que los juicios morales son emociones o expresión de estas, el neosentimentalismo afirmaría que los juicios morales son juicios sobre qué emociones nos parecería justificado o racional sentir, por lo que serían dos teorías no inidentificables. En efecto, el sentimentalismo actual no especifica si los juicios morales son emociones sobre qué se debe sentir, o si son valoraciones racionales sobre qué emociones se deben sentir. De esta manera, se podría decir que el neosentimentalismo sería una teoría con un fuerte sentido normativo, a diferencia del carácter descriptivo del emotivismo, así como que intenta aunar razón y emoción en el sentido moral.

Sin embargo, tampoco daría más luz al tema de la justificación que las teorías emotivistas clásicas, pues, aunque sí da el salto de lo descriptivo a lo normativo, no explica ni justifica cómo se sabe qué debemos sentir ni cómo se justificaría la adecuación de una emoción en una determinada situación. Precisamente esto sería lo que habría que justificar, volviendo a encontrarse con los mismos problemas de las teorías racionalistas, a saber, la circularidad, la ambivalencia y la vacuidad de contenidos<sup>166</sup>, así como el subjetivismo, en tanto que, como señalaba Gibbard, algo sería incorrecto si *para ese sujeto* es racional sentirse culpable, sentir desprecio, etc.

Dicho de otro modo, aunque el neosentimentalismo haya realizado un gran esfuerzo por reconciliar la línea racionalista con la sentimentalista, y el emotivismo con la normatividad, lo cierto es que se encuentra con el problema de que, si bien la razón contaría desde las teorías racionalistas con un concepto que actuaría como filtro proporcionando autonomía, como es la racionalidad, las teorías de la sensibilidad carecerían de un término emocional

---

<sup>166</sup> Véase el capítulo 3.

análogo a la racionalidad que autorregulara qué sentimientos son válidos, adecuados o correctos y cuáles no.

Asimismo, además de no gozar de un concepto normativo que pudiera actuar como filtro –o al menos no especificar cómo saber qué se debe sentir-, el neosentimentalismo presentaría otro reto, como bien señalan D’Arms y Jacobson, a saber, el de no caer en la falacia moralista (D’Arms y Jacobson, 2000b, 65), la cual denunciaría la confusión entre (a) lo que es correcto sentir en términos de coherencia o adecuación al contexto, y (b) lo correcto en términos normativos. Esto es, una emoción puede ser adecuada respecto de la situación y la valoración que haga de aquella el sujeto, pero no por ello se puede inferir que esa corrección sea también corrección moral. Por ejemplo, alguien podría sentir asco ante la presencia de un ciudadano asiático en su universidad y esta reacción emocional podría ser adecuada en relación a la valoración negativa que aquel sujeto hiciera de las personas de tal continente, pero esto no indicaría que tal reacción fuera moralmente adecuada, correcta o justificable ni se podría derivar que todo sujeto debería reaccionar de la misma manera. Llegados a este punto, es racional dudar del neosentimentalismo, como ocurriera con el emotivismo clásico, como una vía posible que reconciliara razón y emoción en la justificación de los juicios morales, pues esta teoría caería en los mismos problemas (véase el capítulo 3) que las teorías de corte racionalista e intelectualista a la hora de tener que justificar cómo sabemos qué se debe sentir.

Más allá del emotivismo clásico y del neosentimentalismo, se entendería por emocionista, en sentido general, toda teoría que defienda el papel de las emociones y los sentimientos en la moral. Así, el **emocionismo**, término si no acuñado, sí divulgado por J. Prinz, se podría definir como la teoría que defiende “que las emociones son de algún modo esenciales”<sup>167</sup> para la moral, esto es, “que las propiedades morales o los conceptos morales están relacionadas de manera esencial con las emociones”<sup>168</sup> (Prinz, 2007b, 13-16).

---

<sup>167</sup> “Emotions are somehow essential”.

<sup>168</sup> “Moral properties are essentially related to emotions”.

En este sentido, el emocionismo no defendería una relación casual, no se trataría de advertir el hecho de que los juicios morales o las trasgresiones morales puedan provocar en nosotros una reacción emocional, como podría causarlas cualquier situación que viviéramos. No se trata de defender que los conceptos morales tengan un efecto en nuestro estado de ánimo, un impacto emocional, sino de defender una relación necesaria, una relación causal y no arbitraria entre las emociones y la dimensión moral del sujeto. Se trata, pues, de defender “el hecho de que existe una conexión “esencial” entre emociones y propiedades morales”<sup>169</sup> (Joseph, 2009, 166).

Asimismo, dentro de las teorías emocionistas, podrían encontrarse dos versiones, en función de cómo se entienda la relación entre emociones y conceptos morales, a saber, el emocionismo débil, defendido por S. Nichols (2004) y el emocionismo fuerte, defendido por J. Prinz (2007b).

El **emocionismo débil** es una teoría no-cognitivista que afirma que los juicios morales están esencialmente, necesariamente, conectados con las emociones. No es que los juicios morales den lugar a reacciones emocionales, o que asociemos nuestros valores morales a reacciones emocionales como algo posterior en el tiempo. La tesis emocionista es una tesis causal. No habría juicios morales sin, al menos, emociones. En este sentido asumiría la tesis de la necesidad, pero no la de la suficiencia. Dicho de otro modo, para el emocionismo débil, las emociones y los sentimientos son necesarios para poder desarrollar la conciencia moral y poder elaborar conceptos morales, esto es, son necesarios para *percibir* ese tipo de realidad, para *percibir* o *atribuir* la dimensión moral de las acciones. En síntesis, el emocionismo débil se podría desglosar en dos tesis complementarias:

- (1) las emociones y los sentimientos son necesarios para emitir juicios morales;
- (2) las emociones y los sentimientos son necesarios para el desarrollo de la conciencia moral.

---

<sup>169</sup> “The fact that there is an “essential” connection between emotions and moral properties”.

En relación con estas premisas, es importante aclarar que éstas no deben entenderse en un sentido lingüístico dado que (1) y (2) no son tesis sobre el significado de las expresiones morales, sino sobre la constitución o la naturaleza de los conceptos morales. En este sentido, los supuestos iniciales del empcionismo débil se alejan del emotivismo o del empcionismo fuerte. En otras palabras, (1) y (2) son premisas concernientes a cómo llegamos a ser sujetos morales, sobre las condiciones *sine qua non* de la moral, de los conceptos morales. Así, el papel de las emociones y sentimientos defendido en estas premisas no debería interpretarse en el sentido de que los juicios morales son expresión de nuestros sentimientos, sino como un elemento constitutivo, necesario para poder emitir juicios morales, lo que no implica necesariamente que los juicios morales, el resultado, sean expresión de emociones.

Es decir, la aceptación de (1) y (2) no lleva a la exclusión de otros elementos implicados como la cognición o la razón, cuyo papel también será tenido en cuenta en el resto de esta investigación, al menos en el aspecto de lo formal de la justificación.

Finalmente, es importante matizar que (1) y (2) pueden aceptarse en conjunto o por separado. Así, alguien podría defender (1) y (2), o (1) o (2). En cualquier caso, la combinación de estas dos hipótesis no afectaría a la línea de argumentación ni implicaría consecuencias especialmente relevantes por dos razones. Primero, porque las dos conciernen a las condiciones necesarias para el desarrollo de la moral, y, segundo, porque en cierto modo (1) y (2) son coimplicativas: si el sistema emocional es necesario para emitir juicios morales, entonces es también necesario para el desarrollo de la conciencia moral, dado que si un sujeto moral es un sujeto capaz de emitir juicios morales, significa que cuenta con una conciencia moral desarrollada; y viceversa. Si alguien aceptara que el sistema emocional es necesario para desarrollar la conciencia moral, entonces, probablemente tendría que aceptar que es necesario para emitir juicios morales dado que en definitiva (1) es una concreción de la premisa más genérica (2). En este sentido (1) y (2) son dos maneras o perspectivas complementarias y en ningún caso excluyentes de abordar el tema.

Así, las dos tesis principales del emocionismo débil afirman que sin un sistema emocional la dimensión moral no sería posible, pues no seríamos capaces de emitir juicios morales y careceríamos de conciencia moral.

No se entrará aquí en el debate sobre si esas acciones que se juzgan en los juicios morales tienen propiedades morales *per se* o no, si las percibimos o las atribuimos, esto es, las creamos. Este constituye otro debate epistémico independiente del tema de esta investigación que no modificaría el problema de cómo justificamos moralmente los juicios, pues haría referencia a la pregunta por el origen, no por la justificación. Afirmar que existen cualidades morales *per se* en los objetos y las situaciones nos llevaría, antes de poder justificar cualquier juicio moral, a tener que justificar este conocimiento, cómo lo sabemos y, si es así, por qué existe la diversidad moral. Así pues, se omitirá esta discusión en adelante. De hecho, no cambiaría el problema de la justificación pues tanto si las propiedades morales radican en los objetos como si lo están en las situaciones, esto no implicaría que estos son bueno de suyo. Aún habría que justificar por qué eso que nos parece que es malo en sí, es malo y debe parecerse malo.

En segundo lugar, las tesis del emocionismo débil se refieren, no sólo a las emociones, sino, en un sentido amplio, a lo que podría denominarse el dominio o el sistema emocional, el cual incluiría, no sólo las emociones simples, sino también sentimientos. En este sentido, (1) y (2) no implican que una emoción concreta, por ejemplo, el miedo, la sorpresa, la alegría, etc., tengan que estar involucradas en todos y cada uno de los juicios morales en el momento en el que los emitimos, sino que los juicios morales no podría emitirse si no estuviéramos provistos de un sistema emocional, esto es, si no contáramos con un repertorio emocional y fuéramos simplemente animales puramente racionales. En palabras de J. Prinz, “las propiedades morales no podrían existir sin emociones”<sup>170</sup> (Prinz 2007b, 13). Pero no implica que toda emoción por sí misma se transforme en un juicio moral, pues (1) y (2) no establecen una relación de identidad entre juicios morales y emociones y sentimientos, como sí pasaría en el emocionismo fuerte.

---

<sup>170</sup> “Moral properties could not exist without emotions”.

Respecto a la tesis de la necesidad, núcleo de las posturas empcionistas débiles, cabe apuntar que, en primer lugar, la idea de “necesidad” presente en las dos premisas no debe reducirse a coexistencia, estableciéndose así un frágil lazo entre moral y sistema emocional. Cuando se afirma la necesidad del elemento emocional para la moral no se está haciendo referencia simplemente a que emitir o defender un juicio moral desencadene un efecto emocional en el sujeto. Por el contrario, la relación de necesidad que se establece en las premisas (1) y (2) del empcionismo débil entre la dimensión emocional y la moral debe entenderse como una relación intrínseca, no contingente, sino causal, aunque no suficiente para la existencia de conceptos morales.

En tercer lugar, el empcionismo débil sólo defiende que la dimensión emocional es necesaria, pero no implicaría la idea de suficiencia, como se apuntaba anteriormente. De hecho, algunas posturas más radicales dentro de las teorías de la sensibilidad podrían defender que las emociones y los sentimientos son necesarios y suficientes para la emisión de juicios morales y el origen de las habilidades implicadas en el desarrollo de la conciencia moral del agente, como ocurre en el caso del empcionismo fuerte. Quizás no sea necesario insistir en que la tesis que defiende la necesidad y la suficiencia de las emociones en la moral es mucho más controvertida que la del empcionismo débil, pues llegaría a identificar emociones con valores morales.

En cuarto lugar, la idea de necesidad puede entenderse en el sentido de que una disposición o una base emocional debe estar presente a la hora de poder emitir un juicio moral. Como se ha dicho anteriormente, esto no significa que tengamos que estar bajo una emoción cada vez que elaboramos un juicio, sino más bien que no seríamos capaces de elaborarlos, entenderlos e interiorizarlos si no estuviéramos provistos de un sistema emocional, de un repertorio emocional, si solo contáramos con procesos cognitivos, pero careciéramos de los afectivos.

En definitiva el empcionismo débil defendería que para ser capaz de emitir y entender qué es un juicio moral, esto es, para poder distinguirlo de las normas sociales o convenciones, uno debe disponer de un repertorio emocional que le

haga entender el valor y el significado moral de ese tipo de trasgresiones, las morales, a diferencia de las sociales.

Por su parte, el **emocionismo fuerte** defendería la tesis de la necesidad y la suficiencia, siendo este último punto el que lo distinguiría del emocionismo débil. El emocionismo fuerte afirma que las emociones son necesarias y suficientes para que existan juicios morales; defendería que nuestras reacciones emocionales son suficientes para explicar nuestros conceptos morales, juicios, valores, etc. En último término, el emocionismo fuerte diría que los juicios morales *son* emociones. En este punto habría que recordar que el emotivismo defendería que las emociones y los sentimientos son esenciales para los conceptos morales, -sin tener por ello que afirmar que existan hechos morales *per se*, objetivos-. Como afirma Gibbard, para el emotivismo o expresionismo, si se utilizan estos términos como sinónimos, “decir que algo es racional es expresar la aceptación de uno de las normas que lo permiten”<sup>171</sup> (Gibbard, 2002, 7).

En definitiva, el emocionismo fuerte, no solo afirmaría que existe una conexión esencial entre las capacidades afectivas y los juicios morales, sino que esta es suficiente para explicar la existencia de los conceptos morales.

En este sentido se puede entender que el emocionismo fuerte se identifique con el expresionismo y el emotivismo, y que estos se tomen como sinónimos, en tanto que, en líneas generales, el emotivismo defendería que los juicios morales son expresión de nuestras emociones, sentimientos, preferencias, etc.

Como consecuencia de esto, el emotivismo sería un tipo de emocionismo, “una versión específica”<sup>172</sup> (Prinz, 2007b, 13) de este, como defiende J. Prinz. Sin embargo, con el fin de evitar confusiones, se utilizará el término emocionismo para referirse al emocionismo débil, y no al emocionismo fuerte, el cual es identificable con el emotivismo.

El emocionismo fuerte, en tanto que es una postura emotivista, se enfrentaría a las mismas limitaciones en el problema de la justificación de los juicios morales

---

<sup>171</sup> “To call something rational is to express one’s acceptance of norms that permit it”.

<sup>172</sup> “The term should not be confused with “emotivism”, which is a specific version”.

que el emotivismo clásico como ya se expuso en el capítulo anterior. En primer lugar, tendría que encontrar datos o argumentos suficientes para afirmar que la hipótesis de la suficiencia es cierta y que la razón no tiene ninguna influencia en el origen de la moral, en la construcción de conceptos morales, en la deliberación o en el desarrollo de la conciencia moral. En segundo lugar, incluso si pudiera llegar a mostrarse esto, tal hallazgo por sí solo no tendría consecuencias ni repercusiones en la solución del problema de la justificación y los criterios morales, en tanto que sería una tesis situada en el plano de lo descriptivo, y volvería a situarnos en el mismo punto en el que nos dejaba el emotivismo. Esto es, respecto de la cuestión sobre el origen de la dimensión moral, se podría optar por defender un emocionismo fuerte o débil, se podría afirmar que los conceptos morales tienen su origen en la capacidad cognitiva, en la razón, solo en la dimensión afectiva o en la combinación de ambas, como afirmaría el emocionismo débil. No obstante, esta sería una respuesta respecto del origen de los conceptos morales, no respecto de la justificación de los mismos.

Así, en el asunto de la justificación de estos juicios, independientemente de si estos son fruto de la razón o de la afectividad, o de ambas, la defensa de un emocionismo fuerte no abriría ninguna vía nueva, pues niega todo papel de la razón en la moral olvidando la necesidad de insertar en el discurso el hecho de que justificar, en definitiva, es lo mismo que “dar razones” universalmente válidas, esto es, no parciales. De este modo, el emocionismo fuerte o el emotivismo, como ocurría con otras posturas no-cognitivistas, mencionadas en el capítulo anterior, como el nihilismo moral, no aportarían ninguna solución al problema de la justificación porque simplemente no entraría en esta cuestión, bien porque la negara, bien porque, dadas sus premisas, esta se hace imposible.

Algunos experimentos que se han interpretado como indicios a favor de la tesis de la suficiencia que defiende el emocionismo fuerte son los estudios de Valdesolo y DeSteno (2006) y Schnall *et al* (2008). En ellos se anima a los sujetos mediante la exhibición de un programa de humor durante una hora antes de enfrentarles a un dilema moral, o se aumenta la irritabilidad de los sujetos haciendo que el entorno en el que tienen que deliberar sea asqueroso e

incómodo, respectivamente. Los resultados de estas manipulaciones del medio dejaban ver cómo el estado de ánimo influía en sus juicios morales siendo más severos aquellos que estaban más irritados por estar en un ambiente desagradable. Esto ha llevado a los defensores del emocionismo fuerte a concluir que las reacciones emocionales de los sujetos son suficientes para explicar sus valores y juicios morales.

Sin embargo, parece arriesgado concluir partiendo de este tipo de pruebas que solo la emoción explicaría los juicios morales que elaboramos, pues en estos casos se da una variación gradual a la hora de juzgar el dilema. Es decir, el caso se valora como más o menos permisible. Incluso en los casos de inducir un estado de ánimo concreto por medio de la hipnosis (Wheatley y Haidt, 2005) en los que los investigadores se encuentran a la persona confabulando para encontrar una razón de por qué algo les parece malo o peor que en condiciones normales, sería precipitado concluir a favor de la tesis de la suficiencia. En primer lugar, y respecto del tema de la justificación, afirmar que juzgas algo como malo o menos admisible que si no estuvieras en ese contexto manipulado, es cuanto menos una razón deficiente, sino irrelevante. Decir que justificas algo porque estuviste previamente riendo durante una hora y estabas más relajado explicaría por qué sentiste que era más permisible, pero no sería una razón moral. Así, aunque la tesis de la suficiencia fuera cierta, el emocionismo fuerte, en tanto que postura emotivista, tendría que hacer frente a la cuestión de que las emociones por sí solas únicamente explicarían los valores que defendemos pero no los justificarían, de manera que tendrían que rebatir las críticas de determinismo y relativismo moral.

En cualquier caso, estos experimentos vendrían a demostrar cómo la manipulación de un contexto o un ambiente tiene una repercusión en el estado emocional del sujeto y esto, a su vez, en la intensidad y manera de evaluar, siendo precipitado derivar algo más de los mismos. En este sentido, es cuestionable la derivación directa de estos casos de la idea de que la razón no tendría ningún papel en la elaboración de los conceptos morales.

Dicho de otro modo, el emotivismo o el emocionismo fuerte no nos permiten justificar, solo explicar cómo son los conceptos morales y cómo actúa un sujeto

moral en determinadas circunstancias y bajo distintos estados de ánimo. Sin embargo, necesitamos la razón para intentar justificar porque, primero, el sujeto moral no vive aislado, sino en interacción con otros sujetos morales susceptibles de ser víctimas y susceptibles de pedirnos razones por nuestros actos. En segundo lugar, porque decir que juzgas X como malo o bueno solo porque sentías S es insuficiente y seguramente irrelevante para la otra persona. Como afirma K. Jones en relación a las limitaciones del empcionismo fuerte:

“Los juicios morales se distinguen de los meros juicios de gusto y rechazo por ser contestables respecto de las razones. Retamos, aceptamos, rechazamos juicios morales sobre la base de las razones. (...) Si alguien contestara respecto de sus juicios que una acción era moralmente correcta citando el hecho de que se hizo el martes, nuestra primera respuesta sería el desconcierto y, (...) concluiríamos que esa persona carece de competencia respecto de los conceptos morales”<sup>173</sup> (Jones, 2006, 49).

Si bien se podría apuntar que el ejemplo que pone K. Jones con los días de la semana no es del todo análogo a las emociones, pues las emociones y sentimientos serían al menos necesarios para la elaboración de juicios morales y el día de la semana en el que estés es una condición totalmente irrelevante para juzgar una situación y justificar los juicios que tengamos respecto de la misma, sí es cierto que no parece existir un gran número de pruebas concluyentes a su favor, así como, el que las hubiera no aportaría más luz al problema de la justificación moral, como ocurría con el emotivismo clásico, por su carácter eminentemente descriptivo y porque al negar el papel de la razón en los conceptos morales se eliminaría la posibilidad de “dar razones” respecto de ellos.

En suma, incluso si las premisas del empcionismo fuerte fueran las más acertadas o la mejor explicación del origen de la conciencia moral y de la naturaleza de los juicios morales, si queremos relacionarnos e interactuar con

---

<sup>173</sup> Moral judgments are distinguished from judgments of mere liking or disliking by being answerable to reasons. We challenge, accept, and reject moral judgments on the basis of reasons. (...)If someone were to answer a challenge to their judgments that an act was morally right by citing the fact that it was done on Tuesday, our first response would be bafflement and, (...) we would conclude that the person lacked competence with moral concepts.”

otros sujetos morales que pueden defender valores opuestos a los nuestros, si queremos llegar a algún acuerdo con aquellos con los que discrepamos sobre los límites acerca de qué no es moralmente aceptable basado basándonos en alguna razón de peso -no en un simple acuerdo por razones pragmáticas o estratégicas-, entonces, debemos incluir el elemento racional en algún nivel de la justificación. De lo contrario, como ocurriría con el relativismo moral, solo quedaría la opción de vivir en “guetos morales”, como se indicaba en el capítulo cuarto.

Así, en este punto de la argumentación, la falta de unanimidad respecto al papel de las emociones dentro de las diversas teorías sentimentalistas y la necesidad de encontrar una vía para justificar los juicios morales lleva a centrar la propuesta de esta investigación en aquellos puntos donde se puede encontrar un acuerdo mínimo dentro de la diversidad de posiciones en el estudio de las emociones, a saber, el emocionismo débil.

Por ello, se dejarán a un lado las posiciones más radicales y conflictivas, optando por premisas más prudentes y fácilmente aceptables dentro del estudio de la emoción que aquellas que niegan todo papel de la razón o la cognición en la moral. De este modo, el reto en los próximos capítulos será encontrar, desde la base del emocionismo débil, una vía de justificación intermedia, más acorde, según muestran los datos de la psicología moral, con la naturaleza emocional de los juicios morales, que no niegue la naturaleza emocional pero que tampoco renuncie a la racionalidad, y que en definitiva minimice las limitaciones y los problemas de una vía solo racional o solo emocional. Como afirman D’Arms y Jacobson, las teorías de corte sentimentalista “deben permitir que el razonamiento, así como el sentimiento, jueguen un papel en el juicio de valor. El reto central para el sentimentalismo es preservar la idea de que los valores están en algún sentido basados en los sentimientos, mientras al mismo tiempo tenga sentido e los aspectos racionales de la evaluación”<sup>174</sup> (D’Arms y Jacobson, 2000a, 722).

---

<sup>174</sup> “[Philosophers who take inspiration from Hume] must allow reasoning as well as feeling to play a role in evaluative judgment. The challenge form sentimentalism is to preserve the idea that values are somehow grounded in the sentiments, while at the same time making sense of the rational aspects of evaluation”.

## **5.2. Validez, alcance y limitaciones de las tesis del emocionismo débil**

Desde este punto de la investigación, como ya se ha apuntado, se llamará, para simplificar, emotivismo al emocionismo fuerte o expresionismo, y se utilizará el término emocionismo para hacer referencia al emocionismo débil. Ténganse en cuenta que, dado que al emocionismo fuerte se le llamará emotivismo por ser el término utilizado tradicionalmente, pierde sentido adjetivar al emocionismo que solo acepta la tesis de la necesidad, pero no de la suficiencia, como emocionismo débil.

### **5.2.1. La validez de la tesis de la necesidad**

El hecho de que las investigaciones más recientes en neurociencia, psicología moral y de la emoción, entre otras áreas, indiquen que la razón práctica presupone o necesita de un desarrollo emocional en el sujeto moral tiene diversas implicaciones de hondo calado metaético especialmente relevantes para la cuestión de la justificación. En efecto, como defiende la postura emocionista que aquí se asumirá, gracias a las investigaciones en neurociencia y psicología se puede afirmar cada vez con más rotundidad que las emociones son un factor al menos necesario para el desarrollo de las habilidades morales, retomándose así la tesis humeana de que “las distinciones morales se derivan de un sentimiento moral” (Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, III, I, II, 470), sino en un sentido exclusivo, sí al menos de manera necesaria.

Sin embargo, no solo desde estas disciplinas se viene apuntando el papel esencial de las emociones en la elaboración de los conceptos morales. También en la filosofía moral se puede encontrar un cierto acuerdo en este punto en las últimas décadas. Como bien defiende Nichols, los juicios morales dependen de nuestro repertorio emocional, pues parece evidente que “un grupo de individuos que compartiera nuestras capacidades racionales pero careciera de nuestras respuestas al sufrimiento probablemente no desarrollaría

normas sobre el daño con las cuales estamos tan comprometidos”<sup>175</sup> (Nichols, 2001, 189).

El ejemplo más claro de la necesidad de contar con un repertorio emocional en la construcción e interiorización de los conceptos morales, como afirmaría el emocionismo (débil) aquí defendido, es el caso de la psicopatía.

Si nos preguntamos qué habría pasado sin emociones ni sentimientos, es decir, qué pasaría si eliminásemos el sistema emocional del ser humano, o si, en definitiva, existiría todavía en estas condiciones un sujeto moral, la respuesta sería negativa. En primer lugar, porque dado que la cognición interactúa con otras dimensiones, como la emocional, y dado que una parte afecta a la otra modificando el resultado final, el todo<sup>176</sup>, en esta hipótesis ni siquiera la razón sería como es hoy. Si se modificara una parte, se alteraría el todo, por lo que también la cognición y la capacidad de razonar, deliberar y, en definitiva, el pensamiento abstracto tal y como hoy lo conocemos se vería inevitablemente modificado, sobre todo si se tiene en cuenta que el cerebro emocional es previo al desarrollo de la corteza prefrontal y en ese sentido, al menos evolutivamente, sería un estadio previo “necesario” para el desarrollo de esta última. Por tanto, se podría concluir con Damasio que “la ausencia de emoción y sentimiento [sería] (...) capaz de comprometer la racionalidad que nos hace distintivamente humanos y nos permite decidir en consonancia con un sentido de futuro personal, convención social y principio moral” (Damasio, 2006, 10).

En segundo lugar, incluso si suponemos que la razón no sería modificada ni afectada por la supresión del sistema emocional, la respuesta seguiría siendo negativa. No se podría hablar de un sujeto moral como hoy lo conocemos, y, por ende, tampoco se podría hablar de los conceptos morales en el mismo sentido, si solo existieran “sujetos morales” que no pudieran sentir culpa, asco, compasión, vergüenza, indignación, orgullo o agradecimiento. No podríamos empatizar con las circunstancias ajenas, no podríamos ponernos “en los zapatos” de otro y seguramente nos sería irrelevante el daño ajeno porque el

---

<sup>175</sup> “A group of individuals who shared our rational capacities but lacked our responses to suffering would likely not develop the harm norms to which we are so committed”.

<sup>176</sup> Véase el capítulo 2.

concepto de relevancia implica cierta preocupación, en lugar de indiferencia, y la preocupación por algo ya denota una carga emocional, una valoración por parte del sujeto, que indica que aquello es importante o valioso para él. Seguramente no podríamos llegar a la idea de daño “reflexionando”, pues ni siquiera la propia víctima de una vejación, por ejemplo, entendería tal situación como dañina si careciéramos de dimensión emocional. Quizás sea necesario recordar en este punto que el sistema emocional es el primer sistema evaluativo con el que contamos y que sin él ni siquiera seríamos capaces de atribuir una valencia afectiva positiva o negativa, de agrado o desagrado, a aquello que nos sucede. Por ello, sin él seríamos testigos de lo que nos pasa a nosotros y a los demás, podríamos evaluar si las consecuencias de tal acción son útiles o no para los objetivos que tuviéramos, pero esto distaría mucho del punto de vista moral como hoy lo conocemos. Podríamos pensar que algo es un peligro y que no tenemos las herramientas para afrontarlo, por ejemplo, pero no llegaríamos a la conclusión de sentir miedo. Como bien sintetiza I. León:

“Podríamos decir que el sistema emocional es el que se encarga de vigilar y evaluar constantemente cómo van nuestros asuntos e intereses. Su misión es escudriñar continuamente el ambiente para detectar todas aquellas situaciones en que pueda estarse librando alguna cuestión de relevancia para nosotros. Detecta los peligros y las oportunidades del ambiente antes de que nosotros nos hayamos percatado” (León, 2005,80).

Dicho de otra manera, si los juicios morales no dependen de las emociones, entonces el objetivismo tendría que afrontar varios retos, entre ellos el de cómo explicar la pluralidad y la discrepancia moral, o cómo explicar que los sujetos con una lesión cerebral que cause un detrimento de sus habilidades emocionales sufran a su vez un detrimento en su capacidad para identificar juicios morales frente a convenciones sociales, así como en su capacidad para deliberar ante cuestiones morales –como vienen demostrando casos como el de Phineas Gage (Damasio, 2005)-. Como bien apunta Nichols,

“Al menos que el objetivismo pueda proporcionar alguna razón independiente para pensar que las criaturas racionales deberían tener estas emociones de las que dependen los juicios morales, que es un defecto no tener emociones, entonces, el

argumento humeano sugiere que la visión más plausible es que la moral no es objetiva”<sup>177</sup> (Nichols, 2001, 189).

En tales circunstancias ideales, en las que fuéramos solamente racionales, no experimentaríamos ningún tipo de repugnancia al ver sufrir a un semejante o a cualquier sujeto que valoráramos o nos importara, primero, porque el asco y la repugnancia no existirían para nosotros, y, segundo, porque ya incluso el concepto de valoración se habría visto seriamente truncado. No existiría la empatía, la simpatía ni la compasión, así como tampoco sabríamos qué significan las emociones sociales como la culpa o la vergüenza, lo que haría harto improbable poder llegar a conceptos como el de responsabilidad moral o conciencia moral:

“En una sociedad [-afirma Damasio-] privada de tales emociones y sentimientos, no habría existido la exhibición espontánea de las respuestas sociales innatas que prefiguran un sistemático simple: no habría altruismo emergente, no habría bondad en aquellos casos que es necesaria, no habría censura cuando ésta es apropiada, no habría sensación automática de los fracasos propios.(...) La codificación de normas expresadas eventualmente en los sistemas de justicia y las organizaciones sociopolíticas apenas si sería concebible en estas circunstancias”(Damasio, 2005, 151-153).

### **5.2.2. Deficiencias emocionales y moralidad**

El caso de aquellos que sufren una disminución considerable de su capacidad emocional y afectiva, bien por padecer una psicopatía, bien por lesiones cerebrales adquiridas, sería también esclarecedor para la aceptación de la tesis emocionista de la necesidad. En ambos casos, el de padecer lesiones cerebrales adquiridas y el de la psicopatía, la capacidad de estos sujetos para emitir juicios morales, para distinguir entre normas y transgresiones morales y

---

<sup>177</sup> “Unless the objectivist can provide some independent reason to think that rational creatures should have these emotions on which moral judgment depends, that it is a defect not to have the emotions, then the Humean argument suggests that the most plausible view is that morality is not objective”.

sociales o convencionales, para tener en cuenta al otro o para decidir ante un dilema moral que implique a otras personas es extraordinariamente pobre.

El primer caso, el del psicópata, sería el ejemplo más cercano a un individuo amoral. Este se caracterizaría, como señalan J. Kennett y C. Fine, por ser un individuo “que supuestamente realiza juicios morales<sup>178</sup> pero no es motivado por ellos en absoluto. Podría estar de acuerdo en que matar, romper una promesa y demás está mal, pero no ve que esto tenga ninguna relevancia práctica” (2008, 173). Y añaden estas autoras que no sufre ningún fallo en el conocimiento o entendimiento moral, “simplemente no se preocupa por la moralidad”<sup>179</sup> (Kennett y Fine, 2008, 173).

El psicópata sería un sujeto indiferente ante el otro, lo que imposibilita la comprensión de qué sea la relevancia moral, y finalmente la justificación de los juicios morales: si un individuo nos es indiferente seguramente el daño que pueda sufrir también nos lo será, lo que dificultará que consideremos que es digno de consideración moral<sup>180</sup>.

Asimismo, la psicopatía es el ejemplo más claro de que la frialdad emocional puede llevar a la frialdad moral, esto es, a la indiferencia ante los posibles daños morales que otro individuo pueda padecer. Para A. Damasio, estos sujetos “son la imagen misma de la cabeza fría que nos decían que debíamos mantener para hacer las cosas adecuadas. (...) En realidad son otro ejemplo de un estado patológico en el que una reducción de la racionalidad viene acompañada por una disminución o ausencia de sentimientos” (Damasio, 2006, 210), lo que acredita de nuevo la interacción entre ambas dimensiones y la validez de la tesis de la necesidad.

Esto es claro si se hace un razonamiento de reducción al absurdo. Sin un sistema emocional, no podríamos empatizar. Si no pudiéramos empatizar, no podríamos sintonizar emocionalmente con lo que le ocurre a otra persona. Si

---

<sup>178</sup> Su capacidad para hacer juicios morales debe entenderse como limitada puesto que los juicios que son capaces de elaborar no implican ninguna interiorización ni aceptación de los mismos por parte del sujeto, llegando así a no distinguir entre juicios morales y convenciones sociales.

<sup>179</sup> “[The amoralist of course] is the individual who supposedly makes moral judgments but is not at all motivated by them. He or she might agree the killing, promise breaking, and the like are wrong, but does not see this as having any practical relevance”.

<sup>180</sup> Estos conceptos y su relación con la dimensión emocional se desarrollarán en el capítulo 6.

no pudiéramos conectar emocionalmente con lo que le ocurre a otra persona, tanto la alegría como el sufrimiento ajeno nos serían indiferentes, y si el sufrimiento ajeno nos es indiferente, seguramente el concepto de daño moral se vería diluido, lo que dificultaría la existencia de una conciencia moral en el sentido en el que actualmente la entendemos. Si no se es capaz de empatizar, el sufrimiento ajeno se convierte en indiferente, primero porque no se comprenderá en toda su dimensión y con sus implicaciones para quien lo padece y, segundo, porque el conocimiento no es suficiente para la deliberación moral. Esto es, saber qué está ocurriendo en una situación moralmente relevante no indica saber qué valor o qué relevancia moral tiene, en tanto que un conocimiento empírico de los hechos no se traduce en un conocimiento axiológico. Se podría decir, en efecto, que un psicópata es consciente del dolor pero no del sufrimiento, de las consecuencias ni del daño -moral- que implica ser víctima de un daño moral. En otras palabras, saber qué es quemar no implica saber qué se siente al quemarse. Un psicópata puede, por tanto, ser consciente de lo que hace, pero, como afirma R. Orsi:

“Lo que no puede ser es moralmente responsable, pues desposeído de todo sentimiento moral normal o maduro, no es un usuario competente del lenguaje moral que el resto hablamos. Ni siquiera, dada esa peculiar enfermedad moral que padece, puede decirse con sentido que esté en su mano cambiar y actuar de otra manera. Si no es capaz de figurarse alternativas, si en su enfermo carácter no encuentra una base emocional que le impulse a comportarse de otra manera, ¿cómo podría considerársele moralmente responsable? Y ¿en qué sentido el podría haber actuado de otra forma diferente a como lo hizo?” (Orsi, 2007, 57)

Esto es, un psicópata no sería capaz de empatizar debido a sufrir un déficit en su repertorio emocional. Así, se podría decir que un déficit en las emociones sociales se traduce en un déficit en la comprensión e interiorización de los conceptos morales, así como en la deliberación de cuestiones morales, lo que vendría a reforzar la tesis emocionista.

En definitiva, el emocionismo (débil) defendería que para ser capaz de emitir y de entender qué es un juicio moral, esto es, para poder distinguirlo de las

normas sociales o convenciones, uno debe disponer de un repertorio emocional que le haga entender el valor y el significado moral de esas trasgresiones. Y esto se hace relevante para el problema de la justificación de los juicios morales por la siguiente razón. Si en nuestras justificaciones de lo que consideramos moralmente aceptable e inaceptable no incluyéramos o tuviéramos en cuenta el sufrimiento de la posible víctima porque no fuéramos capaces de percibirlo ni entenderlo como tal, entonces estaríamos justificando como lo haría un psicópata, a saber, en un nivel convencional, que nos llevaría a poder justificar una cosa y la contraria porque nuestros argumentos estarían vacíos de contenido.

Como afirma J. Blair, los psicópatas tienen problemas, no solo para distinguir entre juicios morales y concepciones sociales, sino también en la justificación de aquellos. De hecho, en sus justificaciones, afirma, “es menos probable que hagan referencias al dolor o malestar de las víctimas que los controles<sup>181</sup> no psicópatas”<sup>182</sup>(Blair, 1995, 13). Esto es relevante en tanto que los psicópatas, careciendo de la capacidad de comprender realmente el peso y el alcance de las transgresiones y violaciones morales, basan sus justificaciones morales solo en términos racionales. De este modo, son incapaces de distinguir entre normas morales y sociales, entre las justificaciones morales y las convencionales. Como consecuencia de esto, llegan a argumentaciones en las que la validez moral depende solo de la autoridad, o, como en el estudio de Blair, en las que uno inventa razones llegando a convertir todo en trasgresión moral, al no distinguirlas de las transgresiones convencionales.

Así, se puede derivar de esto que las argumentaciones meramente racionales son insuficientes para entender qué es un juicio moral y, por ende, para poder justificarlos frente a otros juicios morales y frente a juicios convencionales, lo que vendría a avalar la tesis empcionista de la necesidad del componente emocional para poder entender, asumir y quizás también justificar los juicios morales.

---

<sup>181</sup> Por controles se entiende los individuos del experimento que no presentan la patología que se quiere estudiar y que sirven como referencia comparativa frente a los psicópatas.

<sup>182</sup> “Less likely to make references to the pain or discomfort of victims than the non-psychopath controls”.

El segundo caso, el de aquellos que han sufrido una lesión cerebral, es igualmente significativo. Quizás el más paradigmático en este sentido sea el de Phineas Gage. Este, junto a otros casos similares más recientes, ha llevado a la conclusión de que aquellos que han sufrido un daño en la corteza prefrontal ventromedial sufren un gran deterioro en su comportamiento social y son incapaces de tomar decisiones en las que se ven afectados otros, así como decisiones sobre su futuro. Esta región detectaría el significado emocional de los estímulos complejos y, junto con la amígdala, intervendría en el desencadenamiento de las emociones. Así, una lesión en la corteza prefrontal ventromedial alteraría la capacidad de sentir emociones, conllevando un especial deterioro de las emociones sociales.

En efecto, estos individuos mantienen sus capacidades cognitivas intactas, “son inteligentes en el sentido técnico del término, es decir, pueden obtener una elevada puntuación en las medidas de C. I. Pueden resolver problemas lógicos” (Damasio, 2005,139). Sin embargo, unido a la incapacidad de tomar cierto tipo de decisiones prácticas, sufren un detrimento en su sistema emocional: “emociones tales como vergüenza, simpatía y culpabilidad aparecían disminuidas o ausentes” (Damasio, 2005, 140). Esto mostraría la clara relación entre el sistema emocional, el social y la capacidad de elaborar conceptos morales. Como afirman Timoneda y P. Álvarez: “los pacientes con lesión del prefrontal emocional que procesa el sentir de lo cognitivamente procesado (...) deciden sin tener en cuenta el sentir de las consecuencias derivadas de la decisión tomada, lo cual resulta calamitoso” (Timoneda y Pérez Álvarez, 2007, 238).

Por otro lado, no ya desde la neurología, sino desde la psicología moral, se afirma que “los estudios de neuroimagen del juicio moral en adultos normales, así como estudios de los individuos que exhiben un comportamiento moral aberrante, todos apuntan a la conclusión de que (...) la emoción es una fuerza impulsora significativa en el juicio moral”<sup>183</sup> (Greene y Haidt, 2002, 522). En consecuencia, por reducción al absurdo, viendo qué pasaría y qué pasa de

---

<sup>183</sup> “Neuroimaging studies of moral judgment in normal adults, as well as studies of individuals exhibiting aberrant moral behavior, all point to the conclusion (...) that emotion is a significant driving force in moral judgment”.

hecho sin emociones ni sentimientos o con una reducción considerable de los mismos, se llegaría a la misma conclusión propuesta por el emocionismo, a saber, que las emociones y los sentimientos son un factor necesario y constitutivo del sujeto moral.

Aunque el sistema emocional no sea de suyo una condición suficiente para explicar los fenómenos relativos a la moralidad, parece claro, pues, que amputar esta capacidad del sujeto moral impediría que éste llegase a ser tal. Así, se podría afirmar que la tesis de la necesidad defendida por el emocionismo (débil) cobraría más validez que las teorías que sólo reconocen el papel de la razón o de la emoción. Como concluyen Greene y Haidt:

“La moralidad probablemente no es una “clase natural” en el cerebro. Igual que el concepto ordinario de memoria hace referencia a una variedad de procesos cognitivos (...) creemos que el concepto ordinario de juicio moral hace referencia a una variedad de proceso de grano más fino y dispares, afectivos y cognitivos.”<sup>184</sup>

En la misma línea, se interpretan otros estudios de J. Greene, quien, tras varios experimentos con sujetos y dilemas morales, afirma que “existe un gran número de pruebas (...) a favor de la importancia general de la emoción en el juicio moral”<sup>185</sup> (Greene, 2008, 108). De hecho, este autor sospecha que todos los juicios morales deben tener un componente emocional, pues:

“Las teorías tradicionales de la psicología moral acentúan el razonamiento y la “cognición elevada,” mientras que el trabajo más reciente acentúa el papel de la emoción. Los datos actuales de la fMRI apoyan una teoría del juicio moral según la cual ambos, los “procesos cognitivos” y los emocionales, desempeñan papeles cruciales y a veces mutuamente competitivos”<sup>186</sup> (Greene 2004, 389).

---

<sup>184</sup> Morality is probably not a ‘natural kind’ in the brain. Just as the ordinary concept of memory refers to a variety of disparate cognitive processes (...), we believe that the ordinary concept of moral judgment refers to a variety of more fine-grained and disparate processes, both ‘affective’ and ‘cognitive’.

<sup>185</sup> “There is a great deal of evidence in favor of (...) the general importance of emotion in moral judgments”.

<sup>186</sup> “Traditional theories of moral psychology emphasize reasoning and “higher cognition,” while more recent work emphasizes the role of emotion. The present fMRI data support a theory of moral judgment according to which both “cognitive” and emotional processes play crucial and sometimes mutually competitive roles”.

Asimismo, también cabría destacar los resultados de los estudios de J. Moll y su equipo, quienes sostienen que: “las regiones del cerebro activadas en la elaboración de los juicios morales están implicadas en la experiencia de la emoción (amígdala), en la memoria semántica (corteza temporal anterior), en la percepción de las normas sociales (la región del surco temporal superior) y la toma de decisiones”<sup>187</sup> (Moll, 2008, 4).

Por último, en relación a los datos científicos a favor de la tesis emocionista de la necesidad, DeWaal defiende el papel de la empatía y la afectividad como componentes básicos de la moralidad y afirma que, frente a aquellos que defienden la teoría de que:

“La resolución de un problema moral se asigna a añadidos de nuestro cerebro evolutivamente recientes, tales como la corteza prefrontal, la neuroimagen muestra que la tarea de realizar un juicio moral implica a una gran variedad de zonas cerebrales, algunas de ellas muy antiguas (...) [por lo que] la neurociencia parece apoyar la postura de que la moralidad humana está evolutivamente anclada en la sociabilidad de los mamíferos;” (DeWaal, 2007, 84)

Y la sociabilidad, a su vez, en el sistema emocional.

Por tanto, finalmente se puede concluir, uniéndome a la tesis de R. Orsi, que “un sujeto que no experimenta ningún tipo de emoción moral, no puede considerarse un agente moral normal, ni en lo que respecta a su acción ni en lo que respecta a su juicio” (Orsi, 2007, 56), por lo que tampoco será capaz de elaborar juicios morales. Y esto puede ser relevante para el modo en el que intentamos justificar nuestros juicios y encontrar criterios de validez, pues quizás haya que tenerse en cuenta en ese proceso de justificación todos los elementos que lo conforman, a saber, no solo el racional, sino también el emocional, como se apuntará más adelante.

Por otra parte, es destacable que un cerebro emocional no dañado, pero con menor desarrollo de las capacidades cognitivas e intelectuales, está abierto a la comunicación, a tener en cuenta al otro y sus necesidades. Es, en definitiva,

---

<sup>187</sup> “The brain regions activated in moral judgment task have been implicated in experiencing emotion (amygdala), semantic memory (anterior temporal cortex), perception of social cues (STS region) and decision making.”

sensible al dolor ajeno. A diferencia del psicópata, es también capaz de establecer una analogía entre el yo y el otro, como muestra el siguiente ejemplo de experimentación con ratas y monos:

“Church (1959) estableció que las que habían aprendido a apretar una palanca para conseguir comida dejaban de hacerlo si a su respuesta le acompañaba una descarga eléctrica que fuera visible para una rata vecina. Aun cuando esta inhibición se convirtió rápidamente en hábito, sugería cierto nivel de aversión hacia las reacciones dolorosas de los demás. Quizás tales reacciones estimularon las emociones negativas de las ratas que fueron testigos del hecho. Los monos muestran un nivel de inhibición mayor que las ratas. (...) Los monos rhesus se niegan a tirar de una cadena que les trae comida si con ello causan una descarga a un compañero. Un mono dejó de tirar durante cinco días y otro durante doce después de ver que uno de sus compañeros sufría una descarga. Estos monos estaban literalmente muriéndose de hambre con tal de evitar hacerse daño mutuamente. Un sacrificio semejante guarda relación con el estrecho sistema social y la vinculación emocional. (...) Estas respuestas pueden deberse a a) la aversión a las señales de angustia y dolor de los otros; b) la angustia personal generada mediante contagio emocional; o c) motivaciones verdaderamente basadas en la ayuda” (DeWaal, 2007, 54-55).

En cualquier caso, con esto no quiere decirse que los animales no humanos sean sujetos morales o que las emociones lleven a decisiones moralmente buenas. Simplemente serviría como un ejemplo de que los animales sociales que no tienen dañado su sistema emocional reaccionan al estado ajeno, al bienestar ajeno, están abiertos a la información relativa al otro y a su bienestar, lo que abre una primera puerta a la dimensión moral, a diferencia de los sujetos que, con sus capacidades cognitivas desarrolladas, sufren un detrimento de las emocionales. Ya sea por aversión al dolor ajeno, por contagio emocional o por deseo de ayuda, como se viene discutiendo respecto de este ejemplo controvertido, las tres son motivaciones y “razonamientos” propios de un proto-sujeto moral.

### 5.2.3. Emociones secundarias y conceptos morales

Más allá de las aportaciones de la psicología moral, la neurología o la etología, en el caso concreto de las emociones secundarias o sociales, la conexión con la moral es inherente a la propia naturaleza de estas emociones protomorales. Este sería el caso de la culpa, la vergüenza o el orgullo, respeto de la acción propia, o la indignación, la venganza, la admiración, la gratitud o la compasión, respecto de la acción de otro individuo.

Estas emociones han sido calificadas como sociales, morales, interpersonales, complejas, etc. También, en el caso de ser conscientes de ellas se podría hablar de sentimientos morales<sup>188</sup>. En cualquier caso, con el fin de mostrar más claramente el papel que las emociones complejas tienen como portadoras de una proto-idea de lo bueno y de lo justo o del *deber ser*, y, con ello, mostrar la necesidad de contar con ellas para poder elaborar conceptos morales y, por ende, poder mostrar lo acertado de la tesis de la necesidad que defiende el emocionismo, estas emociones se pueden dividir, desde un punto de vista moral, en autoevaluativas:<sup>189</sup> culpa, vergüenza y orgullo; y retributivas:<sup>190</sup> venganza, gratitud indignación, admiración y compasión, respectivamente.

|                                |   |  |
|--------------------------------|---|--|
| Emociones<br>sociales /morales | Autoevaluativas/autocríticas<br><i>(lo bueno)</i> | Culpa<br>Vergüenza<br>Orgullo                                  |
|                                | Retributivas<br><i>(lo justo)</i>                 | Venganza<br>Indignación<br>Gratitud<br>Admiración<br>Compasión |

Gráfico 5. Emociones morales. Elaborado a partir de Fernández-Abascal (2010) y Damasio (2005)

<sup>188</sup> Véase el capítulo 2.

<sup>189</sup> Esta designación es una síntesis de la propuesta por Itziar Etxebarria en “Las emociones autoconscientes: culpa, vergüenza y orgullo”, en E. G. Fernández-Abascal *et al.*, (2010) y J. Moll, R. de Oliveira-Souza, R. Zahn, y J. Grafman, “The cognitive neuroscience of moral emotions” en W. Sinnott-Armstrong (ed.), (2008).

<sup>190</sup> Esta denominación ya fue propuesta por Edward Westermarck en *The origin and development of moral ideas*, Macmillan, London, 1917.

Todas ellas encierran de suyo una valoración que puede entenderse como un juicio moral previo, un juicio sobre cómo debería ser la acción del otro y la propia, sobre cómo se debería tratar al otro, sobre qué merece un castigo y qué una recompensa. Incluso las negativas, como la venganza, esconden una idea de lo que *debería ser*, de la justicia más allá del sujeto, por lo que requieren cierto grado de abstracción y universalidad. En todas ellas el sujeto es a su vez consciente del ajuste o desajuste de la realidad respecto de ese ideal, lo que es especialmente relevante para la justificación de los juicios morales.

Pero no sólo por esto pueden ser llamadas “emociones morales”. Estas emociones tienen una clara implicación en la conducta y en la motivación, llevan a inhibir o potenciar ciertas conductas que fomenten el bienestar del grupo o que ayuden a alcanzar ese ideal del *deber ser*. De hecho, se puede afirmar, siguiendo a I. Etxebarria, que a través de ellas el niño desarrolla “unos criterios acerca de lo correcto y de lo incorrecto, de lo deseable y lo rechazable” (2010,435). Por lo que no parece desacertado calificar estas emociones sociales también en algún sentido como morales, por su relación con la idea de lo justo y de lo bueno.

#### 5.2.3.1. Emociones retributivas

En primer lugar, como ejemplos concretos, cabría destacar algunas emociones sociales retributivas, esto es, algunas de aquellas emociones complejas que encierran una idea de *lo que debería ser*, como la admiración, la gratitud, la compasión, la venganza o la indignación, cuyo antecedente es un juicio, positivo o negativo, de la acción de los demás, lo que a su vez desencadena el deseo de penalizar o premiar dicha conducta.

Por tanto, dentro de este grupo, se pueden distinguir las positivas y las negativas. Las positivas, también llamadas amables, “tienen un evidente paralelismo con lo que ahora llamamos altruismo recíproco, como la tendencia a corresponder del mismo modo a quienes nos han prestado ayuda” (DeWaal, 2007, 45). Esto conectaría directamente con la conciencia moral, pues sin ella no sería posible entender conceptos tales como el altruismo o la equidad formal

a la que se apela. Algunos ejemplos de estas emociones son la *admiración* o la *gratitud*, procedentes de una emoción básica positiva, que no hacen sino reconocer en el otro una acción -para conmigo o los otros- merecedora de recompensa. Para esto, a su vez, es necesario haber juzgado previamente esa acción como loable o buena en algún sentido, aunque sea de manera inconsciente.

También entraría en ese grupo la *compasión*, desencadenada por la tristeza y la adhesión o *filia* provocada al ver a otro sujeto sufrir o necesitar cierta ayuda, lo que implica suponer por parte del sujeto que siente compasión que no es justo o bueno que otro sufra en ese caso dado, que no debería ser así, al menos en una situación ideal de *deber ser*<sup>191</sup>.

Asimismo, todas ellas tienen consecuencias en la conducta del sujeto. De hecho, la modifican según una valoración sobre la conducta de los otros. Así, la admiración lleva a recompensar esa conducta admirada y reforzar la tendencia a esa acción, la gratitud lleva a querer recompensar la acción objeto de la misma y la compasión motiva una acción de ayuda al otro, procura la evitación del daño, y conduce al restablecimiento del equilibrio perdido por la persona que sufre.

Por otra parte, las emociones retributivas negativas como la *venganza* o la *indignación* también encierran un claro componente pre-moral. La venganza, basada en una combinación de ira, asco y resentimiento, remitiría al deseo de reequilibrar una situación que se tiene por injusta, lo que lleva a buscar una compensación por algo que se juzga –consciente o inconscientemente- como un agravio o un daño, en muchos casos cercano o análogo al daño moral. Y esto, a saber, que estas emociones encierran la capacidad de distinguir, aunque sea de un modo rudimentario, entre el *ser* y el *deber ser*, es lo relevante para este estudio, independientemente del contenido que cada sujeto moral dé a estos términos o del manejo que se haga de estas emociones, pues es esta capacidad la que hace innegable la carga moral de las emociones

---

<sup>191</sup> En este caso también se podría incluir la empatía y simpatía, pero dada la especial relevancia de la primera -y su tratamiento aparte- y dada la confusión frecuente entre simpatía y compasión, se ha optado por citar la compasión como ejemplo suficiente.

denominadas sociales, complejas o morales, lo que no hace sino reformar la tesis empcionista.

La indignación, por su parte, surge de la aversión y la ira que provoca la contemplación de una violación de las normas admitidas por el grupo y/o por el sujeto, lo que implica una clara valoración previa del *deber ser* de la conducta y, lo que es más, implica la idea de que aquella conducta que viola las normas admitidas merece un castigo, esto es, que es justo que se castigue o penalice a aquel que rompe esas normas.

De manera que todas ellas encierran cierto carácter protomoral. Esto es, la valoración que conlleva toda emoción adquiere en estas emociones sociales cierto carácter “moral”, pues ya no se trata sólo una evaluación del objeto de la emoción para mí o respecto de mí, sino respeto de cómo creo que deberían ser las cosas, cómo deberían haber actuado los otros o qué consecuencias morales deberían tener ciertas acciones, lo que en definitiva no es sino un juicio sobre qué conductas considero reprobables y cuáles considero justificables.

Esto no implica que estas emociones sean identificables con los juicios morales en sentido pleno, sino que la estructura interna de las emociones morales es análoga a la de los juicios morales. Dicho de otro modo, las emociones morales serían a los juicios morales lo que el contagio emocional es a la empatía.

### 5.2.3.2. Emociones autoevaluativas

En el caso de las emociones complejas o sociales autoevaluativas “estamos ante reacciones emocionales que tienen como antecedente algún tipo de juicio-positivo o negativo- de la persona sobre sus propias acciones” (Etxebarria, 2010, 432), a diferencia de las retributivas que estaban orientadas, desde la figura del espectador, al juicio de la acción de los demás. Estas emociones autoevaluativas que, como su nombre indica, expresan un juicio de uno mismo en el que se compara el yo ideal, el cómo *debería ser*, con el yo real, se puede vislumbrar una protoidea del bien o de lo bueno. Quizás porque estas estén orientadas a uno mismo y no a los otros, adquiere más peso en ellas la idea de

lo bueno que de lo justo. Algunas de estas emociones que implican una valoración protomoral de uno mismo son la *culpa*, la *vergüenza* o el *orgullo*.

También en este caso se puede distinguir entre emociones positivas, como el orgullo, y negativas, como la vergüenza y la culpa, dependiendo del resultado de ese juicio autocrítico. Respecto del orgullo, cabe destacar que es una emoción basada en la alegría que “surge cuando la persona valora positivamente su conducta en relación con unos estándares, unas normas o unas metas” (Etxebarria, 2010, 453).

En cuanto a las negativas, quizás la vergüenza y la culpa sean las emociones sociales con una implicación moral más clara y directa. De hecho, R. Orsi afirma a este respecto:

“La presencia de emociones morales como la culpa y la vergüenza resulta, pues, elemental para que un agente determinado sea considerado competente en un sentido moral. La presencia de estas emociones es indispensable para el funcionamiento normal del agente moral, y cabría decir, tienen una influencia enorme sobre el comportamiento de los agentes, de manera que afectan drásticamente a la motivación moral de los individuos” (Orsi, 2007, 57).

A pesar de ser tratadas conjuntamente en muchos casos, la vergüenza “surge cuando se da una evaluación negativa del yo de carácter global” (Etxebarria, 2010, 438) y es fruto del fracaso o la trasgresión de aquello que el sujeto considera correcto, adecuado o ideal, esto es, de haber cometido una falta a los ojos de uno mismo. En este punto debe tenerse en cuenta que tener esta capacidad de autocrítica es necesario para el desarrollo de la conciencia moral del sujeto y para la posterior justificación de los juicios morales. Asimismo, son sumamente relevantes las consecuencias que esta emoción tiene en la conducta del sujeto, pues la vergüenza, dado el miedo a exponerse a ser juzgados por los otros por algo que el sujeto considera negativo, implica una interrupción o evitación de la conducta que provocó tal emoción previniendo así al sujeto del posible castigo.

Por su parte, la culpa “surge de una evaluación negativa del yo más específica” (Etxebarria, 2010, 438). Aunque comparte muchos rasgos con la vergüenza, es

destacable que la conducta origen de la evaluación negativa de uno mismo en la culpa suele estar relacionada con un daño a terceros, lo que ya implica, primero, un reconocimiento del otro como un igual que no debe ser dañado, y, segundo, la idea de que aquel daño se podía haber evitado, dos aspectos básicos para la elaboración de conceptos morales.

De hecho, M. Hoffman ya propuso un concepto de culpa en estrecha relación con la moral cuando acuñó el término de la *culpa empática o interpersonal* como aquella que surge cuando se empatiza con el sufrimiento del otro y uno se considera causante de ese sufrimiento. En palabras del propio M. Hoffman, esta culpa sería un “sentimiento doloroso de desestima de sí, que suele ir acompañado de otros de arrepentimiento, tensión y urgencia, y que resulta de un sentimiento empático hacia quien está afligido, combinado con la conciencia de ser causa de su aflicción”(Hoffman, 2002, 104).

Así, para poder sentirse culpable, primero, se debe ser consciente de la norma o principio que se viola, de la diferencia entre lo que debería ser, el yo ideal, y lo que de hecho se es, así como también se debería entender la gravedad del daño causado y la incorrección del mismo. Este tipo de culpa implica también haber entendido a la víctima como igual desde el momento en que su daño es relevante para el sujeto culpable.

Asimismo, ambas tienen consecuencias en la conducta, pues los sujetos morales, esto es, “los que somos capaces de mantener relaciones interpersonales normales, sentimos vergüenza por haber actuado de una forma que delata una falla en nuestro carácter, o nos sentimos culpables cuando tomamos conciencia de haber causado un daño” (Orsi, 2007, 56).

Se podría pensar que estas emociones sociales son consecuencia de la moralidad, siendo la existencia del sujeto moral la causa de éstas y no viceversa. Sin embargo, desde el momento que se ha constatado<sup>192</sup> que existen estas emociones sociales en otros animales no humanos que no son sujetos morales, se puede afirmar que son anteriores a la conciencia y el razonamiento moral y a la existencia de conceptos morales en sentido pleno,

---

<sup>192</sup> Véase F. DeWaal, (1997) y (2007).

pudiendo entenderse entonces como prerequisites necesarios para la aparición de ésta y no viceversa. Como sostiene J. Moll y su equipo, “las emociones morales no competirían con los procesos racionales durante los juicios morales, ni resultarían de estos”<sup>193</sup> (Moll *et al.*, 2008, 5).

En conclusión, estas emociones sociales implican, no sólo una valoración, sino una cierta noción formal de equidad, esto es, de justicia y de igualdad. Todas ellas son, de un modo u otro, señales o reacciones ante una situación de desajuste para el sujeto, siendo las emociones, por tanto, las primeras informadoras de un desajuste entre el *deber ser* y *el ser*, entre lo justo y lo injusto, lo que no se puede pasar por alto en la búsqueda de criterios de validez moral.

Pero esto no queda aquí, pues, de hecho, en todas estas emociones, en tanto que son sociales o interpersonales, es necesario realizar una operación previa, una analogía entre las emociones que la situación *X* me suscita y las emociones que esa misma situación suscita en otro sujeto, así como las consecuencias que para los otros tendrían. Si no se reconoce o se ve de algún modo al otro como igualmente relevante, ninguna de estas emociones sociales tendría sentido, lo que conecta el sistema emocional con el concepto de relevancia moral, clave para la justificación de los juicios morales como se desarrollará en el capítulo siguiente. Por todo ello se puede afirmar que estas emociones sociales o complejas encierran cierto contenido moral. En otras palabras, desde la tesis emocionista aquí suscrita, no es que, como defendía Hume, los juicios morales sean expresión de nuestras emociones, sino, más bien, que los juicios morales son expresión de una evaluación, la cual es posible gracias a disponer, al menos, de un sistema emocional.

#### 5.2.4. *Thick moral judgments*

Por último, piénsese también en los llamados *thick moral judgments*. Esta expresión podría traducirse por “juicios morales de peso”, densos o fuertes y

---

<sup>193</sup> “Moral emotions would neither compete with rational processes during moral judgments, nor result from them.”

haría referencia a juicios morales con una fuerte carga emocional frente a los juicios de menor peso emocional (*thin moral judgments*) o, si se quiere, más fríos, como X es justo, injusto, incorrecto, etc. Los primeros mostrarían de manera explícita la relación necesaria defendida por el emocionismo entre los juicios morales y el sistema emocional, pues denotan una implicación emocional del sujeto que juzga. Algunos ejemplos de este tipo de juicios podrían ser: “X es cruel”, “X es vergonzoso”, despreciable, asqueroso, ruin, cobarde, etc. Este tipo de juicios implicaría simultáneamente una doble evaluación: una sobre la acción que es juzgada y otra sobre el agente de las acciones, de manera que cuando alguien juzga, por ejemplo, una acción A como despreciable, está diciendo que ambos, la acción y el sujeto de esa acción, son despreciables, así como también está mostrando cuáles son sus valores morales, en tanto que su juicio no solo implica que piense que esa acción es moralmente reprobable o injustificable, sino que A no se debería hacer de nuevo. Como afirma P. Goldie “juzgar que una acción fue cruel implica que esa persona piensa que la acción es mala”<sup>194</sup>(Goldie, 2009, 3), produciéndose un salto -o incluso, una cierta retroalimentación- de una evaluación emocional a una moral. De hecho, no solo implica que X sea intolerable, o moralmente rechazable, sino un rechazo emocional, visceral, inherente a tal evaluación.

### **5.3. Conclusión: el potencial del emocionismo débil en la justificación moral**

Como consecuencia de todo lo dicho, si se deja a un lado la tesis de la suficiencia y se desarrolla la tesis de la necesidad defendida por el emocionismo (débil), teoría que daría cabida a los dos componentes, racional y emocional, quizás se podría encontrar una vía alternativa al pendular entre racionalismo o sentimentalismo, no solo en la cuestión del origen, sino también en la de la justificación, pues de hecho es una teoría que ya compatibiliza los dos componentes.

---

<sup>194</sup> “Judging that the action was cruel implies that that person thinks the action is wrong”.

Así, aunque el emocionismo débil defienda el papel integral de la dimensión emocional en la moral, esto no significa, en tanto que no defiende la tesis de la suficiencia, que la razón, no tenga un papel también necesario en el origen de los conceptos moral y quizás también en su justificación, en tanto que justificar, dar razones, es en principio una tarea eminentemente racional, y no emocional. En consecuencia, la tesis que se defenderá y en la que el emocionismo débil servirá como plataforma, es que quizás las justificaciones morales se vuelven más complejas que las justificaciones de otro tipo porque los términos que se están barajando tienen un origen emocional, y no solo racional, del que también habría que dar cuenta y que escaparía a las justificaciones que solo tienen en cuenta el componente racional de estos conceptos, así como también se volvería una tarea compleja si se niega el componente racional -como les ocurre a los defensores del emocionismo fuerte o el emotivismo clásico-.

En este sentido, no podría estar más de acuerdo con la idea clásica kantiana de que los conceptos sin percepciones están vacíos, y las percepciones sin los conceptos están ciegos, la cual se podría aplicar a la moral destacando cómo podría el emocionismo débil contribuir al intento de crear una vía de justificación simultáneamente emocional y racional. A saber, el razonamiento sin el contenido emocional estaría vacío, sería un conocimiento estructural o formal, y las emociones y los sentimientos sin una estructura lógico-formal serían ciegos. Esto es, quizás se pueda encontrar una manera de justificar los juicios morales si en lugar de explorar solo la vía racionalista o solo la emotivista, se parte de la hipótesis de que la razón solo nos puede dar la estructura formal de la argumentación y la dimensión afectiva será la que nos dé el contenido de esos conceptos morales (juicios, valores, etc.).

En otras palabras, y siguiendo la metáfora de P. Goldie sobre las percepciones y el mundo sensitivo, las reacciones emocionales serían como las percepciones, las cuales proveen de contenido los juicios morales y a los juicios sobre la realidad empírica sensitiva (Goldie, 2004 y 2007). Así, si las percepciones nos dan información sobre cómo es el mundo físico, las emociones nos dan información sobre cómo es el mundo moral, esto es, sobre cómo la persona vive ese mundo y sobre cómo juzga que debería ser.

Asimismo, se debe tener en cuenta que el emocionismo (débil) no implica un subjetivismo fuerte que obligara a aceptar las consecuencias relativistas o que llevara a un solipsismo moral, pues no niega el papel de la razón en la moral. Esto es, sí asume una base subjetivista en el origen de los conceptos morales, en tanto que sin emociones no tendríamos ninguna perspectiva sobre el mundo, tendríamos solo información neutra, no sabríamos cómo vemos el mundo, pero no niega a la razón un papel en la razón práctica.

Según lo expuesto en este capítulo, según el emocionismo débil, por tanto, el racionalismo, que olvidaría el papel integral de la dimensión emocional en la moral, no podría explicar el desacuerdo moral hasta sus últimas consecuencias. De hecho, las teorías emocionistas explicarían el desacuerdo moral, las discrepancias en las que nos dejaba una vía exclusivamente racional de la justificación de los juicios morales, precisamente por la naturaleza emocional de los mismos. Esto es, para las teorías de corte emocionista se daría la paradoja de que, por un lado, la base emocional de los conceptos y, por ende, de los juicios morales es la que causaría los desacuerdos morales que se tornan irresolubles si solo se analizan desde una vía racional. Pero, por otro, solo podemos encontrar criterios de validez moral universales, solo podemos estar de acuerdo, si tenemos un repertorio emocional, porque si no, ni siquiera podríamos hablar de propiedades morales como tales; siendo por tanto la dimensión emocional, igual que la racional, parte del problema, pero también, precisamente por eso, parte de la solución. Es decir, si el juicio moral no dependiera también de la dimensión emocional, entonces el objetivismo y el racionalismo tendrían un serio problema, a saber, cómo explicar la falta de unanimidad, la circularidad, etc. (Véanse los capítulos 3 y 4).

En este sentido, desde el emocionismo débil se podría insinuar que el problema de la justificación moral residiría en haber querido solventar un problema de raíz emocional y racional por medio de un método inadecuado, exclusivamente racional.

Así, para el emocionismo débil o de la necesidad la cuestión es si se pueden encontrar líneas de argumentación para responder a esta cuestión incluyendo a las emociones y los sentimientos morales y concediendo a la razón un papel

formal, es decir, evitando la identificación de lo formal o lógicamente correcto con lo moralmente bueno.

Desde esta base emocionista, se profundizará en la idea de que, a pesar del carácter subjetivo de los conceptos morales, los distintos horizontes morales podrían ser comunicables, entendibles y traducibles por medio de su componente emocional, no solo del racional. Así, la relación de la dimensión emocional con la capacidad para identificar daños morales, para comprender la posición del otro y para imaginar posibles consecuencias de una decisión, así como para interiorizar juicios morales, haría de ella un elemento clave para la justificación de los juicios morales, como se intentará mostrar a continuación.

Al igual que el uso adecuado de la razón parece ser necesario para un buen uso de la razón práctica, para resolver conflictos morales, entonces quizás también haya que empezar a considerar el elemento emocional, no sólo como constitutivo y necesario para el desarrollo de la conciencia moral, sino como una herramienta útil para suavizar y deshacer tensiones morales y encontrar criterios universales de justificación, pues, de hecho, si algo –en este caso la dimensión emocional- es condición necesaria para que surja un producto –los conceptos morales-, no puede ser a la vez el obstáculo o el causante de problemas contra ese producto.

En pocas palabras y teniendo en cuenta todo lo aquí expuesto, puede que por medio de la razón lleguemos a un punto, a un núcleo duro de los juicios morales y valores, en el que no podamos justificar por qué rechazamos lo que rechazamos, por qué está mal lo que creemos que está mal. Puede que por medio de rutas emotivistas, escépticas, relativistas o intuicionistas ocurra lo mismo. Sin embargo, esto no tiene por qué significar necesariamente que no haya alguna forma de justificar los juicios morales. Por el contrario, simplemente significa que la vía exclusivamente racional es insuficiente para este propósito, del mismo modo que una ruta exclusivamente emocional, intuicionista o escéptica lo es. Así, teniendo en cuenta los datos aportados en este capítulo, y la relación de las emociones con los conceptos morales y, en particular, con el concepto de daño –relación insinuada a lo largo de este capítulo que se hará explícita en los siguientes-, quizás sea el momento de

empezar a transitar otra vía de justificación que integre el elemento emocional con el racional.



## **Capítulo 6. El núcleo de las justificaciones morales: el daño y la relevancia moral**

(Contenido omitido)

### **6.4. Conclusión**

El corazón de los desacuerdos morales sobre quién es moralmente relevante parece, por lo dicho, ser un asunto de corte afectivo más que racional, de manera que el problema de la justificación de los juicios morales tendría una causa -y quizás también una solución- emocional y no solo racional. Lo que vemos como buenas razones depende de que reconozcamos que existe un daño y esto a su vez depende en parte de cómo veamos y evaluemos al sujeto que los padece. Depende de quién nos preocupemos y de quién nos tomemos en serio. Así, el desacuerdo depende de diferentes sensibilidades morales y estas a su vez de respuestas afectivas, de manera que el sistema emocional jugaría un papel integral en el reconocimiento del daño moral, no solo como experiencia en primera persona, sino en los demás, así como en el reconcomiendo del estatus moral en los otros, de lo que se infiere que también tendrá un papel clave en las justificaciones de los juicios morales.

En cualquier caso, esto no nos deja necesariamente en una posición nihilista, emotivista o relativista, como se argumentará a continuación. El reconocimiento de un componente emocional en los términos morales clave en la justificación no nos exige nada más que aceptar el hecho de que lo que cada sujeto moral considera un daño difiere, y difiere por razones de corte afectivo, siendo esta quizás la razón por la que es difícil llegar a una justificación de los juicios morales unánime y universal si se deja al margen dicho componente. Las diferencias en las justificaciones morales tendrían sus raíces en diferencias afectivas, en la diferentes respecto de la involucración del sujeto con cada caso. Así, la aceptación de un componente emocional en estos términos claves de la justificación moral puede entenderse, no como un obstáculo para la justificación racional como se ha entendido habitualmente, sino como otra vía

posible a transitar en la que encontrar puntos comunes, como una manera de reunificar distintos criterios.

De este modo, dado el problema del subjetivismo y de la discrepancia habría que encontrar otra manera de intentar justificar qué es un daño moral, teniendo en cuenta que depende del concepto de relevancia moral, no fijándonos en la acción ni en la naturaleza del sujeto/paciente que lo recibe, sino en su reacción emocional. Así, centrar la atención en el concepto del daño en el proceso de justificación y en la búsqueda de criterios morales universales lleva a centrar la atención, como señala Broncano, en “algo que siempre fue sometido a sospecha: los sentidos, las emociones, lo biológico” (Broncano, 2005, 139).

## **Capítulo 7. Las emociones negativas como advertidores de daños morales**

(Contenido omitido)

### **7.7. Conclusión**

A lo largo de este capítulo se ha tratado de explorar el peso de la vía emocional en la justificación de los juicios morales y, en particular, en el reconocimiento y la identificación de daños morales de manera distinta al emotivismo clásico. Con este fin se ha propuesto la inserción y la utilización de la información que pueden aportar las emociones básicas negativas en la detección de daños morales. Esto haría que, junto a las herramientas racionales habituales señaladas en capítulos anteriores para evitar inconsistencias, irracionalidades, contradicciones, etc. en la argumentación moral, se pudiera dar un contenido compatible a los daños morales, a lo censurable universalmente. Así, se ha propuesto la utilización de tres emociones básicas negativas, la tristeza, la ira y el miedo, como potenciales advertidores de daños morales, teniendo en cuenta que son emociones universalmente compartidas y reconocibles por todo ser humano en las que subyace una valoración de un hecho como algo negativo y amenazador para el bienestar de ese sujeto.

Asimismo, se ha intentado aportar datos clínicos sobre la huella emocional negativa que dejan en las víctimas ciertos hechos, que podrían en consecuencia ser considerados daños morales universales.

Con todo ello se ha pretendido argumentar en contra de la aceptación necesaria de las tesis relativistas, nihilistas o escépticas, así como contra el supuesto que lleva a pensar que la inclusión de la dimensión emocional en la argumentación moral lleva necesariamente al solipsismo, al emotivismo o al relativismo.

Por el contrario, en este capítulo se ha tratado de mostrar que, partiendo de un base emocionista, y teniendo en cuenta que los conceptos morales son fruto de dos elementos, el racional y el emocional, quizás sea también necesario y útil

incluir el elemento emocional en las justificaciones con el fin de lograr salir del callejón sin salida en el que puede derivar una aproximación solamente racionalista o solamente emotivista. Así las emociones, en concreto las señaladas, pasarían a ser un medio de comunicar y reconocer daños morales, un elemento unificador de todos los seres humanos y no un elemento que lleve necesariamente a un subjetivismo impenetrable, sino, por el contrario, a un modelo de justificación centrado en el paciente, en la segunda persona, y no en la excesivamente subjetivista primera persona ni en la excesivamente abstracta tercera persona.

## **Capítulo 8. La inclusión de la perspectiva emocionista y los criterios de relevancia moral**

(Contenido omitido)

## **Capítulo 9. Corolario**

Si lo dicho hasta el momento es correcto, el criterio de validez moral propuesto desde este trabajo quedaría desdoblado en dos dimensiones complementarias e interrelacionadas, en tanto que se necesitarían mutuamente, a saber, una racional y otra emocional.

Si se entiende esta propuesta en relación a la ética kantiana<sup>195</sup>, se podría decir lo siguiente, estableciendo un paralelismo con esta.

---

<sup>195</sup> Se ha optado por establecer la comparación con la ética kantiana, en primer lugar, por la fuerte influencia que esta ha tenido en la filosofía moral de los últimos siglos, en segundo lugar, por compartir el planteamiento individual y no colectivo respecto de la aplicación del criterio de

Respecto del criterio formal de validez moral, si desde una visión kantiana se diría que el modo de filtrar juicios justificados es el criterio de ser persona y con este, la posibilidad de universalizar máximas, siendo algo un daño moral si, además de afectar a un sujeto moral, no es universalizable; desde el criterio propuesto en este trabajo se afirmaría que algo es un daño moral si, además de ser una acción intencional de un sujeto moral, y evitable, provoca alguna emoción básica negativa en el paciente de la acción, ya sea tristeza, ira y/o miedo, no simplemente dolor.

En este sentido, lo que aquí se quiere destacar es que la existencia de una emoción negativa en un sujeto paciente debería ser ya un alerta que hiciera al sujeto moral que quiere identificar daños estar atento, del mismo modo que un kantiano debería estar atento ante los casos en los que compruebe que su máxima no es universalizable, pues obviar esta información puede derivar en filtrar como hechos y juicios indiferentes o aceptables posibles daños morales.

Añadir el filtro emocional -junto al racional al que no se ha renunciado en ningún momento- puede ayudar a cribar daños y a que no se olviden o se pasen por alto daños morales que son vividos como tales por la víctima, pero que no son visibles por razones de diferencias culturales, sociales, por pertenecer a otro círculo moral, no al de los iguales, por ser un caso fronterizo, etc.

En este punto vale la pena insistir en que la existencia de emociones negativas sería un filtro más, un marcador, un indicio para empezar a sospechar que puede haber un daño moral, lo que no le convierte en un criterio suficiente.

No obstante, sí es un criterio necesario, desde la tesis aquí defendida, para identificar un tipo de daños morales que de otra manera se nos podrían escapar, bien por las diferencias en los mundos morales entre los sujetos implicados, como podría ocurrir con prácticas provenientes de otras culturas, bien porque los pacientes sean susceptibles de sufrir un daño moral sin por ello

---

validez moral, a diferencia de las corrientes utilitaristas, y, en tercer lugar, porque el criterio propuesto en este trabajo sigue siendo, como el kantiano, un criterio formal, a pesar de incluir el elemento emocional, no pudiendo identificarse con las éticas materiales.

ser sujetos morales en sentido pleno, como ocurriría en el caso de los niños o adultos con serías deficiencias cognitivas, pero no emocionales.

Dado que no es un criterio único ni excluyente, su aceptación no se traduce en la renuncia del resto de filtros racionales. Algo es un daño moral injustificable, no solo si provoca emociones negativas, pues muchos hechos pueden provocar emociones negativas sin ser un daño moral, sino también si es una acción innecesaria, evitable, si es intencional, si está hecha por un sujeto moral, si no provoca un mayor beneficio a la víctima a largo plazo, esto es, si no va a desencadenar una emoción positiva en quien lo sufre, solo en el agente, etc.

De esto se desprende que el criterio para identificar sujetos moralmente relevantes se vería algo modificado respecto del criterio antropocentrista tradicional de la ética kantiana. Así, dado que las emociones conectarían directamente con las valoraciones, se propondría incluir la capacidad valorativa más básica con la que cuenta un ser vivo, a saber, su sistema emocional, como clave para un criterio de relevancia moral.

Si bien desde las éticas de influencia kantiana un sujeto merecería consideración moral si es una persona, esto es, si es un sujeto moral, si es un ser autónomo, capaz de autogobernarse, que es valioso por sí mismo, es decir, que tiene dignidad<sup>196</sup>, desde este trabajo se propondría expandir el criterio antropocentrista sin por ello tener que asumir el pathocentrista.

Desde este trabajo se redefiniría el criterio de relevancia moral, como consecuencia lógica de lo dicho anteriormente, afirmando que si un sujeto, además de poder ser autoconsciente, autogobernarse, etc., al menos, posee un repertorio emocional básico, esto es, si independientemente del desarrollo cognitivo e intelectual en el que se encuentre, es capaz de sentir emociones

---

<sup>196</sup> Confróntese con: “La humanidad entera es una dignidad; porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre (ni por otros, si siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad), en virtud de la cual se eleva sobre todos los demás seres del mundo que no son hombres y sí que pueden utilizarse” (Kant, *La metafísica de las costumbres*, II, §38.). Y con: “La razón refiere (...) toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora (...) por la idea de la dignidad de un ser racional. (...) En el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. (...) Lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad” (Kant, *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 434, 27-34).

básicas, entonces merecería consideración moral porque sería susceptible de sufrir un daño moral o, al menos, algo muy similar y cercano a este, no equiparable ni reducible al simple dolor<sup>197</sup>, pues sería capaz de hacer juicios de valor sobre el mundo, sobre cómo le afecta y cómo se ve respecto de aquello que le ocurre.

Así, serían también moralmente relevantes, si se admite la inclusión del criterio emocional para la detección de daños morales, aquellos individuos que son capaces de sufrir un tipo de daño que se encontrarían a medio camino entre la simple capacidad de sentir placer y dolor y el daño moral en sentido pleno que puede experimentar un sujeto moral con todas sus capacidades de autoconciencia desarrolladas.

Por tanto, a diferencia del imperativo categórico kantiano, que sería solo aplicable a humanos que son personas -por la asunción del antropocentrismo y el criterio de la dignidad personal-, el criterio de validez moral propuesto en este trabajo, el *emocentrismo*, llevaría a poder aceptar que quien es capaz de sentir emociones básicas merece respeto, es relevante, en tanto que es capaz de valorar una situación y sufrir algo, cuanto menos, muy cercano a lo que sería un daño moral. Por ello, no podría identificarse simplemente con el pathocentrismo ni se podría aplicar la regla utilitarista, pues desde esta teoría consecuencialista algo sería un daño injustificado si no provoca el mayor beneficio a la mayoría, entendiendo ese beneficio solo respecto de la dicotomía placer/ dolor, así como tampoco quedaría especificado quiénes son los sujetos que entrarían en el cómputo, si son todos los sujetos sintientes o solo los sujetos morales.

Por su parte, el *emocentrismo* llevaría a incluir en el círculo de los seres moralmente relevantes, no solo a los sujetos morales, sino a humanos no sujetos morales capaces de sentir emociones básicas, los cuales, si se aplicara un criterio basado en las capacidades cognitivas, en el concepto de dignidad o de persona, quedarían seguramente excluidos, como pueden ser los niños de corta edad, o los humanos de avanzada edad con demencias y/o deficiencias

---

<sup>197</sup> Téngase en cuenta que en el simple dolor no habría una valoración implicada por parte del sujeto paciente, ni tampoco la habría estrictamente en la experiencia subjetiva del dolor, esto es, en el sufrimiento, a diferencia de lo que ocurre en la experiencia emocional.

intelectuales pero con capacidad de sentir emociones, como podrían ser los enfermos de Alzheimer. Por otro lado, llevaría también a incluir a los individuos de otras especies con dichas capacidades emocionales, los cuales, si se aplica un criterio antropocentrista, quedarían excluidos, como podrían ser los grandes simios y los mamíferos superiores, sin por ello tener que aceptar que todo lo que se haga a un ser mínimamente sintiente es un daño moral, como sería el caso de los peces, moluscos, insectos, etc.<sup>198</sup>

No se puede dejar de insistir en que, si bien el objetivo inicial de este trabajo era encontrar una manera de poder justificar por qué algo no es moralmente aceptable, más allá del relativismo, y, en este sentido, se partía de los conflictos entre sujetos morales, dada la diversidad de mundos morales, el tratamiento de la cuestión tiene implicaciones más allá de los sujetos morales y de la especie humana.

Así, se deduce que el criterio para identificar daños morales reconocibles y/o compartibles es, no solo racional, sino emocional. Téngase en cuenta que sigue siendo un criterio formal, pero con referencia al mundo exterior objetivable y compartible, a pesar de ser subjetivista en su origen. De este modo, aun siendo formalista, no se identificaría con el punto de vista de tercera persona, excesivamente abstracta, pues la inclusión de las emociones básicas como marcadores de daños proporcionaría la imparcialidad de un observador ideal necesaria para la justificación y la superación del relativismo moral, sin tener por ello que renunciar a lo concreto.

En este sentido, el criterio de racionalidad iría íntimamente ligado a la dimensión emocional cuya renuncia posibilitaría la justificación de atrocidades y/o acciones que podrían parecerse contraintuitivas. Como afirma R. Dawes, la irracionalidad, y como consecuencia, la tolerancia a los daños morales, es fruto en muchos casos de bloquear la dimensión emocional en el sujeto moral

---

<sup>198</sup> Téngase en cuenta que aceptar el criterio de la santidad de la vida como justificante por sí mismo llevaría a los mismos problemas ya señalados en la primera parte de este trabajo. No sería una razón universalizable y sería un criterio difícilmente compartible en tanto que no es falsable, se basa en un supuesto, en una razón interna o subjetiva difícilmente objetivable. Por el contrario, el hecho de poder constatar empírica y científicamente, no que la vida sea sagrada, sino que, por definición, si alguien siente una emoción básica negativa, significa que es capaz de valorar lo que le ocurre, de pensar sobre sí mismo y diferenciarse del otro, de tener unas expectativas, etc., hace del criterio emocional propuesto un criterio compartible y no basado en premisas no falsables.

en aras a la realización de un fin racional que se considera mayor o más elevado. No se podría estar más de acuerdo con este autor con su tesis, según la cual la frialdad y la indiferencia hacia seres discriminados se basa en la supresión de la emociones, siendo, por tanto, esta indiferencia una causa de irracionalidad, también en el campo de la moral. Como afirma Dawes en relación a las declaraciones de los oficiales Nazis juzgados, “en lugar de indicar que se habían sentido sobrepasados por sus emociones, los acusados generalmente indicaban que habían suprimido sus emociones para conseguir lo que creían ser políticas que beneficiaban a su país y al mundo con fundamentos razonables”<sup>199</sup> (Dawes, 2001, 36). Tómese como un ejemplo de lo peligroso que puede llegar a ser suprimir o excluir el elemento emocional de las justificaciones de nuestros juicios y acciones.

A lo dicho cabría apuntar dos últimas cuestiones. En primer lugar, que X tenga relevancia moral implica que se debería tratar bien a X o que al menos no se debería maltratar o dañar a X. Sin embargo, esta afirmación no implicaría tener que aceptar el paso inverso. Que X no tenga relevancia moral no significa que se debería maltratar a X. Significa que tiene un estatus moral neutro, a lo que le correspondería lógicamente un trato neutro, en el peor de los casos, la indiferencia, pero no justificaría conductas destructivas, violentas o agresivas *per se*, pues del hecho de no reconocerles relevancia moral no se debería deducir la obligación de maltratar a X, aunque ese maltrato no fuera nunca equiparable con un daño moral. Esto es, la carga de la prueba sería inversa. La regla no sería “se debe maltratar a todo ser al menos que se demuestre que es moralmente relevante”, sino más bien que no se debe maltratar a los seres que merecen consideración moral, de lo que no se deduce la obligación moral de maltratar al resto.

En este sentido, la carga de la prueba caería en justificar por qué la necesidad de maltratar, violentar o destruir X, sea X lo que fuera. El trato neutral iría de suyo, se presupondría, al menos que se consiguiera argumentar la necesidad de lo contrario.

---

<sup>199</sup> “Instead of indicating that they have been overcome by their emotions, the defendants generally indicated that they had suppressed their emotions to pursue what they believed on “rational” bases to be policies that benefited their country and the world”.

Dicho de otro modo, que A merezca consideración moral no implica que B merezca ser maltratado, solo implica que B no merece un trato especial. La moral limita y constriñe la conducta, indica qué no puedes hacer, pero no te obliga a dañar a quien es moralmente irrelevante, pues tal deducción sería cometer un error lógico.

En cualquier caso, los criterios de justificación moral de este trabajo no nacen con el objetivo de dictar qué debo hacer, sino de responder a la pregunta sobre si existen buenas razones para hacer o no hacer algo. Se trata de criterios para saber si tenemos buenas razones para justificar un juicio moral, son criterios para, en definitiva, identificar daños, pero no para jerarquizar daños morales ni establecer graduaciones de obligaciones morales. Se trata siempre, pues, de una cuestión metaética y no normativa.

El hecho de que el trabajo haya girado en gran medida en torno al concepto de daño moral no se debe a su carácter normativo, sino a que para responder a la pregunta sobre si tenemos buenas razones para justificar un juicio moral debemos irremediablemente responder a -y ser capaces de distinguir- qué es un daño moral y qué no. Formalmente se aceptaría seguramente que, por definición, algo es injustificable o al menos no es justificable en principio si es malo, y es malo si implica un daño moral. La cuestión es, pues, cómo ponernos de acuerdo sobre unos criterios para filtrar qué es un daño moral y qué no lo es de manera compartible y universal, pues esa será la clave para la justificación.

Por ello, sería excederse en las funciones de estos criterios pedirles que resolvieran conflictos de deliberación moral o que se pudiera responder con ellos directamente a la pregunta *qué debo hacer*. Dicho de otro modo, estos criterios (coherencia, racionalidad, impacto emocional) servirían para reconocer daños morales más allá de las razones internas o subjetivas, pero no resuelven ni pueden resolver el conflicto entre daños morales, el choque de principios o valores o los problemas de elecciones entre el mal menor y el beneficio a la mayoría. Lo máximo que se podría decir es que, en tanto que algo es juzgado como un daño moral universalizable, reconocible objetivamente, sería injustificable realizar una acción que implicara tal daño. Sin embargo, no se puede obviar que en la deliberación moral cotidiana, muchos daños entran en

conflicto y en muchas ocasiones llegamos a justificar la realización de un daño como mal menor. Piénsese en los castigos penales, en el encarcelamiento, en la pena de muerte o en el uso de la fuerza para detener a un criminal. Que justifiquemos o no estas acciones por otras razones morales es una cuestión que excede a este trabajo. Lo que sí entraría en su campo es el hecho de reconocer que, incluso en los casos en los que justificáramos estas acciones, esa justificación no podría obviar el hecho de que ahí sí existe un daño moral – justificado o no- hacia el criminal que sufre el castigo, por ejemplo, si cumple con los requisitos anteriormente expuestos.

Como afirma I. Morgado:

“Incluso las personas que nos consideramos compasivas y honestas somos capaces de aceptar el sufrimiento ajeno cuando creemos que es merecido o tiene utilidad. Piense el lector en quienes aceptan la pena de muerte, o en la más común aceptación de la no mucho menos terrible cadena perpetua para determinados criminales” (Morgado, 2011, 81).

Puede haber una acción que produzca un daño moral en quien la recibe pero que, para algunos sujetos morales, sea merecido y/o justificado. Tal sería el caso de los castigos. Pero que lo aceptemos o lo justifiquemos no quiere decir que no reconozcamos y que no tengamos razones para justificar que eso también es un daño moral. Se trata, pues, desde una perspectiva metaética, de justificar qué es un daño moral, no qué debemos hacer. Que sea justificable o no sería un asunto que excede este trabajo. Que el hecho de privar de libertad a un sujeto moral, por ejemplo, implique un daño moral y podamos justificarlo como tal, independientemente de lo que pensemos de ese sujeto, sin tener que recurrir a presupuestos no falsables, sí es la cuestión de este trabajo.

En este sentido, incluir el *emocentrismo* como criterio de relevancia moral haría que no olvidáramos que algo es un daño moral, incluso cuando no reconociéramos valor, dignidad moral<sup>200</sup> o cierto estatus a quien lo padece.

---

<sup>200</sup> Se entiende por dignidad moral aquella que se gana o se pierde en función de la trayectoria moral de ese individuo frente a la dignidad antropológica que se posee por el hecho mismo de ser persona.

Por todo ello, en tanto que es una tesis metaética y que los criterios de validez moral que se manejan son formales, este trabajo no puede ni debe ofrecer una lista o jerarquía de bienes o males comunes, universales. Solo puede invitar a deducirlos, pues ese es el reto de la deliberación moral, ya en el terreno de la ética normativa, a saber, lograr un equilibrio entre daños y beneficios, daños mayores y daños menores.

## **10. Conclusiones**

Este trabajo partía de la pregunta por la posibilidad de la justificación moral y los criterios de validez moral. La hipótesis inicial sugería a este respecto que, si bien la vía exclusivamente racionalista o exclusivamente subjetivista suelen ser las más transitadas, ahondar en otras propuestas viables que incluyeran tanto el elemento racional como el emocional en la identificación de criterios de

validez moral podría tener resultados positivos en el proceso de justificación moral.

La tesis central de este trabajo es que el sistema emocional, en tanto que sistema evaluativo universal, puede aportar algo de luz en los problemas relativos a la racionalidad práctica, en concreto a los relativos a la posibilidad de la justificación de los juicios morales.

En este punto del trabajo se podría concluir en tres sentidos:

En primer lugar, cabe concluir que no se puede justificar universalmente, en términos absolutos y de una vez por todas, la validez de los juicios morales, siendo esta una cuestión abierta a revisión constante y que este trabajo no puede cerrar, pues sería excesivamente ambicioso y poco realista. Así, toda justificación moral sería limitada.

En segundo lugar, teniendo en cuenta lo expuesto en los capítulos 3 y 4, se puede inferir que ni solo la vía racional es suficiente, ni solo la vía emocional emotivista clásica, pues ambas llevarían a callejones sin salida: la primera a la circularidad y a la vacuidad respecto de contenidos sobre el daño y el contenido de las “buenas razones”, y, la segunda, a la subjetividad y al solipsismo y, quizás, al relativismo moral, sobre todo si se mantiene la perspectiva de primera o de tercera persona.

En tercer lugar, como tesis y aportación principal del trabajo, según se desprende de los capítulos 7 y 8, una vía intermedia, inclusiva, que tuviera en cuenta el componente racional y el emocional, podría diluir o suavizar algunos de los problema de ambas posturas antagónicas, reconociéndose así el papel formal de la razón en la justificación y el papel del elemento emocional en el reconocimiento de daños morales en el otro y de la relevancia moral.

A lo largo de este trabajo se ha tratado de analizar el alcance de las dos propuestas o alternativas tradicionalmente barajadas, a saber, la racional y la emotivista, o, dicho desde el criterio sobre la naturaleza de los términos morales, el objetivismo y el subjetivismo.

En primer lugar, como marco conceptual subyacente a estas teorías se analizó el par razón-emoción -también el par justificar-explicar- y las principales conceptualizaciones que se han manejado tradicionalmente de estos conceptos desde la filosofía moral. Como consecuencia de ello, se ha podido constatar que en las últimas décadas ha adquirido más peso una categorización en la que cada vez se cuestiona más una frontera rígida entre razón y emoción por su artificiosidad y por la retroalimentación entre los procesos emocionales y cognitivos. Esto apuntaba ya a que una concepción de la racionalidad práctica al margen de la emocionalidad sería limitada y seguramente la clave para los problemas que posteriormente se encontraron al analizar el proceso de justificación exclusivamente racionalista.

Asimismo, se ha tratado de presentar los problemas que plantea una justificación moral solo racional (capítulo 2 y 3), tanto en su versión kantiana, consecuencialista y aristotélica, como en otras versiones desarrolladas a lo largo del siglo XX, infiriéndose de las limitaciones compartidas de estas propuestas la imposibilidad de una racionalidad práctica entendida al margen del componente emocional de discernir entre razones internas o subjetivas y razones externas u objetivas, más allá de los criterios formales de coherencia y no contradicción, no pudiendo afirmar nada de la validez del contenido de los juicios morales y valores al menos que se aceptara una premisa o supuesto no justificado.

De este modo se puede concluir que el elemento racional sería necesario pero no suficiente para la justificación moral en tanto que, por un lado, todo razonamiento remite a unos valores previos y creencias sobre *qué* es un daño moral y sobre todo sobre *quién* es relevante moralmente, y, por otro, dado que el elemento racional no es el único ni el clave en la base de los desacuerdos morales, ni está en la base de los distintos lenguajes o universos morales en los que las posturas más enfrentadas se encuentran.

Asimismo, se examinaron las posturas y tesis principales de la vía subjetivista, tanto como explicación y respuesta a las limitaciones de la vía racional, como otra posible forma de encontrar criterios de validez moral para la justificación (capítulo 4). Así, se expusieron las tesis principales del nihilismo, el

escepticismo, el relativismo, el emotivismo, y el intuicionismo, rechazando todas ellas como únicas vías de justificación en tanto que, o bien negaban la cuestión de la posibilidad de la justificación o el conocimiento moral, o bien llevaban al solipsismo moral.

En tercer lugar, se analizó (capítulo 5) el alcance de otras posturas metaética que sí reconocieran el papel necesario, pero no suficiente, de las emociones en la dimensión moral, tanto como parte necesaria de la razón práctica como en el surgimiento de la conciencia moral o de los conceptos morales, llegando a la conclusión de que el emocionismo débil podría ser la postura actual más prometedora por su carácter inclusivo y conciliador en tanto que reconocería el elemento emocional sin tener que negar el racional, por un lado, y en tanto que sería, por otro lado, la postura que menos conflictos generaría en la actualidad, pues no parte de ninguna tesis extrema, sino que más bien se mueve en el ámbito de la prudencia sin necesidad de postular ningún elemento como necesario y suficiente por sí solo.

A continuación, con las tesis emocionista en el horizonte por su posible potencial en el campo de la justificación, se profundizó en la naturaleza de los dos conceptos claves, ejes que vertebran la justificación moral, a saber, el daño moral y la relevancia moral (capítulo 6), como paso necesario para encontrar criterios de justificación válidos que evitaran la vacuidad de la tercera persona y el solipsismo de la primera persona; pues de lo expuesto anteriormente se infiere que ambas opciones, la objetivista y la subjetivista, la racionalista y la emotivista, si se entienden por separado, tienen un alcance limitado y generan problemas difíciles de resolver sin aceptar premisas *ad hoc* o sin caer en contracciones.

De este capítulo se desprende, pues, que aquello que nos parece injustificado se basa en que entraña un daño moral identificable por el sujeto que juzga y, a su vez, que algo sea reconocido como un daño depende de que aquella acción que se juzga y aquel que recibe esa acción no sean indiferentes para ese sujeto moral que evalúa, esto es, que sea algo y/o alguien que le preocupe, que le concierne, lo que, a su vez, es una cuestión de distintos umbrales de sensibilidad y frialdad moral o, en definitiva, de indiferencia. Es una cuestión

emocional y no simplemente racional. En este sentido, se concluyó que, si las justificaciones morales giran en torno a estos dos conceptos básicos, y estos, el daño y la relevancia moral, están a su vez intrínsecamente conectados con la dimensión emocional, y, sobre todo teniendo en cuenta que la vía racional no es suficiente por sí misma para la justificación, entonces, la búsqueda de criterios de validez moral debe pasar por criterios que incluyan y tengan en cuenta tanto el elemento emocional como el racional de los juicios morales, pues el elemento emocional sería parte inherente del concepto de daño y relevancia. Esto no quiere decir que toda emoción lleve a una buena norma, sino que nuestros criterios para calificar el contenido de una norma como bueno remite a un componente, no sólo lógico formal, sino también emocional. De hecho, hasta que no cambiamos el modo en que estamos involucrados o desafectados por algo, no cambiamos la norma que aceptamos por buena, pues hasta que no se produce ese cambio en la valoración emocional, en lo que consideramos bueno o malo, no empezamos a querer argumentar en otro sentido, a querer buscar argumentos a favor de lo que sentimos que debe hacerse (capítulo 8).

En este sentido, dado que los elementos claves –el daño y el estatus moral– implicados en el proceso de la justificación moral se conforman de un componente no solo racional, sino también emocional, se profundizó en el posible papel de emociones básicas concretas en la identificación de daños morales (capítulo 7). Así, teniendo en cuenta la naturaleza valorativa de las emociones, la universalidad de las emociones básicas y de su patrón expresivo, así como la conexión de las emociones negativas con la experiencia de sufrimiento y daño, se concluyó que las emociones de tristeza, miedo e ira podrían ser herramientas útiles en la identificación de daños morales, compartibles y comunicables, pues permitirían la “lectura” de daños en los otros sujetos sin necesidad de que estos mismos sean ni siquiera conscientes de ellos, más allá del solipsismo y del relativismo moral, dada la universalidad de su naturaleza, de sus patrones de expresión y de su valoración inherente. Así, estas tres emociones, al menos, podrían funcionar como marcadores o alarmas de posibles daños morales, siempre que se cumpliera con el resto de condiciones formales del daño moral, independientemente en principio del

estatus moral, social o político que se le reconociera al sujeto que la padece, esto es, independientemente de que ese sujeto nos fuera irrelevante desde los valores de una cultura dada, le considerásemos sujeto de derechos o sujeto de segunda categoría.

Todo ello lleva a proponer finalmente un criterio de relevancia moral inclusivo y un criterio de validez moral doble, racional y emocional (Corolarios). Así, se propone el *emocentrismo* como criterio de relevancia moral, lo que supondría una ampliación del antropocentrismo que reconocería el papel clave de las emociones en el hecho de ser susceptible de padecer un daño moral. De este modo serían moralmente relevantes no solo los seres racionales y/o pertenecientes a la especie humana, sino aquellos que poseen un repertorio emocional básico en tanto que serían vulnerables al daño moral o, al menos, a algún tipo de daño más cercano a este y más complejo que el simple dolor o sufrimiento. Por otro lado, se propone también un criterio de validez moral doble, que tuviera en cuenta, no solo los filtros racionales formales, sino que pudiera identificar daños compartibles más allá de la primera y la tercera persona. Se propone, pues, como criterio a incluir, junto con los filtros formales racionales, la identificación y lectura de emociones básicas negativas en el objeto directo de una acción, esto es, en el paciente de la misma, como posibles avisos o advertencia de poder encontrarse ante un daño moral, funcionando así las emociones negativas como filtros para poder justificar si algo es aceptable o intolerable, no en base a creencias y preferencias subjetivas previas del sujeto agente o espectador, sino en base a la existencia de una experiencia emocional de daño objetivable y reconocible transcultural y transpersonalmente en el sujeto paciente y potencial víctima de un daño moral.

Así, esta tesis propondría finalmente un subjetivismo objetivable que, sin negar la diferencia y el origen subjetivo de los conceptos morales, posibilitara, sin que esto significara la aceptación de la existencia de una moral común y universal de facto, la traducción y comunicación de mundos morales y, por ende, la justificación y, sobre todo, la limitación de aquello que se considera moralmente inaceptable, más allá de los límites de una comunidad moral dada.

Finalmente, se podría concluir en varios sentidos:

En primer lugar, respecto de la pregunta inicial de la investigación, cabría decir que sí se podría justificar unos mínimos e identificar daños compartibles por la vía intermedia que se propone sin necesidad de estar de acuerdo en el estatus previo del sujeto paciente ni en otras cuestiones más elevadas, dado que gran parte de la in/justificación de esos juicios morales caería en que remiten a una acción que implica daños reconocibles por datos objetivos sobre estados subjetivos, a saber, las emociones básicas negativas anteriormente mencionadas.

En segundo lugar, cabe concluir que, a pesar de que no se pueda justificar en términos absolutos la validez de los juicios morales en sentido universal, para todo sujeto en toda circunstancia, la elección de una vía intermedia entre la primera y la tercera persona, entre el subjetivismo y el objetivismo, sí podría suavizar los problemas de inconmensurabilidad moral y, por ende, los conflictos morales entre sujetos o comunidades con presupuestos morales antagónicos reduciendo así el número de casos en el que la discrepancia moral lleva a la irresolución, la ataraxia o la indiferencia.

La aplicabilidad del *emocentrismo* como criterio de relevancia moral y la propuesta de la lectura de la información emocional que las víctimas potenciales o reales ofrecen para discernir si, a pesar de las diferencias en las premisas morales de las que cada interlocutor hable, aquella lo está viviendo como un daño son varias.

En primer lugar, y teniendo en cuenta los debates de la ética aplicada del siglo XX, no se puede olvidar que estos partirían de la caracterización de los sujetos morales relevantes como sujetos racionales y adultos. Así, esta visión generaba algunos grupos olvidados o fronterizos. En efecto, ese olvido del competente emocional en la caracterización de los sujetos morales como exclusivamente racionales también se reflejaba en la construcción de los criterios de relevancia moral y por ende en la justificación y en la identificación de posibles daños, lo que situaba en un espacio borroso los casos que afectarían a menores, bebés, discapacitados intelectuales, así como los casos prácticos relacionados con la ética animal.

Sin embargo, la utilización de los recursos que un sistema evaluativo y comunicable como el emocional nos ofrecen para identificar daños morales en el otro sin necesidad de que este sea un sujeto moral plenamente desarrollado da la posibilidad de poder justificar que existan seres relevantes moralmente no necesariamente racionales sin tener que aceptar por ello el pathocentrismo o el biocentrismo, por un lado, y sin tener que limitarse a una solución antropocéntrica, por el otro.

Así, la aceptación del criterio emocionista de relevancia moral implicaría poder tratar desde otra perspectiva problemas prácticos tales como los choques culturales o la ética animal.

En tercer lugar, se deriva de todo lo dicho que, aunque quede mucho por hacer en el estudio metaético de las emociones y, sobre todo, en el estudio de su impacto en la ética normativa, más allá del emotivismo descriptivo, la introducción del elemento emocional, lejos de ser un obstáculo, puede resultar clarificante en el conocimiento del proceso de la justificación de los juicios morales dada la conexión directa de la dimensión emocional con la capacidad de emitir juicios de valor sobre cómo el sujeto ve el mundo y cómo se ve a sí mismo respecto del mismo y de sus objetivos. Asimismo, puede resultar útil a la hora de establecer criterios de validez moral dada su implicación en el reconocimiento de daños morales, por lo que la mezcla de recursos emocionales y racionales se perfila como una vía prometedora para el futuro de la filosofía moral, primero por ser la menos desarrollada, y, segundo, por la capacidad de sintetizar polos tradicionalmente opuestos.

Igualmente, se puede concluir, en un sentido más amplio, que el emocionismo no tiene que ir conectado necesariamente con las teorías emotivistas, esto es, que se puede incluir el elemento emocional en la filosofía moral de manera activa sin tener que aceptar el emotivismo y sin que vaya ligado al relativismo moral.

Por último, dado que ni la razón ni la emoción cierran por sí solas el problema de la justificación y dado que ambas tienen limitaciones, se infiere desde este trabajo que ambas deberían recibir una atención análoga como objeto de estudio. Esto debería traducirse en un futuro en el estudio de la potencialidad

de la dimensión emocional, no solo en la metaética, sino en la ética normativa, pues en definitiva todo lo expuesto en este trabajo lleva a inferir que la justificación de la validez de los términos morales no se puede entender al margen del sistema emocional. Esto a su vez llevaría a una segunda inferencia, a saber, que otorgar un papel integral al sistema emocional en la racionalidad práctica y, en concreto, en la justificación moral, implicará seguramente otorgarle algún papel en la normatividad, aunque el cómo escape a las limitaciones de esta investigación.

## **Bibliografía**

ALBERT, H. (1978): *Ética y metaética: el dilema de la filosofía moral analítica*, Valencia: Revista Teorema.

ALTA CHARO, J. D. R. (1999): "Dusk, dawn and defining death. Legal classifications and biological categories", en *The definition of death*.

- Contemporary controversies*, YOUNGER, S. J., ARNOLD, R. M., y SCHAPIRO, R. (eds.), London: John Hopkins University, pp. 277-292.
- ALTUNA, B. (2006): "Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber (Una aproximación a Levinas)", *Isegoría*, 35, 245-263.
- ALTUNA, B. (2010): *Una historia del rostro moral*, Valencia: Pre-Textos.
- ARAMAYO, R. (2004): "Las (sin)razones de la esperanza en Javier Muguerza e Immanuel Kant", *Isegoría*, 30, 91-105.
- ARISTÓTELES (2007): *Ética Nicomaquea*, Madrid: Ediciones Clásicas.
- ARISTÓTELES (1990): *Retórica*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- ARNOLD, M. B. (1969): *Emoción y personalidad. Primera parte. Aspectos psicológicos*. Buenos Aires: Losada.
- ARTETA, A., (1997): "Apología de la compasión," en *Saber, sentir, pensar*, VVAA, Madrid: Debate.
- ARTETA, A. (2010): *El mal consentido. La complicidad del espectador indiferente*. Madrid: Alianza.
- ATTFIELD, R. (1987): *A theory of value and obligation*, London: Croom Helm.
- AVERILL, J. R. (1980): "A constructivist view of emotion" en *Emotion: Theory, research and experience: Vol. I. Theories of emotion*, R. PLUTCHIK, R. y H. KELLERMAN, H. (eds.), New York: Academic Press, 305-339.
- BAIER, K. (1958): *The moral point of view. A rational basis of ethics*, London: Cornell University Press.
- BALDWIN, J. M. (ed.), (1905): *Dictionary of Philosophy and Psychology*, London: Macmillan.
- BARBALET, J. (ed.) (2002): *Emotions and sociology*, Oxford: Blackwell.
- BELMONTE, C. (2007): "Emociones y cerebro", *Rev. R. Acad. Exact. Fís. Nat. (Esp)*, 101 (1), 59-68.

- BENTHAM, J. (1996): *An introduction to the principles of morals ad legislation*, Oxford: Clarendon Press.
- BERMEJO, L. (2008): "Logic as (Normative) Inference Theory: Formal vs. Non-formal Theories of Inference Goodness", *Informal Logic*, 28 (4), 315-334.
- BERMEJO, L. (2010): "Warrants and motivations to infer: the case of moral judgments", Manuscrito presentado en la ISSA Conference University of Amsterdam, Amsterdam.
- BERSTEIN, R. J. (1983): *Beyond objectivism and relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- BERTHOZ, A. (2009): *Emotion and reason. The cognitive neuroscience of decision making*, New York: Oxford University Press.
- BJÖRNSSON, G. (2001), "Why emotivists love inconsistency?", *Philosophical studies*, 104, 81-108.
- BJÖRNSSON, G. (2002), "How emotivism survives immoralists, irrationality, and depression", *The southern journal of philosophy*, LX, 327-344.
- BLAIR, R. J. (1995): "A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath", *Cognition*, 57, 1-29.
- BOGHOSSIAN, P. (2006): *Fear of knowledge: against relativism and constructivism*, Oxford: Oxford university Press.
- BOK, S. (2002): *Common values*, Columbia: University of Missouri Press.
- BONNER, B. (2008): "Prevención y tratamiento" en *Violencia contra niños*, SANMARTÍN, J. (coord.), Barcelona: Ariel, pp.131-154.
- BONNEY-MC COY, S. y FINKELHOR, D. (1995): "Prior victimization: a risk factor for child sexual abuse and for PRSD-related symptomatology among sexual abuse youth", *Child abuse and neglect*, 19, 1401-1421.
- BOWER, G. H. (1981): "Mood and memory", *American psychologist*, 36, 129-148.

- BOWER, G. H. y FORGAS, J. P. (2003): "Afecto, memoria y cognición social", en *Cognición y emoción*, EICH, E. et al., Bilbao: Desclée de Brouwer, pp. 83-170.
- BLOOR, D. (2003): *Conocimiento e imaginario social*, Barcelona: Gedisa.
- BRIERE, J. y RUNTZ, M. (1988): "Post sexual abuse trauma" en *Lasting effects of child sexual abuse*, Newberry Park: Sage, pp. 85-99.
- BRONCANO, F. (1995): "El control racional de la conducta" en *La mente humana*, BRONCANO, F. (ed.), Madrid: Trotta, pp. 301-332.
- BRONCANO, F. (1996): "Las dimensiones de la racionalidad", en *La racionalidad: su poder y sus límites*, NUDLER, O. (ed.), Barcelona: Paidós, pp. 29-64.
- BRONCANO, F. (2001): "Las emociones: territorios intermedios de la mente" en *Filosofía actual de la mente. Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*, MARTÍNEZ-FREIRE, P. F. (ed.), Málaga: Universidad de Málaga, pp. 217-240.
- BRONCANO, F. (2003): *Saber en condiciones. Epistemología para escépticos y materialistas*, Madrid: A. Machado Libros.
- BRONCANO, F. (2005): "Conceptos normativos y reconocimiento del daño", *Azafea. Revista de filosofía*, 7, 131-148.
- BROTHERS, L. (2002): "Emoción y cerebro humano" en *Enciclopedia MIT de las ciencias cognitivas, vol. I*, WILSON, R. A. y KEIL, F. C., Madrid: Síntesis, pp. 451-454.
- BUBER, M. (1996): *Yo y tú*, Madrid: Caparrós.
- CANTÓN, J. y CORTÉS, M. R. (eds.)(2009): *Malos tratos y abuso sexual infantil*, Madrid: Siglo XXI.
- CASACUBERTA, D. (2000): *¿Qué es una emoción?*, Barcelona: Crítica.

- CHÓLIZ, M. (1997): "Expresión y regulación de las emociones" en *Psicología general: motivación y emoción*, Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces., pp. 210, 247.
- CHU, J. A. y DILL, D. L. (1990): "Dissociative symptoms in relation to childhood physical and sexual abuse", *The American journal of psychiatry*, 147(7), 887-892.
- CHURLAND, P. S. (2001): "¿Puede la neurobiología enseñarnos algo sobre la conciencia?" en *Filosofía actual de la mente. Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*, MARTÍNEZ- FREIRE, P. F. (ed.), Málaga: Universidad de Málaga, pp. 259-289.
- CICERÓN (1996): "De finibus", "De legibus" y "Disputaciones tuscultas" en *Los estoicos antiguos*, VVAA, Madrid: Gredos.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (1999): "Stromata" en *Fragmentos morales*, CRISIPO, Madrid: Ed. Clásicas
- CLORE, G. L. (1994) "Why emotions are felt" en *The Nature of emotion. Fundamental questions*, EKMAN, P. y DAVIDSON, R. J. (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 103-111.
- CLORE, G. L. y ORTONY, A. (2000): "Cognition in emotion: always, sometimes, or never?" en *Cognitive neuroscience of emotion*, LANE, R. D. y NADEL, L. (eds.), New York/Oxford: Oxford University Press, pp. 24-61.
- CONDE, M (2009): "Aportaciones de la psicología cognitiva a la psicología de la motivación" en *Psicología de la motivación*, SANZ, M. T. et al. (eds.), Madrid: Sanz y Torres, pp. 195-242.
- COTTINGHAM, J. (ed.) (1992): *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CRISIPO (1999): *Fragmentos morales*, Madrid: Ed. Clásicas.
- CRISP, R. (1996): "The dualism of practical reason", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 96, 53-73.

- DALGLEISH, T. y POWER, M. (eds.) (1999): *Handbook of cognition and emotion*, Chichester: John Wiley & Sons.
- DAMASIO A. (2000): "A second chance for emotion" en *Cognitive Neuroscience of emotion*, LANE, R. D. y NADEL, L. (eds.), New York/Oxford: Oxford University Press. pp. 12-23.
- DAMASIO, A. (2004): "Emotions and feelings: a neurobiological perspective" en *Feeling and emotions. The Amsterdam symposium*, MANSTEAD, A. S. R., FISCHER, A. H., FRIJDA, N. H.(eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 49-57.
- DAMASIO, A. (2005): *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona: Drakontos
- DAMASIO, A. (2006): *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona: Drakontos.
- DANCY, J. (2000): *Practical reality*, Oxford: Oxford University Press.
- DARWALL, S. (2011): "Being with", *Southern Journal of Philosophy*, 49(1), 4-24.
- DARWIN, C. (1984): *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Madrid: Alianza.
- DAWES, R. M. (2001): *Everyday irrationality. How pseudo-scientists, lunatics, and the rest of us systematically fail to think rationally*, Colorado: West View Press.
- DESCARTES, R. (1972), *Las pasiones del alma*, Península: Barcelona.
- DEWAAL, F. (1997): *Bien natural. Los orígenes del bien y el mal en los humanos y otros animales*, Barcelona: Herder.
- DEWAAI, F. (2007): "Los instintos sociales de los primates, la moralidad humana y el auge y la caída de la "teoría de la capa"", en *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, DEWAAL, F. (ed.), Barcelona: Paidós, pp.23-88.

- D'ARMS, J. y JACOBSON, D. (2000a): "Sentiment and value", *Ethics*, 110 (4), 722-748.
- D'ARMS, J. y JACOBSON, D. (2000b): "The moralistic fallacy: On the "appropriateness" of emotions", *Philosophy and Phenomenological research*, LXI (1), 65-90.
- D'ARMS, J. y JACOBSON, D. (2010): "Demystifying sensibilities: sentimental values and the instability of affect" en *The Oxford handbook of Philosophy of Emotion*, GOLDIE, P. (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 585-613.
- DOMÍNGUEZ, F. J. (2010): "La alegría, la tristeza y la ira" en *Psicología de la emoción*, FERNÁNDEZ- ABASCAL, E. et.al. (eds.), Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, pp. 267- 338.
- DOMÍNGUEZ, F. J. y GARCÍA, B. (2010): "Emoción y procesamiento cognitivo" en *Psicología de la emoción*, FERNÁNDEZ- ABASCAL, E. et.al. (eds.), Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, pp. 185-220.
- DIXON, T. (2005): *From passions to emotions. The creation of a secular psychological category*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ECHEBURÚA, E. y GUERRICAECHEVARRÍA, C. (eds.) (2009): *Abuso sexual en la infancia. Víctimas y agresores*, Barcelona: Ariel.
- EICH, E. et al. (2003): *Cognición y emoción*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- EICH, E. y SCHOOLER, J. W. (2003): "Interacciones entre cogniciones y emoción" en *Cognición y emoción*, EICH, E. et al. (eds.), Bilbao: Desclée de Brouwer, pp. 13-38.
- EKMAN, P. (1999): "Basic emotions" en *Handbook of cognition and emotion*, DALGLEISH, T. y POWER, M. (eds.), Chichester: John Wiley & Sons, pp. 45-60.
- EKMAN, P. (1994): "All emotions are basic" en *The Nature of emotion. Fundamental questions*, EKMAN, P. y DAVIDSON, R. J. (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp.15-19.

- EKMAN, P. (2004): "What we become emotional about", en *Feeling and emotions. The Amsterdam symposium*, MANSTEAD, A. S. R., FISCHER, A. H., FRIDJA, N. H.(eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 119-135.
- EKMAN, P. (2004): *Emotions revealed. Recognizing faces and feelings to improve communication and emotional life*, New York: Henry Holt and Company.
- EKMAN, P. y DAVIDSON, R. J. (eds.) (1994): *The Nature of emotion. Fundamental questions*, Oxford: Oxford University Press.
- EKMAN, P. y FRIESEN, W. (1978): *The facial action coding system (FACS): A technique for measurement of facial movement*, Palo Alto: Consulting Psychologists Press.
- EKMAN, P. y FRIESEN, W. (1982): "Felt, false and miserable smiles", *Journal of nonverbal behavior*, 6, 238-252.
- EKMAN, P. y FRIESEN, W. (2003): *Unmasking the face. A guide to recognizing emotions from facial expressions*, Los Altos: Malor Books.
- ELSTER, J. (1995). *Juicios salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión*, Barcelona: Gedisa.
- ELSTER, J. (2000): *El cambio tecnológico. Investigaciones sobre la racionalidad y la transformación social*, Barcelona: Gedisa.
- ELSTER, J. (2002): *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*, Barcelona: Paidós.
- ELSTER, J. (2004): "Emotions and rationality" en *Feeling and emotions. The Amsterdam symposium*, MANSTEAD, A. S. R., FISCHER, A. H., FRIJDA, N. H.(eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 30-48.
- EPICURO (2007): *Fragmentos*, Madrid: Cátedra.
- ESTOBEO (1996): "Églogas" en *Los estoicos antiguos*, VVAA, Madrid: Gredos.

- ETXEBARRIA, L. (2010): "Las emociones autoconscientes: culpa, vergüenza y orgullo" en *Psicología de la emoción*, FERNÁNDEZ-ABASCAL, E. et al. (eds.), Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, pp. 431-454.
- FEINBERG, J. (1984): *Harm to others. The moral limits of the criminal law*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- FEITO, L. (2011): "Neurociencia de las emociones: Claves del comportamiento humano", en *Diálogo Filosófico*, 80, 225-241.
- FERNÁNDEZ- ABASCAL, E. et. al. (2010): *Psicología de la emoción*, Madrid. Centro de Estudios Ramón Areces.
- FERNÁNDEZ-ABASCAL, E. G. y CHÓLIZ, M. (2004): *Expresión fácil de la emoción*, Madrid: UNED.
- FERNÁNDEZ- ABASCAL, E. y JIMÉNEZ, M. P., (2010): "Psicología de la emoción" en *Psicología de la emoción*, FERNÁNDEZ- ABASCAL, E. et. al. (eds.) Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, pp. 17-74.
- FESTINGER, L. (1957): *A theory of cognitive dissonance*, Stanford: Stanford University Press.
- FINKELHOR, D. (2008): "Victimología infantil" en *Violencia contra niños*, SANMARTÍN, J. (coord.), Barcelona: Ariel, pp.155-222.
- FOOT, P. (1978a): "Moral arguments" en *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*, FOOT, P., London: Blackwell, pp. 96-109.
- FOOT, P. (1978b): "Moral beliefs" en *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*, FOOT, P., London: Blackwell, pp. 110-131.
- FOOT, P. (2002): "Moral relativism", en *Moral dilemmas and other topics in moral philosophy*, FOOT, P., New York: Oxford University Press, pp. 21-36.
- FORGAS, J. P. (1995): "Mood and judgment. The affect infusion model (AIM)", *Psychological Bulletin*, 117, 39-66.

- FORGAS, J. P. (1999): "Network theories and beyond" en *Handbook of cognition and emotion*, DALGLEISH, T. y POWER, M. (eds.), Chichester: John Wiley & Sons, pp.591-611.
- FRIJDA, N. H. (1994): "Varieties of affect: emotions and episodes, moods, and sentiments" en *The Nature of emotion. Fundamental questions*, EKMAN, P. y DAVIDSON, R. J. (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 59-67.
- FRIJDA, N. H., MEANSTEAD, A. S. R. y BEM, S. (eds.) (2000): *Emotions and beliefs. How feelings influence thoughts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FRIJDA, N. H. (2007): *The laws of emotions*, London: Lawrence Erlbaum Associates.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M. (2000): *Ética y hermenéutica. Ensayos sobre la construcción moral del "mundo de la vida" cotidiana*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- GARCÍA NORRO, J. J. (1991): *Relativismo moral e intuicionismo ético*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- GAZZANIGA, M. *et al.* (1996): "Collaboration between the hemispheres of a callosotomy patient. Emerging right hemisphere speech and the left hemisphere interpreter", *Brain*, 119, 1255-1262.
- GIBBARD, A. (2002): *Wise choices, apt feelings. A theory of normative judgments*, New York: Oxford University Press.
- GOLDIE, P. (2004): "Emotion, reason and virtue" en *Emotion, evolution and rationality*, EVANS, D. y CRUSE, P. (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 249-67.
- GOLDIE, P. (2007): "Seeing what is the kind thing to do is: perception and emotion in morality", *Dialectica*, 61(3), 347-361.
- GOLDIE, P. (2008): "Thick concepts and emotion", en *Reading Bernard Williams*, CALLCUT, D. (ed.), London: Routledge, pp. 94-109.

- GOLDIE, P. (ed.) (2010): *The Oxford handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford: Oxford University Press.
- GOLDSMITH, H. H. (1994): "Parsing the emotional domain from a developmental perspective" en *The Nature of emotion. Fundamental questions*, EKMAN, P. y DAVIDSON, R. J. (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 68-73.
- GOLEMAN, D. (1996): *Inteligencia emocional*, Barcelona: Kairós.
- GOMILA, A. (2001): "La perspectiva de segunda persona: mecanismos mentales de la intersubjetividad", *Contrastes*, 6, 65-86.
- GOMILA, A. (2002): "La perspectiva de segunda persona de la atribución mental", *Azafea*, 1, 123-138.
- GOMILA, A. (2008): "La relevancia moral de la perspectiva de segunda persona" en *Cuestiones Filosóficas: ensayos en honor de Eduardo Rabossi*, Pérez, D. y Fernández, L., Buenos Aires: Catálogos, pp. 155-173.
- GOODPASTER, K. (1978): "On being morally considerable" in *Journal of Philosophy*, 75, 308-325.
- GRACIA, D. (2008): "¿Es la dignidad un concepto inútil?" en AUSÍN, T. y ARAMAYO, R. R. (eds.), *Interdependencia: del bienestar a la dignidad*, Madrid: Plaza y Valdés, pp. 17-35.
- GREENE, J. D. (2004): "The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment", *Neuron*, 44, 289-400.
- GREENE, J. D. (2008): "The secret joke of Kant's soul" en *Moral psychology. Vol.3. The neuroscience of morality: emotion, brain disorders and development*, SINNOT-ARMSTRONG, W. (ed.), Massachusetts: The MIT Press. pp. 35-80.
- GREENE, J. y HAITD, J. (2002): "How and where does moral judgments work?", *TRENDS in cognitive sciences*, 16 (12), 517-523.

- GRISOLÍA, J. (2008): "Efectos neurológicos" en *Violencia contra niños*, SANMARTÍN, J. (coord.), Barcelona: Ariel, pp.113-126.
- HABERMAS, J. (1989): *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1991): *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península.
- HAIDT, J. (2001): "The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment", *Psychological Review*, 108 (4), 814-834.
- HAIDT, J. (2006): *The happiness hypothesis. Finding modern truth in ancient wisdom*, New York: Basic Books.
- HAIDT, J. y BJORKLUND, F., (2008): "Social intuitionists answer six questions about moral psychology" en *Moral Psychology. Vol.2. The cognitive science of morality: intuition and diversity*, SINNOTT-ARMSTRONG, W. (ed.), Massachusetts: The MIT Press., pp.181-218.
- HARMAN, G. (1996): "Moral relativism" en *Moral relativism and moral objectivity*, HARMAN, G. y THOMPSON, J., Cambridge: Blackwell, pp. 1-64.
- HAUSER, M. (2006): "The liver and the moral organ" en *SCAN*, 1, 214-220.
- HAUSER, M., CUSHMAN, F., YOUNG, L., KANG-XING JIN, R., y MIKHAIL, J. (2007): "A dissociation between moral judgments and justifications", *Mind and Language*, 22 (1), 1-21.
- HEUBNER, B. DWYER, S., y HAUSER, M. (2008): "The role of emotion in moral Psychology", *Trends in Cognitive Sciences*, 13(1), 1-6.
- HILDEBRAND, D. von (1959): *Ethik. Gesammelte Werke*, Stuttgart: Kohlhammer.
- HOBBS, T. (1993): *Leviatán. La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid: Alianza.

- HOFFMAN, M. L. (1992): "La aportación de la empatía a la justicia y al juicio moral" en *La empatía y su desarrollo*, STEINBERG, N. y J. STRAYER, J. (eds.), Bilbao: Desclée de Brouwer.
- HUME, D. (2005): *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos.
- HUME, D. (2008): *Ensayos morales y literarios*, Madrid: Tecnos.
- HUSSERL, E. (1986): *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos.
- HUTCHESON, F (2004): *An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Indianapolis: Liberty Fund.
- IGNATIEFF, M. (1999): "Human Rights: The midlife crisis," *The New York review of books*, 46-9, 58-62.
- IZARD, C. E. (1979): *The maximally discriminative facial movement coding system (MAX)*, Newark: University of Delaware.
- JAMES, W. (1884): "What is an emotion?," *Mind*, 9, 188-205.
- JAMES, W. (1905): *The principles of psychology (vol. II)*, New York: Henry Holt and Company.
- JESKE, D. (2008): *Rationality and the moral theory. How intimacy generates reasons*. New York: Routledge.
- JONES, H. (1979): "Are fundamental moral principles incapable of proof?," *Metaphilosophy*, 10(2), 153-160.
- JORDÁ, E. (2007): *Pregúntale a la noche*, Sevilla: Fundación José Manuel Lara.
- JOSEPH, C. M. (2009): "Is emotivism more authentic than cognitivism? Some reflections on contemporary research in moral psychology" en *Emotions, ethics, and authenticity*, SALMELA, M. y MAYER, V. (eds.), Amsterdam: John Bejamin, pp.155-178.
- KAMBARTEL, F. (1978): *Filosofía práctica y teoría constructiva de la ciencia*, Buenos Aires: Alfa.

- KANT, I. (1994). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- KANT, I. (2009): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- KANT, I. (1978): *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- KENNETT, J. (2008): "Reason, reverence, and value", en *Moral Psychology. The neuroscience of morality: emotion, brain disorders, and development*, SINNOTT-ARMSTRONG, W. (ed.), Massachusetts: The MIT Press, pp. 259-264.
- KHILSTROM, J. L., MULVANEY, S., TOBIAS, B. A. y TOBIS, I. P. (2003): "El inconsciente emocional" en *Cognición y emoción*, EICH, E. et al. (eds.) Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003, pp. 39-82.
- KLEINGINNA, P. R. y KLEINGINNA, A. M. (1981): "A categorized list of emotion definitions, with a suggestion for a consensual definition", *Motivation and emotions*, 5, 345-379.
- KOHLBERG, L. (1984): *The Psychology of Moral Development. The Nature and Validity of Moral Stages*, San Francisco: Harper and Row.
- KORSGAARD, C. M. (1986): "Skepticism about practical reason", *The Journal of Philosophy*, 83 (1), 5-25.
- KORSGAARD, C. M. (1993): "The reasons we can share: an attack on the distinction between agent relative agent neutral values", *Social Philosophy and Policy*, 10(1), 24-51.
- KRINGELBACH, M. L. (2005): "The human orbitofrontal cortex: linking reward to hedonic experience", *Nature Review Neuroscience*, 6, 691-702.
- KUHN, T. S. (2001): *El camino desde la estructura*, Barcelona: Paidós.
- LANE, R. D. y NADEL, L. (eds.) (2000): *Cognitive neuroscience of emotion*, New York/Oxford: Oxford University Press.

- LANE, R. D., D.M QUINLAN, D.M., SCHWARTZ, G.E., *et al.* (1990): "The Levels of Emotional Awareness Scale: A Cognitive-Developmental Measure of Emotion", *Journal of Personality Assessment*, 5, 124-35.
- LAZARUS, R. (1984): "The primacy of cognition", *American Psychologist*, 39, 124-129.
- LAZARUS, R. (1999): "The cognition-emotion debate: a bit of history" en *Handbook of cognition and emotion*, DALGLEISH, T. y POWER, M. (eds.), Chichester: John Wiley & Sons, pp. 3-19.
- LAZARUS, R. y LAZARUS, B. (2000): *Pasión y razón. La comprensión de nuestras emociones*, Barcelona: Paidós.
- LEDOUX, J. (1994): "Cognitive-emotional interactions in the brain", en *The Nature of emotion. Fundamental questions*, P. EKMAN, P. y DAVIDSON, R. J. (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp.216-223.
- LEDOUX, J. (1999): *El cerebro emocional*, Barcelona: Ariel/ Planeta.
- LEDOUX, J. y ROGAN, M. (2002): "Emoción y cerebro animal" en *Enciclopedia MIT de las ciencias cognitivas, vol. I*, WILSON, R. A. y KEIL, F. C. (eds.), Madrid: Síntesis., pp. 448-451.
- LEÓN, I. (2005): "La emoción conoce cosas que la razón desconoce: ¿Podemos rentabilizar esa sabiduría?" en *Corazones inteligentes*, FERNÁNDEZ-BERROCAL, P. y RAMOS, N. (eds.), Barcelona: Kairós, pp. 77-98.
- LEVENSON, R. (1994): "Human emotion: a functional view," en *The Nature of emotion. Fundamental questions*, EKMAN, P. y DAVIDSON, R. J. (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp.123-126.
- LEVI, P. (2006): *Si esto es un hombre*, Barcelona: Aleph.
- LEWIS, M. (2000): "The emergence of human emotions" en *Handbook of emotions. Second Edition*, LEWIS, M. y HAVILAND-JONES, J. M. (eds.), London-New York: The Guildford Press, pp.265-280.

- LEWIS, M. y HAVILAND-JONES, J. M. (eds.) (2000): *Handbook of emotions. Second Edition*, London-New York: The Guildford Press.
- LITTELL, F. (1998): en WIESENTHAL, S., *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*, Barcelona: Paidós, pp. 143-145.
- LLIAM, K. (1976): "Ethical naturalism renovated" en GOODPASTER, K. E. (ed.) *Perspectives on morality. Essays by William K. Frankena*, GOODPASTER, K.E. (ed.), Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 37-48.
- LÓPEZ, F. et al. (1995): "Prevalencia y consecuencias del abuso sexual al menor en España", *Child abuse and neglect: the international journal*, 19 (9), 1039-1050.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, T. (1993): "Dar razones o fundamentar", *Revista de Filosofía*, VI (10), 285-309.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, T. (2001): *Principios morales y casos prácticos*, Madrid: Tecnos.
- LORENZEN, P. (1984): *Normative logic and Ethics*, Zürich: Wissenschaftsverlag Bibliographisches Institut.
- LUKES, S. (2008): *Moral relativism*, New York: Picador.
- LYONS, W. (1993): *Emoción*, Barcelona: Anthropos.
- MACINTYRE, A. (1987): *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica.
- MACINTYRE, A. (2002): *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*, Madrid: Ripald.
- MACINTYRE, A. (2003): "Crisis epistemológicas, narrativa dramática y filosofía de la ciencia" en *Estudios de Filosofía*, 5, pp.83-100.
- MACKIE, J. L. (1977): *Ethics. Inventing right and wrong*, Harmondsworth: Penguin.

- MACKIE, J. L. (1988): "The subjectivity of values" en SAYRE-MCCORD, G. (ed.), *Essays on moral realism*, pp. 95-118.
- MALINOSKY-RUMMELS, R. y HANSEN, D. J. (1993): "Long-term consequences of childhood physical abuse", *Psychological bulletin*, 114(1), 68-79.
- MANSTEAD, A. S. R., FISCHER, A. H., FRIJDA, N. H. (eds.) (2004): *Feelings and emotions. The Amsterdam Symposium*, Cambridge: Cambridge University Press
- MARCO AURELIO (1977): *Meditaciones*, Madrid: Gredos.
- MARTÍNEZ, F., PÁEZ, M. y RAMOS, N. (2005): "Emoción y adaptación. Introducción al concepto científico de emoción", en *Corazones inteligentes*, FERNÁNDEZ-BERROCAL, P. y RAMOS, N. (eds.), Barcelona: Kairós, pp. 51-76.
- MASSEY, G. (1975): "Are there good arguments that bad arguments are bad", *Philosophy in Context*, 4, 61-77.
- MCDOWELL, J. (1988): "Values and secondary qualities" en *Essays on Moral realism*, SAYRE-MCCORD, G. (ed.), pp. 166-180.
- MCDOWELL, J. (1985): "Values and secondary qualities" en *Morality and objectivity: a tribute to J. L. Mackie*, HONDERINCH, T. (ed.), London: Routledge, pp.110-129.
- MCDOWELL, J. (1995): "Might there be external reasons?" en *World, mind, and ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, ALTHAM, J.E. y HARRISON, R. (eds.), Cambridge: Cambridge university Press. pp. 68-85.
- MCGEER, V. (2008): "Varieties of moral agency: lessons from Autism (and Psychopathy)" en *Moral Psychology. Volume 3. The neuroscience of morality: emotion, brain disorders, and development*, SINNOTT-ARMSTRONG, W. (ed.), Massachusetts: The MIT Press, pp.227-258.
- MILL, J. S. (1891): *El utilitarismo*, Madrid: Dirección y administración.

- MILL, J. S. (1954): *On liberty, Representative government, The subjection of women. Three essays*. London: Oxford University Press.
- MOORE, A. W. (2006): "Maxims and thick ethical concepts" en *Ratio Journal compilation*, 2006, 129-147.
- MOORE, G. E. (1980): *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MOORE, J. R. (1992). "Speaking of 'science and religion'- then and now", *History of Science*, 30, 311-323.
- MORGADO, I. (2011): "Psicobiología de la maldad: Rudolf Höss, comandante de Auschwitz", *Claves de la razón práctica*, 216, 78-82.
- MORIN, E. (2001): *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona: Gedisa.
- MOSTERÍN, J. (1978): *Racionalidad y acción humana*, Madrid: Alianza.
- MOYA, C. J. (2001): "Emociones, racionalidad y responsabilidad", en *Filosofía actual de la mente. (Contrastes. Revista interdisciplinar de Filosofía)*, PASCUAL F. MARTÍNEZ-FREIRE (ed.), Málaga: Universidad de Málaga, pp. 241-255.
- NAGEL, T. (1996): *La visión de ningún lugar*, México: FCE.
- NICHOLS, S. (2004): *Sentimental rules. On the natural foundations of moral judgments*. New York: Oxford University Press.
- NOGUEROL, V. y SAZ, A. (2002): "Una mirada a la realidad", *Psychosocial intervention*, 11(2), 245-253.
- NORTON, B. (1984): "Environmental ethics and weak antropocentrism", *Environmental Ethics*, 6, 131-148.
- NUDLER, O. (ed.) (1996): *La racionalidad: su poder y sus límites*, Barcelona: Paidós.
- NUSSBAUM, M. C. (2003): *La terapia del deseo*, Barcelona: Paidós.
- NUSSBAUM, M.C. (2006): *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

- OATLEY, K. (2002): "Emociones" en WILSON, R. A. y KEIL, F. C., *Enciclopedia MIT de las ciencias cognitivas, vol. I*, Madrid: Síntesis, pp.454-456.
- OCHOTORENA, P. y ARRUABARRENA, M. (2001): *Manual de protección infantil*, Barcelona: Masson.
- ÖHMAN, A., FLYKT, A. y LUNDQVIST, D. (2000): "Unconscious emotion: evolutionary perspectives, psychological data and neuropsychological mechanisms" en *Cognitive Neuroscience of emotion*, LANE, R. D. y NADEL, L. (eds.), New York/Oxford: Oxford University Press. pp. 296-327.
- OKSENBERG, A. (1992): "Descartes on thinking with the body" en COTTINGHAM, J. (ed.), *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press. pp. 371-392.
- O' NEILL, O. (1993): "Kantian ethics" en SINGER, P. (ed.), *Companion to ethics*, Oxford: Blackwell, pp. 175-185.
- ORTEGA, R. (coord.) (2010): *Agresividad injustificada, bullying y violencia escolar*, Madrid. Alianza.
- PALMERO, F. *et. al.* (2006): "Certezas y controversias en el estudio de la emoción", *Revista Electrónica de Motivación y Emoción*, IX (24), 1-25.
- PANKSEPP, J. (2004): "Basic affects and the instinctual emotional systems of the brain: the primordial sources of sadness, joy and seeking" en *Feeling and emotions. The Amsterdam symposium*, MANSTEAD, A. S. R., FISCHER, A. H., FRIJDA, N. H.(eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp 174-193.
- PASCAL, B. (1977): *Pensamientos*, Barcelona: Aguilar-Orbis.
- PARFIT, D. (2011): *On what matters. Volume One*. Oxford: Oxford University Press.
- PERALTA, V. y CUESTA, M. J. (2002): "Psicopatología y clasificación de los trastornos depresivos" *ANALES Sis. San Navarra*, 25 (3), 7-20.

- PETRAK, J. (2002): *The psychological impact of sexual assault*, Chichester: John Wiley & Sons.
- PETTIT, P. (1993): "Consequentialism" en *Companion to ethics*, SINGER, P. (ed.), Oxford: Blackwell, pp. 230-240.
- PINKER, S. (2003): *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Barcelona: Paidós.
- PLATÓN (1982): "Protágoras" en *Diálogos I*. Madrid: Gredos. pp. 487-589.
- POLO, M. A. (2009): *Ética y razón práctica*, Lima: Loto Blanco.
- POPPER, K. (1967): *El desarrollo del conocimiento científico*, Buenos Aires: Losada.
- PORÉE, J. (2000): *Le mal: homme coupable, homme souffrant*, Paris: A. Colin.
- PRICHARD, H. A. (1949): *Moral obligation. Essays and lectures*, U.K.: Oxford University Press.
- PRINZ, J. J. (2004a): *Gut reactions. A perceptual theory of emotions*, New York: Oxford University Press.
- PRINZ, J. J. (2004b): "Which emotions are basic?", en *Emotion, evolution and rationality*, Evans, D. y Cruse, P. (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 1-19.
- PRINZ, J.J. (2006): "The emotional basis of moral judgments", *Philosophical explorations*, 9(1), 29- 43.
- PRINZ, J. J. (2007a): "Can moral obligations be empirically discovered?", *Midwest Studies in Philosophy*, XXXI, 271-291.
- PRINZ, J. J. (2007b): *The emotional construction of morals*, Oxford: Oxford University Press.
- PRINZ, J. J. (2009): "The Normativity Challenge: Cultural Psychology Provides the Real Threat to Virtue Ethics", *The Journal of Ethics*, 13 (2-3), 117-144.

- PRINZ, J. J. (2010): "The moral emotions" en *The Oxford handbook of Philosophy of Emotion*, GOLDIE, P. (ed.), Oxford: Oxford University Press,
- PROKHOVNIK, R. (1999): *Rational woman. A feminist critique to dichotomy*, London: Routledge.
- PUTNAM, H. (1981): *Reason, truth and history*, Cambridge: Cambridge University Press.
- RAWLS, J. (1999): *Justicia como equidad*, Madrid: Tecnos.
- RAWLS, J. (2007): *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Barcelona: Paidós.
- RAZ, J. (2000): "Explaining normativity: on rationality and the justification of reason" in *Normativity*, DANCY, J., Oxford: Blackwell, pp. 34-59.
- REBER, A. (1985): *The Penguin dictionary of psychology*, Harmondsworth: Penguin.
- REGAN, T. (1981): "The nature and the possibility of an environmental ethics", *Environmental Ethics*, 3(1), 19-34.
- RIZZOLATTI, G. y SINIGAGLIA, C. (2006): *Las neuronas espejo. Los mecanismos de la empatía emocional*, Barcelona: Paidós.
- RODRÍGUEZ-ARIAS, D. (2005): *Una muerte razonable. Testamento vital y eutanasia*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- ROGERS, C. (1975): "Empathic: An unappreciated way of being", *Counseling Psychologist*, 5, 2-10.
- ROLLS, E. T. (2000): "On the brain and emotion", *Behavioral and brain science*, 23, 219-28.
- RORTY, R. (1995): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra.
- ROTH, J. (2004): *La filial del infierno en la tierra*, Barcelona: El Acantilado.
- ROTHBAUM, B. O. et al. (1992): "A prospective examination of post-traumatic stress disorder in rape victims", *Journal of traumatic stress*, 5(3), 455-475.

- RUSSELL, J. A. (1994): "Is there universal recognition of emotion from facial expression?", *Psychological Bulletin*, 115, 102-141.
- SAMUELS, R., STICH, S. y FAUCHER, L. (2004): "Reason and rationality" en *Handbook of epistemology*, NIINILUOTO, I., SINTONEN, M. y J. WOLENSKI, J. (eds.), Dordrecht: Kluwer, pp. 131-179.
- SANMARTÍN, J. (coord.)(2008): *Violencia contra niños*, Barcelona: Ariel.
- SANTOSTEFANO, S. (1986): "Cognitive controls, metaphors, and contexts: an approach to cognition and emotion" en *Thought and emotion: developmental perspectives*, BEARISON, D. J. y ZIMILES, H. (eds.) Hillsdale: Erlbaum, pp. 175-210.
- SANZ, M. T. *et al.* (eds.) (2010): *Psicología de la motivación*, Madrid: Sanz y Torres.
- SAUER, H. (2012): "Psychopaths and filthy desks. Are emotions necessary or sufficient for moral judgments?", *Ethical theory and moral practise*, 15(1), 95-115.
- SCANLON, T. M. (1999): *What we owe to each other*, USA: Harvard University Press.
- SCHAICH, J. (2008): "Impaired moral reasoning in psychopaths? Response to Kent Kiehl" en *Moral Psychology. Volume 3. The neuroscience of morality: emotion, brain disorders, and development*, SINNOTT-ARMSTRONG, W. (ed.), Massachusetts: The MIT Press, pp. 159-164.
- SCHELER, M. (1957): *Esencia y forma de la simpatía*, Buenos Aires: Losada.
- SCHERER, K. R. (1999): "Appraisal theory" en DALGLEISH, T. y POWER, M. (eds.) *Handbook of cognition and emotion*, Chichester: John Wiley & Sons, pp. 637-663.
- SCHERER, K. R. y WALLBOTT, H. G. (1994): "Evidence for universality and cultural variation of differential emotion response patterning", *Journal of personality and social psychology*, 66, 310-328.

- SCHOPENHAUER, A. (2003): *El mundo como voluntad y representación. Vol. I y II, Madrid: Círculo de Lectores y FCE.*
- SÉNECA, L. A. (1986): *Diálogos*, Madrid: Tecnos.
- SHAKESPEARE, W. (1999): *Hamlet*, Cátedra.
- SIDGWICK, H. (1981): *The methods of ethics*, Indianapolis: Hackett.
- SIGEL, I. (1986): "Cognition-affect: a psychological riddle" en BEARISON, D. J. y ZIMILES, H. (eds.) *Thought and emotion: developmental perspectives*. Hillsdale: Erlbaum, pp. 221-229.
- SINGER, M. G. (2002): *The ideal of a rational morality*, Oxford: Oxford University Press.
- SINGER, P. (1976): "All animals are equal" en REAGAN, T. y SINGER, P. (eds.), *Animal Rights and human obligations*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- SINGER, P. (1991): *A companion to ethics*, Oxford: Blackwell.
- SINGER, P. (2005): "Ethics and intuitions", *The Journal of Ethics*, 9 (3-4), 331-352.
- SMITH, A. (2004): *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid: Alianza.
- SMITH, M. (1995): *The moral problem*, Oxford: Basil Blackwell.
- SOLOMON, R. C. (1977): "The logic of emotions", *Noûs*, XI, I, 41-50.
- SOLOMON, R. C. (2003): *Not passion's slave: emotions and choice*, USA: Oxford University Press.
- SOLOMON, R. C. (2004): "On the passivity of passions" en *Feeling and emotions. The Amsterdam symposium*, MANSTEAD, A. S. R., FISCHER, A. H., FRIJDA, N. H.(eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp.11-29.
- SOUSA, R. de (1990). *The rationality of emotion*, Cambridge/Massachussets/ London: The MIT Press.

- STEIN, N. L., TRABASSO, T. y LIWAG, M. D. (2000): "A goal appraisal theory of emotional understanding: implications for development and learning" en *Handbook of emotions. Second Edition*, LEWIS, M. y HAVILAND-JONES, J. M. (eds.), London-New York: The Guildford Press, pp. 436-457.
- STEMMLER, G. (2003): "Introduction: Autonomic psychophysiology" en *Handbook of affective sciences*, DAVIDSON, R.J., SCHERER, K. R. y GOLDSMITH, H. H. (eds.), Oxford : Oxford University Press, pp.131-134
- STEVENSON, C. L. (1937): "The Emotive Meaning of Ethical Terms", *Mind*, 46 (181), 14-31.
- STEVENSON, C. L. (1963): *Facts and values. Studies in ethical analysis*, Westport: Yale University Press
- STEVENSON, C.L. (1971): *Ética y lenguaje*, Buenos Aires: Paidós.
- STRAWSON, P.F. (1987): *Skepticism and naturalism. Some variations*. Bristol: Methuen.
- TEMISTIO (1999): en *Fragmentos morales*, CRISIPO, Madrid: Ediciones Clásicas.
- TIMONEDA, C. y PÉREZ, F. (2007): "Los procesos emocionales y su implantación en la inteligencia emocional en *Book of abstracts of I International Congress on Emotional Inteligence*, Málaga: Universidad de Málaga.
- TAVRIS, C. y ARONSON, E. (2007): *Mistakes were made (but not by me): Why we justify foolish beliefs, bad decisions and hurtful acts*, USA: Harcourt.
- TAYLOR, C. (1996): "La diversidad de bienes" en *La Política*, Paidós, 1, 65-81.
- TAYLOR, C. (2006): *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, P. W., (1986): *Respect for nature: a theory of environmental ethics*, Princeton, Princeton University Press.

- THIEBAUT, C. (1999): *De la tolerancia*, Madrid: Visor.
- THIEBAUT, C. (2005): "Mal, daño y justicia", *Azafea. Revista de filosofía*, 7, 15-46.
- TOULMIN, S. E. (1958): *The uses of argument*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TOULMIN, S. E. (2001): *Regreso a la razón. El debate entre la racionalidad y la experiencia y la práctica personales en el mundo contemporáneo*, Barcelona: Península.
- TUGENDHAT, E. (1997): *Lecciones de ética*, Barcelona: Gedisa.
- TUGENDHAT, E. (2002): *Problemas*, Barcelona: Gedisa.
- TURNER, J. H. (2000): *On the origins of human emotions. A sociological enquiry into the evolution of human affect*, California: Standford University Press.
- VELAYOS, C. (1996): *La dimensión moral del ambiente natural: ¿Necesitamos una nueva ética?*, Granada: Comares.
- VETLESEN, A. J. (2005): *Evil and human agency understanding collective evildoing*, Cambridge: Cambridge University Press.
- VILLARMEA, S. y GONZÁLEZ-CASTÁN, O. L., (2003): *Las direcciones de la mirada moral*, Alcalá: Universidad de Alcalá.
- VILLEGAS, M. (2011): *El error de Prometeo. Psico(pato)logía del desarrollo moral*. Barcelona: Herder.
- VONDRA, J., BARNETT, D., CICCHETTI, D. (1989): "Perceived and actual competence among maltreated and comparison school children", *Development and psychopathology*, 1(3), 237-255.
- WARREN, M. A. (2000): *Moral status. Obligations to persons and other living things*. USA: Oxford University Press.

- WATKINS, S. A. (1990): "The Mary Ellen myth: Correcting child welfare history", *Social Work*, 35(6), 500-503.
- WIGGINS, D. (1990): "Moral cognitivism, moral relativism and motivating moral beliefs", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 91, 61-85.
- WILLIAMS, B. (1967): "Rationalism" en *The encyclopedia of philosophy* (Vols. 7-8), EDWARDS, P. (ed.), New York: Macmillan, pp.69-75.
- WILLIAMS, B. (1981a): "Internal and external reasons" en *Moral luck. Philosophical papers 1973-1980*, WILLIAMS, B., Cambridge: Cambridge University Press, pp. 101-113.
- WILLIAMS, B. (1981b): "The truth in relativism" en *Moral luck. Philosophical papers 1973-1980*, WILLIAMS, B., Cambridge: Cambridge University Press, pp. 132-143
- WILLIAMS, B. (1985): "Relativism and reflection" en *Ethics and the limits of philosophy*, WILLIAMS, B., Glasgow: Fontana, pp. 156-173.
- WILLIAMS, B. (1995): "Replies" en *World, mind, and ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, ALTHAM, J. E. y HARRISON, J. (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 185-224.
- WIESENTHAL, S., *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*. Barcelona: Paidós.
- WILSON, R. A. y KEIL, F. C. (2002): *Enciclopedia MIT de las ciencias cognitivas, vol. I*, Madrid: Síntesis.
- WITTGENSTEIN, L. (1967): *Investigaciones filosóficas*, México: UNAM.
- WOLFE, V. V., GENTILE, C. y WOLFE, D. A. (1989): "The impact of sexual abuse on children: a PTSD formulation", *Behavior therapy*, 20, 215-228.
- WONG, D. (1984): *Moral relativity*, Berkeley: University of California Press.
- WRIGHT, R (2007): "Los usos del antropomorfismo" en *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, DEWAAL, F. (ed.), Barcelona: Paidós, pp. 115-130.

YOUNG, L., CUSHMAN, F., HAUSER, M., y SAXE, R. (2007): "The neural basis of the interaction between theory of mind and moral judgment", *PNAS (Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America)*, 140 (20), 8235-8240.

ZAJONC, R. (1980): "Feeling and thinking: preferences need no inferences", *American Psychologist*, 35, 151-175.

## **Anexos.**

**Anexo 1. Testimonio de Mary Ellen Wilson (*The New York Times*, 14-4-1874)**

***MARY ELLEN WILSON.***

**FURTHER TESTIMONY IN THE CASE—TWO IN-  
DICTMENTS FOUND AGAINST MRS. CON-  
NOLLY BY THE GRAND JURY.**

The examination in the case of Mary Ellen Wilson, the child of eight years alleged to have been inhumanly treated by Francis and Mary Connolly, was continued yesterday, in Supreme Court, Chambers, before Judge Lawrence. As a practical result

of the sympathy exhibited in her case by several humane ladies: the little innocent cause of all the excitement and litigation appeared clothed throughout in neat new garments, and looking several years younger. Almost the first step in the case after opening court was the granting of a warrant by Judge Brady, sitting in Oyer and Terminer, for the arrest of Mrs. Connolly, and under which she was very soon taken into custody to await the action of the Grand Jury. The next step was to have the witnesses who had previously testified in the case sign and swear to their depositions, all of whom, including the little girl, were at once sent before the Grand Jury. Mrs. Webb, Matron at Police Headquarters, testified that, when the child was brought in and consigned to her charge, she was in a filthy condition of person, her clothes scanty and worn, her hair uncombed, and containing vermin; that it took several washings to relieve her from the incrustated dirt; that she exhibited scratches and bruises on her face, elbow, and elsewhere on her person.

Mr. Geo. Kellock, Superintendent of Out-door Poor, testified that a child named Mary Ellen Wilson was indentured from the Department of Charities in 1866, being then eighteen months old; that the records show the same to have been left there on the 21st of May, 1864, by a woman named Mary Score, giving her address as No. 235 Mulberry street, and who swore that until within three weeks of that time she had received \$8 per month for the child's support; had no means of knowing who the child's parents were, and nothing was said by either Mr. McCormack or his wife, Mrs. Connolly, at the time, as to any relationship of either of them to the child; the \$8 per month had been paid to Mary Score by the parties leaving the child with her, and it was when that payment stopped that she brought the child to his office. Reference was demanded from Mr. and Mrs. McCormack when they took the child, and they gave their family physician, Dr. Laughlin or McLaughlin, whose statement in reference to them was deemed satisfactory, and an order for the delivery of the child was given accordingly; believes he can find Dr. Laughlin, who lived in the vicinity of Twenty-third street and Third avenue. During the past year about 560 children have passed through the department, and witness has no recollection of this one or of any the records of his office afford. At this point the further hearing was adjourned to Thursday morning next, at 10 o'clock A. M.

During the early part of the proceedings, Mrs. Connolly, after signing her deposition, and in passing out of court, approached a number of ladies, in the midst of whom was the little girl, and took her by the hand, the latter straightening herself up as if in defiance, and inviting her "mamma" to notice her new clothes. Again the little one became the subject of general attention while moving through the corridor of the court in charge of Officer Dusenbury, of Police Headquarters.

The Grand Jury of the Court of General Sessions came into court yesterday and presented a number of indictments for various offenses. Among them were five indictments for assault and battery, felonious assault, assault with intent to do bodily harm, assault with intent to kill, and assault with intent to maim, which had been found against Mary Connolly, of No. 315 West Forty-first street, the exposure of whose inhuman cruelty to the child Mary Ellen created so much excitement during the past week. Mrs. Connolly was arrested, and committed to the Tombs by Judge Brady.

Anexo 2. Sentencia del caso de Mary Ellen Wilson (*The New York Times*, 28-4-1874)

## **MARY ELLEN WILSON.**

**MRS. CONNOLLY, THE GUARDIAN, FOUND  
GUILTY, AND SENTENCED TO ONE YEAR'S  
IMPRISONMENT AT HARD LABOR.**

Mary Connolly, the the discovery of whose  
inhuman treatment of the little waif, Mary Ellen  
Wilson, caused such excitement and indignation in  
the community, was placed on trial before Recorder  
Hackett yesterday, in the Court of General Sessions.

The prisoner, whose appearance is any thing but prepossessing, sat immovable during the proceedings, never lifting her eyes from the ground, except when the child was first placed on the stand. Little Mary Ellen, an interesting-looking child, was neatly dressed in the new clothes provided for her by the humane ladies who have taken an interest in her, and has so much improved since her first appearance in the courts as to be scarcely recognized as the cowering, half-naked child rescued by Mr. Bergh's officers. The child was brought into court in charge of Mrs. Webb, the matron at Police Head-quarters. Mr. Bergh occupied a seat beside District Attorney Rollins, and took an active part in the proceedings. There were two indictments against the prisoner, one for feloniously assaulting Mary Ellen Wilson with a pair of scissors on the 7th of April, and the other for a series of assaults committed during the years 1873 and 1874. The trial yesterday was on the indictment charging felonious assault.

The little child was put upon the stand, and having been instructed by Recorder Hackett in the nature and responsibility of an oath, was sworn. At first she answered the questions put to her readily, but soon became frightened and gave way to sobs and tears. She was soon reassured, however, by the kind words of the Recorder and District Attorney Rollins, and intelligently detailed the story of her ill-treatment. The scar on her forehead when taken from Mrs. Connolly's house, had been inflicted, she said, by her "mamma" with a pair of scissors. Her "mamma," as she called Mrs. Connolly, had been ripping a quilt, which she held, and struck her with the scissors because she did not like how the quilt was held. The child stated that she had been repeatedly beaten with a long cane by her "mamma" without having done anything wrong. The general cruelty and neglect of Mrs. Connolly were also testified to by the child, as has already been published in the proceedings of the preliminary examinations. Mrs. Webb, Matron at Police Head-quarters, Detective McDougall, Alonzo S. Evans, of Mr. Bergh's society, Mrs. Wheeler of St. Luke's Mission, Mrs. Bingham, from whom the prisoner rented apartments, Mrs. States, and Charles Smith, testified to the bruises and filth on the child's body when rescued from Mrs. Connolly's, and to the instances of ill-treatment which had come to their knowledge. After an able argument from District Attorney Rollins and a charge of characteristic clearness from the Recorder, the jury retired, and after twenty minutes' deliberation, returned a verdict of guilty of assault and battery.

Recorder Hackett, addressing the prisoner, said that he had no doubt whatever of her guilt. She had been accorded every opportunity to prove her innocence, and the court was fully satisfied that she had been guilty of gross and wanton cruelty. He would have been satisfied if the jury had found her guilty of the higher offense charged. As a punishment to herself, but more as a warning to others, he would sentence her to the extreme penalty of the law—one year in the Penitentiary at hard labor. The prisoner heard her sentence without moving a muscle, and preserved the same hard, cruel expression of countenance displayed by her during the trial, while being conveyed to the Tombs.

A brother of Mrs. Connolly says that the child was legally adopted by the prisoner, who has the legal proofs in her possession, and will seek to gain the custody of the little one at the expiration of her term of punishment.