

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



“¿Qué es lo bueno para el hombre? Una compatibilización entre el realismo y el darwinismo moral”

Tesis para optar el grado de Licenciado en Filosofía que presenta:

Alvaro Paolo Leon Soria

Asesor:

Pablo Quintanilla Perez-Wicht

Lima, 2022

Resumen:

En la presente investigación abordaremos el realismo moral y el darwinismo moral con el fin de comprobar su compatibilidad y complementariedad en relación a la naturaleza de los hechos y propiedades morales. Esta finalidad la alcanzaremos mediante la defensa de la objetividad de los hechos morales como independientes de nuestras mentes y como los que permiten determinar la verdad o falsedad de las proposiciones expresadas por enunciados morales y, a su vez, mediante la relación entre los hechos y creencias morales. Esto, teniendo en cuenta que los primeros permiten sostener que las últimas se encuentran sujetas a un cambio moral progresivo de los agentes en función a la búsqueda de verdades morales. En tal sentido, asentaremos nuestra propuesta sobre el naturalismo pragmático de John Ryder, como la postura que permite entender al hecho moral como un *truthmaker* a partir de la noción realista de objetividad y, a su vez, siguiendo los postulados del darwinismo moral, que aborda la divergencia en los sistemas de creencias morales. Esto en relación a la noción de forma de vida entendida como un aspecto común a los hablantes humanos que contempla la existencia de contextos particulares y cambiantes. Se concluye que el realismo moral y el darwinismo moral son compatibles y permiten entender los hechos y propiedades morales desde una visión naturalista que no posea deudas explicativas de naturaleza ontológica ni epistemológica.

Palabras clave:

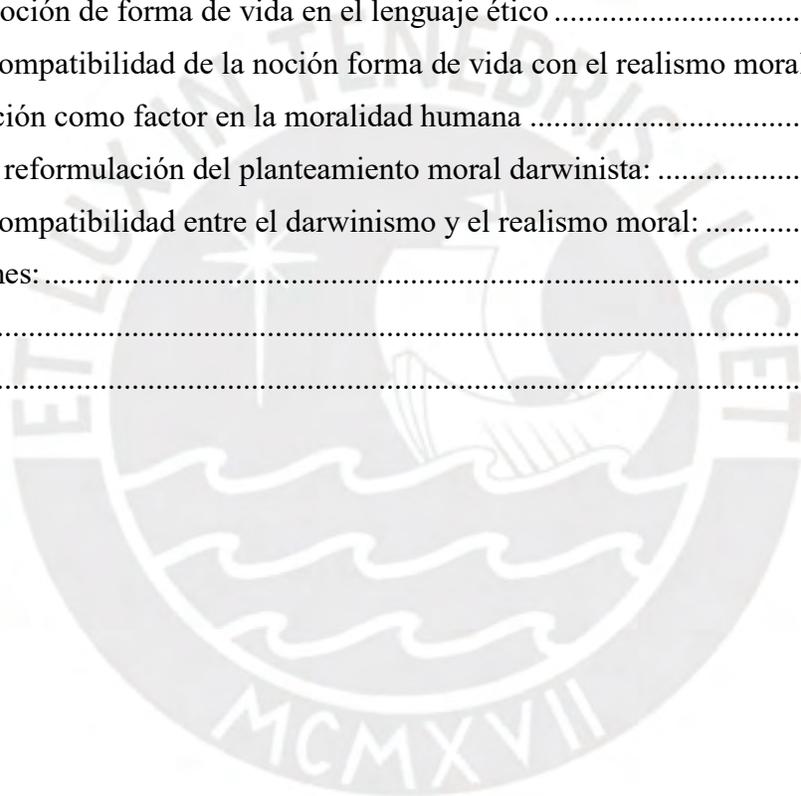
metaética, realismo moral, darwinismo moral, naturalismo pragmático, forma de vida.



A mi madre Valeria, quien siempre ha compartido conmigo todas y cada una de mis victorias y derrotas. Gracias por estar siempre para mí.

Índice

Introducción.....	1
1. El hecho moral: Objetividad y darwinismo moral.....	5
1.1. La existencia de hechos morales objetivos.....	9
1.2. Darwinismo y posibilidad de error moral.....	15
2. El hecho moral desde la visión del naturalismo pragmático	23
2.1. El naturalismo pragmático: experiencia y objetividad	24
2.2. La relación entre hecho moral y creencias morales.....	29
3. La divergencia moral y la noción de forma de vida wittgensteiniana	37
3.1. La noción de forma de vida en el lenguaje ético	41
3.2. La compatibilidad de la noción forma de vida con el realismo moral	49
4. La evolución como factor en la moralidad humana	55
4.1. Una reformulación del planteamiento moral darwinista:	59
4.2. La compatibilidad entre el darwinismo y el realismo moral:	66
5. Reflexiones:.....	73
Conclusiones.....	79
Bibliografía:.....	88



Introducción

Una importante cuestión tratada por la metaética radica en cómo entender la constitución de los hechos y propiedades morales. Desde la perspectiva del realismo moral clásico propuesto por autores como G.E Moore en el primer capítulo de su obra *Principia Ethica*, tal problemática no se logra solucionar de una manera suficientemente clara debido a que a pesar de que dicho autor defiende que el conocimiento moral se asienta en un conjunto de proposiciones verdaderas basadas en hechos morales que actúan de referencia de propiedades morales no-naturales, no se explica claramente de qué naturaleza metafísica son tales propiedades y cómo son aprehendidos por los seres humanos. Asimismo, si bien dicho planteamiento es intuitivo en función a la existencia de hechos morales objetivos, es decir, hechos que permiten dotar de valor de verdad a las proposiciones morales (a modo de *truthmakers*) en tanto Moore sostiene que “(...) ‘lo bueno’, ‘lo que es bueno’, debe ser, por lo tanto, el sustantivo al que se aplica el adjetivo ‘bueno’; debe ser la totalidad de aquello a que se aplica el adjetivo, y éste debe aplicársele siempre verdaderamente” (Moore, 1997: 8), queda responder sobre la naturaleza de dicha propiedad en función al modo de conocimiento humano y a la naturaleza del mundo.

Sobre esto, desde nuestro planteamiento, y al igual que Moore, consideramos que las creencias morales expresan proposiciones de modo que, si una creencia moral coincide con un hecho moral, entonces, representa al mundo tal como es y, consecuentemente, la proposición que expresa la primera es verdadera. Paralelamente, si la creencia moral no coincide con un hecho moral, entonces es falsa. No obstante, nuestro estudio difiere con la propuesta de Moore debido al hecho de que este último coloca a los hechos y valores morales en un reino que trasciende el reino natural, es decir, en uno que o bien no podríamos capturar mediante nuestros sentidos o bien podríamos aprehender mediante una suerte de mecanismo de percepción extraño, lo cual supone una deuda explicativa. Dicha problemática, en consecuencia, lo conduce a concluir que “(...) bueno es bueno, y ahí acaba el asunto (...) mi respuesta es que no puede definirse, y eso es todo lo que puedo decir acerca de esto” (Moore, 1997: 6). De tal manera, al ser “bueno” indefinible, es, a su vez, una propiedad no aprehensible por las facultades naturales humanas, siendo esta conclusión una que buscaremos rebatir en relación a una postura metaética que no posea tales problemas.

Así pues, consideramos que una alternativa plausible, frente a esta problemática, radica en las postulaciones del naturalismo como eje para el desarrollo de una teoría metaética que supere los anteriores problemas. Seguir la propuesta naturalista significa aceptar que los valores o propiedades morales se encuentran en el reino natural lo que implica que los humanos seríamos capaces de percibirlos mediante el uso de nuestros sentidos, evita comprometernos con la existencia de un reino extraño como el planteado por Moore y, a su vez, nos libra de una deuda explicativa que no solo refiere al ámbito epistemológico de dichas propiedades sino también al ámbito ontológico de las mismas. Teniendo lo anteriormente expuesto en cuenta, es importante determinar que, desde la posición naturalista, son hechos los que hacen que las oraciones morales tengan valor de verdad y que estos deben ser, a su vez, siguiendo al realismo, independientes de la mente humana con el fin de que sean objetivos. No obstante, una nueva consideración que debemos de tomar en cuenta radica en la evidente existencia factual de sistemas morales divergentes en el mundo los cuales no solo difieren entre sí, sino que, incluso, se contradicen. Este aspecto es crucial en el desarrollo de una teoría suficientemente explicativa mediante la cual se pueda justificar la existencia de hechos morales objetivos en el sentido realista y su relación con la experiencia y práctica moral humana, las mismas que son particulares en cada individuo y se encuentran relacionados con el contexto de los grupos humanos a los cuales pertenecen. Por ello, a lo largo de este estudio abordaremos el naturalismo pragmático de Ryder, propuesta que concibe los presupuestos del realismo naturalista y los del pragmatismo.

Con el fin de cumplir con estos requerimientos, y siguiendo la línea del naturalismo pragmático en nuestra propuesta, consideramos que es necesario servirnos de los planteamientos del darwinismo moral, postura metaética que permite tratar de la divergencia factual entre sistemas de normas morales y justificar así la moral humana como “(...) a form of cooperation, specifically, the form that has emerged as humans have adapted to new and species-unique forms of social interaction and organization.” (Tomasello, 2017: 13). De tal modo, asumiendo que la moral se encuentra intrínsecamente relacionada con la cooperación humana, podemos sostener que los diferentes sistemas de creencias morales están sujetas a dicha naturaleza, por lo cual cada uno de tales sistemas será distinto al resto en relación con un *background* que se compone de aspectos tales como la cultura, tradiciones, religión y otros aspectos que influyan en la manera cómo se desarrollan las creencias morales de los agentes. Así pues, debemos tener

en consideración que las prácticas morales “(...) had role ideals that were fully “objective” in the sense that everyone knew in cultural common ground how anyone who would be one of “us” had to play those roles for collective success. They represented the right and wrong ways to do things” (Tomasello, 2017: 16), lo cual nos sugiere entender cada uno de los diversos sistemas de creencias morales como un conglomerado de prácticas sociales que pueden cambiar a través del tiempo en función a las necesidades de los individuos que son parte de ellos. En ese sentido, podemos sostener que existe una diferencia entre las creencias morales y los hechos morales. Los hechos morales poseen la naturaleza de ser independientes de las mentes humanas, mientras que las creencias dependen de estas últimas. Teniendo en cuenta lo anterior, a lo largo del presente estudio, estableceremos la compatibilidad entre el darwinismo con el realismo y el naturalismo moral como ejes de nuestra teoría metaética.

En síntesis, para la construcción de nuestra teoría tomaremos como base el presupuesto del realismo según el cual la verdad o falsedad de las creencias morales (que expresan proposiciones morales) deben asentarse sobre un aspecto objetivo independiente de las mentes humanas: los hechos morales. A su vez, defenderemos que dichos hechos pueden ser aprehendidos por los seres humanos mediante sus facultades naturales, por lo cual debemos también concebir al naturalismo como eje para el desarrollo de nuestro planteamiento. Asimismo, nuestra propuesta tomará en cuenta la pluralidad de sistemas de normas morales de los diferentes grupos humanos en el mundo. Tales sistemas, al proponer creencias morales divergentes, evidencian la existencia de conflictos morales entre individuos que pueden ser pertenecientes a un mismo grupo humano o a grupos humanos distintos. Teniendo en cuenta esto, la presente investigación se asentará en la defensa de una posición metaética que tome en cuenta tales consideraciones y problemas en función al naturalismo pragmático planteado por John Ryder, es decir, defenderemos una postura que compatibilice el darwinismo y el realismo naturalista moral.

De tal modo, en tal defensa, sostendremos que el naturalismo pragmático permite tratar al hecho moral como uno que permita dotar de verdad o falsedad a un enunciado moral a partir de la noción realista de objetividad, es decir, como independiente de las mentes humanas y, además, que su existencia permita sostener que existe un cambio moral progresivo en las creencias morales de los agentes, los cuales se encuentran inmersos en sus contextos particulares. Dicha compatibilidad, vale destacar, será justificada por la noción de forma de vida desde la

interpretación de Garver, es decir, concebiremos la forma de vida humana como un elemento común entre los hablantes humanos con la finalidad de delimitar un aspecto común entre estos. Este aspecto común radicarán en una forma análoga para interactuar con la realidad: describir al mundo con la finalidad de capturar verdades sobre el mismo. Así pues, propondremos que los seres humanos buscan encontrar verdades morales a través de un proceso análogo de continuo ensayo y error. En otros términos, desde sus particulares contextos, los distintos grupos humanos esbozan sistemas de creencias morales a modo de las mejores explicaciones sobre cómo es el mundo. Por ello, la presente investigación se dividirá en cuatro capítulos con el fin de abordar tales problemáticas y defender nuestra postura.

En nuestro primer capítulo, titulado *El hecho moral: Objetividad y darwinismo moral*, trataremos, en primer lugar, sobre cómo se entiende el hecho moral desde el realismo moral como postura cognitivista, para orientar nuestra postura hacia la delimitación del naturalismo en función a los argumentos que presenta Mackie en contra de las posturas realistas. Una vez habiendo justificado al realismo naturalista como postura metaética sobre la cual se desarrollará nuestra hipótesis, trataremos sobre el darwinismo moral como componente crucial del naturalismo en tanto nos permita tratar la relación entre las creencias morales con los hechos morales. Siguiendo esta última posición, podremos abordar un primer aspecto del naturalismo pragmático: el desarrollo o la evolución moral en relación a la posibilidad de error moral. Esta posibilidad nos permitirá elucidar la naturaleza de las creencias morales de los agentes tomando como eje el planteamiento de Copp, es decir, a partir de la compatibilización entre el realismo y el darwinismo moral.

Una vez tratados dichos puntos, en nuestro segundo capítulo, titulado *Presupuestos del naturalismo pragmático*, trataremos sobre la propuesta de Ryder, cuyo naturalismo pragmático es el producto de una amalgama entre la objetividad del realismo naturalista en conjunción con la experiencia como principal base del pragmatismo. En tal sentido, explicaremos cómo se conforma la unión entre dichos planteamientos y abordaremos la naturaleza del hecho moral en relación a las creencias morales de los agentes con la finalidad de esbozar el modo en que se da el proceso de evolución moral. Así pues, defenderemos la objetividad de los hechos morales como independientes de nuestras mentes y como los que permiten determinar la verdad o falsedad de las proposiciones expresadas por creencias o enunciados morales y, además,

defenderemos la relevancia de los mismos en el proceso de cambio en las creencias morales. Esto, en función a la experiencia de los agentes en sus particulares grupos y los *backgrounds* relacionados a estos últimos. Así pues, en nuestro tercer capítulo, titulado *La divergencia moral y la forma de vida wittgensteiniana*, responderemos al problema planteado por Mackie en torno a la divergencia de sistemas de creencias morales en el mundo en función a la noción de forma de vida. Esto tomando a esta última como un aspecto común en los hablantes humanos: defenderemos que la forma de vida humana se basa en la búsqueda por describir al mundo y capturar verdades sobre el mismo. De tal manera, justificaremos que la práctica de la moral humana se da análogamente en los distintos grupos humanos pero los sistemas de creencias varían por el hecho de que cada grupo posee distintas certezas sobre cómo es el mundo (cultura, religión, tradiciones, costumbres, etc.). Así pues, defenderemos que la existencia de diversos sistemas de creencias morales no implica la no existencia de hechos morales objetivos puesto que distintas hipótesis sobre cómo es la realidad no implica la no existencia de la última.

Finalmente, en nuestro cuarto capítulo, titulado *La evolución como factor en la moralidad humana*, justificaremos nuestra postura a partir de la propuesta darwineana, según la cual la moral humana ha evolucionado en virtud del beneficio adaptativo para los seres humanos. Así pues, las acciones de un agente son verificadas intersubjetivamente por el grupo humano al cual pertenece en función a cómo este último ha desarrollado sus creencias morales. Para sustentar lo anterior, abordamos la propuesta de Tomasello, quien propone una teoría evolutiva a partir de las nociones de cooperación e intencionalidad compartida. Defenderemos, en ese sentido, que la vida gregaria permite a los agentes coordinar sus acciones hacia un fin común: la supervivencia, por lo cual dichos grupos esbozan sistemas de creencias morales para alcanzar dicho fin. Asimismo, propondremos que encontrar verdades morales sobre el mundo les resulta adaptativamente beneficioso a los agentes y grupos humanos para su supervivencia.

1. El hecho moral: Objetividad y darwinismo moral

Una vez explicitada la problemática alrededor de la cual girará nuestro estudio y la estructura del mismo, abordaremos, en este primer capítulo, la naturaleza del hecho moral en base a la compatibilización entre el realismo moral y el darwinismo moral. De tal manera, presentaremos las bases sobre las cuales nuestra hipótesis se podrá asentar, las cuales, como ya explicitamos en la introducción son (1) la noción de objetividad del realismo, (2) el naturalismo en relación

con los hechos y propiedades morales y (3) la evolución en relación a los sistemas de creencias éticas. Así pues, será necesario comenzar definiendo lo que es un hecho moral desde el realismo moral, entendido este último como una postura metaética cognitivista que sostiene la existencia de tales hechos como los que permiten determinar el valor de verdad de las proposiciones morales. En tal sentido, un hecho moral sería el estado de la realidad que hace que las proposiciones expresadas por nuestras creencias morales sean verdaderas o falsas (o también llamados *truth makers*). Sin embargo, la ausencia de un acuerdo entre las variadas posturas metaéticas realistas sobre la naturaleza y constitución de los hechos morales se evidencia en la amplia gamma de teorías que abordan la existencia (o no) de los mismos de manera muy diversa. Por ello, con el fin de elucidar lo que concebimos por hecho moral en relación con la noción de objetividad; en primer lugar, definiremos lo que debe ser entendido por hecho moral desde una posición realista; en segundo lugar, buscaremos establecer las diferencias y semejanzas entre el hecho moral y el hecho físico con el fin de comprender la naturaleza del primero desde una posición naturalista; en tercer lugar, sustentaremos la existencia de valores morales universales objetivos y; en cuarto lugar, abordaremos la posibilidad de error moral como legitimadora de objetividad en la progresión moral. De tal manera, estos cuatro pasos nos permitirán elucidar la complicada noción de hecho moral a partir del análisis de las tres posturas de las que se nutre la posición metaética que nos servirá de base a lo largo de este estudio: el naturalismo pragmático.

Ahora bien, ante todo, es necesario aclarar que entendemos el cognitivismo realista moral como la posición metaética que sostiene que un enunciado o creencia moral expresa una proposición tal que puede ser verdadera o falsa. En otras palabras, tal como afirma van Roogen, los cognitivistas sostienen que las “(...) moral sentences are apt for truth or falsity, and that the state of mind of accepting a moral judgment is typically one of belief. They think that typical utterances of indicative sentences containing moral predicates express beliefs in the same way that other sentences with ordinary descriptive predicates typically do” (van Roogen, 2018). Así pues, desde la perspectiva cognitivista, un enunciado moral expresaría proposiciones de la misma forma en que lo hacen las oraciones declarativas sobre el mundo, lo que significa que el contenido de nuestras expresiones y creencias morales es proposicional. En función a esto, debemos concebir, para fines del presente estudio, la proposición como una unidad de información que representa al mundo como siendo de una manera determinada y no de otra.

Así pues, si asumimos que el contenido de las expresiones y creencias morales es representacional por el hecho de que pueden ser verdaderas o falsas, es necesario que, en esta somera presentación del cognitivismo, precisemos que un “(...) cognitivist can be an error theorist and think all moral statements false. Still, moral realists are cognitivists insofar as they think moral statements are apt for robust truth and falsity and that many of them are in fact true” (van Rooogen, 2018). A partir de esta diferenciación, es necesario recalcar que nuestro estudio tendrá como base al realismo moral debido a su compatibilidad con el naturalismo pragmático que defendemos, el cual sostiene que son hechos, efectivamente, los que hacen que los enunciados morales tengan tal valor de verdad. Teniendo en cuenta esto, cabe delimitar que el naturalismo pragmático propuesto por John Ryder (2013) sostiene la compatibilidad entre el pragmatismo y el realismo en tanto admite que los fenómenos naturales van a tener aspectos independientes de nuestras mentes, los cuales van a poder ser conocidos por los seres humanos con la acotación de que este proceso de conocimiento va a estar condicionado a la perspectiva de los agentes, lo que implica que dicho proceso se da desde el contexto sociocultural de los mismos. Si bien el no-cognitivismo podría verse como una opción plausible al sostener que nuestras expresiones morales no son acerca de nada, es decir, únicamente juegan un rol motivacional y no representacional, rechazamos dicha posibilidad porque si fuera correcta, nos comprometeríamos con el hecho de que las expresiones morales humanas solo serían meros medios para establecer ciertas metas que queremos alcanzar como sociedad (es decir, juegan un rol motivacional), siendo (1) la finalidad de un enunciado moral la acción y no la verdad y (2) las oraciones morales no declarativas. De tal modo, también descartamos al expresivismo como postura que sostiene que los términos morales son dispositivos lingüísticos para la enunciación de estados mentales no-cognitivos y al emotivismo como postura según la cual los términos morales son dispositivos lingüísticos para la enunciación de emociones. En tal sentido, utilizamos el término “enunciación” y no “expresión” para no confundir la primera con la relación semántica de expresión.

Este cognitivismo moral, según nuestra hipótesis, será complementado con los presupuestos del darwinismo moral y con los planteamientos del realismo naturalista sobre los hechos y propiedades morales que plantearemos a lo largo del presente capítulo. A su vez, cabe destacar que abordaremos a fondo la propuesta de Ryder a lo largo del segundo capítulo de nuestro estudio. De tal modo, vale tratar sobre el realismo moral, cuyos exponentes, como afirma Sayre-

McCord, “(...) are committed to holding, though, that to whatever extent moral claims might have other uses and might be made by people with indefensible accounts of moral facts, some moral claims, properly understood, are actually true” (Sayre-McCord, 2017). El realismo moral, entonces, asevera la existencia de hechos morales, entendidos estos como aquellos que permiten delimitar si los enunciados morales de las personas son verdaderos o falsos y permiten concebirlos como independientes de las mentes humanas, en tanto “(...) the facts being what they are (and so the judgements being true, when they are) is not merely a reflection of our thinking the facts are one way or another. That is, moral facts are what they are even when we see them incorrectly or not at all” (Sayre-McCord, 2006: 2). Para el realismo moral, entonces, la existencia de los hechos morales garantiza la objetividad del conocimiento moral la cual permitiría la existencia de enunciados morales verdaderos y falsos. Así se justifica la posibilidad de un conocimiento moral asentado en un aspecto del mundo independiente de cómo lo conciben los seres humanos. En relación a esto último, lo que los realistas morales proponen, entonces, “(...) is that the sentences we use when we make moral claims are capable of being true or false strictly speaking” (Smith, 2013: 20) por lo cual es necesario destacar la existencia de una relación intrínseca entre el hecho moral y el valor o propiedad moral que se predica en un enunciado, debido a que el hecho moral, desde la visión realista, actúa como referente de tales propiedades.

No obstante, a partir de esta última idea, nos vemos obligados a explicar cómo podemos, como seres humanos, acceder epistemológicamente a tales hechos y propiedades. Dicho cuestionamiento fue originalmente propuesto por John Mackie quien, desde su posición antirrealista moral, intentó establecer objeciones para cualquier posición realista mediante sus dos argumentos: *the argument from queerness* y *the argument from relativity*. Una primera crítica contra la posición de este autor se sostiene en el hecho de que, afirmar la existencia de propiedades y hechos morales supondría una investigación ulterior sobre lo que estos implican debido a su implícita diferencia con las propiedades y hechos físicos. En palabras de Quintanilla, los dos argumentos de Mackie “(...) no prueban que no existan hechos morales, sino que resulta más económico, en términos de la navaja de Ockham, prescindir de ellos. Sin embargo, para aceptar la existencia de hechos morales (...) basta con mostrar que hay mecanismos objetivos que nos permiten asignar valores de verdad objetivos a las oraciones morales” (Quintanilla, 2009: 11). Es necesario entender que el uso del término objetivo en la última cita refiere a un

tipo de conocimiento independiente de nuestros deseos e intereses particulares, pero no independiente de las mentes humanas. A pesar de esto, tal acotación no solo nos sugiere que, intuitivamente, los humanos tendemos a hablar de las creencias morales como verdaderas o falsas en relación a hechos morales, sino que, además, el hecho de poder delimitar algo como moralmente verdadero ha sido y continúa siendo una práctica adaptativamente beneficiosa que se ha mantenido a lo largo de nuestro proceso evolutivo, punto que discutiremos más adelante en el presente capítulo.

En tal sentido, afirmar que no existen hechos morales, nos conduciría a rechazar la intuición de que juzgar moralmente algo como correcto o incorrecto sea, en efecto, verdadero o falso, lo cual podría orientarnos a pensar que la ética se vería, de alguna manera, mutilada de una de sus partes: el hecho de poder delimitar, como agentes morales, qué es moralmente encomiable o reprobable. Esto debido a que el hecho de que no existan hechos morales implica o bien que el contenido de los enunciados y creencias morales no sea proposicional o bien que las proposiciones expresadas por estos puedan ser verdaderas y falsas a la vez. Así pues, el ser humano se vería desprovisto de su ámbito ético porque no habría cómo sustentar la verdad o falsedad de una creencia moral por el hecho de esta no se asienta sobre un hecho del mundo, deviniendo esto en un grave problema sobre el conocimiento moral y sobre la delimitación de lo moralmente encomiable o reprobable. Afirmamos esto, a su vez, por el hecho de que no se podría justificar por qué tendríamos que concebir algo bajo alguna propiedad moral. Por ello, sobre esto, Quintanilla afirma que “(...) un problema de fondo con el anti-realismo moral es que colisiona con nuestra inclinación intuitiva a tener creencias morales y, por tanto, a asignarles valores de verdad” (Quintanilla, 2009: 11). Si bien esta crítica es suficiente para que un realista moral pueda establecer una defensa frente al antirrealismo, sostendremos, en este estudio, que es aún más adecuado abordar las observaciones de Mackie desde una postura metaética que no solo pretenda librarse de ellas, sino que las utilice para su desarrollo.

1.1. La existencia de hechos morales objetivos

El primero de los argumentos de Mackie que abordaré en este estudio es el *argument from queerness*, el cual se compone de dos partes. La primera es un cuestionamiento sobre el ámbito metafísico de los valores morales que consiste en que “(...) if there were objective values, then they would be entities or qualities or relations of a very strange sort, utterly different from

anything else in the universe” (Mackie, n.d: 38). Esto último evidencia una importante acotación para el realista moral al hablar tanto de hechos morales como de valores o propiedades morales debido a que tal planteamiento sugiere que el realista moral puede verse tentado a concebir ambos, propiedad y hecho, como elementos *sui generis*. La segunda parte del argumento concierne al terreno epistemológico del conocimiento de los valores morales, ya que de modo que “(...) if we were aware of them [los valores morales], it would have to be by some special faculty of moral preception or intuicion, utterly different from our ordinary ways of knowing everything else” (Mackie, n.d: 38). Esto sugiere que, de tomar el camino criticado por Mackie, nos encontraríamos ante una doble dificultad: por un lado, la existencia de valores morales como propiedades extrañas y, por el otro, la imposibilidad de aprehenderlas mediante nuestras facultades humanas o, en todo caso, la necesidad de una facultad extraña que nos permita, de alguna manera que desconocemos, capturarlas.

A pesar de la primera crítica previamente esbozada contra los dos argumentos propuestos por Mackie, coincidimos con este en que iría en contra de nuestra manera de aprehender y comprender al mundo afirmar la existencia de ciertos hechos y propiedades *sui generis*, por lo cual consideramos que la objeción que presenta en las dos partes expuestas del *argument from the queerness* es totalmente legítima para ciertas posiciones realistas. En función a esto, desde nuestra posición, consideramos que es contraintuitivo definir a los valores morales como propiedades extrañas debido a que consideramos mucho más plausible justificarlos y explicitar la manera cómo los capturamos siguiendo al realismo naturalista moral. Así pues, luego de haber delimitado la naturaleza de los valores y hechos morales desde el realismo naturalista, y teniendo en consideración la ruta que traza la primera objeción de Mackie, será posible responder tales cuestiones.

En torno a cómo entender los hechos y propiedades morales desde el realismo naturalista, es necesario delimitar que “(...) naturalist moral realists agree with moral non-naturalists that substantial moral facts exist, but seek to locate them in the natural realm rather than in some *sui generis* non-natural realm” (Lenman, 2014) de modo que, los hechos morales podrían ser capturados por nuestras facultades humanas siguiendo al naturalismo. Así pues, un modo de entender el realismo naturalista, sería tomarlo como una postura metaética que postula (1) la no existencia de hechos que no sean hechos naturales y (2) la no existencia de modos de

conocimiento que no sean el empírico o el estrictamente lógico. Sobre esto, consideramos que la visión naturalista que más se adecúa para nuestros fines se relaciona con un modo de conocimiento empírico *a posteriori* de la verdad o falsead de los enunciados morales. Smith, en función a esta postura, afirma que el hecho de que el naturalismo sea una posición filosóficamente atractiva es porque:

“(...) given the success of the empirical sciences in providing explanations of various aspects of the world, it is extremely plausible to hold that the world is entirely amenable to study through the empirical sciences. Naturalism accordingly entails that the only features we have any reason to believe objects have are one and all naturalistic features” (Smith, 2013: 26).

El realismo moral naturalista, entonces, permite aprehender los hechos morales de manera natural, lo cual tiene una ventaja filosófica: la ausencia de deuda explicativa alguna sobre los aspectos metafísico y epistemológico planteados en el *argument from the queerness* de Mackie. Asimismo, vale destacar que, como posición realista, el naturalismo moral sostiene que los enunciados morales pueden ser verdaderos o falsos a partir de “(...) naturalistic features of the world: features amenable to understanding in scientific terms. If moral features exist at all then, given the truth of naturalism, it follows that they too must be features that can be discovered either directly by observation, or by inference from observational information” (Smith, 2013: 26). Los hechos morales, entonces, serían aprehensibles e identificables mediante nuestras facultades humanas lo cual permitiría superar la primera objeción de Mackie. De igual modo, siguiendo esta posición, podemos no solo expresar mediante un enunciado si un hecho moral caería o no bajo alguna propiedad moral, sino también determinar si tal enunciado expresa una proposición verdadera o falsa.

Teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto, cabe destacar otra acotación de Mackie respecto del argumento tratado, la cual versa de la siguiente manera: “(...) none of our ordinary accounts of sensory perception or introspection or the framing and confirming of explanatory hypotheses or inference or logical construction or conceptual analysis, or any combination of these, will provide a satisfactory answer; ‘a special sort of intuition’ is a lame answer” (Mackie, n.d: 39), lo cual sugiere que el naturalismo tampoco podría ser una salida admisible. Sin embargo, consideramos que el naturalismo puede superar esta nueva objeción en tanto Mackie no considera en su crítica ciertas relaciones cruciales entre las propiedades morales y naturales,

mediante las cuales se justificaría nuestra posición metaética. Así pues, abordaré la propuesta de David Brink, quien, en respuesta a Mackie, afirma que el naturalista moral “(...) has at least two options on the assumption that materialism is true: he can claim that moral properties are identical with certain physical properties, or he can claim that moral properties supervene upon certain physical properties” (Brink, 1984: 118). Consideramos que estas soluciones permiten responder la objeción de Mackie, pues, entendiendo las propiedades morales bajo cualquiera de las dos opciones, se sustentaría la capacidad de los seres humanos en alcanzar el conocimiento de las mismas. Asimismo, ambas respuestas naturalistas presuponen que la moral se compromete con propiedades que no van más allá de las que pueden ser aprehensibles por las facultades de conocimiento humanas.

Sin embargo, Brink destaca un problema de la primera posición, según la cual las propiedades morales son idénticas a ciertas propiedades físicas (y los hechos morales a las que refieren las primeras, a los hechos físicos a los que refieren las últimas). Este problema se basa en que las “(...) moral properties and their instances could be realised in non-physical as well as a variety of physical ways, neither moral properties nor their instances should be identified with physical properties or their instances” (Brink, 1984: 118), lo cual indica que es posible la utilización de propiedades morales y el reconocimiento de hechos morales no solo de manera física. Esto quiere decir que los hechos morales no pueden ser idénticos a los hechos físicos. De tal modo, se evidencia, por un lado, que es posible reconocer tanto propiedades como hechos morales mediante nuestras facultades naturales humanas y, por el otro, que estos no pueden ser idénticos a propiedades y hechos físicos, respectivamente.

Esta acotación nos permite concluir, siguiendo a Brink, que los hechos morales supervienen a los hechos físicos en función a que las propiedades morales supervienen a las propiedades físicas, teniendo en cuenta que la superveniencia de un grupo de propiedades *X* sobre un grupo de propiedades *Y* significa que las primeras están determinadas por las segundas por lo cual “(...) podemos decir que la propiedad de ser bueno no es idéntica, por ejemplo, a la de ser placentero, sino que es múltiplemente realizable por diversas propiedades naturales” (García, 2019: 3). Una propiedad moral, entonces, sería un tipo de propiedad muy compleja, no fácil de observar, aunque, en el ámbito epistemológico, igualmente cognoscible como cualquier otra propiedad natural, pudiendo, entonces, ser determinada por otras propiedades naturales de

menor grado mediante la relación previamente explicitada. Con el fin de esclarecer lo que implica la superveniencia entre los hechos morales y físicos, Brink afirma que los “(...) social facts such as unemployment, inflation, and exploitation supervene upon physical facts, yet no one supposes that social facts are metaphysically queer” (Brink, 1984: 120). Esto quiere decir que, así como podemos aprehender los hechos físicos, también podemos hacerlo con los hechos morales, de modo que podemos determinar si ciertas afirmaciones morales son verdaderas de la misma forma en que determinamos la veracidad o falsedad de afirmaciones sobre los hechos físicos. Esto, evidentemente, implica sostener que tanto los hechos como las propiedades morales no son *sui generis*, sino que en tanto nos sirvamos de la relación de superveniencia son, al igual que los hechos físicos, aprehensibles mediante nuestras facultades de conocimiento humanas.

Ahora bien, sosteniendo, al igual que Brink, que las propiedades morales (de los hechos morales que caen bajo las mismas) supervienen a las propiedades físicas de los hechos físicos (relacionados a las primeras), es razonable afirmar que “(...) two acts which are identical in all of their natural features must be alike in their moral features as well. It thus follows that if we acknowledge that a particular act is right but insist that another act, exactly the same in every naturalistic respect, is not right, then we thereby misuse the word ‘right,’ likewise for ‘obligatory’ and ‘wrong’” (Smith, 2013: 27). Esta acotación, consideramos, es clave para la relación de superveniencia de propiedades en tanto nos permite entenderla en un sentido más específico: si bien no podemos afirmar que una propiedad moral es una propiedad natural, podemos definir la primera mediante una o más de las segundas. Así pues, para lograr justificar que, efectivamente, un agente moral competente no cometa un error en el uso de algún término moral, este primero debe conocer las propiedades naturales específicas a partir de las cuales superviene el valor moral relacionado al término moral en cuestión. Cabe destacar que Smith, en función a esta acotación, afirma que “(...) when we apply ‘obligatory’, ‘right’, and ‘wrong’ to acts, we are thus constrained to do so in the belief that the acts in question have some naturalistic feature that warrants the ascription of ‘obligatory’, ‘right’, or ‘wrong’” (Smith, 2013: 27). Esta aclaración resulta crucial debido a que, al utilizar propiedades morales, justificamos tal uso a partir de un aspecto del hecho físico relacionado al hecho moral en cuestión. Por ello, es posible sostener que las características naturales relacionadas a un valor moral (en relación con un hecho moral particular) son conocidas por el hablante, en el sentido de que, por ejemplo,

al denominar un hecho moral bajo la propiedad moral de “ser bueno”, el hablante conozca las propiedades naturales del hecho físico relacionado a tal hecho moral.

Ahora bien, habiendo concluido (1) que un hecho moral, al igual que un hecho físico es un “truth maker”, es decir, un estado de la realidad que permite dotar de verdad o falsedad a las proposiciones expresadas por nuestros enunciados morales y (2) que un hecho moral superviene a un hecho físico, debemos delimitar la naturaleza del hecho moral en función a la diferencia entre el *ser* y el *deber ser*, relacionado a la motivación moral de los agentes, debido a que, en la resolución de este problema se asienta la delimitación de un hecho moral desde el realismo naturalista moral (con el cual nos comprometemos en el presente estudio) mediante la distinción entre normatividad y prescriptividad. Dicho problema, cabe denotar, es sintetizado por Peter Railton (1986) como *the fact/value distinction* en referencia al problema tratado por Hume y se basa en el hecho de que “(...) value judgements cannot be cognitive in the sense that factual or logical judgements are” (Railton, 1986: 166). Esta acotación se asienta en que, aparentemente, el naturalismo nos conlleva a otro problema difícil de resolver debido a que, intuitivamente, predicar que algo cae bajo un predicado moral es distinto que representarlo de una manera y no de otra, por lo cual se podría sostener, siguiendo la última objeción de Mackie, que ninguna investigación empírica es suficiente para que los seres humanos decidamos sobre cuestiones morales debido a que representar algo de una manera y no de otra no implicaría motivación moral alguna. Railton acepta, siguiendo a Hume, que existe “(...) an intrinsic connection, no doubt complex, between valuing something and having some sort of positive attitude toward it that provides one with an instrumental reason for action” (Railton, 1986: 168). Sin embargo, niega la relación planteada por Hume entre los valores a los que se adhiere un agente moral y las razones que tiene este para realizar su actuar. De esta manera, siguiendo a Railton, es posible sostener que lo correcto o incorrecto de las acciones no necesariamente va a condicionar que un agente actúe de una manera y no de otra, por lo cual la normatividad, para este autor, no es completamente indispensable para la moralidad.

Así pues, consideramos que Railton propone una salida legítima al problema debido a que, a pesar de que se deduzca lo anterior de su propuesta, este aclara que no es necesario negar el carácter de *guía de acción* que posee la moral, en tanto afirma que la “(...) morality surely can remain prescriptive within an instrumental framework, and can recommend itself to us in much

the same way that, say, epistemology does: various significant and enduring (...) human ends can be advanced if we apply certain evaluative criteria to our actions” (Railton, 1986: 170). Ante todo, debemos denotar que este autor argumenta que la objetividad de una creencia, sea o no moral, se sostiene siempre independientemente de los deseos e intereses particulares del agente. En ese sentido, debemos tener en cuenta el uso del término objetividad en este planteamiento puesto que, a diferencia de un hecho moral, una creencia no puede ser independiente de las mentes humanas. De este modo, como Railton sugiere que las razones que proporciona la moral no deben de ser primordiales, predominantes o decisivas para la acción humana, sino que más bien únicamente deben de sugerirle a los agentes cómo actuar. Esto quiere decir que depende de los agentes actuar o no de la manera en que la moral sugeriría, y aún darse la aplicación de criterios evaluativos sobre las acciones humanas debido a que, en tanto un individuo puede interactuar con la realidad moral del mundo, “(...) this interaction exerts the relevant sort of shaping influence or control upon our perceptions, thought, and action” (Railton, 1986: 172). A partir de este análisis, y teniendo en cuenta que Railton afirma que, al igual que los hechos científicos o físicos, los hechos morales pueden ser aprehendidos por el mismo tipo de mecanismo que utilizamos para aprehender los primeros de manera empírica, será posible concebir un hecho moral como independiente de las mentes humanas. En ese sentido, es posible afirmar que si una creencia moral expresa una proposición que representa al mundo tal como es (en función a un hecho moral), entonces la proposición que expresa es verdadera mientras que, si una creencia moral expresa una proposición que no coincide con un hecho moral, entonces es falsa. Por ello, consideramos justificable sostener que es posible, desde una perspectiva metaética naturalista, distanciarnos de la normatividad de la moral siendo posible conservar el carácter prescriptivo de la misma. La posibilidad de que, como agentes morales, erremos en nuestras creencias morales, radicaría entonces en la naturaleza de los hechos morales como hechos difíciles de conocer y en la manera en cómo los aprehendemos.

1.2. Darwinismo y posibilidad de error moral

Teniendo en cuenta lo previamente expuesto, queda tratar sobre la noción de objetividad desde el realismo en relación con la posibilidad de error moral desde la perspectiva del naturalismo pragmático. Para ello, y a modo de complementación, analizaremos la teoría propuesta por Campbell y Kumar, quienes proponen una defensa del naturalismo pragmático, en función al

hecho de que la moralidad humana sigue un cauce adaptativo en tanto “(...) the moral changes in the story are pragmatically motivated as responses to practical difficulties in living together as interdependent humans” (Campbell & Kumar, 2013: 446). Sin embargo, nuestra propuesta se distanciará del modelo de pragmatismo moral que defienden estos pensadores debido a que tomamos como base la existencia de hechos morales objetivos, entendiendo la noción de objetividad como la define Shafer-Landau al afirmar que los:

Realists believe that there are moral truths that obtain independently of any preferred perspective, in the sense that the moral standards that fix the moral facts are not made true by virtue of their ratification from within any given actual or hypothetical perspective. That a person takes a particular attitude toward a putative moral standard is not what makes that standard correct (Shafer-Landau, 2005: 15).

Habiendo explicitado que entenderemos la noción de objetividad en el sentido expuesto por Shafer-Landau, procederemos a abordar el progreso moral desde el naturalismo pragmático sin dejar de sostener la existencia de hechos morales objetivos. En dicho sentido, Campbell y Kumar estudian sobre situaciones que evidencian de una manera clara esta problemática, en cuanto en ellas “(...) moral doubt (...) presupposes that what is morally right transcends conventional rules and moral consensus” (Campbell & Kumar, 2013: 447). Sin embargo, consideramos que es complicado justificar cómo lo que es moralmente correcto puede tener una trascendencia por sobre tales reglas convencionales, debido a que es intuitivo pensar que lo moralmente correcto debe de ser lo que es correcto en nuestras sociedades (regidas por códigos morales). De tal modo, el problema que tratarán ambos autores radica en “(...) how moral objectivity of this kind can be coherently used to describe progressive (or regressive) moral change within the terms of pragmatic naturalism” (Campbell & Kumar, 2013: 447). Sobre esto, debemos tener en consideración que la concepción de objetividad está basada en una visión naturalista pragmática como las propuestas de Street (2006, 2008) quien se basa en una perspectiva darwinista moral incompatible con la existencia de hechos morales, por lo cual, estos buscan, más bien, establecer la noción de objetividad únicamente como lo independiente de los deseos e intereses particulares de los individuos. Sin embargo, a diferencia de esta, y tal como abordaremos en nuestro cuarto capítulo, consideramos que es posible compatibilizar las teorías darwinistas del naturalismo pragmático con la noción de objetividad tal como la explicita Shafer-Landau desde la perspectiva del realismo moral, es decir, entender al hecho moral como independiente de las

mentes humanas. Con el fin de justificar lo anterior, abordaremos la argumentación de Copp, quien, a fin de unificar ambas posiciones, afirma que:

(...) if evolutionary forces "played a tremendous role in shaping the content of human [moral] attitudes", realists must explain the relation between these forces and the moral facts (...)” (por lo cual) the remaining challenge for realists who accept the Darwinian hypothesis is to support the plausibility of a view of human beings as having evolved and developed in such a way that their moral beliefs are responsive to facts that are moral facts (Copp, 2008: 187).

De tal forma, Copp señala que es posible justificar la existencia de hechos morales desde una perspectiva realista que considere la influencia de la fuerza evolutiva como la que conlleva a los seres humanos a adoptar comportamientos que les permitan adaptarse (con el fin de conseguir una mayor supervivencia) debido a que la “(...) moral belief, together with the other phenomena of moral psychology, such as our emotions and desires, tends to motivate behavior” (Copp, 2008: 189). Esto justificaría que las creencias morales de los individuos hayan evolucionado con el fin de dotar de prescriptividad a ciertos comportamientos que son beneficiosos para la adaptación de los primeros lo cual es compatible con la propuesta de Railton en torno al hecho de concebir la motivación moral como la aplicación de criterios evaluativos a nuestras propias acciones. Así pues, vale destacar, como argumenta Copp, que, si bien la función evolutiva de la psicología moral se basa en motivar el comportamiento moral adaptativo, tal motivación se produce de una manera determinada, por lo cual es necesario concebirla desde una suerte de amalgama entre las creencias del agente, sus intereses y deseos particulares, lo cual se asemeja a la propuesta de Railton en el sentido de que es posible que un agente tenga creencias morales independientes de sus deseos e intereses particulares que le sugieran actuar de una manera (siendo este un mecanismo adaptativo independiente a los deseos e intereses particulares del agente) pero que, por estos mismos deseos e intereses particulares, dicho agente actúe de manera contraria a tales creencias.

Una vez explicitado lo anterior y tomando en cuenta que seguiremos los postulados del realismo moral afirmando la objetividad de hechos morales, tomaremos, a su vez, el supuesto del naturalismo pragmático según el cual la motivación moral se constituye también por factores internos al individuo como los anteriormente señalados. Así pues, con la finalidad de justificar la compatibilidad de estos dos presupuestos, es necesario que sigamos *the quasi-tracking thesis*

propuesta por Copp, según la cual se afirma que “(...) that the effect of all influences on the content of our moral beliefs, including Darwinian influences, has been such that rational reflection can in principle correct sufficiently for any distorting influences” (Copp, 2008: 196). De tal modo, Copp propone que la reflexión racional permitiría que los agentes se conduzcan hacia una suerte de rastreo de los hechos morales, siendo la *capacity of quasi-tracking* la que, por un lado, permite que los seres humanos puedan llegar a la verdad moral y, por el otro, “would be part of a system of evaluative responses that was adaptive” (Copp, 2008: 196). Esto teniendo en cuenta de que es factible y beneficioso para los humanos buscar y encontrar verdades morales por lo cual poseer la capacidad de rastrear tales verdades se configura como un beneficio adaptativo para estos.

Teniendo en cuenta esta estrategia y el hecho de que nuestras creencias morales están sujetas a factores externos a los agentes morales tales como la religión y cultura, Copp propone, a su vez, *the aggressive strategy*, según la cual los “(...) realists could argue that Darwinian influences are not relevantly independent of the moral facts (...) (con el fin de probar que) in effect, Darwinian forces do tend to track the moral facts” (Copp, 2008: 197). De tal modo, es posible sostener que las creencias morales que los seres humanos van a tender a tomar como verdaderas deben de expresar proposiciones que les resulten plausibles, es decir, ser tales que, adaptativamente, les resulten explicativas, beneficiosas o útiles en el contexto en el que se encuentran. Ante un cambio en este último, los individuos modificarán sus creencias morales con el fin de adaptarse a las nuevas condiciones en las que se ven inmersos, sin descartar la posibilidad de reconsiderar la veracidad de alguna creencia moral previamente descartada. Para sustentar esto, será crucial apegarnos al hecho de que “(...) even if natural selection had led our moral psychology to be somewhat different from what it is, and even we had had somewhat different moral beliefs as a result, it is likely that our moral beliefs still would have tended to approximate to the truth” (Copp, 2008; 197-198). Esta argumentación ayudará a delimitar nuestra posición naturalista pragmática final, la cual será expuesta a lo largo del siguiente apartado del presente estudio. La posición de Copp, entonces, nos permite justificar la existencia de hechos morales objetivos en el sentido realista del término y, además, nos permite sostener una diferencia entre las creencias morales, sujetas a factores externos tales como la religión y cultura, frente a la motivación moral, sujeta, además, a factores internos como los deseos e intereses particulares del agente.

A partir de esta consideración, es posible continuar con el análisis del argumento que presentan Campbell y Kumar, el cual consideramos que es aplicable a la versión del naturalismo pragmático que defenderemos a lo largo del desarrollo de nuestra argumentación. Dichos autores proponen que “(...) it must be possible for everyone to be collectively and persistently mistaken about what is morally required even when they are making no mistakes about the non-moral facts and are not ignorant of any morally relevant non-moral facts” (Campbell & Kumar, 2013: 448). Teniendo esto en claro, concebimos posible interpretar esta última acotación en función a nuestro planteamiento como una que justifique la existencia de un hecho moral objetivo (en el sentido del realismo moral) al cual, mediante la constante adaptación, los seres humanos somos capaces de aproximarnos (*quasi-track*) a través del proceso continuo de evolución moral, lo que quiere decir que, como agentes morales, nos acercamos a los hechos morales mediante el cambio progresivo en nuestras creencias, el mismo que está sujeto al hecho de que es adaptativamente beneficioso para los seres humanos encontrar verdades morales. A partir de esta reflexión, explicitaré nuestra propuesta mediante el siguiente ejemplo práctico, el cual elucida el progreso moral de un agente a partir de un cambio en sus creencias morales y demuestra, a su vez, que no podemos abandonar la posibilidad de encontrarnos en error moral:

Emilio observa que su padre le da una moneda a un niño de aspecto indigente quien se la pide afirmando que está hambriento y que, luego de recibirla, corre a entregársela a un hombre de aspecto sospechoso que la recibe con una actitud amenazadora y violenta. Emilio, entonces, como todo niño inteligente, cuestiona la respuesta moral (R) de su padre en tal situación, contándole lo que observó. A partir del relato de Emilio, su padre podría considerar una nueva respuesta moral (R*) opuesta a R, ya que, sabiendo esto, dudaría si entregar o no la moneda. Esto debido al hecho de que el padre de Emilio quedaría atrapado en una inconsistencia moral porque no sabría si (1) darle la moneda para que el explotador no ejerza violencia en contra del niño por no hacerle ganar dinero o (2) no dársela para que el explotador no lucre a expensas del hambre del niño. De tal modo, queda preguntarnos, ¿el padre de Emilio sentiría menos obligación de ayudar a un niño en una situación similar de indigencia posteriormente a tal reflexión? Si el padre de Emilio siente la misma obligación moral de dar la moneda, la inconsistencia moral permanecerá, por lo cual, o bien deberá rechazar R (entregarle al niño la moneda) como respuesta apropiada para responder a la primera situación o rechazar R* (no entregarle la moneda) como respuesta a la segunda.

A pesar de la segunda respuesta moral (R*) supera, en parte, la situación hipotética planteada por Emilio ya que el explotador no encontraría lucrativa la explotación de niños por lo cual, eventualmente abandonaría dicha actividad, R* no deja de ser una respuesta sujeta a un error moral, debido a que, por ejemplo, el explotador podría vender a los niños a otro individuo que los tenga en peores condiciones o desquitarse con ellos ejerciendo violencia sobre los mismos. Esto, consecuentemente, reforzaría la inconsistencia moral del padre de Emilio lo cual le impediría determinar que la creencia moral de: “darle la moneda al niño indigente hambriento es moralmente encomiable” sea verdadera por lo cual, el padre de Emilio debe reconocer que se encuentra en la posibilidad de error moral. En ese sentido, como agentes morales, debemos estar conscientes de la posibilidad de encontrarnos en error moral, en tanto sostenemos que (1) existe una acción que sea moralmente buena independientemente de las creencias de los agentes y (2) nos encontremos, siguiendo a Copp, aproximándonos (*quasi tracking*) una respuesta adecuada para tal caso, la cual, alcanzaremos a través de la adaptación y evolución moral en un continuo proceso de ensayo y error. Habiendo analizado este caso, vale retomar la propuesta de Campbell y Kumar, la cual, a diferencia de nuestro pensamiento, no se compromete con hechos morales objetivos en el sentido del realismo moral, sino que trata el problema desde una concepción psicológicamente realista del cambio moral mediante lo que ellos denominan *moral consistency reasoning (CR)*, el cual caracterizan afirmando que tal modelo:

(...) (1) while by no means the only factor that can play a role in moral change, is reflected in many examples of actual moral change (...), (2) does not require that the subjects involved in the reasoning discover new non-moral facts in order for the change in moral perspective to be achieved (...) (y que, (3)) CR can be seen to motivate moral change without assuming that the change is progressive or regressive from an objective standpoint” (Campbell y Kumar, 2013: 450-451).

En nuestro ejemplo, se cumplirían las dos primeras afirmaciones expuestas por estos autores, con lo cual la motivación en el cambio moral se justificaría, a su vez, en lo tratado por Railton, Brink y Smith en la previa sección tratadas a lo largo del presente capítulo. Sin embargo, el cambio en las creencias morales de los individuos, consideramos, se encuentra orientado a la búsqueda de verdades morales por el hecho de ser adaptativamente beneficioso aprehenderlas análogamente a cómo es adaptativamente beneficioso para los seres humanos encontrar verdades sobre el mundo a través de la ciencia. Dicha aclaración no es compatible con la tercera afirmación, según la cual, el cambio moral no es ni progresivo ni regresivo desde un “objective

standpoint” porque, en el presente estudio, sostenemos la existencia de hechos morales que se constituyen como los que permiten el conocimiento moral verdadero. No obstante, consideramos que es legítima la acotación de Campbell y Kumar según la cual el cambio en las creencias morales sería dependiente de las mentes por estar sujeto al contexto del agente, de modo que el progreso en el cambio moral sería “(...) at the same time fully objective in the precise sense that moral error is always a possibility that cannot be ignored” (Campbell y Kumar, 2013: 452). Si bien, la noción de objetividad de Campbell y Kumar es distinta a la nuestra, podemos utilizar esta acotación en la medida que, luego de un cambio moral, las nuevas creencias morales de los agentes estarían siempre sujetas a la posibilidad de ser erróneas, lo cual es compatible con el proceso de rastreo de verdades morales que defendemos.

Ahora bien, será necesario tener en cuenta que el cambio en las creencias morales siempre es realizado desde una perspectiva particular de los agentes, por lo cual debemos considerar tal acotación para desarrollar un tipo de naturalismo pragmático que aborde este problema y que se rija por la noción de objetividad del realismo. Por ello, vale aquí regresar al cuestionamiento de Mackie para examinar una segunda objeción al realismo, denominada *the argument from relativity*, el cual se basa en la existencia factual de una “(...) variation in moral codes from one society to another and from one period to another, and also the differences in moral beliefs between different groups and classes within a complex community” (Mackie, n.d: 36). Teniendo en cuenta esta objeción, podemos sostener que las diferentes sociedades, inmersas en distintas tradiciones y culturas, tienen repuestas frente a dilemas morales asentadas en una suerte de convención social, la cual brinda un “estandar” de las acciones que son aceptables en tal grupo humano en tanto “(...) disagreement about moral codes seems to reflect people’s adherence to and participation in different ways of life” (Mackie, n.d: 36). Por ello, sostenemos que el desacuerdo moral refleja el hecho de que cada uno de los agentes morales se encuentra en un proceso de evolución moral análogo pero desde diferentes puntos de partida, es decir, desde cada una de las posiciones evidentemente distintas en las que se encuentran, lo cual es resaltado, a su vez, por Copp cuando afirma que “(...) our moral beliefs have been affected by a variety of factors in addition to Darwinian pressures, including culture as well as deliberation and reflection” (Copp, 2008: 190). En ese sentido, nuestra noción de cambio moral y esta última acotación de Copp, paralelamente, se encuentran estrechamente vinculadas con la objeción de Mackie en tanto este último afirma que, evidentemente, existe y ha existido “(...) people who

have turned against the established rules and practices of their own communities for moral reasons, and often for moral reasons that we would endorse” (Mackie, n.d: 36).

Ahora bien, teniendo en cuenta esta nueva aclaración y que, efectivamente, los seres humanos “(...) have within themselves the wherewithal to respond to the hypothetical situation in a morally appropriate way - appropriate by their own lights - if they had only a sufficiently rich moral imagination to think of the relevant hypothetical situation” (Campbell y Kumar, 2013: 452), es necesario considerar la divergencia cultural factual en el mundo debido a la evidente posibilidad de intentar solucionar, desde distintas perspectivas, un mismo problema. Sin embargo, consideramos que esto no es incompatible con la existencia de hechos morales independientes de las mentes humanas que los agentes morales rastreen en un continuo proceso adaptativo debido a que la existencia de distintas teorías que respondan cómo es el mundo objetivamente no implica la no existencia del mismo. Así pues, en el siguiente apartado, abordaremos al naturalismo pragmático, como postura metaética que no solo vele por una objetividad basada en un hecho moral, sino que también considere que los “(...) moral changes could be seen by members of society as progressive, but still be open to the possibility of later being viewed as morally in error by their own lights” (Campbell y Kumar, 2013: 453-454).

2. El hecho moral desde la visión del naturalismo pragmático

Una vez abordadas las consideraciones que servirán de eje para el tratamiento del realismo naturalista pragmático, procederemos a delimitar los puntos sobre los cuales se asienta la propuesta de John Ryder, quien en su obra *The Things in Heaven and Earth: An Essay in Pragmatic Naturalism*, adopta una visión del naturalismo pragmático aplicable a nuestra teoría metaética debido a que es compatible en buena medida a los presupuestos que explicitamos para nuestro estudio a lo largo del acápite anterior. En ese sentido, dicho autor se propone demostrar que el “(...) pragmatism and naturalism (...) fuse into a single coherent whole” (Ryder, 2013: 15), intento que consideramos relevante para establecer las bases de nuestra propuesta final. De tal modo, con el fin de entender lo que Ryder denomina como *contemporary pragmatic naturalism*, en primer lugar, debemos indicar la diferencia que existe entre el naturalismo y el pragmatismo, posiciones asociadas, cada una, con planteamientos filosóficos que aparentemente son incompatibles. En palabras de Ryder:

(...) naturalism will inevitably take the view that there are aspects of nature that are real and significantly independent of us. In other words, there are aspects of nature that possess their traits objectively. (...) (Por otro lado,) pragmatism involves the idea that the process of experience, in the broad sense of interaction, is constitutive of what is experienced. This is the interaction of the experiencer and the experienced (Ryder, 2013; 23-24).

Si bien esto podría sugerir que existen diferencias entre ambas posturas que, en apariencia, son irreconciliables, la propuesta de Ryder en relación a nuestro planteamiento nos conlleva a sostener que el naturalismo no necesariamente debe comprometerse únicamente con la naturaleza material de los objetos y hechos en el mundo debido a que “(...) there is no good reason to insist that only material objects and processes exist, and that anything else in our experience—for example, such phenomena as consciousness—must be explained in terms of material objects and their processes” (Ryder, 2013: 21). Siguiendo esta postura, consideramos que el naturalismo debe de ser concebido como una postura que tome en cuenta tanto objetos y hechos materiales, así como también, por ejemplo, a hechos morales y sociales que supervienen a los primeros. Esto se vería evidenciado en la propuesta de Brink, abordada en el primer acápite, según la cual, los hechos morales poseen la particular naturaleza de ser hechos que supervienen a los físicos. En tal sentido, según la propuesta de Ryder, capturar la realidad implica concebir que nos encontramos en constante y mutua interacción con ella. Esta premisa se puede denotar,

siguiendo a Ryder (2013), en el hecho de que cada individuo comprende el mundo a partir de una particular visión y, en función a esto, se relacionará con el mismo a partir de la particular interpretación que puede proporcionar.

En función a lo anterior, a lo largo del presente apartado trataremos, en primer lugar, sobre el naturalismo pragmático de Ryder, el cual se sostiene no solo en la compatibilidad, sino también en la complementariedad entre el realismo naturalista, como postura que sostiene la existencia de un mundo independiente de las mentes humanas el cual podemos conocer como humanos mediante nuestras facultades empíricas, y entre el pragmatismo como postura que se basa en el concepto de experiencia como el que permite entender la relación entre los seres humanos y el mundo como una que se encuentra condicionada por la perspectiva relacionada al contexto en el cual se vean inmersos los mismos. En segundo lugar, una vez explicitada la postura de Ryder y tomándola como base para el desarrollo de nuestra hipótesis, plantearemos la relación entre las creencias morales de los agentes y los hechos morales, sosteniendo la relevancia de los últimos para las primeras, pudiendo así comprobar nuestra hipótesis conjuntamente con lo concluido en nuestro primer capítulo.

2.1. El naturalismo pragmático: experiencia y objetividad

La concepción del naturalismo que explicitamos líneas arriba y la cual tomaremos como eje en nuestra investigación se complementa, según la propuesta de Ryder, en lo que él denomina como pragmatismo, cuya “(...) central category is experience. It is most important to keep in mind that this is not the experience of the empiricists, the passive reception of sense data, nor is it subjective, but something broader and more inclusive” (Ryder, 2013: 21). La experiencia, entonces, siguiendo a este autor, debe de ser entendida no como un mero conocimiento superficial empírico de las cosas, sino que debe entenderse como el aspecto según el cual, continuamente, se configura el mundo para el individuo que la aprehende e interpreta. Esto implica que la naturaleza puede configurarse de maneras distintas para los seres humanos distintos, sin perder esta su objetividad en el sentido realista en tanto actúa como un trasfondo común para todos los individuos. Entonces, a pesar de que “(...) for pragmatism nature is understood in terms of experience, and for naturalism experience is understood in terms of nature” (Ryder, 2013: 22) consideramos, al igual que Ryder, que es posible compatibilizar ambas posturas en nuestro análisis. En ese sentido, si bien la experiencia de la naturaleza se

encuentra condicionada por los individuos particulares que poseen, cada uno, un *background* que involucra particulares tradiciones, religión y cultura, la realidad sigue siendo una. De tal modo, sostenemos que es una única realidad la que, mediante la experiencia de individuos distintos, puede ser entendida de modos particulares por cada uno de estos, explicando así, la divergencia factual entre creencias morales.

Ahora bien, con la finalidad de hacer más explicativa la propuesta de Ryder, revisaremos su argumentación en torno a la complementariedad entre el pragmatismo y el naturalismo. Dicho autor justifica su posición mediante la explicitación de cuatro proposiciones: las dos primeras se relacionan con la visión desde del realismo naturalista abordado en la primera sección del presente estudio, mientras que las dos últimas están ligadas a las presuposiciones necesarias para comprender la propuesta de Campbell y Kumar relacionada al cambio moral: “1. Natural phenomena have objectively determinate traits. 2. The traits of natural phenomena are knowable. 3. The process of inquiry is necessarily conditioned and perspectival. 4. Human interaction with the rest of nature, cognitive or otherwise, is active and creative” (Ryder, 2013: 25). En relación con nuestra propuesta, consideramos que estas son compatibles y complementarias entre sí debido a que el tipo de naturalismo que defendemos se asienta, por un lado, en la existencia de hechos morales independientes de las mentes humanas y, por el otro, en el proceso adaptativo moral humano, el cual se da siempre en función a las creencias morales de los individuos y está orientado al rastreo de verdades morales en tanto la obtención de estas es adaptativamente beneficioso para los agentes. Así pues, en función a estas cuatro proposiciones, Ryder afirma que “(...) (las dos primeras) assert an independently existing reality and our ability to learn about it (mientras que las dos últimas) assert that (...) the processes we employ in investigating our world—in fact, the process of experience itself—condition what we find and are therefore constructive of what we find” (Ryder, 2013: 25). Sin embargo, consideramos que es imprescindible aclarar, sobre dicha base, cómo se establecería la relación entre los agentes y los hechos morales en función a estas dos nuevas proposiciones derivadas de las cuatro iniciales.

La experiencia humana, la cual constituye la base fundamental de las creencias morales de los individuos, se asienta sobre un suelo constituido por la cultura, tradición, religión y otros factores relacionados al individuo a partir de los cuales nos relacionamos con el mundo e

implica, como bien sostuvimos a lo largo del presente apartado, una influencia constante y mutua con el mismo. A partir de esta reflexión, y aplicando la propuesta de Ryder en la moral humana, sostendremos que la experiencia se configura como la base que les permite a los diferentes grupos humanos (e individuos particulares) establecer sistemas de creencias morales que funcionan en sus respectivos contextos, de manera provisional, como las mejores explicaciones posibles del mundo. En función a esto, al ser estas creencias una suerte de hipótesis por el hecho de encontrarse sujetas siempre a error, permiten la posibilidad de cambio moral y, consecuentemente, a una eventual progresión en base al hecho de que, como seres humanos, nos resulta adaptativamente beneficioso capturar verdades morales, así como nos resulta beneficioso capturar verdades de la ciencia. De tal modo, existirían hechos morales objetivos como independientes de nuestras mentes que permiten la posibilidad de que una proposición moral sea verdadera o falsa, pero, a su vez, cada uno de los agentes morales, en su intento por conocerlos, interpretaría la realidad de maneras distintas en tanto dichas interpretaciones (las cuales configuran sus creencias morales) están sujetas a las condiciones contextuales particulares en las cuales estos se encuentran inmersos. En tal sentido, un sistema de creencias morales aceptado en una sociedad sería un conjunto de creencias morales que se ha asentado a partir de un consenso entre todos los individuos por ser la mejor explicación sobre cómo es el mundo y el cual se transmite de generación en generación configurando el contexto de los individuos pertenecientes a dicho grupo.

Los agentes morales, desde sus diferentes “puntos de partida” (entendidos estos últimos como el conglomerado de las condiciones contextuales relacionadas al individuo) se relacionarán de modo distinto con la realidad. En otras palabras y en el sentido propuesto por Ryder (2013), los agentes morales se verán influidos por la realidad y la influenciarán de manera distinta, y esto en función a dichos “puntos de partida”. Así pues, teniendo en cuenta esto, nos es posible afirmar que los individuos pertenecientes a un mismo grupo humano particular tendrán una experiencia del mundo similar (pero no idéntica), y, además, análoga a la de individuos pertenecientes a otros grupos humanos debido a que, en función a nuestra postura, dicho proceso de experimentación de la realidad se encuentra orientado hacia la búsqueda de hechos morales verdaderos mediante el principio de *quasi-tracking* planteado por Copp por lo cual, a pesar de haber tenido distintos “puntos de partida”, todos los grupos humanos se encontrarían en la búsqueda de verdades morales. Teniendo en cuenta esto y en relación con la justificación de

dichas verdades morales, una afirmación importante de Ryder sobre la cual puede justificarse la existencia de hechos morales objetivos en el sentido realista moral radica en que “(...) we examine, study, and learn about the material world, and of course we affect it, but we do not create it. (...) Even when we affect or alter the material world, we do so through objects and natural entities that ultimately are not our creation, and to that extent their traits are determined objectively” (Ryder, 2013: 26). Así pues, nos es posible sostener la objetividad presuponiendo la existencia de hechos morales porque, si bien podemos interpretar el mundo bajo la luz de las condiciones en las cuales nos vemos inmersos como agentes morales pertenecientes a un particular grupo humano, existe un mundo independiente de las mentes humanas que actúa como referencia común para todos los individuos.

Ahora bien, debemos considerar que, según Ryder, una persona “(...) who is experienced has not merely undergone something, even if cumulatively. Such a person has interacted with his environment in ways that resulted in knowledge, growth, and maturity” (Ryder, 2013: 28). Esta acotación sugiere que la experiencia se basa en un constante proceso de interacción con el mundo a partir de presupuestos distintos adquiridos en función a las condiciones contextuales que los agentes morales se encuentran y los cuales utilizarán para explicar el mundo. Por ello, con el fin de evidenciar este punto, pondremos el siguiente ejemplo práctico:

Enrico es un joven perteneciente a una cultura X quien ha vivido e interactuado siempre con individuos pertenecientes a tal cultura y ha aprendido, a lo largo del tiempo, el sistema de creencias morales que aprueba su pueblo. Ha aprendido que matar rinocerontes blancos es una actividad moralmente encomiable debido a que también ha aprendido las costumbres, tradiciones, religión, rituales y ceremonias que su pueblo realiza, y una de esas tradiciones, es cazar un rinoceronte blanco para ser reconocido como miembro del grupo. De esto, es posible deducir que la experiencia de Enrico de ser parte de la cultura X no se basa únicamente en el hecho de haber recibido, durante su vida, meros datos sensoriales. La experiencia de Enrico, más bien, debe entenderse como una particular visión del mundo alcanzada a partir una amalgama de innumerables interacciones con un contexto (cultural, religioso, social, etc.) particular. Esto quiere decir que Enrico va a esbozar creencias morales que estén constituidas a partir de tales condiciones contextuales y por la utilización de un repertorio conceptual intrínsecamente relacionado a las mismas, el cual le permite (de manera similar a los individuos

que conforman el grupo humano al que Enrico pertenece) comprender su entorno de la manera más eficaz posible. Ahora bien, esto no implica que, por ejemplo, Lizbet, un individuo externo a tal grupo humano pueda considerar que cazar rinocerontes blancos sea una actividad moralmente reprobable por estar estos en peligro de extinción. Tanto Enrico como Lizbet estarían ofreciendo sus mejores explicaciones sobre el mundo en función a cómo interpretan la realidad mediante el esbozo de creencias morales, encontrándose estas últimas asentadas sobre una base conformada por las condiciones contextuales en las que se encuentran inmersos. Asimismo, en tal sentido, podemos afirmar que tanto Enrico como Lizbet, mediante el esbozo de tales creencias como sus mejores explicaciones, se encuentran ambos en la búsqueda de la verdad moral debido a que les resulta adaptativamente beneficioso encontrarlas.

De esto, nos es posible sostener que los diferentes individuos construyen sus creencias morales únicamente con el fin de que estas sean las mejores explicaciones del mundo desde su particular experiencia del mismo. Estas creencias, como ya señalamos, cambian a través del tiempo mediante un proceso continuo y adaptativo humano basado en el ensayo y error, el cual les permite a los agentes morales un progreso moral en función a la búsqueda de la verdad moral. Asimismo, dicho proceso adaptativo de los agentes en relación con sus creencias morales se puede entender como uno que comienza a partir del *background* cultural de cada uno de estos, el cual les permite entender el mundo desde una particular visión. Quintanilla afirma, sobre esto, que “(...) creer en una proposición es creer que es verdadera, es decir, que de alguna manera describe cómo es el mundo y no solo cómo debería ser” (Quintanilla, 2009: 13). Esta acotación, consideramos, es compatible con nuestra visión debido a que las creencias morales de los diferentes seres humanos están necesariamente relacionadas con su experiencia. Por lo tanto, como bien afirma dicho autor, nuestra facultad o habilidad moral sería “(...) nuestra capacidad de usar cierto repertorio conceptual para aplicarlo a dilemas morales” (Quintanilla, 2009: 14), siendo necesario acotar que tales repertorios conceptuales están sujetos a cómo los usen los distintos agentes morales en función a sus “puntos de partida”. En otras palabras, y según la hipótesis de nuestro estudio, lo que “es moralmente encomiable” en el ejemplo anterior, será entendido de la misma manera tanto por Enrico como por Lizbet. Sin embargo, la manera en cómo estos usen dicha propiedad moral que entienden de la misma manera en sus distintos contextos para construir creencias morales estará sujeta al *background* de cada uno de los mismos. Como resultado, para Enrico, la caza de rinocerontes blancos será moralmente

encomiable por una serie de razones que la hacen ser moralmente encomiable desde su experiencia mientras que para Lizbet, la caza de rinocerontes blancos no será moralmente encomiable por una serie de razones análogas a las de Enrico. La habilidad humana para usar el lenguaje moral, entonces, permite la construcción de creencias morales a modo de hipótesis y sujetas al cambio debido a que, como agentes morales, nos encontramos en la búsqueda de verdades morales.

2.2. La relación entre hecho moral y creencias morales

Una vez explicado lo anterior, se hace explícita la necesidad de establecer una adecuada relación entre los hechos morales y las creencias morales de los agentes en relación con nuestra propuesta. Con el fin de explicitar dicha relación, trataremos sobre la propuesta de Sturgeon quien, contra el argumento de que la “(...) reference to moral facts appears unnecessary for the explanation of our moral observations and beliefs” (Sturgeon, 1985: 164) sostiene que, si los hechos morales son explicativos para las creencias morales de los agentes, entonces se podrá sustentar la realidad de tales hechos. De esta manera, Sturgeon afirma, contra el escepticismo moral, que es un error pensar que los hechos morales no juegan un rol explicativo sobre el mundo. En ese sentido, desde nuestro planteamiento, sostenemos que nuestras creencias morales se encuentran asociadas con los hechos morales, sin embargo, hemos afirmado que esto es así solo en la medida en que los seres humanos tiendan a *quasi-track* hechos morales mediante el esbozo de tales creencias. Los hechos morales, entonces, no son irrelevantes por el hecho de que están siempre siendo rastreados por nuestra “(...) capacity to quasi-track the moral truth (la misma que) was part of a system of evaluative responses that was adaptive because it motivated behavior that enhanced reproductive success, as explained by the adaptive link account” (Copp, 2008: 195), siendo las creencias morales, por otro lado, el mecanismo que utilizamos como agentes morales para este proceso de rastreo.

Desde nuestra postura, un indicio para sostener que una creencia moral podría coincidir con un hecho moral radicaría en una suerte de consenso entre los distintos grupos humanos sobre algo moralmente encomiable como, por ejemplo, el hecho de que es moralmente encomiable que las madres cuiden a sus hijos. Por ello, sostenemos, a lo largo del presente estudio, que la capacidad humana para rastrear verdades morales a través del uso de creencias morales a modo de hipótesis explicativas es la solución para el problema en torno a cómo entender los hechos morales debido

a que, a lo largo de dicho proceso de ensayo y error (y en relación a entender las creencias morales a modo de hipótesis), eventualmente, nos aproximaremos progresivamente hacia los últimos. Entonces, si bien los hechos morales no necesariamente juegan el papel de referencia en las creencias morales sujetas a un *moral background* particular (tales que actúan como hipótesis), juegan el rol de ser los *truthmakers* de enunciados morales verdaderos. En ese sentido, no se excluye la posibilidad de esbozar creencias morales verdaderas debido al hecho de que, como mencionamos, puede haber una coincidencia entre una creencia moral y hecho moral. Así pues, como agentes morales nos encontremos condicionados a nuestros “puntos de partida”, por lo cual no podemos afirmar de manera absoluta haber alcanzado verdades morales por la posibilidad de desarrollar a futuro de una hipótesis aún más explicativa sobre el mundo, es decir, debemos aceptar la posibilidad de encontrarnos en error moral.

Con el fin de sustentar aún más esta argumentación, esbozaré un ejemplo que me permita justificar la existencia de los hechos morales en función a la prueba contrafáctica desarrollada por Sturgeon. Sin embargo, en primera instancia, debemos abordar una primera observación según la cual “(...) if a particular assumption is completely irrelevant to the explanation of a certain fact, then that fact would have obtained, and we could have explained it just as well, even if the assumption had been false” (Sturgeon, 1985: 171). Para ello, será necesario tener en cuenta el presupuesto de la superveniencia de los hechos morales sobre los hechos no-morales, planteada por Brink y desarrollada en nuestro a lo largo del primer apartado, la cual es aceptada por Sturgeon en tanto afirma que “(...) since moral properties supervene on more basic natural ones, it would have had to be different in some further natural respect in order not to be wrong” (Sturgeon, 1985: 174). A partir de lo esbozado por Brink sobre la superveniencia, no podría existir un cambio en los hechos morales sin un respectivo cambio en los hechos no-morales de los cuales el primero superviene y, además, nuestro planteamiento se sostiene en el hecho de que las propiedades morales no son idénticas a propiedades naturales específicas. Así pues, teniendo en cuenta todos estos aspectos y los presupuestos del naturalismo pragmático de Ryder, consideremos el siguiente caso:

Emilio se encuentra paseando con sus padres en el auto familiar por primera vez luego de la cuarentena. Debido a una fuerte migraña por el estrés que le causó el teletrabajo al padre y imposibilidad de eliminarlo a través de las artes marciales como la actividad recreativa que

práctica, la familia decide, conjuntamente, que la madre de Emilio maneje el auto. Esta última, quien es razonablemente precavida por su inexperiencia al volante, maneja a una velocidad baja con el fin de velar por el bienestar de su familia. Sin embargo, un auto se le cruza intempestivamente en su afán por adelantarla y luego este frena de manera violenta y sin dar un previo aviso. Debido a esta peligrosa e imprudente maniobra del conductor del otro auto y por la inexperiencia de la madre de Emilio se produce un choque. El otro conductor se estaciona, sale de su auto y comienza a proferir insultos machistas a la madre de Emilio. El padre, entonces, sale del auto en defensa de su esposa y, eventualmente, comienza a pelearse a golpes con el otro sujeto al cual derrota sin problemas. Luego de volver a su auto para esperar a las autoridades correspondientes, su esposa le agradece su defensa y Emilio le recrimina a su padre la actitud violenta frente al otro sujeto. Habiendo planteado esta situación tomemos que:

H: El hecho de que el padre de Emilio actuó moralmente mal.

C₁: El hecho de que Emilio cree que su padre actuó moralmente mal.

P: El hecho de que el padre de Emilio tuvo la actitud que tenía, en la situación descrita.

Sobre esta denominación, es necesario denotar que H es un hecho moral, C refiere a creencias morales y que P es un hecho natural porque puede ser estudiado por la psicología como ciencia empírica. Además, debemos acotar que, según Sturgeon, un hecho A es explicativamente irrelevante para un hecho B, si y solo si B ocurre de todas formas a pesar de que A no ocurra. En nuestro ejemplo, asimismo, se deduce que, por relación de superveniencia, si H no ocurre, entonces P tampoco ocurriría, debido a que actuar de manera moralmente buena o mala implicaría que tal valor moral supervenga a otras propiedades naturales de menor orden, por lo cual, cambiarían ciertos hechos naturales como, en el presente caso, la actitud del padre de Emilio. Entonces, no sería justificable afirmar que, si H no ocurre, P ocurriría de todas formas debido a que, no es el caso de que si el padre de Emilio habría actuado moralmente bien habría tenido la actitud que tuvo en la situación descrita por lo cual este caso justifica la relevancia de los hechos morales según Sturgeon. Ahora bien, teniendo en cuenta que el padre de Emilio siempre le enseñó que es moralmente encomiable resolver los conflictos con el diálogo alturado y nunca con violencia, abordaremos la relación entre los hechos morales y las creencias morales siguiendo el argumento de Sturgeon.

Así pues, en el anterior caso, suponemos que H y P ocurren, y, además ocurre C₁, es decir, que Emilio, tal como se vislumbra en nuestro ejemplo, cree que la acción de su padre fue moralmente mala. Desde nuestro planteamiento, el hecho moral H sería relevante para P y se relaciona con C₁ en la medida en que existe una creencia moral que se desprende a partir de cómo actuó el padre de Emilio para este último. Entonces, imaginando una situación que se asemeje lo más posible la primera, a excepción de que, en esta, la acción del padre Emilio ahora no sea mala (es decir, si este hubiera solucionado el problema sin el uso de la violencia), Emilio habría considerado la acción de su padre como buena por lo cual es posible sostener que los hechos morales tienen un impacto en nuestros juicios y observaciones. Asimismo, y teniendo en cuenta lo expuesto a lo largo del primer capítulo, concluimos que es necesario comprometernos con la existencia de los hechos morales porque su existencia implica o bien que las proposiciones morales no posean valor de verdad o bien que estas puedan ser verdaderas y falsas a la vez. En ese sentido, si H no existiese, entonces C₁ podría ser o bien verdadera y falsa a la vez o bien carecer de valor de verdad alguno y esto nos conduciría a aceptar, inevitablemente, una suerte de relativismo o escepticismo moral respectivamente. De esto, a su vez, se justifica que la creencia moral de Emilio C₁ dependería, como explicitamos, de una serie de presuposiciones que le permiten experimentar el mundo de una manera particular y esbozar tal creencia. Así pues, no sería razonable pensar que no hay hechos morales porque, efectivamente, en casos como el del ejemplo, tales hechos juegan un rol relevante en relación con los hechos no morales y con las creencias de los agentes por lo cual se justifica la existencia de hechos morales mediante la relación de superveniencia.

Sturgeon propone, luego de esta primera prueba, que las creencias morales se asientan sobre la asunción previa de un *moral background* (el cual podría estar totalmente equivocado) y plantea el siguiente problema: “(...) if our moral theory were seriously mistaken, but we still believed it, and the nonmoral facts were held fixed, we would still make just the moral judgments we do. But this fact by itself provides us with no reason for thinking that our moral theory is generally mistaken” (Sturgeon, 1985: 175-176). No obstante, este problema no es uno que afecte particularmente a la ética sino también a los hechos de la física. Sobre esto, consideramos necesario tener en cuenta el planteamiento de Campbell y Kumar, es decir, tener siempre presente la posibilidad de encontrarnos, como agentes, en error moral. Así pues, teniendo en cuenta dicha posibilidad, la salida que proponemos radica en sostener, tal como postula el

darwinismo moral, que los agentes morales se encuentran en un proceso adaptativo moral, el cual se caracteriza (como una suerte de método científico) en que tales agentes plantean, desde su particular *background*, sus mejores explicaciones sobre el mundo a modo de hipótesis las cuales, siempre van a estar sujetas a la posibilidad de encontrarse en error a pesar de que resulten, en apariencia, lo suficientemente explicativas para el contexto en el cual se desarrollan.

A partir de lo expuesto y continuando con el planteamiento de Ryder es justificado, entonces, el hecho de que la “(...) experience is contextual; the fact that in various ways and in different situations it weaves together material, social, and historical factors (...). It simply describes the situation we are in” (Ryder, 2013: 29). En este sentido, esto nos podría conducir a pensar que la existencia de distintas creencias morales sugiere que existen muchos hechos morales debido a que existen diversos códigos morales que funcionan en contextos particulares. No obstante, consideramos que tal planteamiento no es compatible con nuestra hipótesis ya que sostenerlo, como bien hemos explicado, nos conduciría a una suerte de contextualismo, el cual podría ser interpretado, en su versión fuerte, como un tipo de relativismo cultural. Esto debido a que no habría un único sistema de proposiciones morales verdadero (sino muchos dependiendo del contexto) por lo cual una misma proposición moral podría ser verdadera y falsa en diferentes condiciones. Asimismo, tal planteamiento incluso podría ser interpretado como una suerte de escepticismo moral debido a que se podría argumentar, sobre tal base, que no habría proposiciones morales verdaderas ni falsas debido a que se podría también argumentar la no existencia de los hechos morales en el sentido realista que defendemos por tener estos tal naturaleza.

Por ello, con el fin de sustentar nuestra posición, consideramos que es necesario destacar la concepción de Quintanilla al sostener que “(...) algo es un hecho si se deriva o es parte de una teoría que es la más explicativa de las que tenemos disponibles en un momento dado, incluso si esto es provisional” (Quintanilla, 2009: 12). Sobre esto, consideramos que el hecho de que un sistema de creencias morales funcione como las mejores explicaciones del mundo desde la perspectiva de un grupo humano es razonable en función de que tales agentes morales se encuentran en la búsqueda de verdades morales desde un particular *background*, como se ha explicitado a lo largo del presente ensayo. Sin embargo, discrepamos con este último autor en que un hecho moral sería uno que se deriva de tales teorías (creencias morales). Si seguimos

esta propuesta, nos veríamos inmersos, como agentes morales, en situaciones en las cuales se evidencie que una proposición moral podría ser verdadera y falsa a la vez. Para evidenciar esto, imaginemos que existe “La isla de la tortura” en la cual todo tipo de tortura es concebida como moralmente encomiable. Ahora, tomemos el siguiente enunciado moral:

P: Torturar cachorros es moralmente encomiable.

Siguiendo el planteamiento de Quintanilla, P sería verdadero para todos los habitantes de “La isla de la tortura” que crean que todo tipo de tortura es moralmente encomiable debido a una serie de condiciones que les han hecho concluir que tal proposición funciona como la teoría más explicativa del mundo. Cualquier individuo que crea esto, se encuentre o no dentro de esta isla seguiría creyendo que P es verdadera. Imaginemos que uno de estos individuos, Roberto, viaja a otra parte del mundo en donde se crea que la tortura es moralmente reprochable y se encuentra con Celia, quien cree esto último. Si es que estos se encuentran y observan un cachorro siendo torturado, ambos agentes se verían inmersos en un diálogo de sordos ya que esa acción es encomiable para Roberto y no para Celia por el hecho de que P será verdadera para Roberto y falsa para Celia y ninguno se encontrarían dispuestos a aceptar la posibilidad contraria (o, en otras palabras, aceptar la posibilidad de encontrarse en error moral) argumentando que su creencia se asienta sobre un hecho moral. Por lo tanto, si seguimos esa postura, las proposiciones expresadas por enunciados morales podrían ser verdaderas o falsas dependiendo de quienes las enuncian, lo cual no es compatible con el realismo moral que defendemos.

Si bien puede darse el caso de que una creencia moral pudiera expresar una proposición moral verdadera y, por lo tanto, tenga a un hecho moral como referente, consideramos que aceptar que las creencias morales contradictorias expresan hechos morales implicaría sostener la existencia de múltiples hechos morales que harían que una misma proposición moral pueda ser verdadera y falsa dependiendo del hablante y el *background* del mismo. Por ello, sostenemos que el hecho moral, desde nuestra perspectiva, es rastreado por los diferentes grupos humanos de manera análoga, en un continuo proceso adaptativo en tanto que las “(...) cultures are not merely received; they are produced and reproduced, and surely to be a member of and participant in a culture is part of what it means to have experience” (Ryder, 2013: 28). Esta propuesta, consideramos, es totalmente compatible con el hecho de que nuestras creencias morales estén

sujetas a error moral y, consecuentemente, puedan cambiar a través del tiempo. Por lo tanto, es posible argumentar que las creencias morales en una cultura determinada funcionan como un componente crucial intrínsecamente vinculado a la experiencia (en el sentido expuesto por Ryder) de los individuos pertenecientes a ella y, a su vez, esta última va a ser un componente imprescindible para el proceso de constitución y evolución en las primeras. Por ello, es posible entender el significado de una creencia moral desde la perspectiva de Ryder, según la cual, entidades de similar naturaleza son “(...) constructed within a web of intersecting and interactive constituents (...) (y esta última red) is itself the product of countless people in ongoing interaction with their material, social, and historical environments” (Ryder, 2013: 29). Consideramos que esta propuesta, al establecer una relación entre la experiencia y las creencias de los agentes, justifica la tesis del *quasi-tracking* defendida en nuestro estudio. Esto debido a que, desde distintos “puntos de partida”, los diferentes agentes morales se ven inmersos en el proceso de esbozo de creencias morales y cambio continuo en las mismas, orientado este último por la capacidad de dichos individuos para rastrear verdades morales.

Sin embargo, Ryder argumenta que: “If our relation to the world around us is necessarily perspectival and conditioned, what follows is that neither we nor the rest of the world to which we are related possess absolute traits, and that knowledge is never absolute” (Ryder, 2013: 30-31). Si bien esta afirmación podría interpretarse como una que sugiere la imposibilidad de un conocimiento moral verdadero, consideramos que, en relación a nuestra propuesta, debemos especificar en qué circunstancias podríamos sostenerla. Por un lado, como bien argumentamos, nos encontramos en un constante proceso de evolución moral desde nuestra particular experiencia. Así pues, sería justificable afirmar que ningún agente moral ni tampoco ningún grupo humano, a la luz de su particular *background*, haya podido llegar a un conocimiento moral absolutamente verdadero debido a la factual existencia de conflictos morales existentes los cuales, incluso, algunas veces parecen ser irreconciliables.

A pesar de lo anterior, consideramos que un indicio de que estamos en camino a encontrar una verdad moral, como señalamos en la presente sección, es un consenso entre todos los grupos humanos sobre alguna creencia moral. Asimismo, sostener que se da un cambio progresivo en las creencias morales de los agentes requiere, a su vez, afirmar la existencia de hechos morales objetivos en el sentido realista con el fin de que sea posible aseverar que, efectivamente, estos

se configuren como *objective standpoints* para que exista la posibilidad de que ese cambio se configure como un progreso moral. De tal modo, aseveramos que el hecho moral no puede encontrarse condicionado a ninguna perspectiva o presuposición particular, es decir, debe de ser independiente de las mentes humanas. No obstante, Ryder sostiene lo siguiente:

To say that there is a knowledge relation between a knower and a known is automatically to say that both the knower and the known are conditioned by each other, more or less relevantly depending on the case, as a result of that particular relation. But to say that there are no absolute traits is not the same as to say that there are no objective traits. In other words, conditionality and objectivity are not incompatible conditions (Ryder, 2013: 31)

Teniendo en cuenta esto, y distanciándonos de esta última acotación de Ryder, sostenemos que los seres humanos nos encontramos en un proceso adaptativo el cual está sujeto a la posibilidad de encontrarnos en error moral lo cual se justifica en el desacuerdo moral existente. Sin embargo, debemos destacar que, siguiendo nuestra hipótesis, no debemos descartar la posibilidad del conocimiento moral verdadero porque nos encontramos en un proceso de rastreo de verdades morales. Así pues, y teniendo en cuenta la *quasi-tracking thesis*, la cual, tal como explicitamos en el primer acápite de este estudio, podemos afirmar que para determinar que el proceso evolutivo de la moral humana sea progresivo, deben existir verdades morales independientes y debemos tener la posibilidad de encontrarlas como agentes morales. De tal manera, podemos sostener que el naturalismo pragmático de Ryder aplicado al ámbito de la moral permite entender la naturaleza del hecho moral a partir de la compatibilidad entre la objetividad realista del hecho moral y la divergencia de las creencias morales de los agentes relacionados al pragmatismo y al darwinismo moral.

3. La divergencia moral y la noción de forma de vida wittgensteiniana

Teniendo presente la argumentación de Mackie expuesta en el primer capítulo, sostenemos que, por la evidencia empírica existente que muestra la divergencia cultural a lo largo del mundo, los grupos humanos que se encuentran inmersos en prácticas culturales particulares (sujetas a una suerte de convención social) tendrán un estándar de acciones moralmente aceptables en sus respectivos grupos humanos y posiblemente distinto al del resto. En ese sentido, es necesario reconocer en nuestra propuesta la diferencia en los sistemas morales de las distintas sociedades a lo largo del mundo, lo cual no implica excluir la posibilidad de que puedan existir verdades morales en tanto buscamos integrar las postulaciones del realismo y el darwinismo moral. En ese sentido, afirmamos que los agentes pertenecientes a dichos grupos desarrollan creencias morales particulares en función al contexto sociocultural en el que se encuentran inmersos. De tal modo, la divergencia moral se asienta sobre el hecho de que cada grupo humano ha desarrollado, paralelamente, sistemas de creencias morales en función a necesidades contextuales particulares que se validan en el contexto sociocultural en el cual estas se aplican. Por ello, en función a la noción de forma de vida, sostendremos, en el presente capítulo, que dicho desacuerdo moral refleja el hecho de que, desde cada una de las condiciones contextuales en las que se encuentran los agentes morales (que son evidentemente distintas entre ellas), cada uno de estos últimos sigue un proceso de evolución moral (en el sentido de cambio en las creencias morales) análogo, pero desde diferentes “puntos de partida”.

Así pues, buscando delimitar nuestra orientación metaética en torno al naturalismo pragmático de Ryder, procederemos a tratar sobre la noción de forma de vida wittgensteiniana, la cual, consideramos, es imprescindible para responder al segundo argumento de Mackie y para justificar nuestra postura. Para ello, es importante destacar que, en *Sobre la Certeza y en Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein sostiene que las creencias del hablante se expresan en las prácticas sociales del mismo y, a su vez, tales prácticas sociales se encuentran contenidas en el lenguaje que tal agente utiliza. De tal modo, a primera vista, la noción de forma de vida podría entenderse como lo que se encuentra intrínsecamente relacionado a las prácticas culturales de los agentes en tanto que escapa del dominio de la justificación. Sin embargo, consideramos que es posible adecuar esta interpretación y analizarla desde otro ángulo con la finalidad de poder aplicarla en nuestro planteamiento por lo cual será necesario abordarla en función a nuestra

finalidad, es decir, desde un enfoque naturalista pragmático que tenga en cuenta los postulados del realismo y darwinismo moral. Esto nos permitirá dotar dicha noción de un carácter que no deje abierta la posibilidad de entender nuestra teoría como un tipo de relativismo cultural, sino que, más bien, permita entender el lenguaje ético como parte de un mecanismo común en los seres humanos, pero, a su vez, relacionado a las prácticas particulares de cada uno de los individuos en sus respectivos grupos humanos.

En tal sentido, es destacable que Wittgenstein hace referencia a la relación entre lenguaje y forma de vida, sosteniendo que ambos se encuentran intrínsecamente relacionados o, en otros términos, que un lenguaje está sujeto siempre a la forma de vida de los hablantes. A partir de tal consideración, nuestro autor sostiene que cualquier lenguaje, cuya naturaleza es análoga a la de un juego, debe asentarse en un conjunto de reglas el cual, a su vez, se encuentra sujeto a la forma de vida de los hablantes no solo por el hecho de que estos últimos son los que usan el lenguaje (por lo cual deben de conocer las reglas de juego) sino también porque en esa misma actividad lúdica se desarrollan dichas reglas. En tal sentido, y en relación con esta analogía entre lenguaje y juego, Wittgenstein afirma que “el juego de lenguaje es, por decirlo de algún modo, algo imprevisible. Quiero decir: No está fundamentado. No es razonable (ni irracional). Está ahí — como nuestra vida” (Wittgenstein, n.d: §559). De tal manera, al no estar fundamentados, el lenguaje, según este autor, se encontrará relacionado a la forma de vida de los seres humanos. No obstante, desde nuestra visión, consideramos que los seres humanos comparten una misma forma de vida en tanto buscan capturar verdades sobre el mundo de una manera análoga, pero a partir de distintos *backgrounds* (cultura, religión, tradiciones, costumbres, etc.) a partir de los cuales elaboraron respuestas distintas frente a los problemas que les acontecieron desde su particular visión.

Sobre esto, Sattler trata sobre los juegos del lenguaje en relación a la ética y a su modo de práctica, sosteniendo que el “(...) play composes our human form of life as the very condition for the possibility of meaning of life and language, with creativity, construction and exercise being crucial for learning and teaching” (Sattler, 93: 2017: 93), posición que nos permite justificar la naturaleza del lenguaje como actividad humana que concibe la divergencia en las creencias de los distintos grupos humanos en el mundo. Así pues, en consonancia con esto, Sattler afirma que “the moral activity, the moral living and its proper way of expression, build

in this way one legitimate language game among several others: a moral language game” (Sattler, 2017: 96), lo cual interpretamos, siguiendo nuestra posición, que la ética se configura como una actividad humana que admite la existencia de sistemas de creencias morales que pueden variar según el contexto en el cual se desarrolla: el juego del lenguaje moral tiene particulares reglas, pero no escapa de la forma de vida humana. Esto, teniendo en cuenta que nuestro planteamiento busca integrar los postulados del darwinismo con los del realismo moral por lo cual entendemos a la actividad lingüística moral como parte de la totalidad de la actividad lingüística humana (o forma de vida humana): una forma de vida que se basa en la búsqueda por describir al mundo y capturar verdades del mismo, posición que justificaremos a lo largo de este capítulo con los aportes de Garver (1990).

Teniendo esto en cuenta, nuestra autora concluye que Wittgenstein reconoce “(...) the importance of a ‘correct indefiniteness’ as attached to a family of expressions and a family of meanings” (Sattler, 2017: 98), concluyendo que el juego del lenguaje de dar ‘razones’ éticas, envuelve más de una respuesta apropiada posible, lo cual compatibiliza con nuestro planteamiento en torno a las contribuciones del darwinismo moral. Esto, siguiendo nuestra propuesta, implicaría el hecho de que es posible que distintos grupos humanos, bajo la finalidad de responder un dilema moral, den distintas respuestas en función a su particular *background* vinculado al contexto de dicho grupo humano, sin excluir esto la existencia de una verdad moral independiente a las mentes humanas. En relación con esto, Sattler apela a una suerte de necesidad común de dar razones en tanto afirma que “(...) the language game of giving (...) ethical ‘reasons’ involv(e) more than one appropriate answer” (Sattler, 2017: 102). En tal sentido, teniendo en cuenta nuestra postura y las consideraciones que serán tratadas en el siguiente apartado, sostendremos que a pesar de que los individuos se encuentren en distintos contextos y desarrollen distintos sistemas de creencias morales, compartirán un mismo mecanismo para responder dilemas morales, el cual, vale destacar, se asienta en la búsqueda humana por describir al mundo con la finalidad de capturar verdades sobre el mismo.

En tal sentido, Wittgenstein sostiene que “hablar el lenguaje forma parte (...) de una forma de vida” (Wittgenstein, 2003: §23), lo que sugiere entender al lenguaje desde la actividad comunicativa humana, sin dejar de lado los aspectos particulares relacionados a los hablantes. De tal manera, concluimos que el lenguaje es un medio humano de expresión y transmisión de

información que se encuentra relacionado a un conglomerado de aspectos relacionados a las prácticas sociales de los hablantes. En tal sentido, el lenguaje no únicamente permite la transmisión de información, sino que, a su vez, permite la transmisión de los aspectos contextuales en los cuales se encuentra inmerso el agente. En relación con esto, Wittgenstein sostiene que es posible “imaginarse fácilmente un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla. —O un lenguaje que conste sólo de preguntas y de expresiones de afirmación y de negación. E innumerables otros. —E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida (Wittgenstein, 2003: §19). Mediante este ejemplo, nos es posible sostener que un lenguaje, en efecto, (1) tiene por finalidad la transmisión de un mensaje (2) está vinculado a la forma de vida de los hablantes. Por lo tanto, habiendo expuesto tal interpretación, consideramos que el lenguaje se constituye como la actividad común de una especie que comparte una misma forma de vida. El lenguaje humano, entonces, implica que los agentes (independientemente al grupo humano al que pertenecen) comparten una misma forma de vida: la de describir al mundo y buscar verdades sobre el mismo. Esto, sin embargo, no implica descartar las respuestas posibles por parte de los distintos grupos humanos ante un dilema común la cual se encuentra intrínsecamente relacionada con las actividades sociales y culturales propias de dicho grupo frente a tal requerimiento. En síntesis, estas respuestas son, en su conjunto, hipótesis de los agentes que comparten una forma de vida común: la forma de vida de los seres humanos.

Así pues, una vez delimitada la noción de objetividad desde la perspectiva del realismo moral, teniendo presentes las consideraciones del darwinismo moral tratadas a lo largo de nuestro primer capítulo y en función al *argument of relativity* de Mackie, abordaremos la noción de forma de vida, la cual consideramos crucial para el desarrollo de nuestra propuesta. Dicho análisis, será realizado desde las bases del naturalismo pragmático de Ryder como postura metaética del presente estudio y a partir de la revisión de interpretaciones sobre la noción de *forma de vida* en torno a la ética con la finalidad de utilizar dicha noción en nuestro planteamiento. Por ello, en el presente acápite, en primer lugar, expondremos cómo ha sido abordada la noción de forma de vida lo cual nos permitirá delimitar la relevancia de esta noción para nuestro estudio. Así pues, trataremos sobre las interpretaciones más relevantes de dicha noción para nuestro estudio con el fin de delimitar los ejes según los cuales delimitaremos dicha noción. En segundo lugar, trataremos sobre la relación entre la noción de forma de vida y la ética en relación con nuestra propuesta postulando un modo de entender dicha noción

wittgensteiniana tal que nos permita establecer compatibilidad y complementariedad entre el realismo moral (y el concepto de objetividad con el que nos comprometemos) con el darwinismo moral (y el cambio moral), aspectos que componen al naturalismo pragmático que defendemos.

3.1. La noción de forma de vida en el lenguaje ético

Ahora bien, teniendo en consideración que (1) la noción de forma de vida ha sido interpretada, generalmente, desde una perspectiva cultural y (2) que es necesario contemplar tal noción desde un ángulo distinto que nos permita adecuarla a la noción de objetividad del realismo moral, con los postulados del darwinismo moral y en función al naturalismo pragmático que defendemos, consideramos que es necesario destacar la existencia del debate sobre cómo debe interpretarse tal complicada noción en tanto es posible concebirla de maneras distintas. En tal sentido, es posible afirmar, como lo hace Marrades, quien trata sobre dicho debate, que “la expresión ‘forma de vida’ aparece siempre en conexión con el lenguaje (y) (...), en la mayoría de los ejemplos, (...) se caracteriza como un modo de actuar que está en la base del uso del lenguaje” (Marrades, 2014: 2-3) siendo este el aspecto común en las interpretaciones que se tratarán en el presente acápite. Así pues, desde nuestro planteamiento, buscaremos justificar que la forma de vida podría interpretarse como un conjunto de acciones comunes relacionadas a la conducta comunicativa de los agentes. Esto, a su vez, implica que la comunicación de enunciados no se compone meramente por el mensaje que se transmite en la propia actividad lingüística, sino que también existe un elemento que, si bien está inmerso en el mensaje, trasciende al mismo en tanto en este se contempla la actividad no lingüística asociada al hablante, es decir, el conjunto de sus prácticas socioculturales, religión, tradiciones, costumbres y demás actividades que lo configuren como agente perteneciente a un grupo humano particular. Por ello, Wittgenstein sostiene que “un significado de una palabra es una forma de utilizarla. Porque es lo que aprendemos cuando la palabra se incorpora a nuestro lenguaje por primera vez” (Wittgenstein, n.d: §61), de modo que es mediante el uso de la misma (en nuestros contextos particulares) cómo la aprendemos y cómo la utilizamos en nuestra comunicación con el resto.

Así pues, con el fin de comenzar el análisis de las interpretaciones más relevantes de la noción de forma de vida en el debate contemporáneo, trataremos la investigación de Marrades, quien trata la noción de forma de vida, en primer lugar, como una expresión que establece una conexión entre el lenguaje con el resto de las actividades humanas. En función a esta primera

acotación, Marrades sostiene que Wittgenstein usa la noción de forma de vida “(...) para referirse, al parecer, al dominio del uso del lenguaje (...) (y) se relaciona con un determinado tipo de certeza” (Marrades, 2014: 2). Las certezas son, en tal sentido, para Wittgenstein, creencias de los agentes que se han sedimentado y sirven como base fundamental del resto de creencias, es decir, los presupuestos que tienen los hablantes para esbozar, modificar o dudar de otras creencias. Wittgenstein define a las certezas comparándolas, mediante una analogía, con las rocas firmes de un río cuando afirma que “(...) el margen del río es, en parte, de roca que no está sometida a ninguna alteración o que está sometida a cambios imperceptibles, y, en parte, de arena que la corriente del agua arrastra y deposita en puntos diversos”. (Wittgenstein, n.d: §99). De tal modo, las certezas, en relación con esto último, actúan como los cimientos en la experiencia y aprendizaje del individuo en tanto permiten que este último desarrolle nuevas creencias que se ajusten a lo que el agente tenga por certezas: las certezas, entonces, permiten adquirir nuevas creencias debido a su papel de grandes convicciones, es decir, son el *background* sobre el cual los agentes formulan nuevas creencias. Dicha problemática en función a la ética, consideramos, se explicita en la existencia de certezas morales que se adquieren en contextos sociales y culturales particulares (incluso desde el nacimiento del agente) tales que permiten adquirir nuevas creencias morales lo cual nos permite justificar no solo la divergencia moral por la existencia de diversos sistemas de creencias morales, sino que también nos permite justificar la posibilidad de un cambio moral.

En tal sentido, podemos sostener que las creencias morales de los agentes inmersos en una cultura, están relacionados a la forma de vida de los mismos o, como sostiene Wittgenstein: “(...) no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso” (Wittgenstein, n.d: §94). De tal modo, es justificable afirmar que un agente no podría tener una razón convincente para creer que un hecho, en efecto, es de un modo completamente distinto a cómo lo concibe debido a que tiene la certeza de que es de este último modo (por haberlo aprendido así, porque su religión lo asevera, porque su comunidad lo valida, etc.), es decir, tal hecho se configura para dicho agente como una certeza de la cual no duda. En tal sentido, si se le demuestra algo contrario a su certeza, tal agente “(...) se vería conducido a considerar el mundo de otra manera” (Wittgenstein, n.d: §92). No obstante, y en concordancia con el planteamiento

de Campbell y Kumar, debemos tener en cuenta que los agentes morales deben encontrarse en la posibilidad de cambiar sus creencias morales por el hecho de poder encontrarse en error moral. En tal sentido, al encontrarnos en la posibilidad de error moral, no podemos sostener que nuestras creencias morales sean absolutas o, en palabras de Wittgenstein: “(...) quien no está seguro de ningún hecho tampoco puede estarlo del sentido de sus palabras” (Wittgenstein, n.d: §114). Así pues, el planteamiento wittgensteiniano aplicado para nuestra problemática nos permite comprender el fenómeno de la divergencia en las creencias morales de los agentes, pues “por mucho que la persona más digna de confianza me asegure que sabe que las cosas son de tal y tal modo, por sí solo, ello no puede convencerme de lo que sabe. Solamente de que cree saberlo” (Wittgenstein, n.d: §137), lo cual se vincula al problema resaltado por Mackie en su argumento, es decir, el hecho de que los agentes se aferren a las creencias morales que toman como certezas.

De tal modo, una vez expuesta la concepción wittgensteiniana de certeza en relación con las creencias de los agentes, delimitaremos nuestra concepción en torno a la noción de forma de vida para esbozar nuestra interpretación. En ese sentido, es necesario denotar que la noción de forma de vida es una de las más discutidas en la filosofía de Wittgenstein por lo cual es complicado definirla de manera precisa. Debido a que ha sido categorizada de diversas maneras, autores como Whittaker, por ejemplo, sostienen que “(...) the scope of what we call ‘form of life’ will vary according to the discourse in question and the needs at hand” (Whittaker, 1978: 44). Así pues, con el fin de precisar dicha noción, abordaremos el estudio de Garver, quien enfrenta las concepciones a lo largo de la historia de la filosofía y propone, en función a ellas una tesis que se adecúa a nuestras finalidades. Garver critica la posición según la cual existe una pluralidad de formas de vida humanas, es decir, “(...) that each language-game (or perhaps each activity) determines a separate form of life distinct from that determined by any other language-game” (Garver, 1990: 180). Según este autor, los pensadores que defienden esta propuesta se comprometerían con una divergencia cultural en el mundo y la abordarían proponiendo, como Malcom, que la “(...) notion ('form of life') is intimately related to the notion 'language-game' (...). Forms of life, embedded in language-games, teach us what justification is” (Malcom, 1954: 91-92) o, como Finch, quien sostiene que las formas de vida son “(...) patterns of action shared in by members of a group” (Finch, 1977: 90). Garver cuestiona estas visiones en tanto propone que, como seres humanos y hablantes, todos compartimos una misma forma de vida

intrínsecamente relacionada con la capacidad para utilizar el lenguaje. En tal sentido, esta forma de vida compartida, para Garver, presupondría la existencia de una serie de juegos del lenguaje o, en otros términos, las actividades que realizan los hablantes en su práctica lingüística, lo que quiere decir que “(...) each language-game does constitute or determine special form, namely a form of activity or of behaviour, not a form of life” (Garver, 1990: 183). Retomando el planteamiento de Sattler, tratado en el anterior apartado, es necesario acotar que, desde nuestra visión, los agentes morales comparten un mismo juego del lenguaje ético como forma de actividad o comportamiento humano relacionada a una forma de vida común humana (describir al mundo) que tiene reglas de juego particulares y toma en cuenta los diferentes contextos humanos, justificándose así la existencia de distintos sistemas de creencias morales.

A su vez, Garver critica la posición de Spranger (1966), quien sostiene que las distintas formas de vida humanas están determinadas por actividades o prácticas específicas. En tal sentido, a pesar de que las culturas se diferencian unas de las otras por el hecho de estar relacionadas a aspectos culturales, étnicos, lingüísticos y ocupacionales distintos, consideramos, al igual que Garver, que estas dejan entrever un aspecto común entre los hablantes: “(...) by their divergence from our common practices, they make evident how much we have in common” (Garver, 1990: 184). Teniendo en cuenta esto, consideramos que sostener que la forma de vida únicamente se relaciona a estas actividades no se configuraría como una interpretación compatible con nuestra propuesta puesto que nos comprometemos con la existencia de hechos morales objetivos. En tal sentido, la forma de vida desde la perspectiva de Garver, es decir, como aspecto común y compartido por todos los hablantes nos permite, por un lado, abordar la divergencia cultural existente a lo largo del mundo, pero, a su vez, nos permite asentar nuestra propuesta en un aspecto que comparten todos los hablantes competentes: la capacidad humana para utilizar el lenguaje de distintas maneras.

En tal sentido, para Garver, la forma de vida se encuentra relacionada con la competencia de los agentes para usar el lenguaje. Así pues, teniendo en cuenta nuestra posición naturalista, es necesario destacar que las “(...) forms of life are first and foremost things found in the natural world (...). They are found in the natural world and given to us as facts of natural history, subject to neither justification nor doubt, but standing among those very general facts to which Wittgenstein calls our attention at critical junctures in his thought” (Garver, 1990: 191-192). La

forma de vida, siguiendo a Garver, se configura entonces como un aspecto común que comparten todos los seres humanos: la capacidad para utilizar el lenguaje. Esto, teniendo en consideración que “the fixity of forms of life must be understood as compatible with the variation of biological forms through evolution” (Garver, 1990: 196), lo cual compatibiliza con el darwinismo moral y, consecuentemente, con nuestra postura. En función a lo anterior, y siguiendo nuestra propuesta, el lenguaje ético, para Garver, se configuraría como un actividad lingüística humana o, en otros términos, siguiendo a Sattler, a un juego del lenguaje perteneciente a la forma de vida de los seres humanos.

Tomando este último planteamiento como eje, vale destacar dos interpretaciones de la noción de forma de vida wittgensteiniana: la interpretación orgánica y la cultural con el fin de tomar elementos de estas a modo de complementación al planteamiento de Garver. Así pues, abordaremos ambas con el fin de establecer complementariedad entre las mismas y con nuestro planteamiento. De tal modo, se encuentra, en primer lugar, la interpretación orgánica (o también denominada como biológica) que propone, por un lado, una visión de la noción de forma de vida como un conjunto de “expresiones lingüísticas y pautas de conducta, estrechamente ligadas entre sí” (Marrades, 2014: 5), es decir, una suerte de comportamiento característico de una especie. Un exponente importante y precursor de tal interpretación es Hunter, quien sostiene que la forma de vida es “(...) "something typical of a living being": typical in the sense of being very broadly in the same class as the growth or nutrition of living organisms, or as the organic complexity which enables them to propel themselves about, or to react in complicated ways to their environment” (Hunter, 1968: 235). De tal modo, siendo esta una interpretación claramente relacionada al aspecto orgánico del humano de la noción de forma de vida, consideramos que nos permite explicar de manera sustancial lo que implica el hecho de que, como agentes, seamos capaces de esbozar respuestas frente a estímulos o necesidades de una manera natural y, a su vez, análogas a las de nuestros semejantes.

De tal modo, y adecuando estas consideraciones a la postura de Garver, es posible afirmar que cualquier individuo inmerso en un contexto o actividad análogos (más no iguales) a los nuestros podrá desarrollar tal tipo de respuestas en tanto, como seres humanos, poseemos la misma capacidad para enfrentarnos a semejantes situaciones. En tal sentido, Hunter sostiene que una forma de vida se asienta sobre la posibilidad de expresarnos de cierta manera, “(...) where

although it is generally done at will, we do not will the willing of it, and we do not know how just this form of words satisfies all the various grammatical, social, personal, and intellectual requirements of being something we "want to say" (Hunter, 1968: 235), argumentando que el uso del lenguaje se basa en una suerte de respuesta espontánea de un individuo en una situación. Por ello, consideramos que es posible sostener, siguiendo a este autor, que el uso del lenguaje ha devenido de un continuo proceso de adaptación de los individuos y, además, que los requerimientos para ser algo "que queremos decir" varían en relación al contexto de los hablantes. En ese sentido, podemos afirmar que, como seres humanos, tenemos la capacidad de utilizar el lenguaje como un mecanismo natural y útil para nuestros requerimientos, sin embargo, a su vez, debemos considerar que esto debe ser visto en función a un contexto particular de los hablantes. En relación con nuestro estudio, el uso del lenguaje ético nos permite, como hablantes, establecer un conglomerado de creencias morales como un mecanismo útil para la supervivencia humana, teniendo en cuenta que estas variarán en función a contextos particulares, justificándose así la divergencia en las mismas.

Además de este aspecto orgánico, consideramos es necesario considerar la divergencia cultural en el mundo debido a la evidente posibilidad de solucionar, desde distintas perspectivas, un mismo problema. Así pues, es necesario tener en cuenta que una teoría metaética adecuada debe concebir que el cambio moral (1) se da desde una contexto particular y (2) se configura como un proceso que los agentes morales realizan de manera análoga. Por ello, sostenemos que la interpretación socio-cultural de la noción de forma de vida propuesta por Marrades contiene elementos que se configuran como complementos indispensables a nuestro planteamiento. Según esta propuesta, y como mencionamos a lo largo de nuestra argumentación, el contexto en el cual el agente se encuentra inmerso configura cómo este comprende al mundo y de qué manera utilizará el lenguaje como mecanismo de respuesta ante tal necesidad. Marrades justifica esto sosteniendo que la forma de vida "(...) designa, para Wittgenstein, un entramado fáctico de relaciones entre conducta lingüística, conducta no lingüística y situaciones en el mundo, en cuyo marco se desarrolla un juego de lenguaje" (Marrades, 2014: 7). Sin embargo, con el fin de reformular dicha afirmación para que sea compatible con nuestra propuesta, y en función al planteamiento de Garver, afirmamos que la forma de vida comprende en ella dicho entramado fáctico en tanto que, los hablantes, desde sus particulares contextos, poseen, cada uno, un *background* (el cual comparten con los individuos pertenecientes a su grupo) o, en otros

términos, la forma de vida de los seres humanos concibe la divergencia de las distintas culturas, tradiciones, costumbres, religiones y demás elementos.

De tal forma, es posible afirmar que los dilemas morales son interpretados desde un particular marco contextual que configura las respuestas (creencias morales) de los individuos frente a los primeros. Teniendo presente el planteamiento de Garver, debemos destacar que Marrades sostiene que la forma de vida está relacionada con el contexto cultural al que el individuo pertenece “en el sentido de que son las comunidades lingüísticas las que las crean y configuran, lo que explica que sean particulares y sujetas a cambios” (Marrades, 2014: 8). En tal sentido, sostenemos que dicha acotación es relevante para nuestro planteamiento en función al hecho de que cada agente se encuentra inmerso en un particular contexto que lo hace entender al mundo de un modo particular; la forma de vida humana, indudablemente, contempla los distintos nichos contextuales a los que pertenecen los distintos grupos humanos. En tal sentido, postulamos que la forma de vida es común a los hablantes sin que esto implique que no sean tomados en cuenta los aspectos ligados a los contextos particulares de los mismos. De tal modo, denotando que la noción de forma de vida está relacionada tanto al aspecto cultural como adaptativo del ser humano en las culturas a las que pertenecen, consideramos que es posible establecer una relación de compatibilidad y complementación entre las dos interpretaciones abordadas en nuestro planteamiento debido a que la tesis de Garver está intrínsecamente conectada a un rasgo instintivo (interpretación orgánica) y a uno originario de los agentes (interpretación socio-cultural).

De tal modo, en relación con nuestra propuesta, estas dos últimas interpretaciones de la noción wittgensteiniana de forma de vida reformuladas bajo la luz del planteamiento de Garver nos permiten sustentar los aspectos expuestos sobre el darwinismo moral de Copp y legitiman el hecho de que, como agentes morales, debemos concebir la posibilidad de encontrarnos en error moral planteada por Campbell y Kumar. Así pues, con el fin de delimitar de una mejor manera cómo la teoría metaética que defendemos se apega a la noción de forma de vida que hemos explicitado trataremos sobre la obra de Davis, quien relaciona dicha noción wittgensteiniana con la teoría ética propuesta por John Dewey, autor cuya obra está influenciada por el darwinismo moral. Según su concepción, Davis sostiene que, para Wittgenstein, “there is an inherent relationship among the individual, community, and the social conventions rooted

therein. (...) Language use and what is and is not considered legitimate behaviors, like any communal activities, are the result of cooperation” (Davis, 2012: 2). De tal modo, es posible afirmar que la conducta moral de los agentes va a estar influenciada por las creencias y prácticas en el grupo y, a su vez, estas últimas van a estar influenciadas por los diferentes rasgos característicos de las culturas a las cuales pertenecen tales individuos debido a que las “group practices not only provide members of a community with their initial code of behavior, but also provide the means by which this behavior is regulated, suggesting that certain actions are grounded in the dynamics of group life” (Davis, 2012: 3-4). En ese sentido, como argumentamos, los agentes morales tendrían la capacidad de construir, comunitariamente, sistemas de creencias morales con una finalidad adaptativa, es decir, para asegurar su óptima supervivencia. Además, debido a que cada uno de estos sistemas lo construye un grupo humano particular (inmerso en un contexto particular), se configuran, a su vez, como el eje según el cual los agentes morales pertenecientes a un grupo humano esbozarán nuevas creencias morales, evidenciándose la posibilidad de cambio moral.

Así pues, continuando con la propuesta de Davis, los individuos configuran su forma de actuar a partir del sistema de creencias morales validado por el grupo al que pertenecen, es decir, toman como certezas las creencias morales que son validadas por sus comunidades a lo largo de su experiencia en las mismas. Las conductas que realizan estos, entonces, son verificadas de manera intersubjetiva por su grupo o comunidad de modo que, como sostiene Davis, “the contours of group morality are internalized early in one’s life and become increasingly entrenched the more one participates in communal practices governed by, and rooted in, those standards” (Davis, 2012: 4). Según Davis, los individuos concebirán las conductas como moralmente encomiables o no dependiendo de las creencias morales de su grupo, las mismas que se han conformado a partir del juego de lenguaje moral como modo de la forma de vida de los agentes en conjunción con la divergencia en el contexto en el que se ven inmersos. De tal modo, sería justificable que, por ejemplo, para el grupo humano A, una acción X sea moralmente encomiable mientras que para el grupo humano B, tal acción sea moralmente reprobable debido al contexto en el que estos grupos se encuentran inmersos. Sin embargo, como argumentamos a lo largo de nuestro primer capítulo, un grupo humano debe ser consciente de poder encontrarse en error moral con la finalidad de que se de un cambio moral de parte de los individuos pertenecientes a este.

No obstante, Davis sostiene que “social convention binds human beings together in a form of life based on a general agreement about a diverse set of social interactions” (Davis, 2012: 5), apegándose este planteamiento a las posturas que critica Garver. En ese sentido, desde nuestra perspectiva, consideramos que la convención social permite el establecimiento y validación de sistemas de creencias morales para un grupo humano particular siendo esta práctica común en todos los grupos humanos desde sus particulares contextos. Esto, por el hecho de que aceptar un código de creencias común resulta beneficioso para la supervivencia de la especie humana (aspecto que abordaremos en nuestro cuarto capítulo). De tal modo, es posible sostener que, al enunciar creencias morales, los agentes, a su vez, enuncian la existencia de un acuerdo general sobre lo que es moralmente encomiable o no en su grupo humano. Wittgenstein, entonces, estaría de acuerdo en que la “(...) activity in linguistic communities is governed by customs and social convention based on agreement” (Davis, 2012: 6). Las creencias morales, entonces, van a encontrarse en la posibilidad de estar en continuo cambio, pero siempre desde “el punto de partida” al que pertenecen los agentes. Esto, por el hecho de que, siguiendo el planteamiento de Davis, Wittgenstein concibe la “communal life as one in which an individual is of one’s community as opposed to being detached in some way. The implications of this, (...), are that one’s action – be they moral or linguistic – are governed by rules that are accepted as legitimate” (Davis, 2012: 8) por lo cual un agente moral se encuentra inmerso en su comunidad y, además, su actividad en esta última configura la experiencia de dicho individuo como perteneciente a la misma.

3.2. La compatibilidad de la noción forma de vida con el realismo moral

Una vez expuesta nuestra intención de abordar la noción de *forma de vida* wittgensteiniana desde los presupuestos de la teoría metaética que defendemos, abordaremos la propuesta de Floyd y la replantearemos bajo la interpretación de Garver, con la finalidad de que se ajuste a la hipótesis de nuestro estudio. A pesar de que Floyd afirma que el “(...) realism is the inevitable result, in other words, of the fading away of the ‘I’ as an object in the world” (Floyd, 2020: 120), sostenemos que la experiencia humana no se desestima en el tipo de realismo moral que proponemos puesto que las interpretaciones de cada individuo inmerso en un grupo humano se configuran como maneras distintas para abordar un mismo requerimiento: describir el mundo. En ese sentido y en función a la ética, cada una de dichas respuestas está orientada a la búsqueda

de verdades morales las cuales, siguiendo el planteamiento de Copp, son adaptativamente beneficiosas para el ser humano. De tal modo, la existencia de hechos morales objetivos en el sentido realista del término no nos compromete a dejar de lado la experiencia de cada individuo sobre el mundo puesto que dichas respuestas se configurarían como las mejores explicaciones de estos en su búsqueda por describir al mismo. Sin embargo, nos comprometemos con el hecho de que el mundo es de una manera y no de otra, por lo cual, las explicaciones de dichos agentes serían una suerte de hipótesis sobre cómo es este pudiendo ser modificadas mediante el cambio moral a lo largo del tiempo con la finalidad de acercarse a la verdad. Así pues, habiendo aclarado el tipo de realismo con el cual nos comprometemos, es necesario denotar que, para Floyd, Wittgenstein considera que la ética es un:

issue, a task, in life. And so it is embedded in (...) ways that we act in our lives, by interacting with others, falling out of ourselves by taking refuge in thoughtlessness or in thoughts of others, reacting to our own actions and words, forming and facing a personality and locating ourselves in our environment in flourishing or non-flourishing ways. Ethics runs through, and is implicated by, every branch of thought and life (Floyd, 2020: 116).

Consideramos que esta noción es compatible con nuestra propuesta debido a que toma en consideración la existencia de una multiplicidad factual de comunidades (o grupos) humanos y culturas distintas por lo cual, en consecuencia, esto implica la existencia de una multiplicidad de sistemas de creencias morales. Sin embargo, si bien este es un pilar sobre el cual se debe asentar nuestra propuesta metaética, sostenemos que esto no implica la no existencia de los hechos morales objetivos en el sentido realista debido a que, como explicamos en nuestro segundo capítulo, se estaría perdiendo un componente sumamente crucial de la ética: la verdad o falsedad del hecho que una acción sea moralmente encomiable o no. Dicho aspecto se perdería debido al hecho de que lo moralmente encomiable de una acción estaría siempre sujeto al contexto espacio-temporal y socio-cultural en el cual los agentes que juzgan la acción se encuentran inmersos. Esto, como mencionamos a lo largo de nuestra investigación, por un lado, podría ser entendido como un contextualismo o, en su versión fuerte, como un relativismo moral debido a que, incluso si un enunciado podría expresar la misma proposición en todos los contextos de uso, dicha proposición podría, a su vez, tener distintos valores de verdad dependiendo de diversos parámetros. Por otro lado, aceptar la no existencia de los hechos

morales nos podría conducir a aceptar un escepticismo moral, postura metaética que sostiene que no hay verdades morales, lo cual haría irresolubles los dilemas morales en el mundo.

Teniendo en cuenta esto último, consideramos que lo que concibe esta autora sobre la noción de forma de vida replanteado en función a la tesis de Garver se vincula con la hipótesis de nuestro estudio en tanto que, en efecto, la moralidad está intrínsecamente asociada a las prácticas socio-culturales de los agentes en sus respectivas comunidades o, como afirma Floyd, “(...) the ‘I’ (...) finds its place in its antagonisms and points of contact with the ‘I’ and the ‘you’ and the ‘we’, in the various modes of searching and finding and failing to find ourselves in our forms of life” (Floyd, 2020: 121). De tal modo, es necesario destacar que Floyd trata al lenguaje como un mecanismo natural mediante el cual el agente pone en contacto su particularidad con la del grupo integrándose en un “nosotros” y, a su vez, se concibe la existencia de una diversidad de grupos humanos que se encuentran, cada uno, inmersos en un contexto particular. No obstante, nuestra autora trata a la forma de vida desde una perspectiva criticada por Garver: Floyd define la noción de forma de vida como “(...) a norm of method, rather than something simply to be described as ‘given’ (...). Rather than passivity, Wittgenstein sees ethics and meaning at home in activity and receptive openness, an appreciation of the variety of forms of responsiveness, of forms of criticism and action” (Floyd, 2020: 117). Teniendo en cuenta esto, y en relación con la concepción de Garver, podemos replantear el planteamiento de Floyd sosteniendo que la forma de vida es común en los hablantes mientras que la ética (como la facultad humana para hacer frente a dilemas morales mediante el uso de términos morales) se constituye como un juego del lenguaje en dicha forma de vida. Dicho juego, vale destacar, contempla la divergencia cultural y los distintos contextos en los que se esbozan los divergentes sistemas de creencias morales en el mundo.

En tal sentido, el proceso de cambio moral, como se explicó en el primer capítulo de presente estudio, es indispensable para sostener que existe una evolución moral progresiva, según la facultad adaptativa humana para rastrear verdades morales que postula Copp. Las posibilidades de respuesta humana frente a un dilema moral elucidan la naturaleza de la ética como actividad: las creencias morales actúan como hipótesis sobre cómo es el mundo legitimándose el cambio moral en tanto que, los agentes, en función a su experiencia, pueden modificar o desarrollar nuevas creencias que los acerquen a los hechos morales. En relación a esto, Floyd sostiene que

“(…) cultures are not ready-made objects liable to be defined by or given to us unproblematically” (Floyd, 2020: 122). Así pues, a pesar de que Floyd trata de una multiplicidad de formas de vida (contrapuesta a nuestra posición, la cual se asienta en la tesis de Garver), sostenemos que su pensamiento no solo contiene elementos comunes con nuestra hipótesis, sino que puede reformularse para justificarla. En tal sentido, consideramos que es posible afirmar que los agentes morales, desde sus diferentes “puntos de partida”, es decir, desde sus diferentes contextos socio-culturales en los que se desarrollan las creencias morales particulares (posibilidades de respuesta) que funcionan como las mejores explicaciones del mundo de su grupo humano, pueden proponer nuevas hipótesis con la finalidad de acercarse a la verdad (los hechos morales). En otras palabras, este cambio moral implica, como sostuvimos en nuestro primer capítulo, que los seres humanos cuentan con una capacidad moral entendida como la facultad de utilizar un repertorio de términos morales que utilizarán para aprehender el mundo de una manera más certera mediante un continuo proceso de ensayo y error moral. No obstante, consideramos que el hecho de que los agentes morales realicen dichas prácticas no implica la no existencia de hechos morales objetivos en el sentido realista puesto que la existencia de múltiples posibles hipótesis sobre cómo es el mundo no implica la no existencia del mismo.

Esto último es abordado por Floyd cuando sostiene que Wittgenstein sugiere que “(…) we elicit responses that mark the variety of possible responses (...). The understanding of language and of ethics is a task, an investigation of possibilities of significance (Floyd, 2020: 118) lo cual sugiere la existencia de una diversidad de sistemas de creencias morales que funcionan de manera efectiva en contextos particulares. No obstante, como mencionamos, sostenemos que este pensamiento es compatible con la existencia de hechos y valores morales objetivos en el sentido del realismo moral que defendemos en tanto que, desde un enfoque darwinista, el ser humano se encuentra en un proceso constante de cambio moral en función a la búsqueda de verdades siendo esta una búsqueda empírica mediante un proceso constante de ensayo y error. De tal modo, desde sus diferentes *backgrounds*, los agentes realizarían dicho proceso de una manera análoga. En ese sentido, es posible sostener que, mediante la noción de forma de vida, Wittgenstein reflexiona sobre los “(…) conundrums of givenness per se, a fundamental problem in any philosophy that partakes of analysis, of the attempt to describe concepts, objects, properties, values and perceptions in words” (Floyd, 2020: 118). La ética como actividad, en tal sentido, contempla las posibilidades de respuesta de los agentes morales teniendo en cuenta que

la adquisición de las creencias morales se asienta sobre un proceso que estos realizan de manera análoga desde los particulares contextos en los cuales cada uno de estos se encuentran.

Entonces, los términos morales, siguiendo la propuesta de Floyd, deben ser entendidos en relación a sus estructuras evolutivas, las cuales se encuentran intrínsecamente relacionadas a los contextos tanto culturales como biológicos o, como sostiene Floyd, implican “(...) a new, evolutionary, modular, fragmented, varied, constructed, manifold, procedural and dynamic conception of concepts that are in play in partial procedures” (Floyd, 2020: 125). Así pues, cada posibilidad de respuesta depende de la experiencia de los diversos individuos en sus comunidades y la manera en que dan uso a las palabras para hablar del mundo. De tal modo, la noción de forma de vida “(...) allows us to focus on the spectrum of possible realizations that our life as talking animals can take” (Floyd, 2020: 123) lo que implica, bajo la luz del planteamiento de Garver, que como seres humanos poseemos una forma análoga de respuesta, pero teniendo en cuenta que cada una de estas estará sujeta a nuestras creencias, experiencias, deseos e intereses particulares. Sin embargo, como ya argumentamos, consideramos que si bien existe divergencia en la posibilidad de respuesta humana, esto no implica la no existencia de verdades morales puesto que la existencia de los últimos no condiciona la primera, sino que más bien, resultan compatibles en el sentido de que (1) les resulta adaptativamente beneficioso a los agentes morales encontrar verdades morales y (2) estos realizan dicha búsqueda a través de un continuo proceso de *quasi-track* desde sus particulares contextos.

Siguiendo esta línea de pensamiento, y a modo de complementar nuestra propuesta, vale destacar la propuesta de De Anna (2020), quien intenta justificar al naturalismo moral neo-aristotélico utilizando la concepción floydiana de forma de vida. Este autor postula que dicha noción de forma de vida podría superar dos objeciones para el naturalismo neo-aristotélico: por un lado, el hecho de que la naturaleza sería demasiado indeterminada para establecer restricciones en la acción y, por el otro, la opacidad sobre por qué el conocimiento de la ética pueda motivar a los agentes, objeciones que también son aplicables al tipo de naturalismo pragmático que defendemos en nuestro estudio. Así pues, tal autor sostiene que la naturaleza humana juega una parte importante en la ética en tanto esta “(...) furnishes the volitional and cognitive capacities that we exercise when we act (y actúa) as a content of deliberation in setting normative criteria” (De Anna, 2020: 153). De tal modo, proponiendo que la naturaleza juega un

rol crucial en ambos sentidos, De Anna trata sobre un tipo de normatividad natural que no influye en la acción sin tener en consideración los deseos e intereses particulares del agente moral. En tal sentido, en nuestro primer capítulo abordamos la propuesta de Railton, a partir de la cual defendimos la prescriptividad (más no la normatividad) de los valores morales, por lo cual consideramos que la reflexión de este autor es compatible con dicha propuesta en tanto no se compromete con la normatividad de los valores morales en el sentido humeano. En tal sentido, aplicando la propuesta de De Anna bajo los paradigmas de nuestro planteamiento (es decir, tomando a la forma de vida como una noción que engloba a la humanidad y no relacionándola a las culturas), todos los grupos humanos poseerían “(...) an inner telos that sets normative criteria through which the individuals belonging to the kind can be evaluated and ranked” (De Anna, 2020: 154). Por lo tanto, los términos morales actuarían como estructuras con las que nuestras mentes conocen la realidad mediante un continuo proceso de adaptación y que compartimos con nuestros semejantes, lo cual es compatible con el planteamiento de Copp.

Así pues, como agentes morales, buscamos describir cómo es el mundo o, en otros términos, nos encontramos en la constante búsqueda de verdades morales a partir de un particular *background*. En otros términos, dicha búsqueda va a estar sujeta al contexto en el cual cada uno de los agentes morales se encuentra, es decir, al sistema de creencias morales validadas por los grupos humanos a los cuales pertenecen, las cuales aprehenden en los particulares contextos sociales y culturales a los que pertenecen. Sobre esto último, De Anna sostiene que “(...) our knowledge follows trajectories that depend on the contingencies of our starting points, but that also engage a shared world and to that extent they develop along lines that might, but need not immediately to, converge” (De Anna, 2020: 156), lo cual no implica (1) la no existencia de hechos morales objetivos ni (2) la imposibilidad de poder encontrar verdades morales a través de un proceso evolutivo desde nuestros particulares “puntos de partida” orientados por la finalidad de describir el mundo como forma de vida humana. Por ello, entender la noción wittgensteiniana de forma de vida del modo en que lo hacen Floyd y De Anna bajo el eje de interpretación de Garver nos permite sustentar la relación entre el darwinismo y el realismo moral expuestos en el primer capítulo. A su vez, entender la noción de forma de vida como una estructura de pensamiento común que poseemos como seres humanos y relacionada a nuestros “puntos de partida” nos permite delimitar una forma común en la que los seres humanos buscamos aprehender el mundo. De tal modo, es posible concluir que (1) las diferentes creencias

morales serían respuestas posibles a modo de hipótesis para poder entender cómo es el mundo y (2) es posible encontrar verdades morales a través de dicho proceso.

4. La evolución como factor en la moralidad humana

Habiendo concluido que los términos morales deben ser entendidos en relación a sus estructuras evolutivas en nuestro tercer capítulo, abordaremos la propuesta de Darwin, quien, a lo largo del capítulo quinto de su obra *El origen del Hombre*, trata sobre el desarrollo de las facultades morales humanas a lo largo de su proceso evolutivo sosteniendo que el “(...) el hombre tiene el gran poder de adaptar sus hábitos a nuevas condiciones de existencia” (Darwin, 1905: 119). Teniendo en cuenta esta premisa, es necesario concebir que, si la moral se ve desde el punto de vista darwinista, esta va a seguir un cauce dependiente a las condiciones contextuales en las que se vean inmersos los agentes morales, por lo cual consideramos que la postura de dicho pensador es crucial para desarrollar la nuestra. Darwin sostiene que el hombre “auxilia de diversas maneras sus compañeros y prevee los acontecimientos futuros” (Darwin, 1905: 119), por lo cual es posible afirmar que la especie humana ha evolucionado de tal modo que ha encontrado adaptativamente beneficiosa la vida gregaria para su supervivencia. En ese sentido Tomasello, de quien trataremos en nuestro primer apartado, sostiene, siguiendo la perspectiva darwineana, que “(...) human morality is a form of cooperation, specifically, the form that has emerged as humans have adapted to new and species-unique forms of social interaction and organization.” (Tomasello 2014: 13), de modo que este beneficio mutuo entre los individuos de la especie humana ha trascendido en las diversas culturas a través del tiempo. Teniendo en cuenta esto, es importante destacar que Darwin argumenta que las facultades cognitivas humanas han jugado un rol importante en la evolución humana y que estas se han potenciado por el hecho de que los primeros humanos se configuraron como animales sociales, es decir, sostiene la existencia de una relación directa entre las facultades sociales y el proceso adaptativo humano. Sobre las primeras, es necesario destacar que estas, según nuestro autor, las adquirió el hombre por selección natural en conjunción al hábito hereditario.

Para que los hombres primitivos o nuestros antecesores simiohumanos hayan llegado a ser sociales, es necesario que hayan adquirido los mismos sentimientos instintivos que impulsan a los demás animales a vivir en comunidad, y es probable hayan manifestado la misma disposición general. Habrán experimentado inquietud al ser separados de sus compañeros, a quienes tuviesen afecto; deben haberse

advertido el peligro y ayudándose recíprocamente en casos de ataque o de defensa. Todo esto implica cierto grado de simpatía, de fidelidad y de valor (Darwin, 1905: 122).

Así pues, para Darwin la importancia de estos últimos sentimientos se configura como el pilar del proceso adaptativo humano por el hecho de que los grupos que más contaban con ellas, lograron superponerse al resto que no lo hacía, siendo únicamente superados por otros grupos que lo hubieran hecho de mejor manera. Así pues, las cualidades sociales y morales, para Darwin, han estado unidas al continuo proceso adaptativo humano, jugando un rol crucial en este y configurando, a su vez, la forma de vida humana. Ahora bien, nuestro autor destaca dos estímulos según los cuales la cooperación se configura como el eje para la adaptación humana. En primer lugar, nuestro autor argumenta que, por el hecho de que los primeros humanos aprendían por experiencia, las acciones cooperativas resultaban beneficiosas para los agentes que las practicaban. Por ello, en función a esa suerte de beneficio mutuo que ganaban estos en tanto que la colaboración se tornaba eventualmente recíproca, Darwin sostiene que “(...) cumplir actos de bondad podría fortalecer ciertamente el sentimiento de la simpatía que imprime la primera tendencia á la buena acción” (Darwin, 1905: 124). Esto, teniendo en cuenta que los hábitos aprendidos por experiencia que resultaban adaptativamente beneficiosos eran practicados por generaciones por lo cual nuestro autor los concibe como hereditarios. En segundo lugar, otro estímulo para el desarrollo de este tipo de prácticas humanas y que para nuestro autor es más poderoso que el anterior, radica en la aprobación o censura de parte de nuestros semejantes en torno a nuestras propias acciones como agentes del grupo humano al que pertenecemos o, en palabras de Darwin “(...) el amor del elogio o el miedo de la infamia, débense primitivamente al instinto de la simpatía, el cual se ha adquirido, sin duda, como todos los demás instintos sociales, por selección natural” (Darwin , 1905: 124). Así pues, en función a ambos estímulos, las conductas del hombre han sido reguladas por el hecho de ser (o no) encomiables para la supervivencia de los agentes y del grupo humano al que pertenecen.

Los grupos humanos, entonces, construyeron, a través del tiempo y gracias a la experiencia, tanto un sistema de conductas favorables para el bien general como otro de conductas perjudiciales, configurándose estos sistemas, como lo moralmente encomiable y reprobable para el grupo. En tal sentido, Darwin sostiene que “(...) lo que constituye en conjunto nuestro sentido moral o conciencia es un sentimiento complicado que nace de los instintos sociales; está

principalmente dirigido por la aprobación de nuestros semejantes; lo reglamenta la razón, el interés (...) y lo fortalece la instrucción y el hábito” (Darwin, 1905: 125). Así pues, la experiencia y la razón humana, según Darwin, se configuran como las bases para que el hombre comprenda el impacto de sus acciones en el grupo humano al que pertenece y, además, las consecuencias de las mismas para la percepción de sus semejantes. En otros términos, las primeras virtudes humanas se configuraron a través de un proceso continuo de ensayo y error, en el que el agente moral actuaba en función a su experiencia y comprobaba la encomiabilidad de su actuar con la respuesta de sus semejantes. Teniendo en cuenta esto, y en relación con nuestra propuesta, es posible afirmar que, a través del tiempo y de múltiples experiencias, los grupos humanos esbozaron, cada uno, sistemas de creencias morales en función al particular contexto en el que se encontraban inmersos. Este mismo contexto, que constituye el *background* de los agentes morales, dota de condiciones particulares a un grupo humano y configura, indirectamente, cómo los individuos pertenecientes al mismo comprenden lo que es encomiable para lograr la supervivencia y adaptación. En ese sentido, “(...) todo progreso aportado al nivel medio de la moralidad y un aumento en el número de los individuos bien dotados bajo este aspecto, procurarían positivamente a esta tribu una ventaja sobre otra cualquiera” (Darwin, 1905: 126), lo que implica que las conductas moralmente encomiables son reforzadas a través del tiempo y a partir de la experiencia del grupo con la finalidad (1) de la supervivencia del mismo así como de los individuos que lo conforman y (2) de desarrollar ventajas frente a otros grupos.

Ahora bien, es necesario tener en cuenta que Darwin sostiene que “(...) las cualidades morales, progresan siempre bajo el punto de vista de alguna eliminación de las disposiciones nocivas, aun en las naciones más civilizadas” (Darwin, 1905: 132). En ese sentido, en torno a nuestro planteamiento, debemos de reconocer la existencia de distintos grupos humanos, los cuales se rigen por diversos sistemas de creencias morales por el hecho de haberlos esbozado a partir de distintas experiencias las cuales les elucidaron particulares formas encomiables de actuar. En ese sentido, y siguiendo a Darwin, la moralidad se presenta a nivel humano en el sentido de que somos animales sociales, y en nuestra interacción con el grupo delimitamos qué acciones son buenas y malas para el mismo o, en palabras de Darwin, “(...) las causas que provocan el progreso de la moralidad (...) son: la aprobación de nuestros iguales, el fortalecimiento de nuestras simpatías por el hábito, el ejemplo y la imitación, el raciocinio, la experiencia y el

interés individual, la instrucción en la juventud” (Darwin, 1905: 133). Ahora bien, esto último, desde nuestra perspectiva es válido en tanto hablamos de un cambio progresivo moral desde los particulares grupos humanos en cuestión o, en los términos que usa De Anna, cuyo planteamiento analizamos en nuestro tercer capítulo, desde un “particular punto de partida”. Debemos tener en cuenta que Darwin, en su texto, toma una posición sobre la encomiabilidad moral de las acciones arraigada en lo que su grupo humano considera bueno. Esto, en tanto que afirma la existencia de “miembros indolentes, viciosos e inferiores de otra manera, de la sociedad, (...) (que pueden aumentar) en una proporción más rápida que los superiores, (por los cuales) la nación retrocederá, como con demasiada frecuencia se ha visto en la historia” (Darwin, 1905: 136). En ese sentido, es necesario destacar que, en efecto, existe un progreso moral en los grupos humanos, pero sujeto a “los puntos de partida” de los mismos. A su vez, dicho progreso se justifica en el hecho de que las acciones moralmente encomiables para un grupo humano le permiten a este alcanzar ventajas sobre los otros grupos y a los individuos, sobrevivir y reproducirse. A diferencia de Darwin, nosotros no nos comprometemos con el hecho de que un grupo humano haya alcanzado la verdad moral, sino que sostenemos que todos los grupos humanos siguen un camino análogo en la búsqueda de esta.

Por otro lado, una razón que justifica el hecho de que encontrar verdades morales resulta adaptativamente beneficioso para los seres humanos radica en que “(...) la selección natural obra siempre tan sólo de una manera experimental. Individuos y razas que han adquirido ventajas innegables, han podido, con todo, sucumbir por la carencia de otros caracteres” (Darwin, 1905: 137): la moralidad es un aspecto común perteneciente a los grupos humanos a lo largo del mundo, configurándose como una práctica que ha permitido la adaptación y supervivencia del hombre. Ahora bien, desde nuestra visión y con la finalidad de defender la posibilidad de que los seres humanos alcancen el conocimiento moral, es necesario destacar que existen conductas morales que son comunes en los diversos grupos humanos las cuales han permitido la adaptación y supervivencia de cada uno de los mismos como, por ejemplo, el hecho de que es moralmente encomiable cuidar a nuestra descendencia. En ese sentido, tal como mencionamos a lo largo de nuestro estudio, un buen indicio de que nos acercamos a un hecho moral verdadero es un consenso entre los grupos humanos sobre una acción moralmente encomiable.

De tal modo, teniendo en cuenta el planteamiento darwineano en torno a la moral, en los siguientes apartados, abordaremos, en primer lugar, la posición de Tomasello, quien toma las propuestas de Darwin y las reformula con la finalidad de clarificarlas para la construcción de una teoría moral basada en la noción de intencionalidad compartida. Abordar este planteamiento en conjunción con el previo análisis de la propuesta darwineana nos permitirá justificar nuestra propuesta en torno a la motivación moral de los seres humanos y la forma en la que se ha desarrollado la moral a lo largo de la evolución para relacionar esta teoría en torno a nuestra posición metaética. En segundo lugar, revisaremos las objeciones de Street y las respuestas de Fitzpatrick en relación con la propuesta de Copp, la cual fue discutida en el primer capítulo de nuestra investigación.

4.1. Una reformulación del planteamiento moral darwinista:

Tomando como base el planteamiento darwineano, Tomasello sostiene que las diversas prácticas culturales convencionales tales como la moralidad “(...) had role ideals that were fully “objective” in the sense that everyone knew in cultural common ground how anyone who would be one of “us” had to play those roles for collective success. They represented the right and wrong ways to do things” (Tomasello, 2017: 14). En relación con esto, es necesario tener en cuenta que este autor concibe la noción de “objetividad” como lo que es independiente de los deseos e intereses personales de los agentes, pero no necesariamente lo que es independiente a las mentes humanas. Así pues, para este autor, el conjunto de acciones que son moralmente encomiables para un grupo humano (es decir, el sistema de normas morales en dicha sociedad) es independiente de los deseos e intereses de los individuos que lo conforman.

Teniendo lo anterior, podemos sostener que los sistemas de creencias morales existentes en las diversas culturas tienen una finalidad común: la optimización de los procesos de interacción y organización de los agentes inmersos en cada uno de tales grupos humanos. Dichos sistemas de creencias morales fueron constatados como las mejores respuestas frente al desafío de vivir de manera gregaria que todos y cada uno de los individuos aceptan y validan de manera intersubjetiva mediante su propia experiencia en el grupo. Así pues, esto permitió que los individuos se identificaran con sus respectivos sistemas y culturas para hacerlos suyos. Por ello, es necesario destacar, siguiendo el planteamiento de Tomasello que la “objetivación” contextual de la moralidad fue posible ya que en cada cultura “(...) conventional linguistic communication

provided (...) a preexisting representational system of alternative means of conceptualization, and everyone knew together in cultural common ground the available alternatives.” (Tomasello, 2014: 139). Esto quiere decir que los distintos sistemas de normas morales nacen dentro de un grupo humano con una cultura particular, es decir, tienen un único “punto de partida”.

No obstante, consideramos que es necesario sustentar la relación existente entre las nociones de cooperación y de moralidad, por lo cual trataremos sobre la propuesta de este último autor estableciendo así una base que sustente el planteamiento darwiniano. Para ello, debemos destacar que la cooperación se encuentra intrínsecamente relacionada con la forma de vida humana que explicitamos en nuestro tercer capítulo debido a que la forma de vida se relaciona al uso del lenguaje y el lenguaje, a su vez, es una actividad social. Así, nuestro autor busca proveer una teoría evolutiva sobre la aparición de la moralidad humana en términos de la simpatía y la justicia, lo que requiere que se asuma que la moral es una forma de cooperación tal que ha emergido a partir de la adaptación humana hacia formas de interacción y organización social de nuestra especie. La moral, según Tomasello, se constituye como una serie de mecanismos únicos de la especie humana que involucra procesos que le permiten al individuo sobrevivir y prosperar en sus disposiciones sociales cooperativas o, en palabras de nuestro autor, “(...) human cooperative communication involves a set of special intentional and inferential processes” (Tomasello, 2014: 3). De tal modo, comportarse moralmente es beneficioso para la supervivencia de la especie humana en tanto que contribuye a la evolución exitosa de la misma ya que la vida gregaria se configura como una práctica que le permite al ser humano adaptarse al medio en el que vive. Los sistemas de creencias morales, entonces, se basan en una continua adaptación y cambio y, a su vez, dichos códigos están presentes en todos y cada uno de los grupos humanos, lo cual concuerda con el planteamiento darwiniano.

Ahora bien, para sustentar dicha postura, Tomasello trata sobre la noción de intencionalidad compartida con el fin de establecer el origen de la moral y determinar de qué manera esta pueda verse influenciada por el primero. Para Tomasello, la intencionalidad compartida “(...) is simply experienced as a sharing, but its underlying structure, reflecting its evolution, is that each participant in an interaction can potentially take the perspective of others taking her perspective taking their perspective, and so forth for at least a few levels” (Tomasello, 2014: 152). Esta noción, entonces, se encuentra relacionada a la moral humana por el hecho de ser la capacidad

de los agentes de compartir su particular experiencia en función a ponerse en el lugar del otro, lo cual se configura como la base para el comportamiento moral en tanto los agentes actúan en función a consensos comunes que establecen al ponerse en el lugar de sus semejantes. De tal modo, según Tomasello, “(...) only humans make socially recursive and self-reflective inferences about other’s or their own intentional states (and) self-monitor and evaluate their own thinking with respect to the normative perspectives and standarts (“reasons”) of others or the group” (Tomasello, 2014: 4), lo que quiere decir que los seres humanos realizan el proceso de verificar la encomiabilidad de sus acciones de manera intersubjetiva a través de dicha noción.

Por ello, nuestro autor arguye que se debe considerar la “intencionalidad compartida” como el proceso mediante el cual se usa la capacidad humana para colaborar en actividades cuando, como agentes pertenecientes a un mismo grupo, compartimos una finalidad común: la supervivencia. A su vez, esto se justifica, siguiendo a Tomasello, en que el pensamiento humano se entiende como una “individual improvisation enmeshed in a sociocultural matrix” (Tomasello, 2014: 1). Esto sugiere que los diversos individuos actúan en función al contexto sociocultural en el que se encuentran y a los elementos que le pertenezcan a este último como, por ejemplo, un particular conjunto de necesidades que sirvió como base para la constitución de un sistema de creencias sobre cómo actuar para superarlas y así lograr objetivos comunes. De tal modo, teniendo en cuenta que las acciones humanas se encuentran inmersas en un contexto sociocultural, Tomasello sostiene que el desarrollo de actitudes colaborativas se dio porque “(...) there was a change in ecological conditions that forced some early humans to begin collaborating in new ways to obtain food. This made individuals interdependent with one another in an especially urgent way” (Tomasello, 2014: 137), lo que implica que la vida gregaria les permitió a los agentes a coordinar con sus semejantes para alcanzar una finalidad común. En relación con nuestra propuesta, consideramos este hito se configura como un aspecto intrínsecamente relacionado a la forma de vida humana de la que Garver habla y abordamos en nuestro tercer capítulo debido al hecho de que, a pesar de encontrarse en diversos grupos humanos asociados a sistemas de creencias distintos, todos los seres humanos (que superaron esas condiciones adversas y lograron sobrevivir) comparten una forma de vida común: la forma de vida humana de describir al mundo a través del lenguaje como actividad comunitaria con la finalidad de capturar verdades sobre el primero.

Así pues, es posible sostener que la moral se encuentra relacionada con la intencionalidad compartida por el hecho de que las diferentes culturas y sociedades hayan buscado construir un sistema de creencias morales validado por su grupo humano de manera intersubjetiva como la mejor de las hipótesis posible sobre cómo es el mundo en función a sus necesidades contextuales, es decir, la práctica de esta actividad les resultó adaptativamente beneficiosa. De tal modo, al tener los agentes un conjunto de necesidades y una finalidad comunes, estos encontraron tales sistemas de creencias dotados con una prescriptividad que los orientaba a actuar de maneras que el grupo acepte (aunque siempre exista la posibilidad del agente de no seguirlas). En consecuencia, Tomasello sostiene que “(...) human culture and language are simply conventionalizations of existing social interactions, and to provide the appropriate raw material, these interactions had to have been already highly cooperative” (Tomasello, 2014: 191), lo cual justifica el hecho de que la moralidad esté influida por la cooperación como mecanismo evolutivo adaptativamente beneficioso para los seres humanos por asentarse esta sobre la base del lenguaje.

En tal sentido, consideramos que, si bien existe una diversidad de culturas, la forma de vida del lenguaje humano es única siguiendo el planteamiento de Garver. En otras palabras, es a través del lenguaje que se legitima la capacidad humana de establecer consensos sobre lo que es moralmente encomiable o no (los cuales están sujetos al cambio), es decir, los sistemas de creencias morales actúan como las mejores explicaciones del mundo en torno a lo que es bueno. Teniendo esto en cuenta, la cooperación en las sociedades humanas se encuentra presente en las instituciones, sistemas de creencias morales y convenciones propias de los diversos grupos humanos. Así pues, en el ámbito de la moral, a pesar de que los sistemas de creencias pueden ser distintos debido al contexto en el cual se desarrollaron los mismos, son análogos en el sentido de sostenerse sobre la base de la cooperación y la forma de vida humana. Tomasello explicita dicho planteamiento en su obra “A Natural History of Human Morality” cuando afirma que:

Early humans' sense of mutual respect and fairness with partners thus derived mainly from a new kind of cooperative rationality in which it made sense to recognize one's dependence on a collaborative partner, to the point of relinquishing at least some control of one's actions to the self-regulating “we” created by a joint commitment. This “we” was a moral force because both partners considered it legitimate, based on the fact that they had created it

themselves specifically for purposes of self-regulation, and the fact that both saw their partner as genuinely deserving of their cooperation (Tomasello, 2017: 15).

Teniendo en cuenta esto, es posible afirmar que la moral humana se encuentra relacionada con los mecanismos propios de la especie para adaptarse mejor y asegurar su supervivencia a través de la consecución de fines comunes. La capacidad moral humana contiene, en ese sentido, una suerte de mecanismos complejos de autorregulación, cognición e interacción social particulares que les permiten a los grupos humanos, vivir en sociedades en las que existan sistemas de creencias morales. En ese sentido, la construcción de un “nosotros” le permitió a la especie humana el esbozo de dichos sistemas de creencias en cada grupo humano y esto, a su vez, se dio gracias a la capacidad de ponerse en el lugar del otro, particularmente, en el proceso de autorregulación de la propia conducta del individuo debido a que “(...) the culture’s collective commitments were created by “us” for “us” (es decir,) were by and for all in the group, and the sense of obligation was groupmindedly rational in that it flowed from one’s moral identity and the felt need to justify one’s moral decisions to the moral community, including oneself” (Tomasello, 2017: 17). En otros términos, esto se dio debido a la interdependencia entre los individuos que conforman un grupo humano, en el cual, según nuestro autor, se da una mayor colaboración entre sus miembros cuando estos se identifican entre sí y, consecuentemente, forman parte de una misma cultura.

En ese sentido, Tomasello (2017) sostiene que los roles de los agentes en las prácticas sociales y culturales eran “objetivas” en el sentido de ser independientes de los deseos e intereses de los mismos, es decir, actúan como válidas para todos los individuos pertenecientes a tal grupo humano o, en palabras de Tomasello, “(...) the largest and most important collective commitments of their culture—its conventional practices, norms, and institutions—were things that individuals did not create for themselves: they were born into them” (Tomasello, 2017: 129). De tal modo, al nacer dentro de una cultura, el agente se ve dotado de un background que actuará como “punto de partida” desde el cual este experimenta el mundo. Así pues, es posible sostener que los individuos pertenecientes a un mismo grupo cultural se reconocen entre sí mismos como pertenecientes a un “nosotros” lo cual nos conduce a pensar que el establecimiento de un criterio de similitud (como, por ejemplo, un sistema de normas morales común) con los individuos pertenecientes a un mismo grupo humano permitió afianzar los lazos y reforzar la interdependencia y solidaridad entre los mismos.

Tomasello también argumenta que estas prácticas permitieron la constitución, aceptación y validación de un sistema de creencias morales que todos los individuos de una comunidad consideran como legítimo. El resultado, según nuestro autor, radica en que “(...) a cultural group’s conventional cultural practices (...) contained role ideals that everyone knew (and knew that everyone knew in cultural common ground) applied to anyone and everyone, which amounted to a specification of the “objectively” correct and incorrect ways to do things” (Tomasello, 2017: 139). De tal modo, los distintos grupos humanos desarrollaron de manera análoga prácticas culturales y sistemas de creencias morales como sus mejores explicaciones para hacer frente al problema de vivir gregariamente y adaptarse de la mejor manera posible al contexto en el cual estaban inmersos. En otras palabras, los distintos individuos hacían suyas las prácticas culturales del grupo al que pertenecían a modo de mecanismo de supervivencia, es decir, conformar parte de un grupo humano era una práctica adaptativamente beneficiosa para ellos. Así pues, es importante destacar que todos los grupos humanos cuentan con prácticas culturales y sistemas de creencias morales distintas y, a pesar de llevar un proceso de evolución moral análogo, desarrollarán respuestas distintas en función al contexto en el que se encuentran haciendo posible la divergencia moral entre culturas. Sobre esto, Tomasello sostiene que “(...) as modern human cultural groups entered into a variety of new ecological niches, each created its own special set of conventionalized cultural practices, norms, and institutions adapted for local conditions” (Tomasello, 2017: 179). Esto quiere decir que los sistemas de creencias morales pueden variar en los distintos grupos humanos, pero seguirán siendo, todos, las mejores respuestas validadas intersubjetivamente por los miembros de cada uno de dichos grupos.

Así pues, el reconocimiento del otro como conformante del mismo grupo humano por parte de un agente implica reconocerlo como un individuo que pertenece a la misma cultura y que se rige por el mismo abanico de valores morales por los cuales se rigen el resto de los integrantes del mismo. De tal modo, un sistema de creencias morales, al ser independiente de los deseos e intereses de los agentes permite trazar la gama de acciones que son moralmente encomiables y a partir de las cuales la comunidad a la que pertenece juzgará sus acciones, lo que implica que el sistema de creencias morales asociadas a las anteriores prescribirá cómo deben comportarse los individuos que conforman un mismo grupo humano. De tal modo, la motivación moral, como bien argumentamos al tratar de la propuesta de Railton, no proviene del hecho ni de la propiedad moral en sí, es decir, el hecho moral no provee de razones para que el agente actúe,

sino que, más bien, es el factor adaptativo el que dota al agente de razones para actuar de una manera y no de otra con la finalidad de adaptarse mejor en un grupo humano. En otros términos, el agente se verá motivado a seguir tal conjunto de creencias morales por el hecho de ser parte del grupo humano que valida este último. Tomasello, en relación con esto, sostiene que “(...) in modern human cultures, the total dependence of the individual on the group—and the individual’s genuine concern for the group and its smooth functioning—meant that it was culturally rational to conform” (Tomasello, 2017: 182). Como bien sostuvimos, las creencias morales propuestas por un grupo humano y reforzadas por las instituciones sociales del mismo sirven como las mejores explicaciones del mundo para los individuos pertenecientes a tal sociedad en tanto que permiten vivir de la mejor manera posible gregariamente a los mismos en el contexto particular en el cual, como sociedad, se encuentran inmersos o, como sostiene Tomasello, “they were legitimate guidance for the way that “we” ought to do things, the right way of doing things” (Tomasello, 2017: 182).

De tal modo, los individuos pertenecientes a una cultura (la cual no han escogido) hacen suyas las convenciones, creencias e instituciones culturales de la misma y se ven motivados a autoregular su propia conducta en función a dichos aspectos debido a que “(...) in accepting coauthorship of these collective commitments, and affirming that their proper enforcement was legitimate because deserved, an individual began to create a moral identity” (Tomasello, 2017: 183). Así pues, como denotamos a lo largo de nuestro estudio, argumentamos que es posible que las creencias morales de dicho grupo humano puedan cambiar a través del tiempo en función a que los individuos del mismo sean capaces de ofrecer mejores explicaciones sobre el mundo tales que sean validadas por el grupo. Tal posibilidad implica el hecho de que los seres humanos tengamos la capacidad de utilizar nuestra propia razón para delimitar mejores respuestas a modo de hipótesis y comprobarlas a posteriori mediante el ensayo y el error.

La posibilidad de encontrarnos en error moral, como argumentamos, debe de ser considerada en todas las distintas sociedades no solo debido al hecho de que es posible dar una mejor explicación que se acerque más a la verdad moral, sino que también como un mecanismo que permite entender la conducta de los individuos externos a su propia cultura (que podrían tener un sistema de creencias morales muy distinto e incluso contrario). Esto, a su vez, se justifica en el hecho de que "the individual always had the option of going against the group’s norms, even

being immoral, and, moreover, moral demands often conflicted with one another such that no available conventional solutions were of any help in making a behavioral decision" (Tomasello, 2017 183) lo cual es compatible con el planteamiento de Railton, por el hecho de que también justifica la prescriptividad de los valores morales y la posibilidad de que el agente moral actúe de manera contraria a ellos a pesar de conocerlos plenamente.

De tal manera, teniendo en cuenta que la cooperación es adaptativamente beneficiosa en una sociedad compuesta de individuos interdependientes, es posible afirmar que, al defender la posibilidad de encontrarnos en error moral, se legitima la posibilidad de resolver dilemas morales en tanto los agentes se ven dotados de la capacidad de aceptar que su visión podría estar errada con la finalidad de entender la del otro. No obstante, sostenemos, en función al planteamiento de Tomasello, que el hecho de que existan diversas maneras de interpretar el mundo o, en otros términos, distintas prácticas y sistemas de creencias morales, no implica que no exista la verdad moral. Como bien argumentamos en nuestro primer capítulo, y como explicitaremos más detalladamente en el siguiente apartado, el aspecto evolutivo-adaptativo influye en la moral en tanto motiva a los agentes a seguir las creencias morales de sus particulares comunidades por ser adaptativamente beneficioso vivir de manera gregaria y al ser el hombre un animal que coopera con sus semejantes en la búsqueda del bien de un "nosotros".

4.2. La compatibilidad entre el darwinismo y el realismo moral:

Street, contra el realismo moral, argumenta que "(...) the forces of natural selection have had a tremendous influence on the content of human evaluative judgements" (Street 2006: 114), es decir, postula que las influencias evolutivas moldearon la facultad humana relacionada a los contenidos del pensamiento moral humano. Esto, a partir del hecho de que la existencia de supuestos instintos morales heredados moldeó las creencias morales de los agentes en tanto que "(...) human reflection began was thoroughly contaminated with illegitimate influence (...) then the tools of rational reflection were equally contaminated" (Street 2006: 124). Como bien revisamos en el anterior apartado, la selección natural permitió que los primeros humanos adoptaran conductas particulares para su óptima adaptación en sus entornos particulares, es decir, la selección natural permitió que los primeros humanos tomaran como moralmente encomiables las creencias que se relacionaban con comportamientos que favorecían la supervivencia y reproducción lo cual, según Street, implicaría que estas no sean independientes

de las mentes humanas. En otras palabras, para esta autora, el darwinismo moral no sería compatible con el realismo moral.

No obstante, es necesario tener en cuenta que, desde nuestro planteamiento, las verdades morales no son, como asevera Street, una mera función que le permitió a los primeros humanos sobrevivir a su entorno y reproducirse, sino que, más bien, como sostuvimos a lo largo de nuestro estudio, si bien es posible que las creencias morales se alineen con las verdades morales, esto no siempre sucede debido a que dichas creencias actúan como nuestras mejores explicaciones del mundo (o hipótesis) por lo cual nuestro planteamiento es genuinamente realista. Street, por otro lado, sostiene que “(...) a version of value naturalism must take the view that facts about natural-normative identities (in other words, facts about exactly which natural facts evaluative facts are identical with) are independent of our evaluative attitudes. (Street 2006: 137). No obstante, nos comprometemos con la teoría de Brink en torno a la superveniencia de los hechos morales sobre los físicos y con el planteamiento de Railton en torno a la motivación moral. Ahora bien, como sostuvimos en función al planteamiento de Campbell y Kumar, nuestras creencias se encuentran sujetas a la posibilidad de error moral por el hecho de que no podemos garantizar dicha coincidencia, pero si afirmar el hecho de que nos encontramos en un continuo estado de rastreo de verdades morales, lo cual justificaremos en el presente apartado. Si bien Street (2006, 2008) concluye que debemos aceptar una posición antirrealista moral como el subjetivismo moral, hemos explicado a lo largo del presente estudio los argumentos por los cuales no tomaremos dicho camino y defenderemos en realismo moral.

Frente a este dilema, vale destacar la postura de Copp (2008) cuya teoría desarrollamos en el primer capítulo del presente estudio. A partir de la postulación de dicho autor, aceptamos la influencia de la evolución sobre el contenido de las creencias morales de los agentes, pero no al nivel de Street, quien sostiene, “(...) that one enormous factor in shaping the content of human values has been the forces of natural selection, such that our system of evaluative judgements is thoroughly saturated with evolutionary influence”¹ (Street 2006: 114). En otros términos, la evolución, en efecto, juega un rol en el contenido moral que desarrollaron los agentes, pero no se configura como uno de tal magnitud, así como sostiene dicha autora. En ese sentido, es

¹ El subrayado en la cita es nuestro.

necesario destacar que sostenemos que no necesariamente dichas creencias deben alejarse de la verdad moral si es que estas funcionan, así como hemos señalado, como hipótesis de cómo es el mundo. En función al planteamiento de Copp y Ryder, argumentamos que los seres humanos tendríamos la capacidad de *quasi-track* verdades morales, lo cual nos permitiría justificar el hecho de encontrarnos en un constante proceso de ensayo y error moral que nos permitiría, progresivamente, acercarnos hacia la verdad moral.

Un sistema de creencias morales, en consecuencia, está relacionado, desde nuestra perspectiva, con un conjunto de acciones que han sido delimitadas a lo largo del tiempo como las mejores para sobrevivir en un contexto temporal y socio-cultural particular. El establecimiento de dicho conjunto de acciones implicó que los agentes morales encuentren prescriptividad en dichas creencias con el fin de mantener un orden y estabilidad social y, como se resaltó con la propuesta de Tomasello, es decir, con la finalidad de lograr la cooperación entre los agentes. En tal sentido, y en relación con la propuesta de Copp, la búsqueda de la verdad moral se encuentra relacionada con la continua “corrección” de creencias o actitudes que no aportan a objetivos comunes para una sociedad. Así pues, las creencias morales de los agentes se relacionan con las verdades morales por el hecho de que las primeras nos sirven como hipótesis que tienden a acercarnos hacia las segundas teniendo en cuenta que somos individuos pertenecientes a grupos humanos distintos y con diversos *backgrounds* culturales. Las creencias morales de los agentes, como se argumentó en el apartado anterior, están relacionadas con la cooperación y la promoción de la estabilidad social para la vida gregaria y, consecuentemente, con la supervivencia de los primeros seres humanos. Así pues, como sostiene Copp (2008), nuestras creencias morales se moldearon en función a la capacidad de *quasi-track* verdades morales a partir del el contexto sociocultural en el que los agentes de un particular grupo humano se encontraban inmersos.

Por ello, concluimos que, independientemente de las particularidades de dichos contextos y de las prácticas culturalmente aceptadas por los mismos, las creencias morales están relacionadas con la búsqueda de la cooperación y la estabilidad social para la vida gregaria como objetivos sociales. Sin embargo, frente a la propuesta que defendemos, Street (2008) sostiene que la propuesta de Copp se basa en sus propias intuiciones sobre las verdades morales en tanto que este ha sido influenciado por factores evolutivos particulares por lo cual, según esta, es más que probable que nuestras creencias morales se alineen con las verdades morales relacionadas a los

objetivos sociales previamente explicitados. A pesar de esta crítica, debemos tener en cuenta que nuestra propuesta no se compromete con el presupuesto según el cual la evolución humana influye de enorme manera a las creencias morales. Como hemos explicado en nuestro anterior apartado al revisar la teoría de Tomasello, la fuerza evolutiva sí juega un rol en nuestras creencias morales, pero no es de la magnitud que asevera Street o, como afirma FitzPatrick, “(...) the realist need never grant the debunker’s strong claims to the effect that our moral beliefs across the board are saturated with evolutionary influence” (FitzPatrick, 2021: 23).

En tal sentido, afirmamos que la influencia evolutiva juega un rol en el contenido de las creencias morales de los agentes puesto que la cooperación y la estabilidad social como objetivos sociales están asociados a la búsqueda de supervivencia y reproducción de las especies. No obstante, señalamos también el hecho de que los agentes desarrollan creencias morales o modifiquen las que tienen (cambio moral) a través de la reflexión y el razonamiento moral autónomo teniendo en consideración que “(...) it is not as though rationality involves a mysterious mental faculty that somehow emerged independently of any evolutionary factors; rather, it is simply that human mental capacities have developed significantly throughout our evolutionary history” (Newnham, 2019: 21). En otros términos, como explicitamos en nuestro segundo capítulo en relación con el planteamiento de Ryder, dicha racionalidad nos permite postular creencias morales a modo de hipótesis o de las mejores explicaciones del mundo que podemos ofrecer como agentes morales al igual que en la filosofía y el resto de las ciencias. Este planteamiento se defiende bajo lo propuesto por FitzPatrick, quien, en defensa del realismo moral, sostiene que:

Truths about abstract mathematics or physics or philosophy had no more role in shaping the cognitive capacities and dispositions of Pleistocene humans than moral truths did, yet we have been able to develop those capacities and dispositions in ways that make for reasonably reliable, truth-tracking exercises of them today, exhibiting significant autonomy from the particular evolutionary influences that gave us the raw materials to begin with (FitzPatrick 2016, p. 396).

Teniendo en cuenta lo anterior, es necesario explicitar que las creencias morales, como hipótesis de los agentes sobre cómo es el mundo deben asentarse sobre la capacidad de reflexión de los mismos en tanto que “(...) if there are independent moral truths, then we may plausibly have grasped many of them through autonomous exercises of our capacities for moral reflection,

whereby we have come to recognize good reasons for thinking certain moral propositions to be true, by correctly grasping that certain features of actions are wrong-making, say.” (FitzPatrick, 2021: 23). Por ejemplo, un agente moral que viva en la isla de la tortura, en la cual la tortura es moralmente encomiable y que está consciente de que pudiera encontrarse en error moral, podría llegar a la conclusión de que la tortura es moralmente reprobable a pesar de que (1) en su isla esté considerada como práctica aceptada y común y (2) que los individuos pertenecientes a su cultura acepten que la tortura es una práctica que permite la vida gregaria. En ese sentido, por su experiencia y por su reflexión racional autónoma podría llegar a la conclusión de que la tortura es mala por el hecho de que causa sufrimiento, viola la dignidad y los derechos de los individuos torturados. Estas últimas razones se configuran como características que hacen que tal individuo concluya que la tortura sea moralmente reprobable haciendo que este conciba la proposición moral según la cual dicha práctica es incorrecta como verdadera. En ese sentido, el agente ha logrado un cambio moral debido a que ha llegado a la conclusión de que la tortura es mala por las razones a las que él mismo ha llegado. De tal forma, como sostiene FitzPatrick, “(...) the realist is entitled to hold that many of our moral beliefs are in fact not merely caused by evolutionary and other 'morally blind' influences, but are instead well-grounded responses to moral reality” (FitzPatrick, 2021: 23).

Habiendo explicitado lo anterior, es necesario sostener, a su vez, que nuestra propuesta es capaz de superar el dilema propuesto por Street en tanto que existe un ejemplo que nos permite afirmar que la racionalidad humana no necesariamente está saturada por la influencia de las fuerzas evolutivas: la ciencia. Esta última, vale destacar, se asienta sobre el hecho de que podemos, como seres humanos, rastrear verdades independientes de la mente. Habiendo explicado esto, sostenemos que la moral humana realiza un proceso análogo en tanto que “(...) complex theories about the physical properties of the universe, such as subatomic particles and various principles of astrophysics, clearly extend well beyond the basic capacities and knowledge that our ancestors needed in order to survive” (Newnham, 2019: 22). Así pues, es posible sostener que la racionalidad humana se constituye como la facultad que le permite a los agentes establecer una relación entre los fenómenos que estos perciben y entre las teorías o hipótesis que formulan. Ahora bien, teniendo en cuenta la forma en que hemos interpretado la noción de forma de vida en nuestro tercer apartado, afirmamos que los seres humanos percibimos al mundo con nuestros sentidos y utilizamos, paralelamente, el lenguaje y nuestra racionalidad para describirlo

mediante propiedades morales (a través de hipótesis), las cuales, siguiendo el planteamiento de Brink explicado en nuestro primer capítulo, son propiedades difíciles de capturar.

Esta argumentación nos llevaría a comprometernos con el hecho de que “(...) the capacity to track moral facts through rational reflection is a by-product of our evolved mental capacities that were originally selected for relatively basic reasoning processes” (Newnham, 2019: 22). Así pues, tanto en las ciencias como en la ética, se justificaría el hecho de que los seres humanos logren descubrir hechos naturales independientes de la mente, logrando así defender nuestro planteamiento. Esto mismo es defendido por FitzPatrick cuando sostiene que “(...) all we need is for natural selection to have given us faculties that we can develop, train and use in ways that reliably track moral truths, and enough freedom from evolutionarily given instincts that we can so exercise those faculties” (FitzPatrick, 2021: 24). Street, sin embargo, niega que sea posible realizar la previa comparación explicitando que:

[T]he realist has to give some account of how this more basic sort of ability to grasp independent evaluative truths arose. And given what has to be the complexity and specialization of even this more basic ability (...), it is implausible to suggest that the emergence of this more basic ability was a mere fluke. The only alternative to saying that the emergence of this ability was a fluke is to claim that we were in some way selected to track the independent evaluative truths posited by the realist (Street, 2006: 144).

Sin embargo, como argumentamos, la capacidad para rastrear verdades morales es análoga a la capacidad para rastrear verdades en la ciencia por lo cual, si Street critica la primera facultad humana, esto implicaría criticar también la segunda, lo cual significa caer en un mayor escepticismo al no confiar en las verdades de las ciencias que, a su vez, se constituyen como las bases de la teoría evolucionista. Asimismo, es necesario tener en cuenta que nuestra teoría no se compromete con el hecho de que algún grupo humano conozca la totalidad de los hechos morales, sino que tenga la capacidad de rastrearlos a través de un continuo proceso de ensayo y error análogamente a como se logra el conocimiento científico. Nuestro planteamiento, a su vez, se encuentra atado a la posibilidad de error moral planteada por Campbell y Kumar, la cual abordamos en nuestro primer capítulo. Esto, asimismo, es sustentado por Newnham cuando aborda la teoría del subproducto en tanto afirma que “(...) just as scientists’ knowledge of astrophysics utilises advanced mental capacities that are a by-product of our more basic evolved

mental capacities, our knowledge of the moral status of certain natural facts may also be a by-product of the same capacities” (Newnham, 2019: 24).

Así pues, teniendo en cuenta que la selección natural está relacionada propiamente con las capacidades humanas que favorecieron a la supervivencia y reproducción humana, es posible sostener que tanto la capacidad de rastrear verdades morales independientes a las mentes humanas, así como la capacidad para rastrear verdades independientes a las mentes humanas en las ciencias, ambas, no fueron seleccionadas directamente por la primera. Por el contrario, ambas fueron desarrolladas a partir de las capacidades mentales básicas humanas que adquirimos gracias a la evolución por lo cual el argumento de Street no es un impedimento para postular nuestra teoría. Así pues, teniendo en cuenta que la reflexión racional humana se configura como el subproducto de las capacidades mentales básicas de los primeros humanos, podemos concluir que tanto la ciencia como el conocimiento moral devinieron a partir de la reflexión racional humana debido a que tanto (1) el modo cómo los seres humanos realizan la actividad científica así como (2) los “modos de actuar” particulares que influyeron en el comportamiento de los primeros humanos: ambos estuvieron ambos relacionados con la supervivencia y reproducción de los mismos.

5. Reflexiones:

Una vez abordados los cuatro anteriores apartados, proponemos a modo de reflexión que las propiedades morales pueden delimitarse en términos de propiedades naturales. Para ello, a modo de ejemplo, delimitaremos la propiedad moral de “ser bueno” en función a las concepciones desarrolladas a lo largo del presente estudio, es decir, desde una perspectiva evolucionista a partir de las consideraciones del naturalismo pragmático que defendemos. Para ello, en primer lugar, es necesario tener en cuenta que hemos delimitado que el hecho moral es el estado de la realidad que hace que las proposiciones morales sean verdaderas o falsas de manera análoga a cómo lo hacen los hechos físicos. Los hechos morales, así como las propiedades morales, entonces, son naturales y su conocimiento se alcanza por nuestras facultades humanas. A partir de ello, nos comprometimos con la relación de superveniencia entre las propiedades morales y las físicas. Una propiedad moral como la de “ser bueno” se constituye como una propiedad compleja pero cognoscible como cualquier otra propiedad natural y, a su vez, superviene a una serie de propiedades físicas. En ese sentido, proponemos que la propiedad de “ser bueno” superviene a las siguientes propiedades naturales”:

- (1) “ser adaptativamente beneficioso”
- (2) “ser seleccionable para la promoción de la vida gregaria”
- (3) “ser seleccionable para la promoción de la cooperación en la comunidad”
- (4) “ser favorable para la supervivencia de una comunidad cultural”

No obstante, es necesario tener en cuenta que, desde el naturalismo pragmático, nos comprometimos con la existencia de fenómenos naturales independientes de las mentes humanas pero cognoscibles desde la perspectiva de los distintos agentes. La naturaleza es conocida por el agente a través de su particular experiencia del mundo que está condicionada a un *background* de elementos tales como tradiciones, religión y prácticas culturales. En función a esto, las creencias morales de los agentes estarán condicionadas a dicho *background*, por lo cual sirven de manera análoga a las hipótesis científicas, es decir, funcionan a modo de las mejores explicaciones sobre cómo es el mundo desde una comunidad en particular. Esto justifica el hecho de que las creencias morales cambien a través del tiempo y sean distintas (e incluso contradictorias) en los distintos grupos humanos a lo largo del mundo. De esto, es posible afirmar que la habilidad moral humana refiere a la capacidad de los agentes de usar una

repertorio conceptual aplicado para dilemas morales. Así pues, en nuestro ejemplo, podemos sostener que a pesar de que un individuo a (perteneciente a la cultura A) tenga la creencia de que la acción X “es buena” y el individuo b (perteneciente a la cultura B) tenga la creencia de que la acción X no “es buena”, ambos entienden la propiedad de “ser bueno” de la misma manera: como una propiedad que superviene a las cuatro propiedades mencionadas anteriormente.

Ahora bien, para justificar esto, y en torno a concebir la noción de forma de vida como una que se relaciona con el lenguaje humano, sostuvimos que la forma de vida humana refiere a un aspecto común a todos los hablantes: el de describir al mundo con la finalidad de capturar verdades sobre el mismo. Dicha práctica humana común, entonces, nos permite delimitar la ética bajo un juego de lenguaje con reglas particulares: el juego de dar razones que pertenece a una forma de vida común de los humanos. El *background* que tratamos líneas arriba, bajo la visión wittgensteiniana serían las certezas de los agentes a partir de las cuales estos desarrollan nuevas creencias sobre el mundo. Entonces, el individuo a y b, ambos, poseen certezas sobre el mundo distintas en función al nicho sociocultural en el que nacieron, pero utilizarán estas para desarrollar creencias morales sobre el mundo de manera análoga. Los seres humanos, entonces, somos capaces de esbozar respuestas morales de manera natural y espontánea desde nuestros particulares puntos de partida. Así pues, se justifica la existencia de una multiplicidad de sistemas de creencias morales que conciben la propiedad de “ser bueno” de igual manera (como la que superviene a (1), (2), (3) y (4)), pero la usan para hablar sobre el mundo en función a un *background* particular.

La conducta de los agentes, entonces estará influenciada por las creencias morales y prácticas del grupo al que pertenecen, las cuales, como argumentamos, no son independientes de las mentes humanas, sino que están condicionadas por lo que estos tengan por certezas. En ese sentido, debemos destacar que la motivación moral de los agentes por apegar su conducta a las acciones que su comunidad delimite bajo la propiedad de “ser buenas” se asienta sobre la prescriptividad de las mismas en un marco instrumental. En otros términos, los agentes morales se verán motivados a realizar una acción que “es buena” análogamente a realizar una acción “saludable”, es decir, por el carácter guía de acción de la misma y porque su comunidad valida dichas acciones. Así pues, teniendo en cuenta que desde la perspectiva darwineana, la especie

humana ha evolucionado de tal modo que ha encontrado la vida gregaria beneficiosa para su supervivencia, hemos delimitado líneas arriba la propiedad de “ser bueno” en función a lo que es adaptativamente beneficioso, lo que es seleccionable para la promoción de la cooperación y vida gregaria y lo que favorece a la supervivencia de la comunidad cultural. Dichos aspectos se asientan en la cooperación y en el principio de la intencionalidad compartida como la base de la teoría evolutiva moral que defendemos: las creencias morales poseen la finalidad de optimizar los procesos de organización social. Los distintos grupos humanos, entonces, han construido sistemas de creencias morales en torno a la propiedad de “ser bueno” de manera análoga, los mismos que han validado intersubjetivamente como las mejores explicaciones sobre cómo es el mundo.

En tal sentido, como bien sostiene Copp, los seres humanos se encuentran rastreando verdades morales debido a que capturar estas últimas es adaptativamente beneficioso para los individuos. De tal modo, el darwinismo moral de dicho autor propone que las creencias morales de los individuos han evolucionado con el fin de dotar de prescriptividad a comportamientos beneficiosos para la adaptación de los primeros. Esto quiere decir que, a pesar de pertenecer a distintos grupos, los seres humanos se encuentran en un proceso análogo de búsqueda de verdades morales. En nuestro ejemplo, los agentes de los distintos grupos buscarán lo que es “bueno” desde sus propios contextos, pero entendiendo dicha propiedad de igual manera, es decir, como una propiedad que superviene a (1), (2), (3) y (4). La elección de creencias de un grupo humano en torno a lo que es “bueno”, entonces, debe asentarse sobre la plausibilidad de las mismas, lo que implica que estas sean explicativas en el contexto particular al cual pertenecen. De tal modo, a pesar de haber desarrollado creencias morales sobre lo que es “bueno” muy distintas a las que tenemos ahora, estas habrían sido propuestas con la finalidad de capturar una verdad moral: la existencia de múltiples hipótesis sobre lo que es “bueno” no descarta la existencia de lo “bueno”. El hecho moral que predica que X que es “bueno”, entonces, es compatible con la existencia de creencias morales distintas (e incluso incompatibles) sobre X y, además, legitima que una de anteriores sea verdadera.

Así pues, con la finalidad de compatibilizar aún más dichos aspectos y teniendo en cuenta que los seres humanos utilizamos el lenguaje para dar razones morales y establecer consensos con nuestros semejantes, postulamos que los agentes morales deben estar conscientes de la

posibilidad de error moral en sus creencias por el hecho de que estas funcionan como las mejores respuestas posibles en un contexto particular y existe la posibilidad de que se esbocen creencias más explicativas sobre el mundo. En ese sentido, al encontrarnos, como agentes, en una situación de inconsistencia moral, independientemente de la creencia que tengamos sobre nuestras acciones en la misma (a pesar de que esta sea validada por nuestro grupo), es necesario aceptar que podemos encontrarnos en error moral. Esto permitiría que los seres humanos logren orientar sus creencias a la verdad moral a través de un proceso de ensayo y error. En tal sentido, un consenso universal sobre lo que “es bueno” nos da un indicio de que estamos próximos a encontrar una verdad moral. Por ejemplo, la creencia moral: “es bueno cuidar a nuestra descendencia” es una creencia que comparten los distintos grupos humanos y cumple con (1), (2), (3) y (4).

Finalmente, debemos destacar que, si bien los sistemas de creencias morales se han esbozado en función a la supervivencia de una comunidad en un contexto particular, estos funcionan a modo de hipótesis, al igual que en las ciencias por lo cual la existencia de distintas hipótesis sobre cómo es el mundo no implica la no existencia del mismo. En otras palabras, el hecho de que distintos grupos humanos tengan creencias morales distintas en torno a lo que es “bueno” no implica la no existencia de lo que es “bueno”. La racionalidad humana permite establecer una relación entre lo que los agentes perciben del mundo y las hipótesis que formulan por lo cual, al igual que en las ciencias, es legítimo que en la ética se justifique el hecho de que los seres humanos capturen hechos independientes de la mente. Así pues, la capacidad humana para rastrear verdades morales es análoga a la capacidad para rastrear verdades en la ciencia: las capacidades mentales avanzadas como las anteriores devienen a modo del subproducto de capacidades humanas más básicas.

En ese sentido, con la finalidad de defender nuestra propuesta en relación a la falacia naturalista propuesta por Moore (1997, 1993) según la cual no habría justificación racional por la cual un agente moral deba comportarse de una manera u otra a partir de los hechos morales, y siguiendo la respuesta de Railton (1986) abordada en nuestro primer apartado, sostenemos la necesidad de precisar la diferencia entre el hecho moral, las creencias morales de los agentes y la motivación moral. En primer lugar, como delimitamos a lo largo de nuestro estudio, el hecho moral es independiente de las mentes humanas y, al igual que un hecho físico actúa como un *truthmaker*

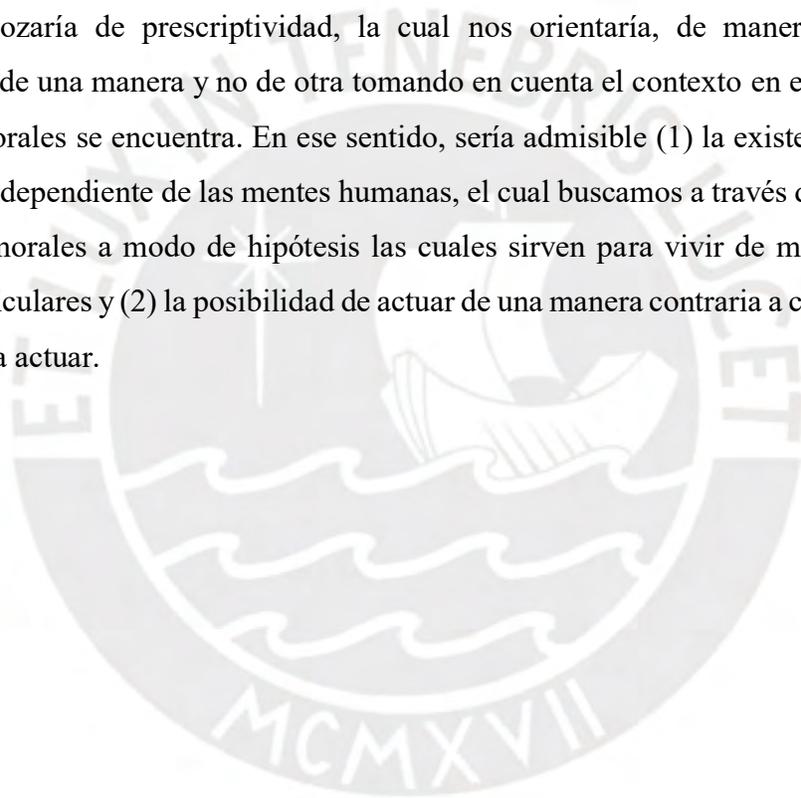
de las proposiciones morales. En segundo lugar, las creencias morales, como defendimos a lo largo de este estudio, actúan como hipótesis formuladas por los agentes morales desde sus particulares condiciones contextuales o *backgrounds*. Esto quiere decir que los distintos agentes morales pertenecientes a los grupos humanos a lo largo del mundo esbozan creencias morales a modo de ser las mejores explicaciones sobre cómo es el mundo y, al igual como la propiedad natural de “ser saludable”, un propiedad moral como “ser bueno” prescribe al ser humano cómo actuar para que este obtenga un beneficio para su supervivencia. En ese sentido, la motivación moral está relacionada con la instrumentalidad de realizar o no ciertas acciones para la supervivencia del agente y, a su vez, para la promoción de la vida gregaria por ser adaptativamente beneficiosa para la especie humana. No obstante, es necesario destacar que nos comprometemos con los presupuestos del darwinismo moral, por lo cual nuestra teoría podría ser criticada porque:

(...) no habría manera de juzgar moralmente un acto con alguna pretensión de objetividad, ya que todo juicio estaría condicionado, y limitado, por una estructura moral universal de origen adaptativo que nos obligaría a hacer ciertas valoraciones sin una verdadera justificación conceptual, racional, lógica, o de cualquier otra índole que no sea circular (Quintanilla, 2016: 8).

Sin embargo, como sostuvimos, defendemos que las creencias morales de los agentes dependen de factores contextuales tales como la cultura, religión, tradiciones y costumbres y, a su vez, por la forma de vida común que comparten los seres humanos, la cual radica en la descripción del mundo con la finalidad de capturar verdades sobre el mismo. Al esbozar creencias morales, los seres humanos intentan describir el mundo a través del lenguaje al igual como en la ciencia por lo cual, si consideramos que, desde nuestra propuesta, el darwinismo moral nos obliga a realizar ciertas valoraciones sin una justificación conceptual, entonces este problema lo tendría también el resto de las ciencias por el hecho de que proponemos que, en ambos casos, se utilizan hipótesis a modo de las mejores explicaciones sobre cómo es el mundo y aceptamos las mismas en un contexto particular sometiéndonos a la posibilidad de que estas estén erradas.

Para sustentar aún más esto, y teniendo en cuenta que nos comprometemos con la teoría del subproducto, según la cual el conocimiento moral es un subproducto de capacidades humanas más básicas como la reflexión racional, es posible concebir la capacidad moral humana en términos de un módulo cerebral. Un módulo, en ese sentido, como sostiene Fodor (1983), es un

cuerpo de conocimientos complejos y reglas para la resolución de problemas específicos innato y hereditario, lo cual permite entender la moral en función no a una región del cerebro sino a un conjunto de funciones del mismo. Como bien concluye Quintanilla en torno a esta última posición, “(...) la evolución nos habría provisto de conocimientos morales innatos que motivarían nuestro comportamiento en sociedad, de manera que se facilite la supervivencia del grupo frente a grupos rivales” (Quintanilla, 2016: 13). Así pues, en conjunción con nuestra propuesta, es posible sostener que estas tendencias innatas motivarían a los agentes a actuar moralmente, teniendo en cuenta que normatividad (en el sentido de ser decisivas para el comportamiento de los agentes morales) sería prescindible en nuestra teoría. No obstante, actuar moralmente gozaría de prescriptividad, la cual nos orientaría, de manera no decisiva, a comportarnos de una manera y no de otra tomando en cuenta el contexto en el que cada uno de los agentes morales se encuentra. En ese sentido, sería admisible (1) la existencia de un hecho moral como independiente de las mentes humanas, el cual buscamos a través de la construcción de creencias morales a modo de hipótesis las cuales sirven para vivir de manera gregaria en contextos particulares y (2) la posibilidad de actuar de una manera contraria a cómo la naturaleza nos prescribe a actuar.



Conclusiones

En primer lugar, a lo largo de nuestro primer capítulo, determinamos el hecho moral como un *truth maker*, es decir, como el estado de la realidad que hace que las proposiciones expresadas por nuestros enunciados morales sean verdaderas o falsas. Así, sostuvimos, apegándonos al cognitivismo, que un enunciado o creencia moral expresaría proposiciones de la misma forma en que lo hacen las oraciones declarativas. A partir de esto, propusimos que los hechos morales se asientan en un aspecto del mundo independiente de cómo lo conciban los seres humanos. Asimismo, argumentamos que, intuitivamente, los humanos tienden a hablar sobre creencias morales verdaderas y falsas relacionadas a hechos morales y, además, es intuitivo para los mismos buscar delimitar verdades morales debido a que es adaptativamente beneficioso para ellos. Para sustentar esto, en primer lugar, tratamos sobre el *argument from queerness* propuesto por Mackie, que cuestiona sobre el ámbito metafísico y epistemológico de los valores morales. Como alternativa, en nuestro primer capítulo, propusimos al realismo naturalismo como alternativa para hacer frente a dicha objeción.

El realismo naturalista postula (1) la no existencia de hechos que no sean naturales y (2) la no existencia de modos de conocimiento que no sean el empírico o el estrictamente lógico, siendo el modo de conocimiento empírico *a posteriori*, desde nuestra perspectiva, el que mejor se adapta para tratar la problemática sobre la moral humana. El realismo naturalista, a su vez, nos libera de cualquier tipo de deuda explicativa sobre los aspectos metafísico y epistemológico de los hechos y propiedades morales. Sin embargo, Mackie sugiere que el naturalismo tampoco podría ser una salida. Por ello, abordamos la propuesta de David Brink quien arguye que los naturalistas morales podrían sostener o bien que las propiedades morales son idénticas a ciertas propiedades naturales o bien que las primeras se relacionan con las segundas mediante la relación de superveniencia. Así, defendimos la segunda opción, según la cual los hechos morales supervienen a los hechos físicos en función de que las propiedades morales supervienen a las propiedades físicas. A partir de esto, sostuvimos, siguiendo a Brink, que una propiedad moral es un tipo de propiedad muy compleja pero cognoscible como cualquier propiedad natural, por lo cual podríamos determinar una propiedad moral a partir de propiedades naturales por la relación de superveniencia. Análogamente, sostuvimos, siguiendo esta postura, que esto mismo aplica para la naturaleza de los hechos morales.

Posteriormente, tratamos sobre el problema de la motivación moral por el hecho de que nuestra propuesta tenga como eje al realismo naturalista. Para ello, revisamos la propuesta de Railton, quien sostiene que lo correcto o incorrecto de las acciones no necesariamente va a motivar a un agente a que actúe de manera ética, por lo cual, concluye que la normatividad no es completamente indispensable para la moralidad. Sin embargo, esto no implica negar el carácter de *guía de acción* que posee la moral debido a que es posible sostener que esta última sea prescriptiva porque las razones que proporciona solo sugieren a los agentes cómo actuar, es decir, la moral es prescriptiva en un marco instrumental. Así pues, destacamos un aspecto crucial de nuestra propuesta: una creencia moral, a diferencia de un hecho moral, no puede ser independiente de las mentes humanas.

En función a esta propuesta, y siguiendo nuestra tesis, nos servimos de la propuesta de David Copp, quien compatibiliza la existencia de los hechos morales con la influencia de la fuerza evolutiva. De tal forma, tratamos sobre las creencias morales de los individuos las cuales evolucionaron con el fin de dotar de prescriptividad a ciertos comportamientos que son adaptativos. Para sostener esto, en primer lugar, nos comprometimos con *the quasi-tracking thesis*, según la cual los agentes se conducen hacia una suerte de rastreo de los hechos morales. En segundo lugar, nos comprometimos con *the aggressive strategy*, según la cual las influencias darwinianas no son independientes de los hechos morales debido a que los individuos modifican sus creencias en una constante búsqueda de la verdad moral. Teniendo en cuenta lo anterior, y habiendo delimitado el tipo de darwinismo moral que nos servirá de base para tratar el planteamiento de Ryder, abordamos el error moral desde la perspectiva de Campbell y Kumar quienes sostienen que podríamos encontrarnos, como agentes morales, colectiva y persistentemente errados sobre lo que es moralmente requerido o, en otras palabras, podemos tener creencias morales falsas.

A partir de esto, en nuestro primer apartado, concluimos la existencia de hechos morales objetivos en el sentido del realismo moral hacia los cuales, mediante la constante adaptación, los seres humanos sean capaces de aproximarse (*quasi-track*) en un continuo proceso evolutivo, es decir, mediante un cambio en las creencias morales de los agentes. En ese sentido, las nuevas creencias morales de los agentes estarían siempre sujetas a la posibilidad de ser erróneas, lo cual es compatible con el proceso de rastreo o búsqueda de verdades morales mediante el

procedimiento de ensayo y error. Esta última idea no es incompatible a la existencia de hechos morales independientes de las mentes humanas debido a que la existencia de distintas teorías que respondan cómo es el mundo no implica la no existencia del mismo. No obstante, debemos concebir que el cambio en las creencias morales siempre es realizado desde una perspectiva particular de los agentes. En tal sentido, abordamos, en el tercer capítulo, *the argument from relativity* de Mackie que versa sobre la variación de códigos morales en las diversas sociedades e incluso a través del tiempo.

En nuestro segundo apartado tratamos sobre el naturalismo pragmático de John Ryder, quien, con el fin de argumentar su propuesta, sostiene que el pragmatismo y el naturalismo no solamente son compatibles, sino que son complementarios. El naturalismo pragmático de Ryder sostiene dicha compatibilidad ya que admite que los fenómenos naturales van a tener aspectos objetivos (independientes de nuestras mentes) que van a poder ser conocidos por los seres humanos, estando dicho proceso de conocimiento condicionado a la perspectiva de tales agentes. En función a dicha propuesta, tratamos sobre el pragmatismo, cuya categoría central es la experiencia. Esta última, debe de ser entendida, según Ryder, como el aspecto según el cual, continuamente, se configura el mundo para el individuo que lo aprehende e interpreta. La naturaleza, por otro lado, se configura para Ryder de maneras distintas para los agentes, pero no pierde su objetividad en el sentido realista debido a que actúa como un trasfondo común. En otras palabras, la experiencia de la realidad se encuentra condicionada por un individuo particular con un *background* de tradiciones, religión y cultura particulares, lo cual no implica la existencia de distintas realidades.

La experiencia humana, como la base de las creencias morales de los individuos, se asienta sobre un suelo constituido por elementos como la cultura, tradición y religión a partir de los cuales los agentes se relacionan con el mundo. La experiencia, entonces, es la base que permite a los diferentes grupos humanos e individuos particulares establecer creencias morales que funcionan en sus respectivos contextos, de manera provisional, como las mejores explicaciones posibles de cómo es el mundo. Dichas hipótesis se encuentran sujetas siempre a error y posibilidad de cambio moral y, consecuentemente, a una eventual progresión en base al hecho de que, como seres humanos, nos resulta adaptativamente beneficioso capturar verdades morales análogamente al hecho de que nos resulta adaptativamente beneficioso capturar verdades de la

ciencia. De este modo, el planteamiento de Ryder se ajusta a nuestra postura, en la cual se defiende la existencia de hechos morales objetivos hacia los cuales los seres humanos se aproximan mediante el esbozo de creencias morales a modo de hipótesis.

En ese sentido, concluimos que los diferentes individuos construyen sus creencias morales con el fin de que estas sean las mejores explicaciones del mundo desde su particular experiencia. Además, dichas creencias cambian a través del tiempo mediante un proceso adaptativo humano de continuo ensayo y error, el cual les permite a los agentes morales alcanzar un progreso moral en función a la búsqueda de verdades morales. La habilidad moral humana, en ese sentido, es la capacidad de usar un repertorio conceptual aplicado para dilemas morales, estando dicho repertorio sujeto al uso que le dan los agentes. Sin embargo, concluimos que a pesar de que lo moralmente encomiable para un individuo pueda no serlo para otro, ambos entenderán “lo moralmente encomiable” de la misma manera. Habiendo acotado lo anterior, procedimos a revisar el planteamiento de Sturgeon, quien sostiene que para imaginar que un acto al que denominamos como incorrecto no lo fue, debemos imaginar también que el agente involucrado en dicho acto actuó de manera distinta teniendo en cuenta la relación de superveniencia planteada por Brink, ya que no puede haber cambio alguno en los hechos morales sin un cambio correspondiente en los hechos no morales sobre las que sobrevienen los primeros. Las creencias morales, entonces, están asociadas con los hechos morales en la medida en que los seres humanos tiendan a quasi-track hechos morales mediante el esbozo de tales creencias y son estos últimos los que permiten que las creencias morales sean verdaderas o falsas. Entonces, si bien los hechos morales no necesariamente juegan el papel de referencia en las creencias morales, estos juegan el rol de ser los *truthmakers* de las proposiciones expresadas por enunciados morales verdaderos.

De tal modo, concluimos que un sistema de creencias morales funciona como las mejores explicaciones del mundo desde la perspectiva de un grupo humano en función de que tal grupo se encuentran en un proceso de búsqueda de verdades morales desde un particular *background*. Ahora bien, a pesar de que la existencia de distintas creencias morales podría sugerir la existencia de múltiples hechos morales (incluso contrarias), consideramos que las consecuencias de tal propuesta no se adecúan a nuestro planteamiento. El hecho moral, desde nuestra perspectiva, es independiente de las mentes humanas y es rastreado por diferentes grupos

humanos (desde diferentes “puntos de partida”) de manera análoga. En ese sentido, como seres humanos nos encontramos en un constante proceso de evolución o cambio moral por lo cual es justificable afirmar que ningún agente moral ni tampoco ningún grupo humano haya llegado al conocimiento moral absolutamente verdadero debido a la existencia de conflictos morales factuales (a los cuales hace referencia *the argument from relativity*). En torno a esto, concluimos que sostener que se da un cambio moral progresivo en las creencias morales requiere afirmar la existencia de un hecho moral objetivo en el sentido realista. Por ello, consideramos que el naturalismo pragmático de Ryder nos permite entender la naturaleza del hecho moral a partir de la compatibilidad entre la objetividad del realismo naturalista y la divergencia de las creencias morales de los agentes del darwinismo moral.

Habiendo revisado lo anterior, en nuestro tercer capítulo, con la finalidad de responder a *the argument from relativity*, abordamos la noción de forma de vida wittgensteiniana, mediante la cual defendemos la diferencia de los sistemas de creencias morales a lo largo del mundo no implica excluir la posibilidad de que puedan existir universales morales. Esto, en función a que proponemos que cada grupo humano ha desarrollado, paralelamente, sistemas de creencias morales en función a necesidades contextuales particulares que se validan en el contexto (proceso de evolución moral análogo), pero desde diferentes puntos de partida. Teniendo en cuenta que el lenguaje está sujeto a la forma de vida de los hablantes, proponemos que los seres humanos comparten una misma forma de vida en tanto buscan capturar verdades sobre el mundo de una manera análoga, pero a partir de distintos *backgrounds* (cultura, religión, tradiciones, costumbres, etc.). Así, la ética se basa en un juego del lenguaje con reglas particulares, pero no escapa a la forma de vida común de los seres humanos asentada en la búsqueda por describir al mundo y capturar verdades del mismo.

Lo anterior, sin embargo, no implica descartar las respuesta posibles por parte de los distintos grupos humanos, sino que estas se constituyen como hipótesis sobre cómo es el mundo que ofrecen los agentes. Teniendo en cuenta ello, definimos la noción de forma de vida desde una visión que nos permita compatibilizarla con la objetividad de los hechos morales. Para ello, analizamos el concepto de certeza para Wittgenstein, concluyendo que son creencias que se han sedimentado y sirven como base fundamental del resto de creencias. En torno a nuestra propuesta, son el *background* sobre el cual los agentes formulan nuevas creencias y dependen

de los contextos socioculturales a los cuales pertenecen los mismos. Luego, abordamos la posición de Garver, quien postula que todos los agentes compartimos una misma forma de vida relacionada con la capacidad para utilizar el lenguaje. Esto nos permitió abordar la divergencia cultural existente a lo largo del mundo y asentar nuestra propuesta en un aspecto que comparten todos hablantes competentes.

A partir de esta delimitación, abordamos la interpretación orgánica y cultural de la noción de forma de vida. La primera nos permitió sustentar lo que implica el hecho de que, como agentes, seamos capaces de esbozar respuestas frente a estímulos o necesidades de una manera natural y análoga a nuestros semejantes. La segunda nos sugiere que debemos tener en cuenta que el contexto en el cual el agente se encuentra inmerso configura cómo este comprende al mundo y de qué manera utilizará el lenguaje. Habiendo revisado lo anterior, abordamos la propuesta de Davis, quien relaciona la noción de forma de vida con la ética en tanto sostiene que la conducta moral de los agentes está influenciada por las creencias y prácticas en el grupo y, a su vez, estas últimas están influenciadas por los diferentes rasgos característicos de las culturas a las cuales pertenecen tales individuos. Esto nos permite concluir, a la luz de nuestros compromisos teóricos, que la convención social permite el establecimiento y validación de sistemas de creencias morales para los grupos humanos siendo esta práctica común en la totalidad de dichos grupos desde sus particulares contextos.

A partir de lo anterior, reformulamos la propuesta de Floyd bajo los presupuestos del planteamiento de Garver. En ese sentido, concluimos que la existencia de una multiplicidad factual de comunidades (o grupos) humanos y culturas distintas implica la existencia de una multiplicidad de sistemas de creencias morales. Esto debido a que el lenguaje se constituye como un mecanismo natural mediante el cual el agente pone en contacto su particularidad con la del grupo integrándose en un “nosotros” y, a su vez, se concibe la existencia de una diversidad de grupos humanos que se encuentran, cada uno, inmersos en un contexto particular. Así, concluimos que lo anterior no implica la no existencia de hechos morales objetivos en el sentido realista puesto que la existencia de múltiples posibles hipótesis sobre cómo es el mundo no implica la no existencia del mismo. Por otro lado, siguiendo a Floyd, los términos morales deben ser entendidos en relación a sus estructuras evolutivas, las cuales se encuentran intrínsecamente relacionadas a los contextos tanto culturales como biológicos.

Habiendo visto lo anterior, en nuestro cuarto capítulo, justificamos nuestra posición a partir de la propuesta de Darwin, quien sostiene que la especie humana ha evolucionado de tal modo que ha encontrado adaptativamente beneficiosa la vida gregaria para su supervivencia. Esto debido a que las facultades cognitivas humanas han jugado un rol importante en la evolución y se han beneficiado, a su vez, por la cooperación. Esta última es el eje para la adaptación humana. En torno a la moral, Darwin argumenta que la aprobación o censura de nuestros semejantes sobre nuestras acciones permiten que las determinemos como encomiables o reprobables. Entonces, la experiencia y la razón humana son las bases para que el hombre comprenda el impacto de sus acciones sobre su grupo y sobre las percepciones de sus semejantes. Desde nuestra postura, concluimos que existen conductas morales comunes en diversos grupos que permiten su adaptación y supervivencia, las cuales se constituyen como buenos indicios de que nos acercamos, como especie, a un hecho moral verdadero. En torno a esto, y con la finalidad de adecuar esta teoría a nuestro planteamiento, abordamos la propuesta de Tomasello, quien postula una teoría evolutiva de la moral humana a partir de la noción de cooperación.

A partir de esto, sostenemos que los sistemas de creencias morales poseen una finalidad común: la optimización de los procesos de organización social en dichos grupos. La cooperación, en ese sentido, se encuentra relacionada con la noción de forma de vida humana que delimitamos en torno al planteamiento de Garver. Esto por el hecho de que la forma de vida se encuentra relacionada al uso del lenguaje y este último tiene una naturaleza social. Los sistemas de creencias morales se asientan sobre una continua adaptación (cambio) y se configuran como un elemento común en todos los grupos humanos. Asimismo, según nuestro autor, la noción de intencionalidad compartida, entendida como la capacidad de los agentes para ponerse en lugar del otro se constituye como la base para el comportamiento moral ya que los agentes actúan en función a consensos comunes que se establecen a partir de dicha capacidad. Así pues, esto justifica que la vida gregaria les permite a los agentes coordinar sus acciones en torno a una finalidad común. Por ello, concluimos que, a pesar de la existencia de múltiples grupos humanos con sistemas de creencias morales, todos los seres humanos comparten una forma de vida común: la forma de vida humana de describir al mundo con la finalidad de capturar verdades sobre el primero.

La moral, en ese sentido se encuentra relacionada con la intencionalidad compartida porque los distintos grupos humanos han construido sistemas de creencias morales cuyos miembros han validado intersubjetivamente a modo de ser la mejor hipótesis sobre cómo es el mundo teniendo en cuenta que es el lenguaje el que permite establecer consensos sobre lo que es moralmente encomiable o no. En ese sentido, los sistemas de creencias morales son distintos, pero a su vez, se desarrollan de manera análoga por sostenerse sobre las bases de la cooperación y de la forma de vida humana. La cooperación del grupo, según Tomasello, se asienta sobre la interdependencia de los miembros del mismo y dicha interdependencia depende del hecho de que al nacer dentro de una cultura, el agente se ve dotado de un *background* que actuará como “punto de partida” a partir del cual experimentará el mundo. La motivación moral, en ese sentido, no proviene del hecho moral ni de la propiedad moral en sí, sino que son el factor adaptativo y la validación intersubjetiva los que dotan al agente de razones para actuar de una manera y no de otra. Esto se justifica en el hecho de que los individuos pertenecientes a un grupo humano hacen suyas las convenciones del mismo y autorregulan su conducta en función a la prescriptividad de las mismas.

Finalmente, defendemos nuestra postura de argumentos como los propuestos por Street, según los cuales las influencias evolutivas moldearon la facultad para rastrear verdades morales porque los instintos morales moldearon las creencias de los agentes. Esto, en conclusión, conllevaría a pensar que el darwinismo moral no sería compatible con el realismo. No obstante, afirmamos que la evolución juega un rol en el contenido de las creencias morales de los agentes, pero no es un “enorme factor” como afirma dicha autora. Un sistema de creencias morales, sostenemos, es un conjunto de acciones que han sido delimitadas como moralmente encomiables para la supervivencia de una comunidad en un contexto particular. Asimismo, concluimos que la búsqueda de la verdad moral se encuentra relacionado a un proceso de cambio moral. A su vez, sostenemos que el hecho de que los agentes desarrollen creencias morales y las modifiquen en un proceso de cambio se da a través de la reflexión y el razonamiento moral que se ha desarrollado culturalmente (proceso de ensayo y error). Entender las creencias morales como hipótesis o las mejores explicaciones del mundo que podemos ofrecer como agentes implica entender la ética del mismo modo que el resto de las ciencias. Esto teniendo en cuenta que la racionalidad humana sería la facultad que permite los agentes establecer una relación entre los fenómenos que perciben y las hipótesis que fórmula. Así pues, siguiendo la teoría del

subproducto, concluimos que tanto en las disciplinas como la ética lo seres humanos buscan descubrir hechos naturales independientes de sus mentes. Por ello, en nuestro quinto apartado, a modo de reflexión, delimitamos que la propiedad de “ser bueno” superviene a las propiedades de (1) “ser adaptativamente beneficioso”, (2) “ser seleccionable para la promoción de la vida gregaria”, (3) “ser seleccionable para la promoción de la cooperación en la comunidad” y (4) “ser favorable para la supervivencia de una comunidad cultural”.



Bibliografía:

Brink, D

1984 "Moral realism and the sceptical arguments from disagreement and queerness", *Australasian Journal of Philosophy*, Vol 62, num 2. Routledge, 111-125.
<https://doi.org/10.1080/00048408412341311>

Campbell, R., & Kumar, V.

2013 Pragmatic naturalism and moral objectivity. *Analysis*, 73(3), 446-455. Retrieved April 29, 2020, from www.jstor.org/stable/24671124

Copp, D.

2008 Darwinian skepticism about moral realism. *Philosophical Issues*, 18: 186-206.
<https://doi.org/10.1111/j.1533-6077.2008.00144.x>

Darwin, C.

1905 *El origen del hombre. La selección natural y la Sexual*. Traducción de A. López White. Editorial: Editorial Prometeo, Valencia.

Davis, R.

2012 *Group Morality and Forms of Life: Dewey, Wittgenstein and Inter-Subjectivity*. *European Journal of Pragmatism & American Philosophy*, 4(2), 118.

De Anna, G.

2020 Normativity, volitional capacities, and rationality as a form of life. *Philosophy & Social Criticism*, 46(2), 152.

Finch, H.L.

1977 *Wittgenstein - The Later Philosophy: An Exposition of the " Philosophical Investigations"*, Atlantic Highlands.

FitzPatrick, W.

2021 *Morality and Evolutionary Biology*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Spring 2021 Edition. Recuperado de:

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/morality-biology/>

2016 *Scientific Naturalism and the Explanation of Moral Beliefs: Challenging Evolutionary Debunking*, en KJ Clark (ed.), *The Blackwell Companion to Naturalism*, 1st edn, Wiley-Blackwell, Hoboken, pp. 386-400.

Floyd, J.

2020 Wittgenstein on ethics: Working through Lebensformen. *Philosophy & Social Criticism*, 46(2), 115.

Fodor, Jerry (1983). La modularidad de la mente. Un ensayo sobre la psicología de las facultades. Madrid: Ediciones Moratta.

García, A.

2019 “Metaética”. Enciclopedia de la Sociedad Española de Filosofía Analítica.
<http://www.sefaweb.es/metaetica/>

Garver, N.

1990 Form of Life in Wittgenstein's Later Work. *Dialectica*, 44(1/2), 175-201. Retrieved April 28, 2020. Retrieved from:
www.jstor.org/stable/43016706

Hunter, J. F. M

1968 «‘Forms of Life’ in Wittgenstein's Philosophical Investigations», *American Philosophical Quarterly*, 5 (1968), pp. 233-243.

Lenman, J.

2014 “Moral Naturalism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 edition), Edward N. Zalta (ed.) <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/naturalism-moral/>

Mackie, J. L.

n.d Ethics : inventing Right and Wrong. Penguin.

Malcolm, N.

1954 "Wittgenstein's Philosophical Investigations *Philosophical Review* Vol.LXIII. Reprinted in G. Pitcher, ed., *Wittgenstein: The Philosophical Investigations* (New York 1966, London 1968).

Marrades, J.

2014 Sobre la noción de forma de vida en Wittgenstein. *Ágora. Papeles de Filosofía*. 33. 139-152. [10.15304/ag.33.1.1873](https://doi.org/10.15304/ag.33.1.1873).

Moore, G. E.

1997 *Principia ethica*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

1993 *Ensayos éticos*. Barcelona: Paidós, Universidad Autónoma de Barcelona.

Newnham, D.

2019 *A Critique of Evolutionary Debunking Arguments in Moral Philosophy*. Thesis (MPhil) -- University of Adelaide, School of Humanities, 2019

Quintanilla, P.

- 2009 Pragmatismo y realismo moral, en: Cuadernos de filosofía, Chile, N° 27. Volumen: 27. (pp. 7 - 22).
- 2016 Nosotros contra ustedes. Evolución y desarrollo de la moral. En ¿Quiénes somos nosotros? O cómo (no) hablar en primera persona del plural. (pp. 43 - 60). LIMA, BOGOTÁ. Universidad del Rosario, Fondo Editorial PUCP, Tilburg University, Universidad de La Salle.

Railton, P

- 1986 "Moral Realism," *Philosophical Review*, 95: 163–207.

Ryder, J.

- 2013 RECONCILING PRAGMATISM AND NATURALISM. In *The Things in Heaven and Earth: An Essay in Pragmatic Naturalism* (pp. 15-36). NEW YORK: Fordham University Press. doi:10.2307/j.ctt13x0233.5
- 2013 THE VALUE OF PRAGMATIC NATURALISM. In *The Things in Heaven and Earth: An Essay in Pragmatic Naturalism* (pp. 37-54). NEW YORK: Fordham University Press. doi:10.2307/j.ctt13x0233.6

Sattler, J.

- 2017 Playing Ethics and Teaching Morality: How Wittgenstein Could Help Us to Apply Games to the Moral Living. *Trans/Form/Acao*, 40(4), 89.

Sayre-McCord, G

- 2017 "Moral Realism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 edition), Edward N. Zalta (ed.)
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/moral-realism>
- 2006 "Moral Realism," in *The Oxford Handbook of Moral Theory*, edited by David Copp. Oxford University Press.
<https://philosophy.unc.edu/files/2014/07/Moral-Realism.pdf>

Shafer-Landau, R

- 2005 *Moral Realism: A Defence*. Clarendon Press

Smith, M.

- 2013 *Moral Realism*, en *The Blackwell guide to ethical theory*. Oxford, OX, UK; Malden, Mass. LaFollette, Hugh, et al. USA: Blackwell Publishers

Spranger, E.

- 1966 *Lebensformen: Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*. De Gruyter.

Street, S.

- 2006 A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 127(1), 109-166. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/4321684>
- 2008 Reply to Copp: Naturalism, Normativity, and the Varieties of Realism Worth Worrying About. *Philosophical Issues*, 18, 207-228. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/27749907>

Tomasello, M.

2014 *A Natural History of Human Thinking*. Harvard University Press.

2016 *A Natural History of Human Morality*. Harvard University Press.

van Roojen, M

- 2018 "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 edition), Edward N. Zalta (ed.) <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism>

Wittgenstein, L

2003 *Investigaciones filosóficas*. Edición de García Suárez, A., & Moulines, C. U. Universidad Nacional Autónoma de México.

n.d. *Sobre la certeza*. Compilación por Anscombe, G. E. M., & Wright, G. H. von: Gedisa.

Whittaker, J.H.

- 1978 "Language-games and Forms of Life Unconfused", *Philosophical Investigations* 1:4.