

¿Comparando qué? La «endebles metodológica» de la ética según W. V. Quine y sus críticos¹

FCO. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR*

Resumen: W. V. Quine ha sostenido que la ética es metodológicamente «endebles» en comparación con la ciencia. Esta tesis ha sido atacada por varios autores, aunque tampoco ha faltado alguna opinión favorable. Aquí defiendo que la polémica en torno a las opiniones metaéticas de Quine adolece de una insuficiente especificación del nivel donde se llevan a cabo la comparación entre las pautas metodológicas de ética y ciencia, convirtiéndose por ello en un inacabable diálogo de sordos. Mantengo que cabe distinguir al menos dos posibles niveles para la comparación de los métodos de ciencia y ética y que la elección de uno de esos niveles depende de la respuesta que demos a una pregunta previa: ¿para qué comparar ciencia y ética en el contexto epistemológico? Mi respuesta es: para saber si la ética puede defenderse con el mismo éxito que la ciencia ante los ataques del *escéptico*. Por ello, el nivel adecuado para la comparación es aquél en el cual se recogen únicamente los rasgos más generales de la justificación en ambas disciplinas, un nivel en el que, sostengo, no existen diferencias relevantes entre ciencia y ética.

Palabras clave: Ética, ciencia, epistemología, justificación, Quine, endebles metodológica, escéptico.

Abstract: W. V. Quine has claimed that ethics is methodologically «infirm» as compared to science. This thesis has been criticised by several authors (M. White, O. Flanagan, M. Moody-Adams), and supported, at least, by Roger Gibson. I maintain that the debate on Quine's metaethical views lacks a precise specification of the level in which the methodological comparison between science and ethics takes place, and that this fact renders the debate endless and rather fruitless. I claim that it is possible to distinguish, at least, two different levels where the comparison between science and ethics can possibly take place. I also claim that the choice among these levels depends on our answer to a prior question: *why* the epistemological comparison between science and ethics? My answer is: in order to know whether or not ethics can be defended from the sceptic as successfully as science. This entails that the right level for comparing science and ethics is that one where the most general features of justification in both disciplines are taken into account, a level where, I claim, there are no significant differences between them.

Key words: Ethics, science, epistemology, justification, Quine, methodological infirmity, sceptic.

1. Ética, ciencia, huevos y castañas

Hubo en cierta ocasión una princesa de renombrada belleza y famosa discreción que se vio obligada a elegir entre dos pretendientes pesadísimos, herederos ambos de reinos vecinos. La princesa no tenía el más remoto interés en casarse con ninguno de ellos, de modo que ideó una estratagema para retrasar en lo posible el momento de la boda. Propuso que, siguiendo una costumbre bastante extendida en aquellos bárbaros tiempos, un torneo decidiera la suerte de sus

* Universidad de Oxford.

1 Este artículo ha sido redactado gracias a una ayuda de la Dirección General de Investigación Científica y Técnica, dentro del Programa Nacional de Becas de Formación de Personal Investigador en el Extranjero.

pretendientes: el vencedor ganaría su mano, el derrotado perdería la cabeza. Ahora bien, concedo- ra de la escasa duración de los torneos tradicionales, exigió que en éste no se utilizara como arma ni la lanza, ni la espada ni, naturalmente, la ballesta. El vencedor de este torneo sería aquél que derrotara a su oponente en un juego de ingenio que la princesa bautizó como *El juego de las comparaciones*. Uno de los contendientes señalaría alguna diferencia entre dos objetos; al día siguiente, el otro habría de encontrar alguna semejanza. El proceso se repetiría hasta que uno de los dos no fuera capaz de cumplir con su tarea diaria. Éste sería entonces decapitado y el otro se convertiría en el marido de la princesa. En cuanto a los objetos de la comparación, la princesa pensó al principio proponer que los dos caballeros compararan un huevo y una castaña. Sin embargo, temiendo que la idea de manipular, siquiera mentalmente, tan plebeyos materiales ofendiera a los nobles contendientes, se inclinó finalmente por la *ciencia* y la *ética* como elementos a comparar.

Entre la ciencia y la ética (como entre los huevos y las castañas) existe un número quizás ilimitado de diferencias². Pero también es posible encontrar entre ambas disciplinas un número inacabable de semejanzas³. El resultado es que nunca hubo un ganador del torneo. Mientras los dos pretendientes envejecían absorbidos por la búsqueda de semejanzas y diferencias, la princesa coqueteaba con los pajes de palacio y hasta, según se dice, con un caballero. El concurso terminó cuando uno de los caballeros murió de viejo y ni el otro ni la princesa estaban ya para pensar en bodas.

Esta verídica historia ilustra que todo intento de averiguar el grado de semejanza existente entre los términos de cualquier comparación resulta una empresa insensata si no se especifica antes qué rasgos nos interesa comparar. Si el criterio es la forma, un huevo y una castaña típicos son muy diferentes. Si el criterio es «tener cáscara», «ser comestible» o «existir», un huevo y una castaña se parecen asombrosamente. Algo parecido es seguramente cierto de ética y ciencia, incluso cuando restringimos un poco más el ámbito de las comparaciones y nos preguntamos si ciencia y ética son iguales o diferentes desde el punto de vista de la *justificación* de creencias. En este caso, de nuevo, el grado de semejanza que descubramos dependerá del nivel en el que planteemos la comparación. Más abajo defenderé que hay, al menos, un nivel de descripción en el que no es posible descubrir diferencia alguna entre ciencia y ética en lo tocante a la justificación de sus respectivos asertos; pues en ambos casos es adecuado afirmar que la justificación es *holista*, que no existen, ni en ética ni en ciencia, creencias que se autojustifiquen. Pero también parece sensato afirmar que, por ejemplo, la experiencia sensible juega un papel justificatorio bien distinto en ciencia y en ética, y que encontraremos más y más diferencias metodológicas conforme atendamos a aspectos más específicos de la argumentación científica y moral. En cualquier caso, es muy importante saber en todo momento qué estamos comparando exactamente, a qué nivel se produce la comparación de los recursos justificatorios de ética y ciencia, si no queremos desembocar en un debate estéril e interminable.

-
- 2 Sólo a título de ejemplo: los desacuerdos científicos se resuelven con mayor frecuencia que los morales mediante el recurso a experimentos y observaciones; es más fácil encontrar ejemplos de concepciones casi unánimemente aceptadas en ciencia que en ética; los científicos hacen uso de las matemáticas con mayor frecuencia que los filósofos morales; las convicciones morales de los individuos parecen depender más que sus convicciones científicas de la cultura a la que pertenecen... Dejo para el lector el ejercicio de señalar, al menos, veinte diferencias entre los huevos y las castañas.
 - 3 De nuevo a título ilustrativo: ambas disciplinas se expresan mediante un lenguaje; ambas son creaciones humanas; ambas tienen algún tipo de repercusiones prácticas; en ninguna de las dos (de acuerdo con las concepciones más sensatas de la justificación) cabe el recurso a creencias autoevidentes; tanto en contextos de debate científico como moral sostenemos a menudo que otros tienen razón o se equivocan...

Las observaciones anteriores son, seguramente, verdades de perogrullo. Y, sin embargo, creo que no es ocioso traerlas a colación y tenerlas presentes antes de seguir adelante. Pues en las páginas que siguen voy a ocuparme de un debate reciente acerca de los estatutos epistemológicos comparados de ética y ciencia en el que no se han tenido en cuenta las elementales precauciones a las que acabo de referirme. Ese debate, suscitado por la afirmación de W. V. Quine según la cual la ética es metodológicamente «endeble» en comparación con la ciencia, se parece considerablemente al interminable *Juego de las comparaciones* que consumió la vida de los dos caballeros de mi historia. Los participantes en el debate iniciado por Quine señalan alternativamente similitudes y diferencias entre los procedimientos de justificación en ciencia y en ética, intentando en unos casos reivindicar para la ética una dignidad epistemológica similar a la de la ciencia y en otros descartar tal posibilidad. Ahora bien, dado que los filósofos que intervienen en el debate no abordan primero la cuestión del nivel de especificidad de las normas a comparar, la discusión se convierte en un diálogo de sordos que podría prolongarse indefinidamente sin progreso significativo. El presente artículo es un intento de poner fin al juego, diferenciando los distintos niveles que se mezclan en la polémica entre Quine y sus críticos e indicando que la comparación entre los procedimientos justificatorios de ética y ciencia arroja resultados distintos según el grado de generalidad de las normas que se comparen. La clarificación de estos puntos eliminará algunos estorbos del camino y hará ver la necesidad de abordar previamente la pregunta verdaderamente importante en este terreno, a saber: ¿qué interés tiene la comparación?, ¿para qué necesitamos saber el grado de similitud entre la justificación de las creencias científicas y la justificación de las creencias morales? Una vez contestada esta pregunta podremos establecer a qué nivel de particularidad necesitamos descender en nuestro estudio de las disparidades y coincidencias metodológicas existentes entre ética y ciencia. Espero que mis conclusiones sean de utilidad no sólo para el caso concreto que me ocupa (el debate entre Quine y sus críticos sobre la presunta *endeblez metodológica* de la ética), sino también para otros debates relativos al estatuto epistemológico del discurso moral.

Una última puntualización parece, con todo, necesaria antes de pasar al meollo del asunto. Hay una razón, entre otras, que hace más difícil comparar la ciencia y la ética que comparar castañas y huevos: mientras que no resulta habitualmente difícil acordar que algo es un huevo, o una castaña, están mucho más extendidos los desacuerdos acerca de lo que debe entenderse exactamente por ciencia y por ética. Históricamente el discurso científico y el moral han experimentado modificaciones no sólo en sus contenidos (teorías científicas, códigos morales) sino también en lo tocante a sus métodos y a las concepciones de sus objetivos. También en nuestros días es fácil escuchar voces discrepantes cuando se intentan describir los procedimientos, los propósitos o los límites de ambas disciplinas. Y es evidente que las concepciones de la ciencia y de la ética que uno acepte determinarán decisivamente sus opiniones a la hora de comparar el estatuto epistemológico de ambas. Quienes intervienen en el debate que constituye el objeto central de este artículo defienden, ciertamente, puntos de vista diferentes, sobre todo en lo tocante a la naturaleza de la justificación de las afirmaciones morales. También mis observaciones incorporan inevitablemente ciertos presupuestos de esta índole. Sin embargo, creo que las diferencias en los presupuestos epistemológicos de partida no explican completamente los radicales desacuerdos que aparecen en el debate que me ocupa y en otros similares. Estos desacuerdos son agravados, como vengo sosteniendo, por una insuficiente especificación de lo que se está comparando cuando se dice estar comparando las metodologías de ciencia y ética. Las clarificaciones que el presente escrito introduce no bastarán, sin duda, para eliminar todas las discrepancias que se suscitan en torno a los intentos de homologar la respetabilidad epistemológica de la ética a la científica, pero restarán al enfrentamiento, creo, algo de radicalismo y mucho de confusión.

2. La tesis de la «endeblez metodológica» en los escritos de W. V. Quine

Para entender adecuadamente la actitud de Quine hacia la ética normativa es necesario situar esa actitud en el contexto de su tratamiento del discurso normativo en general. La ética no es la única disciplina normativa y Quine, en tanto que epistemólogo, tiene otro claro ejemplo muy a mano. La epistemología misma, en efecto, no es una disciplina meramente descriptiva, pues entre sus funciones están la de evaluar los distintos procedimientos utilizados para la obtención y justificación del conocimiento y la de proponer, en su caso, procedimientos alternativos a los existentes. Enseguida comprobaremos que el tratamiento quineano de la normatividad en ética discurre durante un buen trecho, y esto no tiene nada de sorprendente, en paralelo a su tratamiento de la normatividad epistemológica, hasta que en un cierto momento el paralelismo se rompe de forma completamente injustificada.

Quine tiene buenas razones para intentar homologar desde el punto de vista epistemológico (esto es, desde el punto de vista de la *justificación*) la epistemología, incluyendo su porción normativa, con la ciencia. Estas razones vienen dadas por el *naturalismo* abogado por Quine, de acuerdo con el cual la epistemología no es una empresa puramente filosófica que fundamente la ciencia *desde fuera* haciendo uso de una metodología *a priori*⁴. Para Quine, la teoría del conocimiento debe practicarse en continuidad con la ciencia y ha de comenzar con la observación de cómo procede, de hecho, el conocimiento humano. Utilizando la terminología de nuestro autor, la epistemología debe *naturalizarse*. Ahora bien, suponiendo que aceptemos la posibilidad de una naturalización del segmento descriptivo de la teoría del conocimiento, ¿qué ocurre con el componente normativo que, como acabo de señalar, ocupa un lugar central en la tradición epistemológica? Algunos autores han asumido que la *epistemología naturalizada* de Quine ha de limitarse, en tanto que epistemología *científica*, a describir los procedimientos existentes de adquisición y justificación del conocimiento, estando incapacitada, por tanto, para el desempeño de funciones normativas. En otras palabras, la *epistemología naturalizada* no sería, en realidad, *epistemología*. Sin embargo, Quine ha defendido que su forma de practicar la teoría del conocimiento se mantiene dentro de la tradición epistemológica, en tanto que no abandona las ambiciones normativas de ésta; de hecho, la labor de Quine como epistemólogo proporciona abundantes ejemplos de proceder normativo⁵. El problema es, entonces, justificar la inclusión de formas de discurso normativo dentro de una epistemología *científica*, especialmente cuando, al mismo tiempo, Quine describe la ciencia como una actividad completamente libre de juicios de valor⁶.

La *solución* quineana consiste en el intento (fallido, a mi juicio) de reconstruir la normatividad epistemológica a partir de la combinación de varios elementos no normativos. Para ello, Quine procede a caracterizar la epistemología normativa como un discurso *tecnológico*, esto es, un discurso que establece los mejores medios para conseguir los fines de la ciencia pero no discute cuáles son éstos. La justificación de un discurso puramente tecnológico no plantea problemas de homologación con el de la ciencia, pues una vez dado el fin resulta una cuestión puramente empírica averiguar cuál de los medios propuestos para alcanzarlo consigue más eficazmente este objetivo. Pero entonces surge un problema: ¿en qué ámbito se discuten entonces cuáles son los objetivos epistémicos de la ciencia? Según Quine, no hay nada que discutir sobre el particular, pues dichos objetivos son estipulados por las reglas mismas del *juego de lenguaje científico*⁷.

4 Cfr. Quine (1974).

5 Cfr. Rodríguez Alcázar (1994), donde reivindico la vocación normativa de la epistemología quineana frente a lo afirmado por autores como Siegel, Kim, Laudan, Goldman, Rorty o Putnam.

6 Quine (1977), 65; p. 49 de la edición inglesa de 1974.

7 Cfr. Quine (1992), 41-44, y Quine (1986a), 664-665.

He criticado en otros lugares⁸ esta concepción *tecnológica*, en primer lugar porque no consigue caracterizar a la epistemología como una empresa *genuinamente* normativa (pues una disciplina verdaderamente normativa no puede, a mi juicio, obviar la discusión de los fines y valores epistémicos de la ciencia); también por insuficientemente *naturalista* (ya que no es propio del naturalismo dejar fuera de discusión ciertos elementos de la ciencia, en este caso sus fines, y encargar su descubrimiento a un residuo de epistemología analítica y apriorística). Esta insatisfactoria atribución de una normatividad *light* a la teoría del conocimiento viene forzada por el empeño de Quine en acomodar el discurso normativo de la epistemología dentro de una ciencia libre de valores. En cambio, Quine no muestra el mismo afán por homologar la metodología de la ética normativa con el método científico. De ahí que, como comprobaremos enseguida, atribuya a la ética aquella misma misión de la que dispensa a la epistemología, esto es, la ingrata tarea de discutir fines últimos. Y será precisamente el desempeño de esta tarea el que reportará a la ética el estigma de disciplina metodológicamente *endeble*.

Recapitulemos por un momento el camino que Quine ha recorrido en su intento de naturalizar la epistemología antes de recorrer el camino paralelo en el caso de la ética. En una primera fase, Quine no encuentra problemática en absoluto la naturalización de la porción *descriptiva* de la epistemología: la ciencia natural y, en particular, la psicología empírica⁹ harán mejor que la epistemología filosófica tradicional el trabajo de explicar cómo construyen el conocimiento científico los seres humanos. Tampoco le parece problemático, en segundo lugar, naturalizar una parte de la epistemología *normativa*, a saber, aquella parte que establece qué *medios* son los más idóneos para la consecución de los objetivos de la ciencia. En un tercer momento, Quine escamotea a la teoría del conocimiento la porción más problemática de la normatividad epistemológica mediante un injustificable recurso a las supuestas normas intocables del *juego de lenguaje* de la ciencia. Pues bien: la discusión quineana del estatuto epistemológico de la ética reproduce *mutatis mutandis* las dos primeras fases del camino seguido por Quine al discutir la naturalización de la epistemología, apareciendo las divergencias al llegarse al tercer momento (esto es, cuando los fines últimos entran en escena). Veamos ahora con algún detalle cómo procede el análisis quineano del discurso moral.

Como en el caso de la epistemología, las afirmaciones que se llevan a cabo en torno a cuestiones morales pueden dividirse en dos grandes grupos: (a) aquellas que meramente *describen* los valores, las prácticas y los juicios morales aceptados por un cierto individuo o una determinada sociedad, así como la génesis de éstos en el individuo o la sociedad de que se trate; y (b) aquellas que *juzgan* la corrección de las creencias morales, *valoran* diversas acciones e instituciones o *prescriben* las normas que han de guiar el comportamiento moral. Quine no pone ningún reparo a la respetabilidad metodológica de los asertos del primer grupo. Esto es, del mismo modo que no encuentra problemática la epistemología descriptiva, tampoco encuentra problemas en la *ética descriptiva*. Lo que es más, realiza una pequeña incursión en este terreno. En efecto, en su artículo «On the Nature of Moral Values»¹⁰ (hasta el momento, el único escrito quineano dedicado en su totalidad a cuestiones de teoría ética), Quine ofrece, entre otras cosas, unas hipótesis acerca del proceso de adquisición de los *valores* por el individuo. Esto no tiene nada de sorprendente si tenemos en cuenta que Quine propone a lo largo de su obra epistemológica diversas hipótesis acerca del aprendizaje y, en particular, acerca del aprendizaje del lenguaje¹¹. El aprendizaje de ciertos valores (morales o de otro

8 Cfr. Rodríguez Alcázar (en prensa).

9 Quine (1974), 109.

10 Quine (1981a).

11 Cfr., p. ej., Quine (1977).

tipo) no es para Quine sino un caso más del adiestramiento que socialmente recibe todo individuo, y si los procesos de aprendizaje en general son acontecimientos naturales accesibles al estudio científico, también han de serlo en este caso.

No voy a detenerme en los detalles de la reconstrucción hipotética que Quine ofrece de la adquisición de valores por el individuo, una reconstrucción que, en gran medida, sigue las pautas de sus hipótesis sobre el aprendizaje en general. Terminada dicha reconstrucción, Quine señala que sólo algunos de los valores adquiridos pueden ser considerados propiamente valores *morales*. Aún reconociendo la dificultad de establecer una clara distinción entre éstos y el resto de los valores, Quine apunta dos rasgos propios de los valores morales. Uno es el hecho de que en su adquisición se ha producido una *transmutación de medios en fines* (llegamos a valorar, por ejemplo, cierta conducta considerada moral no por la recompensa asociada, sino por ella misma)¹². El segundo rasgo que Quine señala es el carácter *social* de estos valores; pues o bien consisten en la valoración de la satisfacción de otras personas, o bien lo valorado son prácticas del grupo social al cual uno pertenece¹³. Quine se extiende luego en algunas consideraciones más acerca de la naturaleza de los valores morales que no son relevantes para los propósitos del presente escrito¹⁴. Quizás lo que más interesa subrayar acerca de las hipótesis quineanas sobre el aprendizaje de los valores es que Quine las aborda, como corresponde a un epistemólogo naturalista, desde la perspectiva de un científico. Esto hace que en su aproximación desaparezca la distinción entre *metaética* (entendida como una disciplina filosófica dedicada al análisis del lenguaje moral) y *ética descriptiva* (esto es, el estudio psicológico o sociológico de los valores presentes en los individuos y en las sociedades). Como señala Gibson¹⁵, un reparto semejante de tareas presupondría la posibilidad de la distinción analítico-sintético, una distinción atacada por Quine en algunos de sus escritos más conocidos¹⁶. Una vez se niega la existencia de una distinción epistemológicamente relevante entre juicios analíticos y sintéticos, la metaética ha de dejar de existir como disciplina puramente filosófica, del mismo modo que desaparece del esquema quineano una epistemología puramente *analítica*¹⁷.

Conseguido, pues, el *nihil obstat* de Quine para la *ética descriptiva*, pasemos al terreno de la *ética normativa*. Quine lo aborda tomando como punto de partida la problemática suscitada por el *desacuerdo moral*: ¿es posible la resolución del desacuerdo respecto a cuestiones morales? Cuando dos científicos sostienen hipótesis distintas acerca de cualquier aspecto de la realidad, éstos disponen, en la mayoría de los casos, de procedimientos aceptados por ambos que les permitirán resolver ese desacuerdo en un plazo mayor o menor. Así, dos científicos cuyas hipótesis respectivas predicen sucesos distintos a partir de unas condiciones iniciales dadas pueden construir la situación experimental necesaria para zanjar la disputa. ¿Existe un recurso semejante en el caso de la *ética*? Quine piensa que tal recurso sólo está disponible en algunas ocasiones, aquellas en las que se da un *acuerdo respecto a los fines últimos*. Aquí sí que cabe un proceder «científico» que resuelva el desacuerdo:

12 Quine (1981a), 57-58.

13 *Ibid.*, 58.

14 El lector interesado en los detalles de la exposición quineana puede dirigirse a las páginas del artículo citado o a la detalladísima exposición que del mismo ofrece Gibson (1988a), 155 ss.

15 *Op. cit.*, 21.

16 El escrito clásico sobre el particular es «Dos dogmas del empirismo», en Quine (1962).

17 Sobre la imposibilidad de una epistemología «analítica» en Quine, cfr., de nuevo, Rodríguez Alcázar (en prensa).

Así, tomemos el caso de las mentiras piadosas. Si estamos de acuerdo en considerar buena la veracidad sólo en tanto que medio para fines morales más elevados, y no en tanto que un fin último en sí misma, entonces *el caso se convierte esencialmente en un asunto de ciencia, o de técnica* (Quine, 1981a, 64; la cursiva es mía).

El paralelismo con la epistemología es, pues, también claro en este segundo tramo del discurso moral. Si la epistemología normativa no ofrecía problemas para el filósofo naturalista, una vez se la reducía a una forma de discurso *tecnológico*, tampoco la ética normativa sería fuente de grandes perplejidades si consistiera únicamente en el estudio de los mejores medios para alcanzar unos fines dados.

Esta tarea requiere otro trabajo previo, igualmente inobjetable según Quine. Se trata de la sistematización de los valores, al objeto de identificar cuáles pueden ser vistos como medios para otros fines y cuáles son los fines últimos irreductibles o, si se quiere, los «axiomas» del sistema ético de que se trate:

Hay una mezcla legítima de ética y ciencia que de algún modo mitiga la difícil situación metodológica de la ética (...). Los axiomas éticos pueden minimizarse mediante la reducción causal de unos valores a otros, es decir, mostrando que algunos actos que valoramos serían valorados, en cualquier caso, como medios para fines ulteriores. El utilitarismo es un notable ejemplo de tal sistematización (ibíd., p. 64).

Pero queda aún por tratar un último nivel de posible desacuerdo moral, aquél en el cual el desacuerdo afecta a los *valores últimos* mismos. Quine señala que, una vez sistematizados los valores y realizada la reducción causal descrita, el moralista se encontrará con una lista de fines últimos que no es posible justificar apelando a otros valores ulteriores¹⁸. ¿Qué hacer cuando el debate gira alrededor de estos objetivos morales últimos? Dentro de esta situación Quine distingue todavía dos casos bien distintos: el desacuerdo entre diferentes *sociedades* acerca de cuáles son esos valores supremos a perseguir y el desacuerdo en el nivel de los *individuos* sobre esa misma cuestión. El hecho de que Quine considere que el principal rasgo definitorio de la moralidad es su carácter social tiene como consecuencia que, a su parecer, el desacuerdo entre sociedades distintas desborde el ámbito de la moralidad. En otras palabras, estos desacuerdos no son, según Quine, desacuerdos morales en sentido estricto¹⁹.

Dejando de lado la cuestión de si nuestro autor está justificado en esta restricción del ámbito de la moralidad, pasemos a ocuparnos del nivel de desacuerdo que podemos calificar, de acuerdo con los criterios quineanos, como propiamente moral. Se trata de las discrepancias que surgen entre individuos pertenecientes al mismo grupo social y también de las perplejidades que a menudo experimenta el individuo enfrentado a la decisión moral. ¿Hay alguna instancia a la que recurrir cuando surgen en estos contextos dudas respecto a la elección de los valores últimos? Parecería, por lo que se ha dicho antes, que la hay: si la moralidad es relativa a la sociedad, podría pensarse que los individuos estarían determinados en sus juicios morales por las opciones de la sociedad a la que pertenecen. Pero la cuestión es más compleja. Una fuente de complejidad viene dada porque cada individuo habitualmente pertenece al mismo tiempo a diversos grupos sociales (familia, nación,

18 Quine (1981a), 64.

19 Quine (1980), 74.

especie) cuyos valores últimos (además de resultar difíciles de identificar en cada caso) pueden ser discrepantes. No parece, pues, que la prescripción genérica de realizar los fines sociales permita averiguar cuál es el curso correcto de acción a seguir en cada situación particular. Quizás en una tribu aislada con fuertes vínculos de parentesco la frontera entre los beneficiarios de nuestro altruismo y los extraños pueda verse como una cuestión nítida, pero tal situación no se da habitualmente en las sociedades que habitamos. ¿Hasta dónde hemos de extrapolar los comportamientos altruistas que aprendimos a poner en práctica respecto a nuestra familia o, quizás, respecto a nuestros conciudadanos? La respuesta de Quine es que no tenemos un criterio externo que nos permita contestar a esa pregunta²⁰. La situación es muy diferente en *ciencia*; si bien es verdad que la extrapolación está presente en la inducción, uno de los mecanismos más comunes y productivos del proceder científico, no es el hecho de que una teoría haya sido establecida por inducción lo que nos hace tenerla por válida, sino la concordancia de sus predicciones con la realidad. Así pues, una hipótesis científica, a la que hemos llegado mediante inducción o de cualquier otra forma, dispone de *controles empíricos* que nos permiten condenarla por hacer predicciones falsas o aceptarla provisionalmente porque sus predicciones se cumplen. De este modo, en la ciencia, gracias al acuerdo suscitado por las *oraciones observacionales* que se usan para contrastar las predicciones de las teorías, tenemos un recurso para acabar con los desacuerdos. Desgraciadamente, no disponemos de algo parecido a esos controles empíricos independientes cuando de lo que se trata es de dirimir un conflicto moral.

Para Quine, esa falta de controles empíricos, que marca una importante *diferencia metodológica* entre la ciencia y la ética, constituye una grave limitación de esta última. Semejante carencia le lleva a establecer la que, en mi opinión, constituye su tesis más importante en este terreno, esto es, la tesis según la cual la ética es, al lado de la ciencia, *endeble* desde un punto de vista metodológico:

Los desacuerdos sobre cuestiones morales pueden surgir en casa e, incluso, dentro de uno mismo. Cuando esto ocurre, hay que lamentar la *endeblez metodológica* («methodological infirmity») de la ética en comparación con la ciencia. El asidero empírico de la teoría científica está en la predicción del suceso observable. El del código moral, en el acto moral observable. Ahora bien, mientras que nos es posible comprobar una predicción enfrentándola al curso independiente de la naturaleza observable, sólo podemos juzgar la moralidad de un acto según nuestros criterios morales (Quine, 1981a, 63. La cursiva es mía).

En resumen, la imputación de «endeblez metodológica» a la ética normativa se justifica por la ausencia, en el caso del discurso moral, de una instancia *independiente* de nuestras teorías o códigos morales que permita contrastar la validez de éstos²¹.

3. Definiendo los escenarios para la comparación

Hasta aquí lo que Quine tiene que decir sobre el estatuto epistemológico de la ética normativa. Como habrá apreciado el lector, los paralelismos entre la teoría del conocimiento y la ética

²⁰ Cfr. Quine (1981a), 65.

²¹ Quine formula también esta diferencia en términos de teorías de la verdad: mientras la ciencia tendría «algún derecho» a reivindicar una teoría de la verdad como correspondencia, la ética habría de conformarse con una teoría coherentista (ibíd., p. 63).

terminan justo cuando llegamos al terreno de los valores o fines últimos. En ambos casos, es cierto, se excluye la posibilidad de un debate sobre objetivos últimos que satisfaga las exigencias propias de la justificación de las afirmaciones científicas. Pero las razones para ello son bien distintas en cada caso. Mientras que al epistemólogo se le prohíbe discutir los fines epistémicos de la ciencia (que vendrían especificados *a priori* por las reglas definatorias del juego), al filósofo moral se le convence de que sus argumentos acerca de objetivos últimos nunca podrán descansar sobre una base justificatoria de una solidez equiparable a la científica. He criticado en otros lugares²² este diferente tratamiento para la epistemología y la ética normativas y he defendido que el destino epistemológico de ambas debe estar unido: o la metodología de las dos es homologable con la científica o las dos son metodológicamente *endebles*; no hay ninguna buena razón para sostener que las dos disciplinas sean normativas en sentidos diferentes, pues no hay ninguna buena razón para eximir a la epistemología del debate sobre los fines últimos de la ciencia. Si esto es así, la cuestión es si estos dos tipos de discurso normativo resisten o no la comparación con las pautas científicas de justificación de creencias²³. Una respuesta negativa sería una mala noticia para el naturalista (pues plantearía serias dudas acerca de la posibilidad de naturalizar la epistemología) y también para quien defiende la existencia de *conocimiento* moral. Sin embargo, creo que existe un cierto nivel en el cual la epistemología y la ética normativas resisten la comparación con la ciencia. Se trata de aquel nivel donde se describen los rasgos más generales de la justificación epistemológica, aquel nivel en el cual tiene sentido afirmar, a mi juicio acertadamente, que toda justificación es *holista*. Esta afirmación, con ser considerablemente modesta (pues no nos dice gran cosa sobre las pautas concretas de justificación de creencias en los distintos campos del conocimiento) tiene la virtud de contradecir una de las supersticiones más extendidas entre los epistemólogos: la búsqueda de creencias autoevidentes. No existen ni *sense data* independientes de toda teoría ni intuiciones morales irrefutables. La justificación de toda creencia requiere siempre, en último término, el concurso de otras creencias. Y esto es válido, incluso, con respecto a las *oraciones observacionales*.

Es cierto que en algunos lugares Quine ha señalado a las oraciones observacionales como la única excepción a la doctrina del holismo²⁴. Sin embargo, es necesario ser conscientes de que sólo pueden serlo en un sentido muy preciso, si no queremos destruir de raíz el naturalismo quineano. Pues si bien es verdad que las oraciones observacionales desempeñan un papel excepcional en el esquema holista de la justificación, dada su directísima vinculación con la experiencia sensible y su independencia de las teorías científicas que se contrastan con su concurso²⁵, esto no significa que se autojustifiquen en sentido estricto. En efecto, aunque *cada* oración observacional suscite acuerdos unánimes acerca de su verdad o falsedad, el epistemólogo debe ofrecer una *justificación* de por qué debemos tomar el veredicto de los sentidos, que determina la veracidad de las oraciones observacionales (y no, por ejemplo, las revelaciones divinas obtenidas por medio del «ojo de la mente») como la instancia de contrastación de las teorías científicas. En otras palabras, el peso epistémico de las oraciones observacionales viene determinado por la adhesión a una concepción *empirista* de

22 Cfr. Rodríguez Alcázar (en prensa₁) y (en prensa₂).

23 No me atrevo, por ahora, a pronunciarme sobre la pertinencia de las consideraciones presentes para otras formas de discurso normativo, como el de la estética.

24 Cfr. Quine (1986b), 427, y Quine (1981b), 71.

25 Piénsese en una oración observacional como «Llueve». Imaginemos que la estamos utilizando para refutar una cierta teoría que habría predicho que en tal momento y lugar debería lucir el sol. Para proferir adecuadamente la oración observacional no necesitamos conocimiento alguno de la teoría en cuestión; únicamente la familiaridad con nuestra lengua materna y la adecuada recepción de la estimulación sensorial relevante.

la evidencia, y el empirismo, a su vez, no puede ser visto como una verdad autoevidente²⁶. El filósofo naturalista debe considerar al empirismo como una teoría científica revisable y debe aportar argumentos en favor tanto de su adhesión al empirismo como, en concreto, de la confiabilidad que las oraciones observacionales ofrecen como test último de la validez de las hipótesis científicas. En este sentido, pues, las oraciones observacionales *no* son una excepción a la doctrina del holismo. Pues estas oraciones, aunque independientes de la teoría concreta que contrastamos con su concurso, no están libres de toda teoría, ya que necesitamos toda una teoría empirista de la evidencia para justificarlas. En resumen, la justificación es, en un nivel general, holista, y esto vale tanto para las ciencias naturales y sociales, para la epistemología, descriptiva o normativa, y para la ética.

En lo que acabo de decir se apunta la necesidad de diferenciar, al menos, dos niveles distintos de análisis de la justificación de los asertos científicos. El primer nivel es el más general; nos dice que ninguna creencia se autojustifica, que toda justificación es holista. Pero por debajo de este nivel general caben muchos otros niveles en los que describimos, con diversos grados de concreción, la metodología de las diferentes empresas cognoscitivas. Un segundo nivel, todavía considerablemente general, aunque no tanto como el anterior, es aquél en el cual un cierto epistemólogo defiende que la experiencia sensible juega un papel diferente en ciencia y en ética. Naturalmente, señalar las diferencias metodológicas que se dan a este nivel, y a niveles más específicos, entre diversas disciplinas no contradice la tesis general sobre la naturaleza holista de la justificación de todo tipo de creencias.

Los dos niveles citados no difieren únicamente en su generalidad. También en el grado de exigencia que ha de satisfacer la justificación en cada caso. Cuando afirmamos que toda creencia se justifica de acuerdo con lo establecido por la tesis del holismo nos estamos refiriendo a una justificación *sistemática* de las creencias. Cuando sostenemos que una cierta observación proporciona respaldo evidencial provisional a una determinada teoría nos encontramos ante una forma de justificación *contextual* de esta teoría²⁷. La justificación contextual es suficiente cuando dos interlocutores comparten creencias de fondo en las que puede detenerse el proceso argumentativo; así, la observación de una partícula en la cámara de niebla zanja un debate porque los observadores coinciden en dar crédito al testimonio de los sentidos. Sin embargo, en ciertos contextos no es suficiente recurrir a la justificación contextual de nuestras afirmaciones. Así, la justificación contextual no basta para hacer frente a los desafíos del escéptico. Supongamos, por ejemplo, que alguien cuestionara nuestra observación en la cámara de niebla alegando que nuestros sentidos quizás nos engañen *siempre*. En casos como éste es necesario ofrecer una justificación *sistemática* de nuestras afirmaciones, una justificación más exigente en la que ninguna creencia puede darse por descontada; ni siquiera la veracidad habitual del testimonio de los sentidos.

Cuando el escéptico cuestiona radicalmente alguna de nuestras creencias tenemos que hacer frente a su desafío mediante una justificación sistemática. Y si descartamos la posibilidad de creencias autoevidentes habremos de reconocer que, tanto en el caso de las creencias científicas como en el de las creencias morales, la justificación sistemática procederá de manera holista, es decir, recurriendo inevitablemente a otras creencias. Naturalmente, está por ver que tengamos éxito en nuestra réplica al escéptico. Yo me inclino a creer que disponemos de respuestas adecuadas tanto en ciencia como en ética, incluso si no existen creencias que se autojustifiquen, pero la defensa de

26 Quine reconoce esto último. Cfr. Quine (1992), 43-44. Pp. 20-21 de la edición inglesa.

27 Cfr., p. ej., Brink (1989), 123-124.

esta afirmación requeriría una extensa discusión adicional. Lo que aquí nos interesa es que hay un nivel de justificación, el más general pero también el más exigente, en el que tanto la justificación moral como la científica son *holistas* y en el que, por tanto, no cabe hablar de diferencias metodológicas entre ciencia y ética ni, menos aún, de *endeblez* metodológica de la ética en comparación con la ciencia. Si una justificación holista de las creencias es suficiente para contestar al escéptico, entonces tanto la ciencia como la ética son *robustas*; si no lo fuera, entonces tanto la ciencia como la ética serían *endebles*.

Naturalmente, si atendemos a cómo procede la justificación *contextual* de las creencias, si descendemos a cualquiera de los variados niveles de concreción con que es posible describir los métodos de justificación, entonces las diferencias metodológicas entre ciencia y ética se multiplican. ¿Pero es suficiente eso para atribuir a la ética una «endeblez metodológica»? A medida que nuestra descripción de las pautas metodológicas se fija en rasgos más idiosincrásicos observaremos cómo surgen también diferencias metodológicas significativas, primero, entre las ciencias naturales y las sociales y, más adelante, en el interior de las ciencias naturales (por ejemplo, entre la física y la geología). ¿Llamaremos endeble a todas aquellas disciplinas cuya metodología se aparte de una que consideremos canónica? ¿Dónde trazamos la frontera entre las metodológicamente sólidas y las endeble? Llamar «endeble» a toda disciplina cuya metodología difiera de alguna que se toma como modelo (la física ha sido tradicionalmente una candidata preferida para el puesto) sólo tiene sentido si se postula una *unidad de método* a niveles más específicos que el descrito por la doctrina del holismo. Tal era el proyecto de los positivistas lógicos, quienes se propusieron aplicar las exitosas pautas metodológicas que atribuían a la física en otras regiones (en las ciencias sociales principalmente). Aquellas disciplinas donde la extrapolación se consideró posible fueron admitidas como fuentes de conocimiento. Otros casos, entre los cuales fueron notorios la metafísica y la ética, fueron diagnosticados incurables y expulsados del edificio del saber. Pero el proyecto de la unidad del método, tal y como fue formulado en la primera mitad de este siglo, puede considerarse completamente fracasado. A decir verdad, las descripciones positivistas del método científico no hacían justicia, según los historiadores de la ciencia, ni siquiera a las metodologías realmente utilizadas en física. A partir de la obra de historiadores de la ciencia como Kuhn y de filósofos naturalistas como Quine se ha extendido la convicción de que resulta mucho más fructífero estudiar *a posteriori* cómo proceden de hecho los científicos en sus distintas disciplinas que recomendar por anticipado una cierta metodología para todas las ciencias. Esta estrategia lleva a la constatación de que, a pesar de los deseos de los positivistas lógicos, los métodos realmente aplicados en la física y en ciencias como la psicología presentan diferencias ineliminables que aconsejan hablar de un *pluralismo metodológico* mejor que de unidad de método²⁸.

No creo acertado afirmar, por ejemplo, que la metodología de las ciencias sociales es endeble en comparación con la de la física. Pues parece sensato pensar que el éxito de cada metodología científica debe medirse con relación al objeto de estudio y a los propósitos de la ciencia en que esa metodología se aplica, y no con relación a los métodos y los objetivos de la física. Del mismo modo, no sería acertado afirmar que la ética es metodológicamente endeble meramente porque, por ejemplo, descubramos que la evidencia sensible no juega en la justificación de las creencias morales el mismo papel que en la justificación de las creencias científicas. La acusación de endeblez no tiene demasiado sentido cuando se comparan las formas específicas, contextuales, de justificación científica y las morales. Esta acusación tendría sentido sólo si al comparar cómo

28 Cfr., p. ej., Roth (1987).

procede la justificación sistemática y no meramente contextual de las creencias morales y científicas descubriéramos que, en tanto que la ciencia puede recurrir a cierta clase de creencias autoevidentes que permitirían justificar todas las demás creencias científicas y responder así al escéptico de forma contundente, la ética, en cambio, no es capaz de hacer frente al escéptico por no disponer de creencias autoevidentes en sus dominios. Pero, si bien es cierto que el filósofo moral no puede recurrir a creencias autoevidentes (pues pocos pondrían en nuestros días la mano en el fuego por alguna forma de *intuiciones morales* presuntamente incuestionables), tampoco, como hemos visto, es posible hablar de creencias autoevidentes en ciencia. De modo que una justificación holista es todo lo que tenemos a mano, en ciencia y en ética, para contestar al escéptico. No cabe, pues, hablar de *endeblez metodológica* de la ética en comparación con la ciencia. La comparación de las distintas ramas del conocimiento (incluyendo ciencias naturales, ciencias sociales y diversas formas de discurso normativo, como el epistemológico y el moral) arroja más bien como resultado un panorama de irreductible *pluralismo metodológico* en los niveles más idiosincrásicos combinado con la continuidad entre disciplinas que proporciona la condición holista de toda forma de justificación.

Ya estamos en condiciones de responder a la pregunta que en la sección primera consideré la cuestión verdaderamente importante en toda esta discusión, a saber: *¿para qué* comparar ciencia y ética desde el punto de vista de la justificación de creencias? La principal utilidad de tales comparaciones es, sin duda, establecer si es posible defender la ética con el mismo éxito que la ciencia frente al cuestionamiento del escéptico. Bien es verdad que para algunos simplemente no existe ninguna defensa adecuada de la ciencia frente a la duda escéptica, pero son los menos; bastantes menos, por cierto, que los que estarían dispuestos a tolerar una actitud más escéptica hacia las creencias morales. Si conseguimos convencer a quien es antiescético con respecto a la ciencia de que las creencias morales se justifican, en los aspectos pertinentes, del mismo modo que las creencias científicas, le habremos ganado para la causa del antiescepticismo moral. Ahora bien, el tipo de justificación pertinente cuando se trata de responder al escéptico es, como vengo defendiendo, la justificación *sistemática* de las creencias, y en este nivel no existe diferencia alguna entre la justificación de las creencias científicas y morales; pues en ambos casos, insisto, la justificación es *holista*. En otros niveles ciertamente existen, como hemos visto, numerosas diferencias, pero una vez que tenemos claro *para qué* comparamos ciencia y ética esas comparaciones resultan, más que odiosas, ociosas.

Los autores cuyas críticas a Quine voy a recoger en los apartados siguientes no parecen tener igualmente claro el por qué de la comparación. Todos ellos rechazan, como yo acabo de hacer, que la ética sea metodológicamente endeble. Sin embargo, sus réplicas pierden gran parte de su fuerza por una insuficiente diferenciación de los diversos niveles de descripción de la metodología de ciencia y ética. En los apartados siguientes voy a reconstruir y enjuiciar el debate en torno a la tesis quineana de la endeblez metodológica de la ética, señalando las debilidades argumentativas en que incurren tanto los críticos como los defensores de la tesis.

4. Morton White, o el poder de los sentimientos

Morton White se propone en su artículo «Normative Ethics, Normative Epistemology, and Quine's Holism»²⁹ avanzar en el proceso hacia el *monismo metodológico* iniciado por la inclusión

29 White (1986). Las posiciones de White con respecto al estatuto epistemológico del discurso normativo se encuentran expuestas con mucho mayor detalle en White (1981). Asimismo, ya en White (1956), 254 ss., se recurre al holismo duhemiano para unir los destinos epistemológicos de las afirmaciones descriptivas y normativas.

quineana de la epistemología en la ciencia y por el rechazo de la dicotomía analítico-sintético. La aportación de White vendría dada por su sugerencia de que tanto la epistemología normativa como la ética normativa se incorporen al proyecto naturalizador quineano. Tal inclusión es defendida sobre la base de que la doctrina del holismo borra (en un sentido que precisaré más adelante) la distinción entre enunciados descriptivos y enunciados normativos³⁰.

El argumento de White para negar la presunta «endeblez metodológica» de la ética es que tanto en el caso de la ética normativa como en el de la epistemología normativa la contrastación de las conclusiones de la argumentación se produce de acuerdo con un proceso *similar* al utilizado para la contrastación de las teorías científicas. Con todo, el proceso descrito por White presenta dos peculiaridades respecto al proceso científico de contrastación de teorías. La primera es que el sistema de oraciones que se contrasta incluye tanto oraciones descriptivas como oraciones normativas (mientras que, presumiblemente, el sistema de oraciones en el que piensa Quine cuando expone sus tesis acerca del holismo y de la relación evidencial es un sistema de oraciones descriptivas). La segunda peculiaridad es que el papel de las oraciones observacionales en la contrastación científica es aquí desempeñado por las *emociones* y *sentimientos*. Para hacer esto algo más claro, consideremos seguidamente el mismo ejemplo de que se sirve White para defender su posición³¹.

Supongamos que tenemos el siguiente sistema de creencias que incluye tanto creencias descriptivas como normativas:

- (1) Quien arrebató la vida a un ser humano hace algo que no debe hacerse.
- (2) La madre arrebató la vida del feto que llevaba en las entrañas.
- (3) Todo feto vivo en las entrañas de un ser humano es también un ser humano.

De las oraciones anteriores (en particular de (2) y (3)) se sigue:

- (4) La madre arrebató la vida a un ser humano.

Y de las oraciones anteriores (en particular, de (1) y (4)) se sigue:

- (5) La madre hizo algo que no debe hacerse.

La oración (5) ocupa, en el esquema de White, el mismo lugar que las predicciones que, de acuerdo con la descripción quineana de la relación evidencial, se deducen de las teorías científicas. Estas predicciones, de ser refutadas por la experiencia, obligan a revisar la teoría de la que se dedujeron. En el caso de la refutación de una oración como (5), la situación es la misma: estamos obligados a introducir modificaciones en el cuerpo de creencias del cual (5) es una consecuencia lógica. Ahora bien, recuerda White, de acuerdo con la doctrina del *holismo* la refutación de una oración como (5) no nos dice cuál de las oraciones de las que (5) se sigue hay que eliminar o sustituir (del mismo modo que un fallo en la predicción no nos dice exactamente qué porción de la teoría es necesario poner en cuarentena). De modo que, continúa White, a consecuencia de haber negado la validez de una oración normativa como (5) podemos acabar renunciando bien a otra oración normativa como (1) o a una oración descriptiva como (4). De aquí no concluye White que

30 Cfr. White (1986), 661.

31 Este ejemplo aparece en las pp. 652 ss. de White (1986). Está tomado literalmente de White (1981), 29 ss.

tengamos que abandonar, sin más, la distinción entre oraciones normativas y oraciones descriptivas; pero sí que no es posible mantener la distinción *epistemológica* entre nuestro modo de *contrastar* creencias descriptivas y el de contrastar creencias normativas³².

Pero nos queda todavía por aclarar cómo se produce la refutación de una oración como (5). Ni (5) es una predicción científica ni es refutada por oraciones observacionales. La capacidad para refutar oraciones normativas lo reserva White a los *sentimientos* y *emociones*³³. Así, en nuestro ejemplo, la madre acusada en (5) de hacer algo que no debería haber hecho podría negar (5) sobre la base de que ella no tiene el *sentimiento* de obligación que le impondría no hacer aquello que hizo. De este modo, sostiene White, la ética escapa a la acusación de «endeblez metodológica». Pues hemos hallado un elemento *externo* a nuestro cuerpo de creencias descriptivo-normativas que realiza una función *análoga* a la realizada por las oraciones observacionales con respecto a los cuerpos de teoría que el científico pretende contrastar empíricamente³⁴. Esta situación, por otra parte, no sería exclusiva de la ética. Según White, la descripción antecedente de la contrastación de creencias vale también para la epistemología. En este caso, White habla de unos *sentimientos epistémicos* que realizarían una función análoga a la de los sentimientos morales³⁵.

Los compuestos de oraciones descriptivas y normativas son, según White, ineliminables de la epistemología (como lo muestra la presencia de asertos normativos en los propios escritos epistemológicos quineanos)³⁶; por tanto, si la naturalización de la epistemología (con la asimilación de ésta a la psicología empírica) pretende instaurar una disciplina puramente descriptiva, la empresa está condenada al fracaso. Si, por el contrario, Quine admite creencias normativas en el interior de su epistemología naturalizada, entonces habrá de admitir, según White, que la contrastación de las porciones de esa «ciencia normativa»³⁷ habrá de llevarse a cabo del modo holista que hemos descrito (incluido el papel que en ese planteamiento se atribuye a los *sentimientos* y *emociones* epistémicos). Y, puesto que la contrastación de los enunciados éticos se produce del mismo modo que el de los epistemológicos, Quine se habría quedado sin base para hablar de la presunta «endeblez metodológica» de la ética en comparación con la ciencia.

Hasta aquí lo que White arguye en su intento de convencer a Quine para que abandone, sin renunciar a sus posiciones naturalistas, la tesis de que la ética es, comparada con la ciencia, metodológicamente endeble. Recordemos los dos pilares de su argumentación:

(i) no existe diferencia entre la ética y la epistemología en cuanto a la contrastación de porciones de discurso descriptivo/normativo;

(ii) la instancia contrastadora en ambos casos son emociones y sentimientos que realizarían una función evidencial *análoga* a la desempeñada por las oraciones observacionales con respecto a las teorías científicas.

Quine rechaza estos dos puntos en su «Reply to Morton White»³⁸. Respecto a la primera cuestión remito a lo dicho más arriba. Como recordará el lector, Quine salva la respetabilidad metodológica de la teoría del conocimiento atribuyéndole una normatividad *sui generis*, la norma-

32 Cfr. White (1986), 661.

33 *Ibid.*, 658-659.

34 *Ibid.*, 653.

35 *Ibid.*, 657.

36 La razón aducida por White es que, como Quine ha mostrado, no disponemos de un criterio apropiado de sinonimia que nos permita reducir los enunciados normativos a enunciados descriptivos. Cfr. White (1986), 651 y 655.

37 *Ibid.*, 655.

38 Quine (1986a).

tividad propia de un discurso *tecnológico* que no discute acerca de fines últimos. Por el contrario, la ética sería normativa en sentido fuerte y, por eso mismo, metodológicamente endeble. Ya he señalado que, en mi opinión, Quine no proporciona razones convincentes para atribuir estatutos epistemológicos distintos a ética o epistemología. Ambas disciplinas, por tanto, si son normativas lo son en el mismo sentido. Me inclino, pues, a dar la razón a White en este punto.

Creo, en cambio, que White no está igualmente acertado por lo que respecta a (ii). Recordemos que este autor propugna una extensión del *monismo metodológico* argumentando que los cuerpos de creencias epistemológicas y éticas se contrastan de un modo *análogo* al de la ciencia. La analogía consiste, según White, en que las emociones y sentimientos (morales o epistémicos) juegan un papel contrastador semejante al que desempeñan las oraciones observacionales con respecto a las teorías científicas.

La posición de White en este punto podría objetarse de dos formas. La primera consistiría en poner en cuestión que las instancias contrastadoras en ética y en epistemología normativa sean, realmente, emociones y sentimientos. Un filósofo moral cognoscitivista objetaría, con mucho fundamento a mi juicio, que las creencias morales se refutan o se confirman, como las científicas, por medio de otras creencias y que cualquier intento de salvar alguna forma, siquiera tenue, de *monismo metodológico* debería partir del reconocimiento de este hecho. No es, sin embargo, esta estrategia la que adopta Quine en su respuesta a White. Pues Quine acepta que la base a partir de la cual los juicios morales son aceptados o rechazados es «la respuesta emocional de aprobación o rechazo por parte del sujeto en cada caso singular»³⁹. La objeción de Quine es que, si hemos de hablar de un monismo metodológico, no basta con invocar una vaga «analogía»: los cuerpos de creencias científicas, epistemológicas y éticas han de poder ser contrastados exactamente *del mismo modo*. Y el modo de contrastación de las teorías científicas exige que las consecuencias de éstas, sean susceptibles de refutación por las *oraciones observacionales* adecuadas al caso. Así pues, la pregunta por la posibilidad de un monismo metodológico se convierte, desde el punto de vista de Quine, en la posibilidad de *oraciones observacionales morales*⁴⁰. La cuestión a dilucidar, según Quine, es si los sentimientos y emociones de que habla White son expresables mediante oraciones observacionales. Quine niega que esto sea posible y, dado que está de acuerdo con White en que la única instancia refutadora de un enunciado ético es el sentimiento de rechazo que el sujeto particular experimenta ante él en un momento concreto, su conclusión es que el «monismo metodológico» no puede extenderse hasta incluir a la ética.

No voy a entrar con detalle en la discusión acerca de si existen o no *oraciones observacionales morales*, sencillamente porque no creo que el resultado de esa discusión aporte nada al debate en torno a la endeblez metodológica de la ética. De todas formas, la cuestión es enormemente resbaladiza, por dos razones. En primer lugar, porque la observacionalidad es una *cuestión de grado*⁴¹. Como consecuencia, el que decidamos que ciertas oraciones morales pueden ser contadas entre las observacionales dependerá de lo tolerantes que decidamos ser a la hora de trazar la línea que divide las oraciones que son *más* observacionales de las que lo son *menos*. En segundo lugar, porque Quine propone en sus escritos varias definiciones de oraciones observacionales y, según que definición adoptemos, será más fácil afirmar o negar que existen oraciones observacionales morales. Así, Bergström⁴² afirma que oraciones como 'Eso es bueno' y 'Esa acción es moralmente

39 Quine (1986a), 663.

40 Quine, sin embargo, no hace mención alguna a que la naturalización de la epistemología normativa exija la existencia de «oraciones observacionales epistemológicas».

41 Cfr., p. ej., Quine (1981b), 71.

42 Cfr. Bergström (1990), 39.

errónea' pertenecen al tipo de oraciones que habríamos de considerar observacionales si nos atenemos a la definición «subjetiva» de oración observacional que Quine propone en «Empirical Content»⁴³. También Gilbert Harman ha señalado que, si tomamos como criterio de observacionalidad el *acuerdo intersubjetivo* entre los miembros de la comunidad lingüística en presencia de la misma situación estimulativa, entonces algunos enunciados morales resultarán ser enunciados observacionales⁴⁴. En cambio, el criterio de observacionalidad que Quine utiliza para negar la existencia de oraciones observacionales morales es la ausencia de lo que este filósofo denomina *información colateral*⁴⁵. Quine argumenta que una oración como 'Eso es infame' (posible candidata a ser tenida por ejemplo de oración observacional moral) es usada *con mucha más frecuencia* en contextos donde el asentimiento o el disenso dependen considerablemente de información colateral; una verdadera oración observacional, señala Quine, sólo muy raramente necesita el recurso a información colateral no compartida por los testigos de la situación de que se trate⁴⁶.

No es necesario, insisto, desde el punto de vista del debate que nos ocupa llegar a una decisión sobre la existencia o no de oraciones observacionales. El que esta cuestión se plantee en el contexto de la discusión sobre la presunta endeblez metodológica de la ética sólo indica que Quine no tiene en cuenta, como tampoco White, la pregunta crucial que nos hacíamos más arriba: *¿para qué* comparar la metodología de ciencia y ética? White defiende que negar que la ética sea endeble requiere únicamente mostrar la existencia de un elemento *externo* a las teorías morales (las emociones y sentimientos) que realice un papel contrastador *análogo* al que realizan las oraciones observacionales con respecto a la ciencia. Quine niega que la mera analogía sea suficiente y reclama que el contrario atestigüe la existencia de oraciones observacionales morales. Pero en ambos casos la comparación entre ciencia y ética se produce a un nivel de pautas metodológicas demasiado específicas; en ambos casos se están comparando formas *contextuales* de justificación de creencias, olvidando el *para qué* de la comparación. Como señalé más arriba, la comparación se justifica en el deseo de comprobar si las respuestas que utilizamos para defender a la ciencia de los ataques del escéptico (suponiendo que esas respuestas existan realmente) pueden servirnos también para defender a la ética. Y cuando la razón de la comparación se tiene en cuenta, insisto, resulta evidente que lo que necesitamos comparar es la justificación *sistemática* de las creencias en ciencia y en ética. En este nivel no existe, según vengo defendiendo, diferencia alguna entre ambas disciplinas, con lo cual desembocamos en un rechazo de la tesis quineana de la endeblez metodológica de la ética, aunque por razones distintas a las esgrimidas por White.

43 Quine (1981a), 25.

44 Harman (1986), 58. Es necesario señalar que, si bien Harman admite la existencia de oraciones observacionales morales, niega que éstas puedan desempeñar una función evidencial análoga a la que desempeñan las oraciones observacionales científicas.

45 Vid., por ejemplo, Quine (1968), 54 ss.; (1975), 73; (1977), 55; (1987), 14.

46 Aunque no voy a criticar exhaustivamente la posición de Quine en este punto, no quiero dejar de señalar que las razones que acabo de mencionar presentan cierta apariencia de constituir una argumentación un tanto «ad hoc». En primer lugar, Quine está introduciendo aquí una «segunda escala» de grados de observacionalidad; no es sólo que una oración observacional requiera un grado menor de información colateral que una no observacional; ahora, además, se requiere que esa menor presencia se mantenga en un porcentaje suficientemente elevado de las ocasiones de preferencia de la oración de que se trate. En segundo lugar, la definición quineana de oración observacional en términos de información colateral es la más desacreditada de las ofrecidas por Quine. Como su propio autor reconoce, tal definición supone la posibilidad de distinguir entre información fáctica e información lingüística, una posibilidad negada por Quine en el contexto de su argumentación contra la distinción analítico-sintético. Cfr. Quine (1974), 113-114; pp. 85-86 de la edición original inglesa.

5. Owen Flanagan, o el pragmatismo subrayado

Owen Flanagan es otro filósofo que, a pesar de compartir las inclinaciones naturalistas de Quine, cuestiona, como White, la tesis de la endeblez metodológica de la ética. Si White tomaba la doctrina del holismo como base para sus ataques a Quine, Flanagan añade a ese elemento la vena pragmatista que recorre el interior de la epistemología naturalista quineana. Pragmatismo y holismo son, según Flanagan, los factores que obligarían al naturalismo quineano, a diferencia de otras versiones del naturalismo, a no situar a la ética en un escalón epistemológico inferior al de la ciencia. Quine, según Flanagan, no habría sido consecuente con su particular versión del naturalismo al señalar la existencia de presuntas diferencias metodológicas entre la ética y la ciencia, pues las razones que Quine esgrime para diferenciar esas dos disciplinas «descansan sobre una arcaica visión filosófica del discurso científico, una visión que él mismo [Quine] rechaza»⁴⁷. A continuación me propongo examinar y discutir con algún detalle las opiniones de Flanagan en dos artículos: «Quinean Ethics»⁴⁸ y «Pragmatism, Ethics, and Correspondence Truth: Response to Gibson and Quine»⁴⁹. Este último, a su vez, contesta a las objeciones planteadas a Flanagan por Roger Gibson en su artículo «Flanagan on Quinean Ethics»⁵⁰, al cual también haré referencias esporádicas en la exposición que sigue.

Flanagan resume en dos las razones de Quine para diferenciar el estatuto epistemológico de ciencia y ética. Formuladas con las mismas palabras que Quine utiliza, las dos razones serían: (1) que «sólo podemos juzgar la moralidad de un acto según nuestros criterios morales»⁵¹; y (2) que siempre que realizamos una reducción causal de los valores (como la que puede proponer, por ejemplo, un utilitarista) «ciertos fines últimos deben permanecer sin reducir y, por tanto, sin justificar»⁵². Según Flanagan, estos dos rasgos del discurso moral no sirven para distinguirlo del científico, pues son rasgos propios de todo discurso significativo, incluyendo al mismo discurso científico. Para mostrar esto último, Flanagan recurre, en el caso de la primera afirmación, a la doctrina del *holismo*; en el de la segunda, al *pragmatismo* quineano. Veamos cómo.

La tesis del *holismo* mostraría, según Flanagan, que no hay diferencia epistemológica alguna entre ética y ciencia, porque si bien es cierto que la justificación de las afirmaciones morales se lleva a cabo de acuerdo con un patrón coherentista, lo mismo ocurre en el caso de las afirmaciones científicas⁵³. A esto ha replicado Roger Gibson que Flanagan no ha comprendido la naturaleza del holismo quineano. Según Gibson, Flanagan atribuiría a Quine un holismo excesivamente radical, que no admite más justificación que la mera coherencia intrasistémica e ignora, por tanto, el peso justificatorio de las oraciones observacionales⁵⁴. Sin embargo, no creo que esta acusación sea totalmente justa. Aunque, ciertamente, la descripción de la tesis del holismo en el primero de los dos artículos de Flanagan sobre el tema resulta, en ocasiones, considerablemente ambigua, una aplicación moderada del principio de caridad basta para no acusarle de atribuir a Quine una versión

47 Flanagan (1982), 64.

48 Flanagan (1982).

49 Flanagan (1988).

50 Gibson (1988b).

51 Quine (1981a), 63.

52 *Ibid.*, 64.

53 Flanagan (1982), 70-71.

54 Éste es el núcleo argumental de Gibson (1988b).

radical de la tesis del holismo⁵⁵. En cualquier caso, atribuyera o no Flanagan alguna vez a Quine un holismo radical, lo cierto es que en su segundo escrito acerca de estas cuestiones rechaza de plano la idoneidad de atribuir a Quine una postura tal⁵⁶.

Una prueba adicional de que Flanagan no considera a Quine un holista radical nos la proporciona la segunda línea argumental que utiliza para establecer la paridad epistemológica de ciencia y ética. Esta segunda línea consiste en señalar la existencia, tanto en ética como en ciencia, de un elemento *externo* para la contrastación de nuestras conclusiones. En ciencia, este elemento es, naturalmente, la experiencia sensible; en el caso de la ética, Flanagan señala a la *práctica*. Obsérvese que el planteamiento de Flanagan es, en este punto, muy similar al de White, con la diferencia de que la práctica ha sustituido a los sentimientos y emociones como instancia contrastadora. Flanagan no cree que el recurso a la práctica debe considerarse, desde un punto de vista quineano, un desdoro para la ética, dado el carácter marcadamente pragmatista de la concepción quineana de la ciencia. Aunque es cierto que, como señala Quine, existen en el ámbito moral ciertos fines últimos irreducibles e injustificables, Flanagan afirma que ello no es exclusivo de ese tipo de discurso⁵⁷. Pues, señala, la renuncia quineana a la búsqueda de una justificación última deja a la ontología, la epistemología y la ciencia en general en la misma situación que la ética. Flanagan alude en este contexto a la imposibilidad de ofrecer una justificación última de la inducción; asimismo, sostiene que no hay justificación de los principios normativos de la epistemología más allá de aquella proporcionada por sus satisfactorios resultados en la práctica científica⁵⁸; y algo parecido se puede decir de la ontología, de acuerdo con la visión pragmática que Quine ofrece de ésta: no hay justificación última de nuestra ontología, sino que elegimos aquella que mejor se adapta a las exigencias de la práctica científica⁵⁹. Por tanto, no debemos considerar una debilidad del discurso moral que en él sea la práctica la instancia que desempeñe el mismo papel que la observación en la ciencia natural⁶⁰. Si el discurso moral se propone, como sostiene Flanagan, indagar qué formas de vida conducen de forma más satisfactoria a la realización de nuestros fines e intereses, el mejor modo de averiguar si una teoría ética es la más satisfactoria de cara a esa realización consiste en *ponerla en práctica*⁶¹.

La similitud señalada entre ciencia y ética (que descansa sobre la análoga función desempeñada por observación y práctica en uno y otro caso) parece a Flanagan una base suficiente para negar la presunta endeblez metodológica de la ética y considerar a ésta como una porción legítima de una teoría naturalista global acerca del mundo⁶². La pregunta pertinente ahora es si tal similitud proporciona, efectivamente, una base suficiente para ese propósito. La opinión de Roger Gibson es que no la proporciona⁶³. Para Gibson, la objetividad que proporciona a la ciencia el recurso a las oraciones

55 Así, en el segundo párrafo de la p. 71 de Flanagan (1982) encontramos el reconocimiento de que la visión quineana de la evidencia incluye la referencia a controles empíricos que impiden considerar la validación de las teorías de la ciencia como algo realizable de modo puramente intrasistémico.

56 Vid. Flanagan (1988), 542.

57 Vid. Flanagan (1982), 69.

58 *Ibid.*, 65.

59 *Ibid.*, 58.

60 *Ibid.*, 71.

61 *Ibid.*, 71 y 73. Lo que Flanagan entiende por práctica no debe verse en un sentido estrecho. Este autor, en efecto, incluye en su noción de práctica diversos modos emparentados de confrontar nuestras teorías éticas con el mundo, tales como la imaginación o el discurso narrativo.

62 *Ibid.*, 73-74.

63 Cfr. Gibson (1988b), 540.

observacionales no se la proporciona a la ética el recurso a la práctica y a nuestros fines e intereses, por lo que esta última merece ser considerada metodológicamente endeble en comparación con la primera. Mostrar lo contrario requeriría proporcionar un procedimiento para la validación de las afirmaciones morales que fuera aceptable desde el punto de vista del naturalismo quineano. Éste es el reto que Gibson (en nombre de Quine) dirige a los defensores de la equiparación metodológica de ciencia y ética.

El reto es aceptado por Flanagan en el segundo de sus artículos sobre el tema⁶⁴. Allí se defiende la posibilidad de *oraciones observacionales morales*. De este modo, la cuestión de la presunta endeblez metodológica de la ética acaba jugándose aquí en el mismo terreno donde, como vimos más arriba, acababa jugándose la polémica entre White y Quine. La cuestión vuelve a ser: ¿existen oraciones observacionales morales que realicen una función análoga a la desempeñada por las oraciones observacionales en la contrastación de las afirmaciones científicas? Flanagan responde afirmativamente a este pregunta y, al tiempo, ataca los argumentos esgrimidos por Quine en los referidos pasajes de su «Reply to Morton White». Su principal argumento consiste en llamar la atención sobre el hecho de que Quine aduce, en su intento de mostrar la imposibilidad de oraciones observacionales morales, ejemplos claramente ventajosos para su propósito. Efectivamente, una oración como 'Eso es infame' aplicada al robo de una guirnalda navideña (tal es el ejemplo propuesto por Quine) no parece la más idónea para provocar el indignado acuerdo entre todos los miembros de una comunidad lingüística. Pero, señala Flanagan, una oración donde aparezca una categoría menos general (y, por tanto, más proclive al acuerdo de los hablantes respecto a las ocasiones de su uso) tenderá a provocar un acuerdo mucho más extendido. Es el caso de 'Eso es cruel', especialmente cuando no se aplica a hechos tales como robos de guirnaldas sino a situaciones como aquella en la cual un desalmado golpea sin justificación alguna a una persona tullida. En cuanto a la objeción de que oraciones como éstas son la mayoría de las veces usadas en contextos con presencia considerable información colateral, Flanagan opina que es fácilmente esquivable si pensamos en oraciones como 'Aquel hombre es cruel al torturar a aquel minusválido'. Una oración como ésta, cuya generalidad se ve aún más restringida por la presencia en ella de expresiones deícticas, constituiría según Flanagan un buen ejemplo de oración observacional moral.

De nuevo, pues, nos tropezamos con la cuestión de la existencia de oraciones observacionales morales. Por mi parte, nada tengo que añadir a lo que a este respecto señalé dentro de la sección anterior: en mi opinión, la polémica acerca de si existen o no oraciones observacionales morales es una discusión enojosa y, quizás, inacabable que podemos ahorrarnos si la comparación entre ciencia y ética se conduce al terreno apropiado. Cuando Gibson desafía a Flanagan a que muestre que es posible establecer la corrección o incorrección de las afirmaciones morales a través de un procedimiento aceptable para el naturalista seguramente no tiene en mente un nivel lo suficientemente general; de ahí que haga depender el estatuto epistemológico de la ética normativa de la posibilidad de aplicar a ésta un modelo de contrastación análogo al que Quine atribuye a la física. Y tampoco parece tener en mente Flanagan el nivel adecuado cuando acepta el reto de Gibson en esos términos y defiende la existencia de oraciones observacionales morales. Pero si, contra el proceder de estos autores, adoptamos como nivel para la comparación entre ciencia y ética el proporcionado por una teoría suficientemente general de la justificación (en particular, la doctrina del holismo), entonces no parece necesario defender la existencia de oraciones observacionales morales ni de ninguna instancia sustituta (la práctica, los sentimientos o lo que sea) para negar que la ética sea metodológicamente endeble en comparación con la ciencia.

64 Cfr. Flanagan (1988), 544 ss.

En la sección anterior defendí que el principal error de White consiste en plantear la comparación entre los estatutos epistemológicos de ciencia y ética en el nivel inadecuado. Flanagan más bien mezcla los dos niveles en su argumentación. Pues si bien, por un lado, plantea (tomando como referencia la tesis del *holismo*) que la similitud epistemológica entre ciencia y ética viene dada por el hecho de que la justificación procede, en ambos casos, de acuerdo con un patrón coherentista, por otro lado intenta asegurar esa similitud mediante la búsqueda, como White, de alguna instancia *externa* que realice las mismas funciones contrastadoras que las oraciones observacionales en la ciencia natural. Flanagan se muestra, de nuevo, titubeante a la hora de especificar cuál es esa instancia. En un primer momento identifica al agente contrastador como la *práctica*; más tarde, espoleado por las objeciones de Gibson, se esfuerza en mostrar la existencia de *oraciones observacionales morales*.

En resumen, tanto el debate entre White y Quine como el planteado por Flanagan con Gibson y Quine ofrecen escasas perspectivas de progreso por falta de una adecuada delimitación de los criterios relevantes para la comparación entre ciencia y ética. Tanto White como Flanagan señalan *analogías* entre ciencia y ética que, además de discutibles en sí mismas, son consideradas insuficientes por Quine y Gibson a la hora de atribuir paridad metodológica a ambas disciplinas. White y Flanagan tendrían más fácil su labor si plantearan las comparaciones en el nivel filosóficamente más interesante, que no es el delimitado por Quine, sino aquél en el cual puede afirmarse que la justificación en ética y ciencia no es sólo *análoga* sino *idéntica*, porque no hay creencias autoevidentes en ningún ámbito de discurso; en otras palabras, porque toda justificación es *holista*.

6. Moody-Adams y la racionalidad de los métodos de la ética

La profesora Michele M. Moody-Adams critica a quienes, como Ayer, Stevenson y Quine, han puesto en duda la racionalidad de la ética amparándose en las diferencias metodológicas que ésta presenta con respecto a la ciencia natural⁶⁵. Sin embargo, su estrategia difiere considerablemente de las utilizadas por White y Flanagan. Si estos últimos se proponían anular los argumentos de Quine señalando presuntas analogías entre los métodos de justificación de creencias en la ética normativa y la ciencia, la profesora Moody-Adams se niega a entrar en el juego de las comparaciones metodológicas. El error de Quine, para ella, no consiste en afirmar que existen diferencias metodológicas entre la ciencia y la ética, sino en el mismo intento de realizar comparaciones entre ambas:

La tesis de la endebles metodológica descansa sobre la presuposición de que los métodos de la ética y los métodos de la ciencia pueden y deben ser comparados. Yo defiendo que la conexión que hay entre la teoría ética y la experiencia es, simplemente, *de índole diferente* a la que hay entre la teoría científica y la experiencia —tan diferente, que cualquier petición de que se muestre la existencia siquiera de una débil analogía entre los métodos de la ética y los de la ciencia ha de estar mal concebido en su raíz (Moody-Adams, 1990, 225).

Ahora bien: ¿por qué no tiene sentido, en opinión de esta autora, comparar los métodos de una y otra disciplina? La razón es que sólo es sensato comparar la eficacia de medios alternativos propuestos para la consecución de un mismo fin, pero no la de estrategias que son medios para fines

65 Cfr. Moody-Adams (1990), 225-228.

observacionales no se la proporciona a la ética el recurso a la práctica y a nuestros fines e intereses, por lo que esta última merece ser considerada metodológicamente endeble en comparación con la primera. Mostrar lo contrario requeriría proporcionar un procedimiento para la validación de las afirmaciones morales que fuera aceptable desde el punto de vista del naturalismo quineano. Éste es el reto que Gibson (en nombre de Quine) dirige a los defensores de la equiparación metodológica de ciencia y ética.

El reto es aceptado por Flanagan en el segundo de sus artículos sobre el tema⁶⁴. Allí se defiende la posibilidad de *oraciones observacionales morales*. De este modo, la cuestión de la presunta endeblez metodológica de la ética acaba jugándose aquí en el mismo terreno donde, como vimos más arriba, acababa jugándose la polémica entre White y Quine. La cuestión vuelve a ser: ¿existen oraciones observacionales morales que realicen una función análoga a la desempeñada por las oraciones observacionales en la contrastación de las afirmaciones científicas? Flanagan responde afirmativamente a esta pregunta y, al tiempo, ataca los argumentos esgrimidos por Quine en los referidos pasajes de su «Reply to Morton White». Su principal argumento consiste en llamar la atención sobre el hecho de que Quine aduce, en su intento de mostrar la imposibilidad de oraciones observacionales morales, ejemplos claramente ventajosos para su propósito. Efectivamente, una oración como 'Eso es infame' aplicada al robo de una guirnalda navideña (tal es el ejemplo propuesto por Quine) no parece la más idónea para provocar el indignado acuerdo entre todos los miembros de una comunidad lingüística. Pero, señala Flanagan, una oración donde aparezca una categoría menos general (y, por tanto, más proclive al acuerdo de los hablantes respecto a las ocasiones de su uso) tenderá a provocar un acuerdo mucho más extendido. Es el caso de 'Eso es cruel', especialmente cuando no se aplica a hechos tales como robos de guirnaldas sino a situaciones como aquélla en la cual un desalmado golpea sin justificación alguna a una persona tullida. En cuanto a la objeción de que oraciones como éstas son la mayoría de las veces usadas en contextos con presencia considerable información colateral, Flanagan opina que es fácilmente esquivable si pensamos en oraciones como 'Aquel hombre es cruel al torturar a aquel minusválido'. Una oración como ésta, cuya generalidad se ve aún más restringida por la presencia en ella de expresiones deícticas, constituiría según Flanagan un buen ejemplo de oración observacional moral.

De nuevo, pues, nos tropezamos con la cuestión de la existencia de oraciones observacionales morales. Por mi parte, nada tengo que añadir a lo que a este respecto señalé dentro de la sección anterior: en mi opinión, la polémica acerca de si existen o no oraciones observacionales morales es una discusión enojosa y, quizás, inacabable que podemos ahorrarnos si la comparación entre ciencia y ética se conduce al terreno apropiado. Cuando Gibson desafía a Flanagan a que muestre que es posible establecer la corrección o incorrección de las afirmaciones morales a través de un procedimiento aceptable para el naturalista seguramente no tiene en mente un nivel lo suficientemente general; de ahí que haga depender el estatuto epistemológico de la ética normativa de la posibilidad de aplicar a ésta un modelo de contrastación análogo al que Quine atribuye a la física. Y tampoco parece tener en mente Flanagan el nivel adecuado cuando acepta el reto de Gibson en esos términos y defiende la existencia de oraciones observacionales morales. Pero si, contra el proceder de estos autores, adoptamos como nivel para la comparación entre ciencia y ética el proporcionado por una teoría suficientemente general de la justificación (en particular, la doctrina del holismo), entonces no parece necesario defender la existencia de oraciones observacionales morales ni de ninguna instancia sustituta (la práctica, los sentimientos o lo que sea) para negar que la ética sea metodológicamente endeble en comparación con la ciencia.

64 Cfr. Flanagan (1988), 544 ss.

distintos. En particular, sólo resulta sensato afirmar que el método de una disciplina es metodológicamente endeble en comparación con el de otra cuando ambas disciplinas persiguen los mismos objetivos. Y éste, según la profesora Moody-Adams, no es el caso de la ciencia y la ética. La ética no persigue primordialmente, como la ciencia, alcanzar el acuerdo en torno a las diversas cuestiones disputadas. Si éste fuera su propósito, entonces Quine tendría razón al señalar la endeblez del método de la ética; pero el propósito del discurso moral consistiría más bien, siempre según esta autora, en promover el *autoexamen* y la *autocomprensión* individuales o colectivos⁶⁶. La visión que tenemos de nosotros mismos, de nuestro lugar en el mundo y de nuestras relaciones con los demás individuos puede revisarse; y una de las funciones del discurso moral consiste en provocar esa revisión⁶⁷.

Así pues, Moody-Adams rechaza tanto la convicción quineana de que la ética sale perdiendo cuando se la compara con la ciencia como el intento por parte de autores como Flanagan de mostrar la existencia de analogías metodológicas entre ambas disciplinas. Si embargo, no queda muy claro que la profesora Moody-Adams consiga distinguir claramente su postura de la de autores como Ayer o Stevenson, que ella alinea junto a Quine en el bando de sus oponentes. Pues si bien nuestra autora rechaza las afirmaciones de aquéllos cuando sitúan a la ética, respectivamente, fuera del ámbito de la argumentación y fuera del ámbito de la racionalidad⁶⁸, parece aún necesario explicar cómo es posible incluir en esos ámbitos una disciplina (la ética normativa) que, según Moody-Adams, es tan *radicalmente* diferente de la ciencia. A menos que se pretenda negar que la ciencia es una empresa racional (y no parece que Moody-Adams pretenda tal cosa) se hace necesario identificar el elemento (o los elementos) compartido(s) por ciencia y ética que convierte(n) a *ambas* en racionales. En otras palabras: a menos que queramos utilizar el término «racional» de manera equívoca necesitamos estar en condiciones de afirmar que la ciencia es racional porque posee el rasgo A y que la ciencia es racional porque posee el rasgo A. Sin embargo, Moody-Adams se limita a sostener que tanto la ciencia como la ética son racionales *a pesar de que* una utiliza el método A y otra el método B.

Moody-Adams resume sus críticas a Stevenson afirmando que éste sostiene una implausible «concepción monista de la metodología racional». Naturalmente, estoy dispuesto a suscribir esta afirmación. Más arriba (sección tercera) señalé que un tolerante *pluralismo metodológico* debe ser la reacción tras constatar las múltiples diferencias que separan a las metodologías particulares de las diversas ciencias y a las disciplinas descriptivas y normativas. Sin embargo, también he defendido que, una vez nos remontamos a un nivel suficientemente general para realizar la comparación, tiene sentido hablar de una continuidad en el procedimiento de justificación sistemática de todas esas disciplinas. Este segundo nivel de comparación es el que falta en la argumentación de la profesora Moody-Adams, lo que convierte en vacía su reivindicación de la racionalidad del discurso moral.

7. Conclusiones

Termino resumiendo muy brevemente las enseñanzas que, a mi juicio, nos reporta el debate en torno a las opiniones quineanas sobre la «endeblez» metodológica de la ética normativa. La primera es que hay tantas cosas que se pueden comparar cuando se dice estar comparando los métodos de la

66 *Ibid.*, 225 y 230 ss.

67 *Ibid.*, 230.

68 *Ibid.*, 226.

ciencia y los de la ética que resulta demasiado fácil concluir tanto que ética y ciencia se diferencian radicalmente en estos aspectos como que no lo hacen en absoluto. De ahí la necesidad de especificar qué se está comparando exactamente cuando se procede a comparar los métodos de ética y ciencia. Pues la descripción de los métodos en cada caso puede realizarse a niveles de concreción muy diferentes y, según el nivel elegido, la comparación subsiguiente arrojará resultados muy distintos. Esta constatación, a su vez, nos lleva a plantear la pregunta que debería preceder a toda comparación entre ciencia y ética. *¿Para qué compararlas?* He sostenido que el principal interés de la comparación consiste en comprobar si es posible defender la ética de la sospecha escéptica con las mismas esperanzas de éxito que en el caso de la ciencia. Ahora bien, el reto escéptico requiere una justificación *sistemática* y no meramente *contextual* de las creencias, y la justificación sistemática de creencias es una justificación *holista*, esto es, una justificación que recurre siempre a otras creencias, pues no hay creencias que se autojustifiquen. En esto no se diferencian ética y ciencia. De ahí que pueda concluirse que cuando las comparaciones se realizan en este nivel no puede hablarse de «endeblez» metodológica alguna de la ética en comparación con la ciencia. Bien es verdad que cuando se atiende a la justificación *contextual* de las creencias aparecen claras diferencias metodológicas entre ética y ciencia, y que estas diferencias se multiplican conforme atendemos a aspectos más específicos de las metodologías respectivas. Sin embargo, la constatación de estas diferencias, que proporciona buenos argumentos contra un *monismo metodológico* estricto, no apoya la caracterización de la ética como metodológicamente *endeble* en el nivel relevante.

Creo, pues, que Quine está equivocado cuando toma meras diferencias metodológicas particulares entre ciencia y ética como signos de endeblez de esta última. Pero creo que también sus críticos se equivocan al elegir sus respectivas estrategias de crítica a las tesis quineanas. Tanto Morton White como Owen Flanagan cometen el error de plantear las comparaciones entre ética y ciencia en un nivel de especificidad similar al propuesto por Quine. Una vez situados en ese nivel, se esfuerzan en señalar *analogías* entre la justificación de creencias en ciencia y ética. En concreto, señalan diversas instancias (las emociones y sentimientos en el caso de White, la práctica en el de Flanagan) que realizarían con respecto a las posiciones morales funciones *análogas* a las que desempeñan las oraciones observacionales con respecto a las teorías científicas. Pero esta línea argumentativa puede ser contrarrestada (y así lo hacen Quine y Gibson) mediante la exigencia de algo más que meras analogías. Así se llega a la engorrosa cuestión de la existencia de *oraciones observacionales morales*, que puede darse de lado si recordamos que no necesitamos buscar problemáticas analogías entre las pautas metodológicas específicas de ciencia y ética cuando ya hemos establecido, precisamente donde tenía que establecerse, la identidad de sus procedimientos de justificación.

Por último, la profesora Moody-Adams señala correctamente que el hecho de que la ética no proceda de acuerdo con la metodología de la física no significa que aquella sea irracional. Sin embargo, no nos aclara en virtud de qué característica(s) compartida(s) es adecuado calificar entonces de racional tanto a la ciencia como a la ética. En otras palabras, Moody-Adams rechaza acertadamente el monismo metodológico, entendido en el estrecho sentido que yo también he criticado, pero eso no es lo mismo que rechazar la afirmación de que la ética es metodológicamente endeble en comparación con la ciencia. La estrategia adecuada para ese fin no es negarse a realizar comparaciones, sino llevarlas a cabo en el nivel adecuado.

BIBLIOGRAFÍA

- BERGSTRÖM, Lars (1990) «Quine on Underdetermination», en Barrett, R., y Gibson, R., eds., *Perspectives on Quine*. Cambridge (Mass.) y Oxford: Basil Blackwell, 38-52.
- BRINK, David O. (1989) *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FLANAGAN, Owen (1982) «Quinean Ethics», *Ethics*, 93, 56-74.
- (1988) «Pragmatism, Ethics, and Correspondence Truth: Response to Gibson and Quine», *Ethics*, 98, 541-549.
- GIBSON, Roger F., Jr. (1988a) *Enlightened Empiricism: An Examination of W. V. Quine's Theory of Knowledge*. Tampa: University Presses of Florida.
- (1988b) «Flanagan on Quinean Ethics», *Ethics*, 98, 534-540.
- MOODY-ADAMS, Michele M. (1990) «On the Alleged Methodological Infirmity of Ethics», *American Philosophical Quarterly*, 27, 225-235.
- QUINE, W. V. (1962) *Desde un punto de vista lógico*, trad. cast. de Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel.
- (1968) *Palabra y objeto*, trad. cast. de Manuel Sacristán. Barcelona: Lábor. La edición original inglesa es de 1960.
- (1974) «Naturalización de la epistemología», en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, trad. cast. de Manuel Garrido y Josep Ll. Blasco. Madrid: Tecnos. La edición inglesa es de 1969.
- (1975) «The Nature of Natural Knowledge», en GUTTENPLAN, S. (ed.), *Mind and Language*. Oxford: The Clarendon Press.
- (1977) *Las raíces de la referencia*, trad. esp. de Manuel Sacristán. Madrid: Revista de Occidente. La edición inglesa es de 1974.
- (1980) «What I Believe», en Booth, M. (ed.), 1980, *What I Believe: 13 Eminent People of Our Time Argue for Their Philosophy of Life*. New York: The Crossroad Publishing Company, 71-75.
- (1981a) «On the Nature of Moral Values», en *Theories and Things*. Cambridge, Mass., y Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 55-66.
- (1981b) «Five Milestones of Empiricism», en *Theories and Things*. Cambridge, Mass., y Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 67-72.
- (1986a) «Reply to Morton White», en Hahn, L. E., y Schilpp, P. A., eds. *The Philosophy of W. V. Quine*. La Salle, Ill.: Open Court, 663-665.
- (1986b) «Reply to Hilary Putnam», en Hahn, L. E., y Schilpp, P. A., eds. *The Philosophy of W. V. Quine*. La Salle, Ill.: Open Court
- (1987) «El soporte sensorial de la ciencia», en Acero, J. J., y Calvo, T. (eds.), *Symposium Quine*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 11-22.
- (1992) *La búsqueda de la verdad*. Trad. cast. de Javier Rodríguez Alcázar. Barcelona: Crítica. La edición inglesa es de 1990.
- RODRÍGUEZ ALCÁZAR, F. J. (1994) «La polémica sobre epistemología naturalizada y normatividad». *Ágora*, 13-I, 95-117.
- (en prensa₁) «La radicalización del naturalismo». *Revista de Filosofía*.
- (en prensa₂) «Naturalized Epistemology and the Is/Ought Gap». *Dialectica*.
- ROTH, Paul A. (1987) *Meaning and Method in the Social Sciences: A Case for Methodological Pluralism*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.

- WHITE, Morton (1956) *Toward Reunion in Philosophy*. Nueva York: Atheneum, 1963. (La primera edición, de 1956, estuvo a cargo de Harvard University Press).
- (1981) *What Is and What Ought To Be Done: An Essay on Ethics and Epistemology*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press.
- (1986) «Normative Ethics, Normative Epistemology, and Quine's Holism», en Hahn, L. E., y Schilpp, P. A., eds., *The Philosophy of W. V. Quine*. La Salle, Ill.: Open Court, 649-662.

(Diciembre 1994)