



ESTUDIOS
de
FILOSOFÍA
3

DONALD DAVIDSON

LA OBJETIVIDAD DE LOS VALORES ¹

En nuestros momentos de descuido todos tendemos a ser objetivistas en cuestión de valores. Nos vemos discutiendo con otros que mantienen valores opuestos a los nuestros. En el calor de la disputa no parece que estemos expresando actitudes con las cuales nuestros oponentes estén en libertad de discrepar, ni pensamos que meramente estemos tratando de hacer que ellos compartan nuestras metas. Estamos convencidos de que estamos en lo correcto y que ellos se equivocan, no sólo en el sentido de que nuestros valores son mejores que los suyos, o más iluminados, sino de que estamos *objetivamente* en lo correcto y que ellos no. Asumimos, y decimos, que nuestros juicios acerca de lo que es bueno, correcto, o justo, son correctos, y que aquellos que están en desacuerdo con nosotros sostienen visiones falsas.

Esos son nuestros momentos de descuido. Después de una reconsideración somos capaces de conceder que los otros pueden estar tan autorizados a opinar como nosotros. Los juicios acerca de valores no son, sostenemos generosamente, objetivamente verdaderos o falsos. Aunque algunos valores pueden ser admirables o despreciables. Podemos incluso llegar a sentirnos avergonzados de hablar y actuar como si pensáramos que hay verdades acerca de lo correcto o lo valioso. Es políticamente correcto admitir la diversidad de metas y aspiraciones últimas; sabe a imperialismo cultural, se nos dice, sostener la objetividad de los valores.

Pero, ¿deberíamos quedarnos con esta reconsideración? Es imposible, pienso, quedarnos con ésta, puesto que colisiona con algunas de las más poderosas intuiciones que tenemos: las mismas intuiciones que vienen con el primer y desprevenido pensamiento. A pesar de las manifiestas dificultades, ninguna teoría de la moralidad (o de

los valores en general), satisfactoria, puede dejar de acomodar nuestra vívida convicción de que los juicios morales son objetivamente tanto válidos como no.

La negación de que los juicios morales sean objetivos, de que tengan valores de verdad tal como nuestros juicios ordinarios acerca del mundo físico los tienen, no debiera confundirse con el relativismo. El relativista no cuestiona la validez objetiva de los juicios de valor; simplemente insiste en que lo que es valioso o correcto es relativo al tiempo, lugar, persona, cultura, tribu o sistema legal. Todos somos relativistas morales en algún grado, toda persona sana debe serlo. Reconocemos que está moralmente errado matar a alguien con el fin de heredar su dinero, pero que matar puede estar permitido, o incluso ser correcto, bajo ciertas condiciones. No culpamos a niños por acciones de las cuales haríamos responsable a un adulto. Puede que sea (como notaba Platón) correcto entregar un arma a un hombre acosado por ladrones, pero que sea incorrecto dar la misma arma a un trastornado y posible suicida. El relativismo se vuelve más profundo mientras más dispuestos estemos a reconocer que nuestros juicios son válidos sólo en tanto relativizados. Todos aceptamos en algún grado el slogan "Haz en Roma lo que hacen los romanos", pero también tendemos a olvidar que podemos no estar en Roma.

Sin embargo, el relativista no puede negar consistentemente la objetividad de los valores. El relativista sostiene que un acto individual tiene un valor de manera objetiva, aunque un acto similar en muchos aspectos puede tener un valor diferente, aunque igualmente objetivo. El relativista acerca de los valores no es más escéptico acerca de la objetividad de los valores de lo que el lingüista es escéptico acerca de la verdad de una expresión sólo

porque la misma oración dicha en otro contexto puede ser falsa. ("Llueve").

Hay, sí, teorías éticas familiares que hacen objetivos los juicios evaluativos: las dos mejor conocidas son la kantiana y la utilitarista. Kant sostuvo que hay leyes morales o principios o máximas que no admiten excepciones. Ellas nos dicen que actos de cierto tipo son obligatorios o prohibidos en toda circunstancia, en el sentido que ninguna acción cae bajo más de un principio. Tales imperativos son categóricos. Tal como Kant lo planteó, los imperativos categóricos son incondicionales, "lo que significa desde el punto de vista de la razón práctica que el agente o debe o no debe realizarlos". Puede, claro, haber disputas en torno a cuáles son los principios incondicionales, y qué particular circunstancia cae bajo ellos. Pero la cuestión de si algún principio es un principio moral válido es independiente de nuestro juicio, así como la cuestión acerca de qué acciones caen bajo un principio. Así pues, para un kantiano, la objetividad de los juicios morales se sigue directamente de la naturaleza de los principios. Y también se sigue que, en una genuina disputa moral, por lo menos una parte debe estar equivocada.

Algunas teorías utilitaristas también tienen como obvias consecuencias el que las cuestiones de bueno y malo, correcto e incorrecto, se reducen a cuestiones acerca de los montos relativos de placer y dolor, satisfacción o insatisfacción, utilidad o inutilidad que un estado produce o a los que un acto conlleva; tales visiones hacen de los juicios de valor juicios tan objetivos como cualquier cuestión de hecho pueda ser.

Encuentro que, como muchos otros filósofos, no puedo aceptar el imperativo kantiano ni el consecuencialismo utilitarista. Más difícil es presentar una argumentación convincente para la objetividad de los juicios morales —y ciertamente, de los valores en general— si, a diferencia de los kantianos y los utilitaristas, se sostiene que los conflictos morales son reales. Yo estoy convencido de la objetividad de los principios morales básicos, pero creo que ellos pueden entrar en genuino conflicto. Esto quiere decir que obligaciones genuinas pueden ocasionalmente entrar en conflicto: puede

sucedir que estemos obligados a realizar un acto y también estemos obligados a abstenernos de llevar a cabo este acto. Todos estamos familiarizados con ejemplos como éstos: hemos prometido inocentemente realizar un acto que por razones ajenas a nuestra voluntad tendrá como resultado una inconcebible miseria humana; estamos obligados a permanecer en casa con nuestra achacosa madre y a unimos a la resistencia; estamos obligados a salvar la vida de nuestros hijos si podemos, pero estamos en una situación en la cual podemos salvar cualquiera de los dos niños, aunque no ambos; hemos hecho dos promesas sin que prevención alguna nos hiciera sospechar que no podríamos honrar ambas. Los últimos dos ejemplos, de paso, muestran que los conflictos morales no requieren que dos principios morales se opongan en su aplicación; un solo principio puede aplicarse a la misma situación de maneras conflictivas.

Algunos filósofos han inferido de la existencia de principios en conflicto la conclusión de que los juicios morales (o evaluativos) no pueden tener valores de verdad, no pueden ser verdaderos o falsos. Así, tanto Bernard Williams como Philippa Foot, de maneras distintas, han argumentado que, puesto que sentimos genuino remordimiento cuando sabemos o creemos que hemos transgredido un valor genuino, o contravenido una genuina obligación, debemos admitir la legitimidad tanto de los valores u obligaciones cumplidos como de los transgredidos. Pero si las obligaciones que son opuestas pueden sin embargo ser ambas legítimas, arguyen, entonces ni una obligación puede ser llamada objetivamente válida a expensas de la otra, ni los juicios acerca de su validez pueden ser, en el sentido lógico, contradictorios. De esta manera, la existencia de conflictos en el dominio personal se vuelve argumento contra la idea de que los conflictos interpersonales o interculturales pueden tener una solución objetiva.

Aunque algunos encuentran persuasivo este argumento, yo no pienso que la argumentación contra la objetividad de los juicios morales haya sido hecha de manera concluyente. Lamentar que el curso seguido signifique perder algo valioso o negar una obligación real no necesariamente muestra que no había objetivamente un curso correcto.

¿Cómo podemos esperar mantener que los juicios evaluativos sean objetivamente correctos si hay legítimas pretensiones de que estén en conflicto? Este puede ser el caso si tales pretensiones no son absolutas, si no carecen de excepción, si no son, en el lenguaje de Kant, categóricas. Debemos estar preparados para sostener que aunque puede ser un principio objetivamente correcto el que debemos honrar nuestras deudas, hay casos donde sería objetivamente errado el hacerlo. Sería trivial pretender que esto sólo significa que la máxima “es incorrecto no pagar lo que uno debe”, tiene una lista finita de excepciones que es demasiado aburrida de enumerar, pues esto nos devolvería a la idea de un principio sin excepciones (pero complicado) que somos demasiado ociosos o ignorantes para hacer explícito. Los casos interesantes surgen cuando no hay tal lista, cuando las excepciones no son realmente excepciones, sino casos donde la obligación de honrar las deudas, aunque no es inaplicable, es sobrepasada por alguna obligación o valor, el que bajo las circunstancias, ejerce más presión.

No puedo esperar aquí darle a este punto de vista la debida atención: he intentado hacerlo en otro lugar. Mi interés presente es hacer plausible la tesis de que la admisión de una pluralidad de obligaciones y valores primarios es consistente con la objetividad de los juicios evaluativos.

Permítanme comenzar haciendo una precisión que es fácil olvidar cuando se discute acerca de la objetividad en general. Un juicio es objetivo si es verdadero o falso, o posiblemente ninguno de los dos, pero su valor de verdad (verdadero, falso, o ni uno ni otro) es fijo: su valor de verdad es independiente de quien hace el juicio y de la sociedad o período en el cual el pensador vive. El valor de verdad de un juicio depende sólo de dos cosas: los hechos, y los contenidos del juicio, la proposición que es juzgada.

Si las personas se arrojan piedras, o vociferan o se disparan unas a otras, no necesariamente hay, o quizás frecuentemente no hay, proposición alguna cuya verdad esté en disputa. Una disputa requiere que haya alguna proposición, un contenido

compartido por los disputantes, acerca del cual las opiniones difieren. Si eres uno de aquellos que son escépticos acerca de la claridad o utilidad del concepto de proposición o contenido (y yo soy escéptico), esta formulación del concepto de una disputa necesita trabajarse más. Lo mismo vale para formulaciones que dependen de la noción de creencias o juicios incompatibles, pues tales formulaciones dependen para su claridad de nuestra comprensión de lo que es para dos personas tener la misma creencia o considerar el mismo juicio. Apelar al lenguaje no ayudará, puesto que dos personas pueden estar de acuerdo sobre la verdad de una aserción aunque no estén de acuerdo en lo que ésta significa. El concepto de dos personas significando la misma cosa gracias a una aserción está tan necesitado de análisis adicional como la cuestión de las condiciones de identidad de proposiciones, creencias o juicios. Pero el progreso aquí es posible y, como veremos pronto, promete arrojar luces sobre nuestro problema central.

La cuestión de la objetividad de los juicios morales, o de la naturaleza de los juicios morales es, entonces, tanto una cuestión acerca de cómo es determinado el contenido de los juicios morales como una cuestión acerca de la naturaleza y fuente de los valores morales. Esta vez me concentraré en el primer punto a expensas del segundo. No voy a intentar decir qué es correcto u obligatorio, sino por qué los hechos que determinan el contenido de los juicios morales dan razón para suponer tanto que tales juicios son verdaderos o falsos, como que hay más acuerdo respecto a los valores morales y otros valores de lo que puede parecer al principio.

Las discusiones acerca de la objetividad de los valores están frecuentemente —y perennemente— infectadas por la inherentemente ininteligible pregunta: *dónde* están los valores. Hume lo expuso de esta manera:

“Examinemos el crimen de *ingratitude*... Preguntemonos entonces dónde están los hechos que aquí llamamos *crimen*; señalemoslos, determinemos el tiempo de su existencia; expliquemos el sentido o facultad que los descubre... el crimen de ingratitude no es *hecho* particular alguno; sino

que surge de una complicación de circunstancias, las cuales, al ser presentadas al espectador, excitan el *sentimiento* de culpa... el vicio se te escapa por completo... hasta que vuelves tu reflexión a tu propio pecho”².

John Mackie, en su libro *Ética: inventando lo correcto y lo incorrecto*, escrito en un atractivo y sencillo lenguaje, dice que para el objetivista “hay algo que respalda y valida algunos de los sentimientos subjetivos que la gente tiene por las cosas”. Y añade, “Si hubiese algo en el tejido del mundo que validase cierto tipo de sentimientos, entonces sería posible adquirir éstos solamente encontrando algo afuera, dejando que el pensamiento propio sea controlado por cómo las cosas sean”. Mackie responde entonces:

“¿Cuál es la conexión entre el hecho natural de que una acción es muestra de crueldad deliberada —por decir, causar dolor sólo por diversión— y el hecho moral de que esto es incorrecto?... esto es incorrecto porque es muestra de crueldad deliberada. Pero, ¿qué cosa en el mundo es significada por este ‘porque’? No es... suficiente postular una facultad que ‘vea’ la incorrección: debe postularse algo que pueda ver a la vez que los rasgos naturales que constituyen la crueldad, y la incorrección, y el misterioso vínculo consecuencial entre los dos”³.

Se pretende que recordemos a Hume, y lo hacemos.

A diferencia de Hume y Mackie, quienes ridiculizan la idea de valores o razones objetivos, Thomas Nagel, quiere mostrar que por lo menos algunas razones son objetivas. Él dice:

“Al deliberar intentamos llegar a conclusiones que sean correctas debido a algo independiente de nuestro llegar a ellas. Si llegamos a alguna conclusión, creemos que ésta habría sido correcta incluso si no hubiéramos llegado a ésta. Y también somos capaces de reconocer que podemos estar errados... Quiero concentrarme en el proceso

de pensamiento por el cual, contra un trasfondo realista, uno puede llegar a conclusiones objetivas acerca de razones para la acción. En otras palabras, si realmente hay valores, ¿cómo es posible el conocimiento objetivo de ellos?”⁴

En este pasaje Nagel considera que la objetividad de los valores está vinculada a dos cosas: que las evaluaciones pueden ser consideradas correctas o incorrectas aparte de todas las razones personales —incluso las completamente esclarecidas—, y que la corrección depende de la correspondencia con algo real —ellas son correctas, en palabras de Nagel, “en virtud de algo independiente”—, “realmente hay valores”. Esta segunda idea, la realidad o existencia de valores en el mundo, es también dominante en la visión de la objetividad de Hume y de Mackie: éste dice que según los objetivistas, los valores son parte del “tejido del mundo” o están “en el mundo”, ellos “han de ser encontrados o ser descubiertos, han de ser algo que podamos señalar”. Como Hume, él pregunta al objetivista dónde y cómo percibe los valores externos.

Es extraño hablar de valores como estando o no estando “allí afuera”. Las cosas y eventos a los cuales ligamos valores están ciertamente allí afuera (la mayor parte, de alguna manera); las propiedades que predicamos de las cosas no están aquí ni allí, puesto que las propiedades no tienen locación. Cuando hablamos de valores ni siquiera *parece* que nos estemos refiriendo a entidades de una extraña clase, de modo que la objetividad y realismo con respecto a los valores no puede ser sensatamente construida como un tema ontológico. Lo mismo es verdad para pesos, colores y posiciones. Ellos no están “allí afuera” —ni en parte alguna.

Quiero, entonces, separar dos temas. Me parece que una cercana atención a la naturaleza de la evaluación puede arrojar luces sobre la cuestión de si tales razones pueden ser inteligiblemente juzgadas como correctas o incorrectas sin establecer la cuestión de si los valores son reales o existen “en el mundo”. Planeo concentrarme en el que puede llamarse el problema epistemológico y dejar el problema ontológico, si hay alguno, a su propio cuidado. Pues pienso que si resolvemos el problema

epistemológico perderemos interés en el supuesto problema ontológico.

Simpatizo con Hare, quien nos dice:

“...piensa en un mundo en cuyo tejido los valores sean contruidos objetivamente; y piensa en otro en el cual esos valores han sido aniquilados. Y recuerda que en ambos mundos los habitantes se tienen que enfrentar con las mismas cosas —no hay diferencia en el valor ‘subjetivo’. Ahora yo pregunto, ‘¿Cuál es la diferencia entre los estados de cosas en aquellos dos mundos? ¿Puede darse otra respuesta que no sea ‘Ninguna’?”⁵

Mackie cita este pasaje sólo para reprender a Hare por pasar por alto la distinción entre juicios morales y una visión metaética de la naturaleza de los juicios morales. Mackie sostiene que esta diferencia no es importante para las evaluaciones que hacemos en la vida diaria, pero piensa que si es importante para la filosofía. Es muy importante, de hecho, que todos nuestro juicios de valor cotidianos sean falsos, puesto que todos ellos suponen, falsamente, que hay valores “en el mundo”. Soy escéptico acerca de las distinciones metaéticas, por lo menos en este caso. Me parece que si preocupa al filósofo que todos los juicios de valor sean falsos, debería preocupar a todos los demás también. Así, coincidiendo con Hare y Mackie en que no preocupa a nadie más, concluyo, con la satisfacción que sólo la aplicación del *modus tollendo tollens* puede dar, que ésta no es una preocupación filosófica.

También me solazo con las palabras de otro anti-objetivista, Simon Blackburn. Él escribe,

“...los ingredientes extra que el realista añade [a lo que el proyeccionista asume, a saber, la existencia de razones personales](los valores u obligaciones que, en adición a los rasgos normales de las cosas, son conocidos...) no tienen peso explicatorio: sólo están al final de la historia que nos cuenta cómo se relacionan nuestros sentimientos con los rasgos normales de las cosas”⁶.

Coincido con Hare y con Blackburn en que nada se añade a una visión de los valores al insistir que éstos son reales, parte del mobiliario del mundo, algo a ser encontrado o descubierto. Pero no pienso que esto establezca el tema de si hay evaluaciones cuya corrección pueda ser independiente incluso de nuestras esclarecidas razones personales.

Blackburn sostiene que si los valores estuvieran en el mundo nada explicarían; ellos sólo “se sobreponen” a los rasgos naturales del mundo, rasgos naturales que se vuelven hacia nosotros. (Este argumento también es usado por Gilbert Harman). Pero cantidad de rasgos reales del mundo tan sólo “se sobreponen” a otros, les sobrevienen a ellos, sin que esto vaya contra la objetividad de la atribución de estos rasgos a objetos que ciertamente están en el mundo. Ser verde, por ejemplo, corona propiedades más fundamentales de objetos, aunque de una muy complicada manera, y así, en un sentido, el verdor de los objetos nada explica. Los colores (y otras así llamadas cualidades secundarias) les acaecen a las propiedades que una física realmente perfeccionada necesita. Nuestras percepciones y pensamientos les sobrevienen a las propiedades físicas de nuestros cuerpos. Pero los pensamientos y colores explican cosas, no de la manera que lo hace la física, sino de otras maneras. Los colores y los pensamientos no son definibles —en términos físicos— y es por eso que pueden explicar lo que la física no puede. Pero el poder explicativo no está en este caso relacionado con la ontología. Es verdadero —objetivamente verdadero— que algunas cosas son verdes y que la gente tiene ciertos pensamientos. Y esto no requiere que haya objetos y eventos en adición a los eventos y objetos físicos, pero esto autoriza y requiere explicaciones de un orden diferente. El argumento de Blackburn no muestra, entonces, que los objetos y eventos en el mundo puedan no tener real y ciertamente valores. Hay un argumento a favor de la objetividad que me parece atrapado en la misma confusión: se encuentra en la obra de John McDowell y David Wiggins. Ellos dicen que hay una variedad de subjetividad que comparte valores con las cualidades secundarias, pero que no hace los valores menos objetivos. Pienso que ésta tesis es errónea porque la veo como el intento de responder una mala pregunta.

John Mackie dice, "...mi tesis es... específicamente la negación de que haya valores no contingentes según algún deseo presente del agente"⁷. La mala pregunta para la cual ésta es supuestamente una "respuesta" es: ¿son los valores en algún sentido contingentes según los deseos del agente? David Wiggins y John MacDowell coinciden con Mackie en que los valores son en algún sentido contingentes según los deseos (u otras actitudes evaluativas) de los agentes, pero a diferencia de Mackie ellos piensan que esto no pone la objetividad de los valores en cuestión. Pues, sostienen ellos, las cualidades secundarias están objetivamente ligadas a cómo ellas son percibidas por agentes humanos, de modo que tales cualidades son objetivas. Cito a Wiggins:

"...los buzones de correo, pintados como están, cuentan como rojos sólo porque realmente existe un aparato perceptual (e.g. el nuestro) que discrimina, y aprende sobre la base directa de la experiencia a agrupar las, y sólo las, cosas rojas... Pero esto no es impugnar la idea de que la rojez es una propiedad externa, monádica de un buzón de correo"⁸.

Pienso que a menos que la rojez sea definida como una propiedad que algo tiene si es que esto nos causa ver las cosas rojas (bajo las condiciones correctas, y todo eso), y ésta es una idea que Wiggins desaprueba, a menos que la rojez sea definida así, es falso que las cosas no contarían como rojas a menos que alguien tuviese el correcto equipamiento para verlas como rojas. Digo esto asumiendo, claro, que las cosas cuentan como rojas si y sólo si ellas son rojas —esto es, ellas cuentan como rojas sean o no contadas como rojas. (De acuerdo, las cosas no serían llamadas "rojas" a menos que los hablantes sean causados a usar esa palabra cuando se enfrentan a cosas rojas.) Pero la aparente falsedad de la propuesta no es mi verdadera queja, a la cual llegaré en un momento.

McDowell pone la posición de la siguiente manera:

"Adscribir un valor a algo es representárselo como teniendo una propiedad la cual (aunque

está allí en el objeto) es esencialmente subjetiva básicamente de la misma manera que la propiedad de un objeto es representado como teniendo gracias a una experiencia de rojez —esto es, entendido adecuadamente sólo en términos de las apropiadas modificaciones de la sensibilidad humana... las 'actitudes' evaluativas... son como... las experiencias del color en la medida que son ininteligibles salvo como modificaciones de una sensibilidad como la nuestra"⁹.

Me parece que estas observaciones están erradas o confundidas porque, tal como he dicho, están dirigidas hacia la desatinada pregunta ¿dónde residen propiedades tales como la corrección y la rojez? Wiggins dice que la rojez es "externa" (está en o sobre las torres de cajas), McDowell, que están "allí en el objeto"; Mackie piensa que los valores "no están en el mundo". Bien, Mackie, está en lo correcto, pero no porque los valores estén en otro lugar —o porque algunas otras propiedades estén "en el mundo", pues éstas no están en parte alguna. La cuestión de si esas propiedades, sean primarias, secundarias, o evaluativas, sean contingentes a la existencia de sensibilidades humanas u órganos sensoriales es igualmente descaminante. Algunas propiedades son relacionales en el sentido que nada podría haber en ellas a menos que algo más existiera: como por ejemplo la propiedad de ser una madre, un asesino o un insolado. Pero ni las cualidades secundarias ni las propiedades evaluativas son como éstas; ellas no son definidas o entendidas en términos de una relación. (Wiggins está de acuerdo en que el rojo no es una propiedad relacional, pero dice que "es en un sentido interesante una propiedad relativa", en que el color es una categoría que "corresponde a un interés que puede enraizar sólo en criaturas con algo similar a nuestro propio aparato sensorial" (*Ibid*, p. 349). Me parece que en este sentido todas las propiedades son relativas.)

Esto no quiere decir, claro, que no haya una correlación interesante entre las propiedades que los objetos tienen y nuestras percepciones de estos objetos. Los objetos rojos tienden a causar en nosotros la creencia de que son rojos, los objetos

cuadrados tienden a causarnos la creencia de que son cuadrados, y los objetos preciosos tienden a causar nuestro aprecio. Es porque los objetos y eventos tienen las propiedades que tienen, que nos causan las actitudes que tenemos. Así pues, nada en estas perogrulladas apunta a una distinción entre cualidades primarias y secundarias, o hacia una distinción entre éstas y las propiedades por las cuales valoramos las cosas. Alguna genuina cuestión acerca de la objetividad debe haber por alguna parte. La objetividad no depende de la locación de alguna propiedad atribuida, o su supuesto lazo conceptual con la sensibilidad humana; depende de que haya una relación sistemática entre las propiedades de las cosas y eventos causantes de actitudes, y las actitudes que éstas causan. Lo que hace verdaderos o falsos nuestros juicios acerca de las propiedades “descriptivas” de las cosas es el hecho de que las mismas propiedades causan las mismas creencias en diferentes observadores —o deberían hacerlo si los observadores fuesen completamente esclarecidos. Y esto no es sólo una perogrullada, es una tautología, cuya verdad está asegurada por la manera en que interpretamos las creencias de las personas. Mi tesis es la misma respecto a los valores morales. Antes que podamos decir que dos valores están en desacuerdo respecto a la importancia de una acción u objeto, debemos estar seguros que es la misma acción u objeto y los mismos aspectos de aquellas acciones y objetos los que ellos tienen en mente. Las consideraciones que prueban que la disputa es genuina —las consideraciones que llevan a la interpretación correcta— también revelarán los criterios compartidos que determinan dónde reside la verdad.

Si en vez de preguntarnos dónde están los valores morales, nos volvemos hacia el problema de qué es aquello de juzgar que un acto, objeto o institución es moralmente deseable o debería existir o es obligatorio, nos daremos cuenta que debemos atribuir algunas propiedades u otras a una entidad o grupo de entidades. La naturaleza semántica de tales juicios es clara: estamos *clasificando* una o más cosas como teniendo una cierta propiedad. La cosa o cosas deben tener la propiedad o no tenerla (asumiendo que las cosas existen). No hay manera coherente de evitar esta conclusión. Decimos, y pensamos, por ejemplo, “Yo debo visitar a mi amigo enfermo y quiero hacerlo”. Nadie duda que el

segundo miembro de la conjunción es verdadero o falso. Pero, ¿qué significa el “y” en éste caso? Nadie ha explicado el rol de la conjunción si no es diciendo: una conjunción es verdadera si y sólo si cada uno de los miembros de la conjunción lo es. De esto se sigue que el primer conjunto es verdad si toda la oración lo es. (Simon Blackburn y Alan Gibbard son honrosas excepciones a la regla de que los filósofos que niegan que los juicios morales tengan valor de verdad no han hecho el intento de explicar la semántica de tales oraciones. Pero juzgo sus intentos claramente inadecuados).

La cuestión central permanece: ¿cómo decimos cuál es el contenido de un juicio moral particular? Esta es una cuestión de interpretación, de la comprensión que una persona tiene de las preferencias de otra, puesto que hay otro contexto en el cual se pueda estar de acuerdo o desacuerdo con el contenido de un juicio.

Tomar la posición de un intérprete es asumir conscientemente el estatus que alguien con pensamientos y actitudes debe tener, pues las actitudes de una persona tienen contenido —son interpretables— sólo si tal persona está en comunicación con otras; sólo los intérpretes pueden ser interpretados. Así, introduciendo explícitamente al intérprete completamos en un microcosmos la situación social que da contenido a la idea de estar en lo correcto o incorrecto respecto de un mundo público compartido. Un intérprete no es un ocioso mirón, es un actor esencial en una actuación que requiere complejas interacciones causales entre las personas y el mundo.

Un intérprete no puede esperar determinar los contenidos de los deseos de una persona sin determinar también lo que la persona cree; y no hay manera de determinar los contenidos de ninguna de esas actitudes de modo suficientemente detallado sin comunicación lingüística, la cual requiere la interpretación del habla de la persona. El problema se debe al holismo de lo mental; éste es, por decirlo así, todo o nada: si entendemos completamente alguna de las actitudes proposicionales de otra persona, entendemos una gran parte. Una clave para la solución del problema de identificar las intenciones, creencias y valores de un agente es una política de

acomodación racional (es lo que he llamado el principio de caridad). Esta política nos pide acomodar nuestras propias proposiciones (o nuestras propias oraciones) a las palabras y actitudes de otra persona de manera que hagamos inteligibles el habla y otros comportamientos de la persona. La interpretación implica ver las vidas mentales de otros y la nuestra como absolutamente coherentes y correctas —requiere que veamos a los otros agentes como criaturas más o menos racionales que habitan un mundo compartido que conciben más o menos como nosotros lo hacemos—. La racionalidad es una cuestión de grado, pero en la medida que la gente piensa, razona o actúa, debe haber suficiente racionalidad en las normas de su comportamiento para que identifiquemos sus creencias y actitudes particulares y juzguemos esas actitudes verdaderas o falsas, sabias o tontas, y sus actos particulares prudentes o desatinados. Sólo en un esquema ampliamente coherente pueden tener lugar actitudes proposicionales, y sólo en un esquema ampliamente compartido se les puede designar un lugar a las actitudes de otros.

La política de acomodación racional o caridad en la interpretación no es una política en el sentido de ser una entre otras políticas con posibilidad de éxito. Es el único método disponible si queremos entender a otras personas. Así, en vez de llamarla política, pensemos mejor en ésta como el método de expresar el hecho de que criaturas con pensamientos, valores y habla deben ser criaturas racionales, deben verse a sí mismas como habitantes del mismo mundo objetivo al igual que nosotros, y deben compartir muchos de sus principales valores con nosotros. No debemos considerar esto una suerte de feliz accidente, sino algo cimentado en los conceptos de creencia, deseo e intención.

En el caso de la creencia, lo que nos asegura que compartimos nuestra visión general del mundo con otras criaturas pensantes, y que esta visión es, en sus principales rasgos de sentido común, correcta, es que lo que significamos con nuestras oraciones, y los pensamientos cuyas oraciones pueden ser usadas, esas intenciones y pensamientos, están causalmente unidos a aquello acerca de lo cual tratan. En los casos más simples lo mejor que podemos hacer es interpretar que la oración que la presencia

de, por decir, la lluvia, causa selectivamente que una persona la considere verdadera, significa que está lloviendo. Esta regla puede acomodar algunas excepciones, y su aplicación es sutil y complicada, pero ignorarla del todo es simplemente abandonar la interpretación. De esto se sigue que en los más simples y sencillos problemas, la buena interpretación generalmente pondrá al intérprete y al interpretado de acuerdo. La regla también asegura que la mayor parte de nuestras creencias más simples son verdaderas.

¿Hasta qué punto se aplican estas consideraciones a las actitudes evaluativas? Es posible, pienso, mostrar que la atribución justificada de valores a alguien provee las bases para la comparación de valor, la que es llamada la comparación interpersonal de valores. Pero la comparabilidad de los valores no implica en sí misma el acuerdo con ciertos standards, y mucho menos el que podamos tratar legítimamente los juicios de valor como verdaderos o falsos. Ahora quiero sugerir que deberíamos esperar que los valores esclarecidos —las razones que deberíamos tener para valorar y actuar si tuviésemos todos los hechos (no-evaluativos) a disposición— converjan; deberíamos esperar que las personas que están esclarecidas y *se entienden completamente las unas a las otras* estén de acuerdo acerca de sus valores básicos. Una apreciación de lo que produce tal convergencia o acuerdo también muestra que los juicios de valor son verdaderos o falsos de la misma manera que lo son los juicios de hecho.

Permítanme examinar las consideraciones que producen esta conclusión. Primero, hay normas o valores de la racionalidad. Es un rasgo necesario de la interpretación el que el intérprete exitoso tienda a identificar sus propias normas de racionalidad con las de la persona que él o ella está interpretando. Esto es obvio en el caso de la lógica elemental. Nuestra evidencia primaria para identificar las constantes lógicas de un hablante (tales como “y”, “o”, “si y sólo si”, etc.), han de ser las pautas, fijas o cambiantes, de las actitudes del hablante respecto a sus oraciones. Así, yo encuentro un conectivo que crea una oración a partir de dos oraciones, de tal modo que el hablante siempre (o casi siempre) asiente a la oración compuesta cuando y sólo cuando

asiente a cada una de las oraciones por sí solas. No me queda sino tratar el conectivo como el signo de hablante para la conjunción. Digo esto, claro, asumiendo que así es como yo entiendo la conjunción; otro podría no significar lo que yo significo con las palabras “y” o “conjunción”. El punto es que interpretando según el único standard de interpretación disponible para mí, he hecho al hablante que interpreto, en un nivel primario, un buen lógico (según mis propias normas de razonamiento, y no debería decirlo; no tengo otras). Pues he fijado las cosas de tal modo (*i.e.* lo he interpretado) que él “infiera” cada miembro de una conjunción. Con respecto a los más simples y sencillos problemas de lógica, las normas de racionalidad compartidas son un instrumento de la interpretación del cual no podemos escapar.

Es innecesario decir que nadie es un lógico perfecto. Habiendo comenzado por asumir consistencia, y hallándola donde podamos, preparamos el terreno sobre el cual hacer inteligibles las fallas de los otros en cuanto a racionalidad. Esperamos fallas en el razonamiento cuando la memoria juega un rol importante, cuando las oraciones se vuelven complejas, cuando las distracciones y tentaciones son parte de la escena. Tales desviaciones hacen difícil la investigación, y pueden fácilmente poner al intérprete en la posición de tener que elegir entre esquemas interpretativos globales igualmente plausibles pero diferentes; puede haber intercambios llamándonos a decidir si un hablante significa lo que él usualmente (o *nosotros* usualmente) significa con ciertas palabras, o se ha confundido en su razonamiento, o ha cometido un insigne error de hecho. En tales casos no necesariamente hay sólo una teoría correcta.

No digo que no pueda haber diferencias reales entre aquellos que se entienden unos a otros. Eso es posible, en la medida que se puedan ver como reales porque están dentro de un entramado compartido. El entramado común es el área de intersección, de normas que una persona interpreta correctamente que otra comparte. Poniendo esas consideraciones juntas, el principio que emerge es el siguiente: mientras más básica es una norma para entender a un agente, menos contenido podemos darle a la idea de que estamos en desacuerdo respecto de esa norma.

Por esta razón, la buena interpretación produce convergencia sobre los valores en general, y explica el error en la convergencia apelando a la brecha entre valores aparentes y valores reales (tal como explicamos el desacuerdo acerca de hechos descriptivos apelando a la distinción entre apariencia y realidad). Tenemos así las bases para exigir que las evaluaciones sean correctas o incorrectas según standards interpersonales —es decir, impersonales u objetivos. Si estoy, pues, en lo correcto, las disputas acerca de valores (como en el caso de otras disputas) pueden ser genuinas sólo en el caso que hayan criterios compartidos a la luz de los cuales haya una respuesta a la cuestión de qué es correcto. Las disputas genuinas, ciertamente, deben tratar los valores de la misma manera que a los objetos, los actos, o los estados de cosas. Cuando encontramos una diferencia inexplicable, esto es, debida no a la ignorancia o a la confusión, la diferencia no es genuina; puesto desde el punto de vista de un intérprete, encontrar una diferencia inexplicable es signo de malinterpretación. No estoy diciendo que los valores sean objetivos porque hay más acuerdo que desacuerdo a la vista, y ciertamente no estoy diciendo que porque estamos de acuerdo en algo, aquello en lo que estamos de acuerdo sea por tanto verdad. La importancia de un trasfondo de creencias y valores compartidos es que tal trasfondo nos permite darle sentido a la idea de un standard compartido de lo correcto y lo incorrecto, lo verdadero y lo falso.

Dummet sugiere en cierto punto que la atribución de coraje a una persona que ha muerto sin haber estado nunca en una situación que requiera coraje no tiene valor de verdad. Las razones de Dummet es que jamás habrá manera posible en que podamos decir si la persona fue valiente. Estoy de acuerdo en que una atribución tal puede no tener valor de verdad, pero la razón no es la falta de verificación, sino que simplemente no hemos acomodado nuestras mentes para tales casos. Pienso que lo mismo se aplica a los rompecabezas que algunos filósofos erigen acerca de cerebros divididos, personalidades múltiples o, más en el tema presente, problemas morales muy difíciles o inusuales. Es consistente con la objetividad que no debería haber respuestas claras acerca de lo que es correcto u obligatorio en tales casos. Posiblemente

no sea accidente que ninguno de los diálogos socráticos que comienzan intentando definir algún concepto moral termine con respuesta alguna.

Pero, sin importar las sutilezas comprometidas, la interpretación de los juicios evaluativos reposa sobre el mismo fundamento que la interpretación de las actitudes evaluativas: la comprensión depende de que encontremos un área común. Dada un área común suficiente, podemos entender y explicar las diferencias, podemos criticar, comparar y persuadir. La cuestión principal es que encontrar un área común no implica que nos entendamos, pero es condición de ello. Este hecho se nos puede ocultar porque usualmente entendemos el lenguaje de alguien antes que hablemos con él. Esto nos da la impresión de que podemos entonces, haciendo uso de nuestro lenguaje mutuamente entendido, descubrir si compartimos su visión del mundo y sus valores básicos. Esto es una ilusión. Si es que compartimos sus palabras, existe un área común, compartimos ya su modo de vida.

Darwin consideró simples brutos a los nativos de la Patagonia, y su lenguaje, una serie de gruñidos. Bruce Chatwin nos habla, sin embargo, de Thomas Bridges, un misionero de la Patagonia en la década de 1880. Bridges, de acuerdo a Chatwin, “descubrió una complejidad de construcciones y vocabulario que nadie habría sospechado en un pueblo ‘primitivo’”. Chatwin reaviva este tema:

“...al encontrar en lenguajes ‘primitivos’ una escasez de palabras para las ideas morales, alguna gente cree que esas ideas no existen. Pero los conceptos de ‘bueno’ y ‘bello’, tan esenciales para el pensamiento occidental, no tienen sentido a menos que estén enraizados en las cosas”¹⁰.

Estoy de acuerdo: los valores están enraizados en las cosas. Ese ha sido el tema de este artículo. He argumentado que los valores son objetivos, que están enraizados en las cosas, y he intentado decir, de la manera más clara que he podido, qué consecuencias tiene esto. Quisiera ser capaz de anunciar que conozco una manera de decidir, en los casos en que sea necesaria una decisión, qué deberíamos hacer. Ese sería un

pensamiento necio, una vana esperanza. Quizás estará usted de acuerdo que es importante discutir la tesis de la objetividad de los valores, pero que discutirla puede ser una manera de hacer que emerja el acuerdo acerca de lo que ahora discutimos.

*Traducción de Gonzalo Cobo*¹¹

Pontificia Universidad Católica del Perú

NOTAS

- ¹ © Donald Davidson, 1994. Texto original en inglés, “The Objectivity of Values”, aparecido en: *El Trabajo filosófico de hoy en el Continente, Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía*. Ed.: Carlos B. Gutiérrez, 1995. El profesor Davidson es titular de los derechos de autor, habiéndonos expresamente autorizado la publicación de esta versión con fecha marzo 19, 1997.
- ² *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, L.A. Selby-Bigge, ed., Oxford: University Press, 1957, pp. 287-288.
- ³ Mackie, John, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Nueva York: Penguin Books, 1977, p. 41.
- ⁴ Nagel, Thomas, “The Limits of Objectivity”, en: *The Tanner Lectures on human Values*, ed. Sterling McMurrin, Utah: University of Utah Press, 1980, pp. 100-101.
- ⁵ Hare, R. M., *Applications of Moral Philosophy*, Londres: 1972.
- ⁶ Blackburn, Simon, “Errors and the phenomenology of value”, en: *Morality and Objectivity*, ed. Ted Honderich, Routledge y Kegan Paul, 1985, p. 8.
- ⁷ *O.c.*, p. 29.
- ⁸ Wiggins, David, “Truth, Invention, and the Meaning of Life”, en: *Proceedings of the British Academy LXII* (1976), pp. 348-349.
- ⁹ McDowell, John, “Values and Secondary Qualities”, en: *Morality and Objectivity*, (Ted Honderich, editor), Routledge and Kegan Paul, p. 118.
- ¹⁰ Chatwin, Bruce, *In Patagonia*, Nueva York: Summit Books, 1977, pp. 135-136.
- ¹¹ Traducción revisada por Rosemary Rizo-Patrón.