

EMOTIVISMO Y ARGUMENTACIÓN MORAL



Nicolás Zavadioker

Facultad de Filosofía y Letras - UNT

nicozava@yahoo.com



Resumen

El presente trabajo se centra en la concepción emotivista de la argumentación moral, particularmente en las versiones ofrecidas por los filósofos británicos Alfred Ayer y Bertrand Russell. El emotivismo sostiene que los juicios de valor no afirman nada, por lo que no son ni verdaderos ni falsos, sino que sólo *expresan* ciertas emociones o deseos. A partir de un análisis de dichas perspectivas, examino que incluye algunas críticas, pretendo mostrar –contra la extendida acusación de que el emotivismo excluye la argumentación, por reducir las discusiones a mera retórica– que es posible dar cuenta de un genuino razonamiento moral desde una perspectiva que no reniegue enteramente del emotivismo.

Abstract

This paper focuses on the emotivist conception of the moral argument, particularly in versions offered by the British philosophers Alfred Ayer and Bertrand Russell. The emotivism maintains that value judgements do not claim anything, so they are neither true nor false, but only to express certain emotions or desires. From an analysis of these perspectives, test that includes some criticisms, I intend to show –against the widespread accusation of emotivism excludes argumentation, for reduce discussions to mere rhetoric– that it is possible to realize a genuine moral reasoning from a perspective that not entirely reject of emotivism.

El presente trabajo se centra en la concepción emotivista de la argumentación moral, particularmente en las versiones legadas por los filósofos británicos Alfred Ayer y Bertrand Russell, partidarios ambos de la mencionada posición. A partir de un análisis de dichas perspectivas, examen que incluye algunas críticas, pretendo mostrar –contra la extendida acusación de que el emotivismo excluye la argumentación, por reducir las discusiones a mera retórica– que es posible dar cuenta de un genuino razonamiento moral desde una perspectiva que no reniegue enteramente del emotivismo.

La objeción de acuerdo a la cual el emotivismo es incapaz de atribuir un lugar importante en la ética a la argumentación moral cobró fuerza a la luz de la aparición (más que nada a partir de la década del '70) de un importante proceso tendiente a rehabilitar la llamada 'razón práctica' en la ética. Dentro de esta tendencia se destacó la ética del discurso, formulada por K. O. Apel y Jürgen Habermas; pero la misma cuenta con antecedentes importantes por ejemplo en las obras de Stephen Toulmin y P. H. Nowell-Smith. El nuevo racionalismo considera en general que la argumentación es esencial a la moral, y liga esta tesis a la pretensión de validez que estaría latente en los juicios morales. De allí que estas objeciones al emotivismo alcanzaran en los últimos tiempos una fuerza renovada.

Antes de comenzar el desarrollo de este trabajo, recordemos brevemente qué se entiende por emotivismo. El emotivismo es una posición metaética, y –al igual que otras posturas de este nivel de reflexión– se ocupa del análisis del lenguaje moral, intentando responder interrogantes tales como ¿qué decimos cuando decimos que algo es 'bueno'?, o bien ¿cuáles son las características propias del lenguaje moral?

Suele trazarse en metaética una gran línea divisoria entre los filósofos cognitivistas y los no cognitivistas. Los primeros consideran que las proposiciones morales describen algún tipo de realidad (sea natural, transnatural o indefinible), por lo que existen verdades morales. Los segundos sostienen, por el contrario, que los juicios morales no describen nada, sino que cumplen otras funciones lingüísticas, y niegan por tanto que ellos sean verdaderos o falsos.

El emotivismo, por su parte, es la teoría no cognitivista más importante. En líneas

¹ Aparecida en Ayer, Alfred (1971) *Lenguaje, verdad y lógica*, Buenos Aires, Eudeba.

generales, sostiene –en la versión de Alfred Ayer, de 1936–¹ que los juicios de valor no afirman nada ni sobre algún objeto del mundo (como aseveran las posturas cognitivistas objetivistas) ni sobre el estado personal de ánimo del enunciador (como supone el subjetivismo): sólo *expresan* ciertas emociones. Pero expresar no es lo mismo que aseverar: decir “Robar dinero es malo” es como decir “¡¡Robar dinero!!”, con un particular tono de horror. “Malo” no agrega ninguna información: sólo manifiesta un sentimiento de desaprobación, del mismo modo que “¡Ay!” no es una afirmación acerca de un dolor que se siente, sino la *expresión* de ese dolor. Al no ser afirmaciones, estos juicios no son ni verdaderos ni falsos.

En la particular versión del emotivismo debida a Russell², que aparece formulada por vez primera en 1935 en su ensayo “Ciencia y ética”³, cuando se pronuncia “X es bueno en sí mismo” lo que se dice realmente es “¡Ojalá que todos deseen X!”. Un juicio de valor, pues, *expresa* un deseo, que como tal no es una descripción, por lo que no le cabe verdad o falsedad. A diferencia de la posición de Ayer, sin embargo, el deseo moral manifiesta para Russell la pretensión de extender universalmente la cualidad valorada.

La argumentación moral según Ayer

Hechas estas aclaraciones preliminares, analicemos la concepción de la argumentación moral según Alfred Ayer. El integrante inglés del Círculo de Viena defendió la idea de que nunca se discuten los valores en sí; y ofreció una explicación alternativa sobre lo que ocurre cuando nos embarcamos en disputas axiológicas:

“...en todos estos casos descubrimos, si consideramos el asunto atentamente, que la disputa no se refiere en realidad a una cuestión de valor sino a una cuestión de hecho. Cuando alguien está en desacuerdo con nosotros sobre el valor moral de cierta acción o tipo de acción recurrimos, es cierto,

² Cabe aclarar que Russell no siempre fue emotivista. Antes de ello, pasó por una etapa caracterizada por una visión objetivista e intuicionista de los valores, en la línea abierta por G. E. Moore. Finalmente en su última gran obra de ética, *Sociedad humana: ética y política*, de 1954, insistió en algunas de ideas subjetivistas pero intentó también tender algunos puentes –más bien precarios– hacia un cierto “conocimiento ético”.

³ Incluido en Russell, Bertrand (1951) *Religión y ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica.

a la argumentación para ganarlo a nuestra manera de pensar; pero no tratamos de mostrar con nuestros argumentos que tiene ‘malos’ sentimientos éticos respecto de una situación cuya naturaleza haya comprendido correctamente. Lo que tratamos de mostrar es que está equivocado en lo que concierne a las circunstancias del caso. Sostenemos que se ha formado un concepto erróneo de los motivos del sujeto agente; o que ha juzgado mal los efectos de la acción [...]; o que ha omitido tomar en consideración las circunstancias especiales en que estaba colocado el sujeto agente.” (Ayer 136, 1971)

Es decir que, según Ayer, no son propiamente los valores de nuestro interlocutor lo que cuestionamos, sino su aplicación sobre un determinado caso particular, insistiendo en distintos aspectos fácticos del mismo que creemos que pueden resultar relevantes para su valoración. Las supuestas discusiones axiológicas son, en verdad, discusiones fácticas. ¿Cuál es la razón de tanta insistencia en los hechos? Según Ayer

“Hacemos esto con la esperanza de que sólo tenemos que lograr que nuestro antagonista coincida con nosotros acerca de la naturaleza de los hechos empíricos en juego para que adopte, con respecto a estos, la misma actitud moral que nosotros. Y como la gente con la cual discutimos ha recibido, por lo general, una educación moral igual a la nuestra, y vive en el mismo orden social, nuestras expectativas resultan de ordinario justificadas” (136, 1971)

Así, las discusiones morales tienen sentido desde un punto de vista práctico, puesto que la coincidencia acerca de los aspectos fácticos del caso puede producir de hecho un consenso sobre las actitudes que suscita, particularmente si existe una coincidencia en los principios morales de los interlocutores. Ayer parece sugerir que es un supuesto empírico de los interlocutores que participan de disputas morales la expectativa de que la coincidencia en sus creencias (en sentido cognitivo) sobre una determinada situación traiga aparejada la coincidencia en sus valoraciones. Dicho supuesto podría ser calificado de ‘cognitivista’. Sin embargo, esa expectativa no siempre se cumple:

“Pero si se da el caso de que nuestro opositor ha experimentado un proce-

so de ‘acondicionamiento’ moral diferente del nuestro, de modo que a pesar de reconocer todos los hechos continúe aún en desacuerdo con nosotros en lo relativo al valor moral de las acciones en discusión, abandonaremos entonces la tentativa de convencerlo mediante el razonamiento” (Ayer 136-137, 1971)

Es decir que la coincidencia en los hechos no necesariamente implica un acuerdo en su valor moral, y desde el punto de vista argumentativo no hay nada más que agregar, puesto que no pueden ofrecerse pruebas a favor de la superioridad de unos valores sobre otros. De todo el análisis precedente, Ayer concluye:

“...sólo es posible argumentar sobre cuestiones morales si se presupone algún sistema de valores. Si nuestro antagonista concuerda con nosotros en expresar desaprobación moral por todas las acciones de un determinado tipo *t*, es posible que logremos hacerle condenar una acción particular *A* ofreciendo argumentos que demuestren que *A* es del tipo *t*. Pues, en efecto, la cuestión de si *A* pertenece o no a ese tipo, es una evidente cuestión de hecho. Si un hombre tiene ciertos principios morales, argüimos que, para ser consecuente, tiene que reaccionar moralmente de una manera determinada ante ciertas cosas. Pero lo que no discutimos ni podemos discutir es la validez de esos principios morales. No hacemos sino elogiarlos o condenarlos de acuerdo con nuestros propios sentimientos” (137, 1971)

La discusión es, por tanto, posible y hasta provechosa en tanto se comparta el mismo sistema de valores. Pero no lo es si no se lo comparte.

La teoría de Ayer sobre la argumentación moral está formulada en trazos gruesos y requiere de mayor precisión. Uno de sus defectos es que no permite ver claramente por qué discuten dos personas con emociones distintas sobre una misma acción, cuando tales discusiones no suelen presentarse frecuentemente en otros casos de emociones diferentes, como en algunas cuestiones de gusto. No da cuenta, en suma, de cierta pretensión de objetividad que suele estar presente entre quienes discuten estos asuntos.

Estas insuficiencias pueden hacer creer que para Ayer la controversia moral es un mero error, que buscar razones para los juicios morales es una tarea absurda y que no

puede nunca conducir a nada, a excepción quizás de una manipulación por medio de estrategias retóricas. Pero creo que esta conclusión no refleja verdaderamente su intención, y que su teoría puede ser mejorada con añadidos ulteriores, como veremos más adelante.

La argumentación moral según Russell

Pasamos ahora a la posición adoptada sobre estas cuestiones por Bertrand Russell. En verdad, el coautor de *Principia Mathematica* ni siquiera esbozó una teoría de la argumentación moral, sino que se limitó a consignar algunas observaciones sobre el tema que pueden resultar de interés.

En primer lugar constató que a lo largo de la historia de la filosofía se ofrecieron diversas concepciones de lo que es el Bien, y que ningún argumento contundente pudo ofrecerse para mostrar que una de ellas es la correcta. Afirmó que sobre la cuestión de cuál es el Bien último (es decir, aquél en función del cual las demás cosas son buenas) no puede aportarse prueba alguna, y que ello se debe a que lo que está en juego cuando hablamos de ‘lo bueno’ son en realidad nuestras emociones, y no algo que exista independientemente de ellas.

A su vez, consideró que la gente inicia discusiones morales en aquellas ocasiones en que se presentan conflictos entre deseos contrapuestos, siempre que esos deseos no vayan patentemente en contra del interés general. En este último caso, la persona deseante (v. g. un ladrón) ni siquiera intentará persuadir a los demás de que lo que él desea (apropiarse de los bienes ajenos) beneficiará a alguien más que a él mismo. Esto sugiere que, ante un conflicto de esta naturaleza, los argumentantes manifiestan pretensiones de impersonalidad, y no que reclaman la realización de su deseo en tanto deseo personal.

Sin embargo, como no hay ninguna cuestión objetiva por demostrar, a lo que se aspira en una discusión moral es a generar en los demás los mismos sentimientos que obran en nosotros, y que nos hacen preferir un cierto curso de acción. Por ello sólo se pueden emplear ardidés retóricos –carentes de valor probatorio– para despertar esas emociones en los otros, con el fin de alcanzar la coincidencia en el deseo. Al enfocar la mirada en este punto, Russell advierte que lo que los interlocutores hacen en realidad es apelar a aliados virtuales que compartirían la perspectiva defendida, o que probablemente se verían beneficiados por la misma. Veamos el único ejemplo que nos proporciona al

respecto:

“Naturalmente, trataré de mostrar en mi disputa con mi vecino que mis deseos tienen alguna cualidad que los hace más dignos de respeto que los suyos. Si yo quiero defender el derecho de paso, apelaré a los habitantes no propietarios del lugar; pero él, por su lado, apelará a los terratenientes. Yo diré: ‘¿De qué sirve la belleza del lugar si nadie la ve?’. Él replicará: ‘¿Qué belleza quedará si se permite que los paseantes extiendan la devastación?’ Cada uno tratará de conseguir aliados, mostrando que sus propios deseos armonizan con los de otra gente” (Russell 143, 1951)

La idea de Russell de acuerdo a la cual en las disputas morales se apela a terceros virtuales resulta sugestiva, aunque posiblemente no tenga el alcance que el filósofo británico, según parece, pretendió darle. Es decir que en dichas controversias no siempre se buscan aliados, que permitirían ofrecer una mirada “externa” del conflicto, sino que se apela también a otras instancias que exceden a las personas que discuten, tales como normas, valores, leyes y diversos tipos de conocimientos.

Nuestra interpretación del ilustrativo ejemplo aportado por Russell, no obstante, difiere en parte de la realizada por él mismo, que la reduce a un mero intercambio de ardides retóricos. A nuestro modo de ver, en cambio, los argumentos esgrimidos por los vecinos son genuinos. Ambos, al parecer, coinciden en la belleza de un determinado lugar. El primero de ellos defiende el derecho de paso por el mismo, mediante un juicio de valor tácito que indica que la belleza vale en tanto puede ser contemplada (“¿De qué sirve la belleza del lugar si nadie la ve?”). Su interlocutor responde con otro juicio de valor, apelando a la importancia de conservar lo bello, aún limitando su acceso a los demás (“¿Qué belleza quedará si se permite que los paseantes extiendan la devastación?”). Ambas posiciones, a su vez, llevan implícitos varios supuestos fácticos que, posiblemente —luego quizás de discutir— estén dispuestos a compartir. Por ejemplo, la idea de que la apertura del paso acarreará que más gente haga uso del mismo, y que tal crecimiento probablemente tendrá consecuencias negativas en cuanto a la conservación del lugar.

⁴ Existen, no obstante, elementos retóricos en ellos. La palabra “devastación”, por caso, tiene un significado fuerte (acaso exagerado para la situación aludida) y una carga emocional muy negativa.

Lo que quiero sugerir es que los argumentos esgrimidos por ambos disputantes son –desde las posiciones axiológicas que cada uno defiende– genuinos, y no mera retórica.⁴ No se trata de argumentos que dejan al otro sin más opción que aceptar su conclusión, puesto que cada uno de ellos le otorga mayor relevancia a un juicio de valor por sobre el otro. Pero si uno de ellos lograra convencer a su interlocutor de aceptar la superioridad de lo que podríamos denominar su premisa valorativa (y ambos compartieran a su vez los supuestos fácticos), éste se vería lógicamente obligado a aceptar su conclusión. Y esto se debe a que existe entre las premisas mencionadas (fácticas y valorativas) y la conclusión (permitir o no el derecho de paso en un determinado lugar) una verdadera relación lógico-deductiva.⁵ Más adelante ofreceré una explicación de por qué Russell no logró ver, sin que esto supusiera renunciar a su emotivismo, un legítimo razonamiento moral.

Esto no quita el hecho de que, en caso de que los dialogantes no compartieran las premisas axiológicas de un razonamiento, probablemente sólo les restaría intentar –por medios retóricos– despertar en su interlocutor sentimientos que se espera se encuentren dormidos en él.

Al hacer referencia a los desacuerdos morales en Ayer, señalé que no resulta del todo clara la razón por la cual las personas ingresan en discusiones morales, si sólo difieren en cuanto a sus sentimientos. La visión de Russell permite captar mejor que algunas veces esos sentimientos conllevan deseos, lo que implica intentos por conservar o transformar algún aspecto de lo real; de allí que resulte justificado que las personas discutan con la intención de llevar a la acción deseos contrapuestos. Ayer hacía notar que no hay contradicción entre sentimientos diferentes, por lo que en cierto sentido no parecía haber nada por discutir; pero Russell muestra que existe no obstante una oposición que justifica la controversia, puesto que dos deseos contrapuestos sobre un mismo punto no pueden ser ambos realizados.

Hacia una reconstrucción del razonamiento moral

Me ocuparé ahora de algunas de las críticas que recibió la teoría emotivista del

⁵ Para reconstruir el razonamiento en toda su faz deductiva, sería conveniente sustituir la premisa valorativa por una normativa que exprese una idea semejante.

⁶ C. L. Stevenson, *Ética y lenguaje*, Paidós, Buenos Aires, 1971.

razonamiento moral, particularmente en las versiones sostenidas por Ayer y C. L. Stevenson, de 1944⁶ (la de Russell, curiosamente, alcanzó muy poca difusión). Uno de los pensadores que atacó esta perspectiva, debido a su presunta insuficiencia para dar cuenta del razonamiento moral, es el racionalista Stephen Toulmin. Consideró particularmente que una de las consecuencias de la teoría emotivista (que él denomina “imperativista”) es que no puede razonarse en cuestiones morales. Por otro lado, según este autor, dicha teoría sólo podría admitir la persuasión o la mera retórica, por lo que no habría ningún criterio para distinguir buenas razones de malas razones, ni razonamientos válidos de inválidos. Dice Toulmin:

“Un punto flaco de la doctrina imperativa en Ética es, por tanto, que considera la proposición contingente de que las cuestiones sobre la verdad, falsedad y verificación, *no* surgen frecuentemente en el razonamiento ético como si fuera idéntica lógicamente con la proposición apodíctica de que tales cuestiones sobre exclamaciones y órdenes no pueden surgir. Es decir, considera las afirmaciones éticas, que se acercan en algunos aspectos a órdenes e interjecciones, como si fueran precisamente órdenes e interjecciones. Y esta paradoja es inevitable si han de rechazar todas *las conclusiones valorativas considerándolas como que rebasan el campo del razonar*. Si nosotros hemos de superar esto, tenemos que garantizar que es posible el razonamiento ético y que así, según esto, *algunos tipos de razonamiento son ‘buenos’ y algunos ‘malos’*, algunos de los argumentos que llevan a conclusiones verdaderas, ‘válidos’, y todos los que llevan a conclusiones falsas, ‘inválidos.’” (Toulmin 69-70, 1979, énfasis mío)

Voy a mostrar, en lo que sigue, que si bien la teoría emotivista de Ayer no dio cuenta suficientemente del razonamiento moral, es perfectamente posible hacerlo a partir de algunas modificaciones en dicha concepción, lo que permitirá hablar con toda propiedad de razonamientos morales válidos e inválidos en un marco que no excluye necesariamente al emotivismo. Me ocuparé también de otro argumento de Toulmin que sugiere que los puros hechos pueden constituir buenas razones para apoyar juicios valorativos o de deber. Así, señala:

“Si se dice a un niño que debería quitarse los zapatos sucios antes de entrar

en la sala de recibir y él pregunta por qué, entonces las respuestas ‘porque tu madre no quiere que ensucies la alfombra’ y ‘porque da un trabajo innecesario’ son también ‘razones’ –y muy buenas–, mientras que la respuesta de que ‘porque es el tercer martes de Pentecostés’ parece ser muy deficiente.” (Toulmin 69, 1979)

Toulmin considera que la idea de que los hechos pueden obrar como razones para apoyar los enunciados morales es incompatible con la teoría emotivista. Incluso resume el sentido de esta última mediante la frase “No hay (no puede haber) buenas razones para los juicios éticos”.⁷ Voy a mostrar, sin embargo, que sin abandonar una concepción emotivista, es posible afirmar que los hechos pueden constituir –en cierta medida– razones para los juicios de valor.

Comienzo por esto último. La teoría emotivista no implica que los hechos no sean relevantes a la hora de establecer una valoración. Así, por ejemplo, el enterarse que una persona fue asesinada puede producir una indignación de tipo moral y un consecuente juicio de valor. Pero lo que hay que advertir es que el hecho no produjo la valoración por sí mismo –como sugiere Toulmin con su ejemplo del niño–, sino en conexión con algún principio moral, acompañado de su correspondiente carga emotiva. Este principio, formulable como un juicio de valor o como una norma, está usualmente tácito en el lenguaje corriente, pero puede explicitarse. En el caso de nuestro ejemplo, probablemente la valoración de que los asesinatos son actos moralmente despreciables estaría tácita en nuestra indignación.

De esta forma, acceder a nueva información puede modificar nuestras valoraciones sobre situaciones concretas, pero sólo si esa información se vincula con nuestros valores preexistentes.⁸ Así, por caso, enterarnos que un hombre al que admiramos golpea a su esposa puede modificar la estima que le teníamos, pero esto se debe no sólo a su acción sino a que ésta nos parece moralmente reprochable. En este sentido, es evidente

⁷ *Ibíd.*, p. 75.

⁸ Existen experiencias extremas que nos llevan a modificar nuestra perspectiva de la vida y algunas de nuestras valoraciones básicas, y no sólo su aplicación sobre algo concreto. Estos casos –llamémosle de “cambio de valores”– son infrecuentes y merecen un análisis específico que excede el alcance de este trabajo.

que no se pasa de meras razones fácticas a una conclusión ética, como sugiere Toulmin.

Los hechos, si no son a su vez objeto de valoración, no cuentan en el juicio moral. Algo similar ocurre cuando transmitimos una novedad esperando producir en el otro una reacción, y nos topamos con la incómoda respuesta “¿Y?” (en el sentido de “¿Y qué con eso?”), que niega trascendencia al acontecimiento transmitido. Es perfectamente concebible un hecho que despierte en algunos ciertas reacciones, y en otros sólo produzca indiferencia. Es notorio, por caso, que la muerte de gente que conocemos nos afecta, mientras que no lo hace el fallecimiento diario de personas que desconocemos, hecho que sin duda afecta a sus respectivos allegados.

Las valoraciones siempre son positivas o negativas. Si algo nos resulta indiferente entonces no lo convertimos en objeto de estimación. Esto ocurre con la mayor parte de las acciones, personas y situaciones con las que nos topamos: no nos suscitan reacciones positivas ni negativas, y por lo tanto tampoco nos suscitan reacciones morales. No hay, como lo señala atinadamente von Wright, valoraciones indiferentes.

Esta visión de los juicios morales no excluye que pueden ofrecerse razones a favor o en contra de los mismos, y hasta supone que los hechos juegan un papel importante en ellas (recuérdese que para Ayer lo fundamental de una controversia axiológica era discutir los hechos que rodean la valoración). Pero sí implica que existe al menos un elemento no objetivo dentro de esas razones, y es el dado por los juicios de valor o normas de quien emite el argumento. Podemos llamar a estas normas o juicios de valor razones morales (en el sentido de que así son consideradas por los agentes). Por ejemplo, si alguien piensa que es malo dañar al prójimo, ese juicio de valor puede constituir una razón moral que motive su acto de impedir que se castigue cruelmente a una persona.

Influidos por la entonces revolucionaria lógica simbólica de Russell y Whitehead, el propio Russell, el primer Wittgenstein y el Círculo de Viena concibieron al razonamiento dentro de límites que hoy parecen demasiado acotados. Así, un supuesto lógico-filosófico de esta lógica –sobreviviente en realidad de la tradición analítica de la lógica aristotélica– fue el que ésta debe ser apofántica, esto es, que sólo puede operar con enunciados provistos de valor de verdad.

De hecho, la lógica simbólica consideró que un razonamiento es válido cuando es imposible que, en caso de partir de premisas verdaderas, arribe a una conclusión falsa.

Tal definición, de carácter extensional—pues sólo admite aquellas conexiones entre enunciados que son definibles en término de funciones de verdad—, constituyó en su momento un verdadero logro intelectual al que no debería restársele méritos. Gracias al mismo fue posible llevar a cabo el ideal de hacer de la lógica un cálculo riguroso que, mediante una serie de procedimientos mecánicos (como las Tablas de Verdad), permitió determinar inobjetablemente la validez o invalidez de cualquier razonamiento que se pretenda deductivo.

Pero la lógica simbólica dejaba afuera del campo del razonamiento a todas aquellas clases de oraciones del lenguaje ordinario que no son ni verdaderas ni falsas, y con las que parecía no obstante construirse razonamientos. Desde los primeros tiempos de esta concepción se percibió una cierta inadecuación del aparato formal estándar para representar los diversos tipos de argumentos informales, incluyendo los morales. Una serie de espacios sociales donde la argumentación informal jugaba un papel destacado había quedado fuera del ámbito de la lógica, y con ello de la posibilidad de un tratamiento riguroso de sus razonamientos. Sin embargo, la poderosa definición extensional de la validez logró acallar las críticas.

Así, por caso, al considerar Ayer que las frases que incorporan expresiones éticas son pseudo-enunciados (puesto que no son ni verdaderas ni falsas), negó por ese mismo acto la posibilidad del razonamiento moral, puesto que los razonamientos sólo podían apoyar —según creía— enunciados con valor de verdad mediante otros enunciados con valor de verdad. En este poco feliz corolario convinieron una concepción estrecha del lenguaje con una concepción estrecha de la deducción lógica.

Sin embargo, a poco que se abandona la visión extensional del razonamiento se advierte que no es necesario definir la deductibilidad en términos de verdad y falsedad. Esto no significa que tal definición posea algún tipo de falla intrínseca, sino sólo que puede ser subsumida en una definición de mayor alcance, que no excluye a juicios carentes de valor de verdad.

La noción de validez a la que hago referencia —de más antigüedad que la anterior— es la siguiente: un razonamiento es válido cuando la conclusión se infiere estrictamente de sus premisas. Esta definición no posee ninguna restricción en cuanto al tipo de juicios a los que puede aplicarse. Así, por ejemplo, tanto argumentos compuestos por proposiciones descriptivas como compuestos por proposiciones prescriptivas pueden

ser analizados desde este criterio. De modo que la noción extensional de la validez puede ser entendida como un caso particular (aplicado a los enunciados descriptivos) de esta otra más abarcativa.

Veamos un ejemplo de razonamiento con alguna proposición no descriptiva:

Quien desea ayudar al que lo necesita es una buena persona
 Juan desea ayudar a Pedro, que lo necesita
 Por lo tanto, Juan es una buena persona

Se trata de un razonamiento válido desde un punto de vista deductivo, es decir, en el que el juicio de valor derivado se infiere estrictamente a partir de juicio de valor de mayor generalidad y de la afirmación fáctica de la segunda premisa. Este solo ejemplo muestra que los juicios de valor guardan entre sí relaciones lógicas, y por tanto que el razonamiento moral es posible.⁹

Supongamos, a su vez, el análisis lógico de los juicios de valor realizado por Russell, de acuerdo al cual decir “X es bueno” es como decir “Ojalá todos deseen X” o “Quisiera que todos deseen X” (entendido como una expresión de deseo). Aún en ese caso se podría presentar una primera versión del anterior razonamiento en los términos siguientes:

Quisiera que todos desearan ayudar a quienes lo necesitan
 Juan desea ayudar a Pedro, que lo necesita
 Por lo tanto, quisiera que todos desearan actuar como Juan

Puede decirse, por tanto, que existe un razonamiento moral genuino, que no se reduce a mera retórica o persuasión. Es cierto que entre sus premisas cuenta con un juicio expresivo, que no revela un conocimiento, pero una vez aceptadas las premisas la

⁹ De hecho, a partir de la década del ‘50 comenzaron a aparecer las llamadas lógicas extendidas que –a diferencia de las lógicas desviadas– no niegan la lógica simbólica clásica, sino que más bien extienden el aparato estándar para poder formalizar argumentos que eran inaccesibles a un tratamiento completamente formal. Así, añaden por ejemplo nuevos operadores (como los deónticos) o nuevos axiomas y reglas de derivación. De esa forma se logró extender las operaciones estándar para cubrir nuevos tipos de expresiones, entre ellas las normas y los juicios que manifiestan preferencias.

conclusión se impone con toda la fuerza de un argumento deductivo. De hecho, en tanto razonamiento, con independencia del tipo de enunciados que incluya, no existen diferencias entre el razonamiento moral y el ordinario, puesto que también en este último la conclusión se impone a condición de aceptar previamente las premisas.

Esto implica que existen, desde el punto de vista lógico-deductivo, razonamientos morales correctos (como el del caso del ejemplo anterior) y razonamientos morales incorrectos, como aquellos que intentan deducir premisas normativas a partir de premisas exclusivamente descriptivas.

Lo dicho hasta ahora no supone que el razonamiento deductivo sea el único tipo de razonamiento en general, ni tampoco el único tipo de razonamiento moral en particular. Sólo implica que la lógica permite tratar con juicios de valor incluso en su dimensión más dura, vinculada a la construcción de los argumentos más rigurosos.

Los límites de la argumentación moral

He sostenido que el hecho de que los juicios de valor no sean descriptivos no implica que no pueda argumentarse en materia moral. Si una discusión se presenta entre miembros de una misma sociedad que recibieron una formación similar, no resulta inusual que la disputa culmine en un consenso, posibilitado por la mutua afirmación –casi siempre tácita– de valoraciones o principios normativos muy semejantes.

Este fenómeno es particularmente frecuente cuando una institución oficia de marco del diálogo, pues en general la sola pertenencia a ésta implica la aceptación tácita de algunas normas o de ciertos fines que se consideran valiosos. Así, por ejemplo, si dos médicos intercambian opiniones en un congreso acerca de una determinada enfermedad virósica, es claro que tanto ellos como su auditorio han presupuesto que su deber consiste en tratar de curarla, o bien que la salud de las personas es algo valioso. La discusión gira, pues, en torno a los medios más idóneos para realizar el fin deseado de curar, centrándose así en los aspectos propiamente cognitivos y no en los morales.

La asunción compartida de la deseabilidad de ciertos fines no resulta un hecho trivial, y su real importancia sólo se revela cuando tal coincidencia no ocurre. Pensemos por ejemplo que la discusión se desarrolla entre un médico regular y otro perteneciente a una organización terrorista. Mientras el primero presentará los procedimientos tendientes a curar la enfermedad, el segundo podría centrar su atención en las técnicas para

propagar el virus entre las poblaciones enemigas. Acaso ambos coincidirían en la manera de hacer una y otra cosa, pero su debate en torno a cuáles medios deberían seguirse sería completamente estéril, en la medida en que ellos están pensando qué hacer en vista de fines diferentes. Sería como si dos compañeros de viaje discutieran qué camino deben seguir teniendo en mente distintos lugares a los que desean llegar.

Estas consideraciones no niegan que las personas que ingresan en una disputa sobre asuntos morales puedan compartir normas o juicios de valor, con la potencialidad en principio de llegar a un acuerdo. Tampoco implican la inexistencia de valoraciones comunes a varias culturas y, por lo tanto, no excluyen a priori que puedan ofrecerse argumentos que miembros de diferentes sociedades puedan considerar válidos, al compartir las mismas premisas morales. Si existen o no tales juicios de valor, como suponían por ejemplo David Hume y otros defensores de una naturaleza humana vigorosa, es materia de investigación antropológica.

Pero esta posición sí advierte que dos personas que difieran grandemente en su concepción de lo que ‘debería ser’ probablemente no llegarán nunca a acuerdo mediante un diálogo argumentativo. Esto se debe, entre otras cosas, a que los casos particulares que serán objeto de discusión (e incluso los ejemplos imaginarios que puedan traer a colación) tendrán ya incorporadas las valoraciones que uno admite y el otro no; y, más fundamentalmente, no habrá una instancia que permita resolver sus contrapuntos morales que ambos se vean obligados a aceptar.

Veamos un ejemplo. Supongamos por caso una discusión entre un partidario de la tesis de la igualdad de todos los hombres y un nazi convencido. ¿Podrá el nazi ser persuadido de la “superioridad” de los valores igualitaristas? Por un lado, existen varios argumentos que atacan las creencias –en sentido cognitivo– del nazi: se le pueden revelar los mecanismos de engaño utilizados por Hitler para manipular al pueblo alemán, que incluyen la difamación y la mentira deliberada.¹⁰ Se le puede hacer notar que la profecía nazi de un gobierno de mil años resultó un fiasco. Sería posible mostrarle que su concepción de la diferencia y superioridad racial aria es falsa desde el punto de vista de la biología actual, y quizás se logre que acepte que el genoma humano es uno solo y está

¹⁰ En este punto, el nazi podría retrucar –con razón– que los líderes occidentales también utilizan mecanismos de engaño y mienten a sus pueblos.

presente en un judío no menos que en un ario. Se puede también hacerle reconocer que el accionar nazi causó mucho sufrimiento en las víctimas, así como mostrarle que los perseguidos también pensaban y sentían, y que en muchos aspectos relevantes eran parecidos a él.

Supongamos que el nazi admita la validez de todos estos argumentos –lo que es improbable pero no imposible– y que modifique en base a ellos buena parte de sus creencias. Es posible que, si su adhesión al nazismo se apoyaba en los enunciados refutados, llegue a cambiar sus valoraciones.

Pero si sus valores son firmes, si lejos de compadecerse frente al sufrimiento ajeno se siente orgulloso de haberlo causado, o si sus creencias no hacían más que expresar su sadismo o su odio incondicional a los perseguidos, entonces ya no habrá forma de convencerlo mediante razones. Todos los argumentos propiamente éticos que se le puedan ofrecer presupondrán lo que se le quiere mostrar, que es lo que él no acepta: que el sufrimiento de cualquier hombre es horrible y que los seres humanos merecen respeto.¹¹ Si él no vivencia eso, ya no será posible persuadirlo con otros argumentos.¹²

Se llega así a una instancia última, en el sentido de que no se puede ir –argumentativamente– más allá de la misma. Esta revela que, aún bajo condiciones ideales de acuerdo cognitivo, es todavía posible disentir en cuanto a las valoraciones. Experimentar un disenso de este tipo resulta sumamente desagradable: si los interlocutores son persistentes y no se ven llevados a la violencia o al insulto, seguramente insistirán, desde distintos ángulos, en cómo ven ellos los hechos, y probablemente se verán compelidos –una vez finalizada la discusión– a reafirmar sus valoraciones frente a un tercero, atribuyendo el desacuerdo a las características psicológicas del interlocutor, destacando el carácter dogmático, prejuicioso o simplemente estúpido del otro.

También el filósofo Richard Rorty insistió en la existencia de razones morales

¹¹ Cabe aclarar que esta última posición, la de que todos los hombres merecen respeto, no puede deducirse sin más del hecho de que todos los hombres comparten el mismo genoma, ni de otras creencias del orden de lo fáctico.

¹² Esta imposibilidad de demostrarle acabadamente a un nazi la “superioridad de los valores igualitaristas por sobre los racistas no implica, como a veces se supuso, que debamos abstenernos de condenar moralmente al nazismo. Sólo implica que cuando hacemos esto lo hacemos desde nuestros valores, y no desde un terreno neutral.

últimas (aunque no las llamó así), en el sentido de que la argumentación práctica las presupone y no puede ir más allá de ellas. Así, por ejemplo, el pensador norteamericano hizo notar que ante la pregunta “¿por qué no ser cruel?” no hay “ningún apoyo teórico que no sea circular a la creencia de que la crueldad es horrible” (Rorty, 17). Esa calificación de la crueldad es para muchos, como para el propio Rorty, una razón moral última, pero no por ello es objetiva.

En suma, aún asumiendo errores y claras insuficiencias en la tradición emotivista de la argumentación moral, creo que ésta todavía revela aspectos importantes de la discusión práctica y que puede ser mejorada sin renegar enteramente de los principios básicos de la teoría, por lo que aún vale la pena dialogar con ella.

Bibliografía

- Ayer, Alfred (1971): *Lenguaje, verdad y lógica*. Buenos Aires: Eudeba.
- (1979): *Ensayos filosóficos*. Barcelona: Ariel.
- Hudson, W. D. (1987): *La filosofía moral contemporánea*. Madrid: Alianza Universidad.
- Hume, David (1991): *Investigaciones sobre los Principios de la Moral*. Madrid: Espasa Calpe.
- (2003): “Del criterio del gusto”, en *De la tragedia y otros ensayos sobre el gusto*. Buenos Aires: Biblos.
- MacIntyre, Alasdair (1987): *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Moore, G. E. (1979): *Ética*. Barcelona-Buenos Aires: Labor.
- Perelman, Chaïm (1988): *La lógica jurídica y la nueva retórica*. Madrid: Civitas.
- Putnam, Hilary (2004): *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Rachels, James (1995): “El subjetivismo”. *Compendio de Ética*, ed. Peter Singer. Madrid: Alianza, pp. 581-592.
- Rorty, Richard (1998): *Contingencia, ironía y solidaridad*. Buenos Aires: Paidós.
- Russell, Bertrand (1951): *Religión y ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1993): *Ensayos filosóficos*. Barcelona: Altaya.
- (1999): *Sociedad humana: ética y política*. Barcelona: Altaya.
- Stevenson, Charles (1971): *Ética y lenguaje*. Buenos Aires: Paidós.
- Toulmin, Stephen (1979): *El puesto de la razón en la ética*. Madrid: Alianza.

Von Wright, Georg (2001): "Valorar (o cómo hablar de lo que se debe callar). Nuevas bases para el emotivismo", *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo XVIII. Madrid.

Zavadivker, Nicolás (2011): *La ética y los límites de la argumentación moral*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras.