

Las variedades de fundacionismo y antifundacionismo ético: un mapa

Varieties of foundationalism and anti-foundationalism in ethics: a map

GUSTAVO ORTIZ-MILLÁN

Universidad Nacional Autónoma de México
University of California, Berkeley

RESUMEN. En *Vértigos argumentales*, Carlos Pereda propone una clasificación de teorías fundacionistas sobre la justificación epistémica y sugiere que algo similar se puede hacer para la justificación práctica. Aquí desarrollo una clasificación de teorías acerca de la justificación moral en los mismos términos. Finalmente, analizo cómo sería lo que Pereda llama una teoría multifundacionista de la justificación en ética.

Palabras clave: fundacionismo ético, antifundacionismo ético, Carlos Pereda.

ABSTRACT. In his book *Vértigos argumentales*, Carlos Pereda proposes a classification of foundationalist and anti-foundationalist theories of epistemic justification and suggests that something similar can be done about practical justification. Here I develop a classification of theories of moral justification in the same terms. Finally, I analyze how what Pereda calls a multi-foundationalist theory of moral justification would be like.

Key words: Ethical foundationalism, Ethical anti-foundationalism, Carlos Pereda.

En su libro *Vértigos argumentales*, Carlos Pereda aborda el problema de los fundacionismos y antifundacionismos acerca de la justificación epistémica.¹ Ahí nos dice:

La oposición entre los diversos fundamentalismos y antifundamentalismos conforma una disputa —quizá la disputa central— en torno a los programas de justificación tanto epistémica como práctica, se trata de indagar si el saber y nuestras prácticas poseen fundamento o no, usando la palabra «fundamento» en el sentido de «apoyo indubitable», «justificación incorregible», «garantía final»; en lo que sigue me ocuparé sólo de la justificación epistémica. Por «programa de justificación epistémica» entiendo aquellas propuestas sobre la estructura

externa de la justificación, sobre los respaldos últimos de las creencias o sobre su ausencia, y sobre la estructura interna de la justificación, a saber, cómo son los transmisores de verdad, los respaldos intermedios de las creencias. (Pereda 1994a, p. 294)

Y efectivamente, en su libro se ocupa sólo de la justificación epistémica, dejando completamente de lado lo que se refiere a justificaciones prácticas, y también dejando a lectores como yo, interesados en esas cuestiones, con gran curiosidad acerca de cómo sería una clasificación de teorías de la justificación práctica, particularmente en lo que se refiere a asuntos morales. En este trabajo quiero abordar este tema que Pereda no aborda en su li-

bro y quiero ensayar respuestas a la cuestión de la clasificación de teorías de la justificación práctica en términos de la dicotomía fundacionismo/antifundacionismo. No quiero abordar teorías de la justificación práctica en general, porque éstas pueden abarcar muchos campos, así es que me limitaré al campo de la justificación moral. Trataré de seguir algunos de los lineamientos que Pereda marca en su discusión acerca de la justificación epistémica, dado que creo que hay muchas analogías que pueden hacerse entre la ética y la epistemología en asuntos de justificación; sin embargo, estoy consciente de las muchas diferencias y trataré de ir señalándolas a lo largo de la discusión.

Es cierto que, por lo general, no justificamos juicios y normas morales del mismo modo en que justificamos nuestras creencias. Cuando el fundacionista epistémico busca una base sólida para el conocimiento lo hace tratando de responder al desafío escéptico o al trilema de Agripa (también llamado de Münchhausen), que plantea que toda justificación en busca de un conocimiento cierto: (a) tiene que justificar los medios de su justificación y, al hacerlo, tiene que justificar nuevamente los medios de esta justificación y así al infinito; es decir, se cae en un regreso al infinito; (b) uno puede justificar con un argumento circular, sacrificando su validez; y entonces se cae en un círculo vicioso; finalmente, (c) uno puede apelar a un principio autoevidente, fundamental o de sentido común, pero al hacerlo se está abandonando la intención de instaurar una justificación cierta. No sé si en ética tendrá mucho sentido hablar de regresos al infinito o de círculos viciosos en lo que a teorías de la justificación moral se refiere; éstos podrían llegar a darse dentro de teorías específicas, pero no constituyen problemas generales para las teorías de la justificación moral. Sin

embargo, tal vez de un modo mucho más claro, en la ética los filósofos morales han tenido la pretensión de dar una «fundamentación última de la ética». Para filósofos como Max Scheler, Karl-Otto Apel o Ernst Tugendhat, por mencionar algunos filósofos recientes, la pregunta más importante de la ética es la de su fundamentación.

Los esfuerzos por fundamentar la ética responden a un deseo de sistematizar y simplificar nuestras prácticas morales. Existe la expectativa de que nuestras teorías morales justifiquen nuestras prácticas morales; por supuesto esto supone que todas nuestras prácticas morales necesitan justificarse y el fundacionista piensa que la mejor manera de hacerlo consiste en encontrar un fundamento seguro. Sin embargo, no es obvio por qué tenemos que hacer estas suposiciones. Las filosofías morales antiguas no pensaban que había que justificar nuestras prácticas morales y mucho menos que la mejor manera de hacerlo fuera encontrando un fundamento. Del mismo modo que ocurrió en la epistemología, es sólo en la Modernidad que los filósofos piensan que el conocimiento y nuestras prácticas morales tienen que justificarse y que hay que buscar un fundamento. En la época antigua, tal vez los filósofos pensarían que la filosofía moral sistematizaba y simplificaba nuestras prácticas morales, pero no que estas prácticas necesitaban ninguna justificación (cf. Zagzebski, por publicarse). Tal vez algunas prácticas particulares necesitarían de justificación, pero seguramente que no la moralidad en su conjunto.

Una posible respuesta a la pregunta de por qué en la Modernidad los filósofos piensan que el conjunto de nuestras prácticas morales necesita justificarse es que, igual que sucedió en la epistemología, los filósofos querían responder al desafío del escéptico moral (que se puede presentar

bajo una diversidad de caras: la del pirronista moral, del subjetivista, del relativista o del nihilista). La figura del escéptico moral es muy diferente de la del escéptico acerca del conocimiento, ponen en cuestión cosas muy diferentes y sus escepticismos conducen a consecuencias muy distintas (cfr. Sinnott-Armstrong 2006). Aunque hay muchas versiones de escepticismo moral, éste generalmente niega que haya algo así como criterios objetivos de justificación moral, que haya creencias morales justificadas, verdades morales, hechos o propiedades morales o incluso razones para ser morales, que de algún modo sirvan de fundamento a las normas con las que regimos nuestra conducta y juicios morales. Si el escéptico moral tiene razón y no existen verdades morales o criterios objetivos de justificación moral, eso quiere decir que la moral carece de fundamentos, es decir, que no hay apoyos firmes o garantías finales para justificar nuestras normas morales. En cierto sentido, esto significa que todo vale. Quien busca fundamentos quiere decir que no toda práctica moral está igualmente justificada, sino que algunas están más justificadas que otras dado que se basan en aquello que sirve de fundamento a nuestras prácticas morales. Quiere decir que no todo vale o no todo vale por igual, que hay razones para preferir algunas normas como debidas y otras indebidas, algunos actos como buenos y otros como malos, que hay razones objetivas para preferir unos valores a otros, un curso de conducta sobre otros. El fundacionista quiere mostrar que las exigencias de la moralidad no son una cuestión de decisión arbitraria, sentimiento o arbitrio personal que sólo tendrían valor a nivel individual y no tendrían ningún valor vinculante. La cuestión es cómo justificamos todo eso.

Creo que puede resultar un poco extraño poner este debate en términos de

«fundacionismo» (aunque no es infrecuente encontrarlo en términos de «fundamentos»); en realidad me parece que el debate suele ponerse en términos de «objetividad». Puesto en estos términos, la cuestión es si es posible encontrar una justificación objetiva para la moralidad, un tipo de justificación en el que se basen nuestras prácticas morales. Bajo esta perspectiva, la posición a vencer para el objetivista no es tanto la del escéptico como la del relativista moral —que puede ser una forma de escepticismo moral—, aquel que piensa que no hay justificaciones objetivas en cuestiones morales y que éstas dependen del contexto cultural. (En realidad, si quisiéramos ser más estrictos, la posición que se le debe contraponer al objetivismo es la del subjetivismo, aquél que piensa que los juicios morales son meras expresiones de nuestras actitudes subjetivas, como gustos, sentimientos, deseos, etcétera).

El antifundacionismo, entonces, puede tomar distintas formas. Una de las cosas que quiero examinar aquí es qué podemos entender por antifundacionismo y qué tipo de teorías caerían bajo esta categoría. Desafortunadamente, buena parte del debate entre fundacionistas y antifundacionistas, tanto en epistemología como en ética, está plagada de equívocos y dificultades, como bien nos dice Pereda: «acaso la más grave: desde la perspectiva fundamentalista, y a partir de la “sofística del todo o nada”, quiere hacérsenos creer que cualquier alternativa a esa perspectiva desemboca necesariamente en el sin sentido o el capricho, en un amontonamiento de creencias arbitrarias..., esto es, que ni siquiera es inteligible la posibilidad misma de un antifundamentalismo en tanto justificación epistémica o práctica» (Pereda 1994a, p. 294). De este modo, el fundacionista suele sostener que las posiciones antifundacionistas nos condenan a la imposibilidad de cualquier

justificación moral: si éstas tienen razón, entonces la moral es un mito o una mera ilusión; si el antifundacionismo tiene razón, entonces caemos en una forma de escepticismo en la que no es posible ninguna justificación racional de la moralidad. ¿Es cierto eso? El asunto merece un poco más de cuidado del que suele prestarle el fundacionista.

A continuación voy a proponer una clasificación, o un mapa, de teorías de la justificación moral en términos de la dicotomía fundacionismo/antifundacionismo. Comenzaré por analizar algunas variedades de teorías fundacionistas para después examinar las teorías contrarias; ² finalmente trataré de decir algo acerca de cómo podría ser una teoría multifundacionista en ética, como la que propone Pereda en epistemología. Advierto que en mi taxonomía de teorías pasaré muy rápidamente sobre las teorías clasificadas; no es mi intención hacer un análisis detallado de ellas, sino sólo señalar por qué deberían ser consideradas como fundacionistas o antifundacionistas. También advierto que no es mi intención tomar partido ni argumentar a favor de alguna teoría en particular —aunque en algunos casos señale algunos de los problemas que presentan las diferentes estrategias de justificación—. Finalmente, advierto que seguiré de cerca el texto de Pereda en lo que se refiere a la clasificación: quiero ver en qué medida se puede transportar lo que él afirma en epistemología a la ética.

1. Variedades del fundacionismo

Empiezo por parafrasear la definición de fundacionismo de Pereda: quien acepte que para las prácticas morales hay una estructura de la justificación que, en última instancia, descansa en valores, principios, mandatos o hechos indubitables, en apoyos firmes y/o una estructura conformada por una o dos clases de transmisores

altamente confiables (deducción...) es un fundacionista. Esta posición, según Pereda, tiene dos señas de identidad:

- a) existe alguna instancia incorregible en la base generadora de la justificación que funge como respaldo último, y/o
- b) la justificación es necesariamente monista, la justificación debe tener una estructura precisa, fija y general y acabar en puntos terminales de cierta clase homogénea, no menos precisa, fija y general.

Con respecto a la estructura de la justificación, el fundacionismo se refiere a ciertos valores, principios, reglas o entidades normativas que conforman los «fundamentos» sobre los que descansará el edificio de la moralidad. Así, podemos distinguir, siguiendo a Pereda, entre fundacionismo material y formal. Según el fundacionismo material, toda valoración o norma moral justificada se apoya en otras valoraciones o normas morales también justificadas hasta llegar a valoraciones, principios o normas últimas que ya no se justifican en otras valoraciones o normas. Este papel fundacional también lo pueden ocupar lo que llamaré «entidades normativas últimas» —y que espero que quede claro en lo que sigue—. Quiero empezar ahora a llenar las casillas de la clasificación. Me temo que ésta es la parte más discutible de cualquier esquematización o taxonomía. Y es discutible, entre otras razones, porque muchas veces encontramos las teorías que presentará, no en estado puro, sino mezcladas entre sí. Es importante que tengamos esto en cuenta al analizarlas.

a) Teorías fundacionistas materiales

Mi primer candidato para una teoría fundacionista material en ética, tal vez el más obvio, es el *fundacionismo teológico*

co, que encuentra el fundamento de la moral en Dios y sus mandatos (incluso, en otro sentido de la palabra, la ética religiosa es la *ética fundamentalista*). Dentro de una perspectiva religiosa, Dios constituye el fundamento o la fuente de nuestras normas morales. Podemos cuestionar el valor moral de distintas acciones, o cuestionar la justificación de determinadas normas o creencias valorativas, pero todos esos cuestionamientos, para el creyente, se deben parar cuando llegamos a la autoridad de Dios. Él constituye la base generadora de la justificación que funge como respaldo último de todo nuestro aparato de justificación moral. Uno debe hacer lo correcto porque Dios lo manda. La justificación última de nuestras normas morales reside en la voluntad divina. Esta es la teoría del mandato divino. Esta teoría, sin embargo, tiene una dificultad capital que la filosofía conoce desde el *Eutifrón* de Platón: ¿es la conducta correcta porque Dios así la ordena, o Dios la ordena porque es correcta? Cualquier respuesta deja a la teoría mal parada: si afirmamos la primera opción, nos quedamos con la imagen de un dios arbitrario y la doctrina de la bondad de Dios se ve reducida a un sinsentido. Si afirmamos la segunda opción, básicamente estamos renunciando a la teoría del mandato divino y a la idea de Dios como fundamento, dado que lo correcto existiría con anterioridad e independencia del mandamiento de Dios, y es la razón para el mandamiento. Parece que la voluntad de Dios dependería de criterios morales independientes a él y esto contraría su potestad. No quiero entrar aquí a analizar los muchos problemas que tiene la teoría del mandato divino, otros lo han hecho ya y han encontrado razones para renunciar completamente a esta estrategia de justificación moral.

Entre quienes optaron por renunciar a la teoría del mandato divino y plantear

otra estrategia de justificación a partir del fundacionismo teológico se encuentra Santo Tomás de Aquino, con su teoría del derecho natural. Esta teoría nos pide buscar las razones de nuestra conducta moral en el orden natural y racional que Dios le ha dado al mundo. Creo que ésta es una teoría combinada, que encuentra el fundamento de la moralidad en el orden natural del mundo, pero cuando preguntamos por qué deberíamos seguir este orden, entonces encontramos la respuesta en la apelación a Dios. Dios le ha impreso al mundo un orden racional, con valores y propósitos que son partes integrales de su misma naturaleza; es a través de la razón que debemos descubrir estas leyes de la naturaleza, que son las leyes de Dios. Estas leyes de la naturaleza determinan el orden moral. Sin embargo, esta teoría contradice algunas de las más importantes teorías científicas de hoy en día, como la teoría de la evolución, que cuestiona la idea del orden racional de un mundo con propósitos integrados. Pero hay también otro problema: mientras que la teoría del mandato divino no provee ningún tipo de fundamento para la conducta moral en los casos de los no creyentes, la teoría del derecho natural, al apelar a la razón como instrumento para descubrir el orden moral del mundo, de algún modo afirma que el creyente religioso no tiene un acceso especial a la verdad moral. El creyente y el no creyente están a la par en términos de justificación moral: ambos pueden escuchar a la razón y seguir sus indicaciones. En cierta forma, esta teoría desplaza la cuestión del fundamento de Dios a la razón, dado que permite la posibilidad de que ambos funcionen como agentes morales de la misma manera, en tanto que sean agentes racionales. Si esto es así, entonces la moral bien puede ser independiente de la religión y no tendría por qué encontrar su fundamento en Dios.

Estas dos versiones de fundacionismo teológico tienen serios problemas internos que han obligado a muchos a buscar una fundamentación diferente para la ética. Pero más que problemas internos de la teoría, supongo que fueron factores externos a ella, como el creciente proceso de secularización del mundo occidental, los que obligaron a que muchos buscaran otros candidatos para fundamentar la ética.

No quiero dejar de señalar que en la forma sofisticada del todo o nada con que este tipo de fundacionismo suele manejarse es que cobra sentido la famosa afirmación de uno de los personajes de Dostoyevski de que, si Dios no existe, entonces todo está permitido; es decir, si Dios no es fundamento de la moralidad, entonces se sigue el nihilismo y el «todo vale». Afortunadamente hay otros candidatos para el modelo fundacionista y, en todo caso, no creo que el «todo vale» se siga directamente del antifundacionismo. Dostoyevski no tenía razón.

Ante la crisis de fundamentación moral que significó el cuestionamiento del modelo teológico de explicación del mundo y de fundamentación de la moral, muchos filósofos modernos apelaron a la idea de naturaleza humana para la fundamentación de normas morales. Podemos llamar a este tipo de estrategia de justificación moral *fundacionismo naturalista*. No se trataba de apelar a una entidad trascendente, sino —como gustan decir algunos filósofos— a un «núcleo inmanente al ser humano»: la naturaleza humana. Con ello, filósofos como Hobbes, Spinoza o Hume apelaban básicamente a la naturaleza pasional del ser humano: para descubrir los fundamentos de la moral hay que analizar nuestra propia naturaleza; descubrir primero cómo somos los seres humanos, qué nos mueve a actuar, y a partir de ahí derivar cómo deberíamos actuar. La naturaleza humana constituye la

base generadora de la justificación que funge como respaldo último de cualquier argumentación moral. Dado que naturalmente somos de tal y cual manera, entonces se sigue que deberíamos de actuar de tal y cual modo.³ El problema para estas teorías, resulta obvio decirlo, es cómo dar cuenta del paso entre el ser y el deber ser, la llamada «ley de Hume» (o lo que algunos llaman la «falacia naturalista»).

Dentro de esta categoría se inscriben naturalismos de distintos tipos; todos coinciden en que si se trata de buscar los fundamentos de la moral, éstos se deben encontrar en una idea de naturaleza humana, en hechos acerca de nuestra biología. Tal vez el candidato más popular en nuestros días como base para una fundamentación naturalista de la moralidad sea la teoría de la evolución; de ella toman su inspiración tanto la sociobiología como la psicología evolucionista, que tratan de explicar la conducta moral y tratan de justificar nuestras normas morales en hechos de nuestro desarrollo evolutivo. A partir de la teoría de la evolución algunos encuentran una buena respuesta a la cuestión de la ley de Hume: como parte de nuestro proceso evolutivo hemos desarrollado ciertas actitudes, conductas y normas que nos han ayudado a adaptarnos al medio y a sobrevivir, es decir, que tienen un valor adaptativo (por ejemplo, ciertas emociones, formas de cooperación o normas de convivencia). La moralidad es buena para nosotros porque tiene un valor adaptativo. Algunos de estos valores o normas son universalmente compartidos porque garantizan la supervivencia de cualquier grupo, son a la vez condiciones para la supervivencia de toda sociedad. Son, en cierto sentido, valores o normas objetivos. Si son fundamento para la justificación de nuestras prácticas morales puede ser una cuestión discutible, porque no es claro cómo a partir de ellos podríamos justificar normas mora-

les culturalmente dependientes. Pero aunque la teoría tiene sus problemas, lo que trata de hacer es encontrar los fundamentos de nuestras normas morales en nuestra propia naturaleza.

Un tercer candidato para una teoría fundacionista material en ética es el realismo. Esta teoría apela a la idea de verdad como la base normativa de la moralidad. Las exigencias morales tienen un carácter normativo si son verdaderas, y son verdaderas si se corresponden con hechos, entidades o propiedades intrínsecamente normativos: hechos o realidades morales. Llamémosle *fundacionismo realista*. La idea de proponer hechos o propiedades morales sirve, entre otras cosas, para proveer a la moralidad de una base objetiva, de un fundamento. Desde esta perspectiva, se nos dice, hay conductas, hechos o propiedades que son buenos o malos, crueles o caritativos en sí mismos. Los valores realmente existen, nos dicen filósofos como Scheler y toda la ética material de los valores, como el intuicionismo moral de Moore y Prichard o como el realismo moral contemporáneo (cf. Brink 1989).

Esta teoría, que es una teoría ontológica acerca de la naturaleza de los valores, necesita ciertamente de una epistemología moral que nos explique cómo se da el acceso a estos hechos, que nos diga cómo los conocemos (en el sentido más estricto del término). Para ello necesitamos del concepto de verdad moral, pero también del de justificación. Nuestros juicios morales tienen las mismas características que las creencias y encuentran su justificación en el acceso a estas realidades. Esta posición es el cognoscitivismo moral. Una forma de cognoscitivismo moral tiene la estructura clásica de una teoría fundacionista en epistemología, el intuicionismo ético. Esta teoría parte del supuesto de que hay verdades morales que conocemos por intuición, conside-

rando que esta forma de conocimiento nos da acceso a valores o propiedades morales que pertenecen a estados de cosas. La intuición constituye el fundamento del conocimiento moral. Sin embargo, el problema tradicional para las teorías intuicionistas es responder qué tipo de conocimiento es la «intuición» y la cuestión no se resuelve apelando a un conocimiento alternativo, porque precisamente se postula a ésta como un tipo de saber básico y fundamental. En todo caso, dada la oscuridad del concepto de intuición, estas teorías nunca han sido muy populares. Adicionalmente, al realismo se le suele objetar su poca claridad para explicar la naturaleza ontológica de los hechos, propiedades o valores morales. Además de que no es siempre claro cómo sabemos que estamos en posesión de la verdad —algo que se hace manifiesto en casos de desacuerdos morales—. Pero, de nuevo, más allá de sus problemas, podemos interpretar esta teoría como una posible respuesta a la pregunta por los fundamentos —en este caso ontológicos— de la ética. Hasta aquí mis candidatos para teorías fundacionistas materiales en ética.

b) *Teorías fundacionistas formales*

En lo que se refiere a las teorías fundacionistas formales, los juicios morales se justifican en virtud de tener una propiedad que los justifica, por ejemplo, cumplir con ciertas clases de reglas o procedimientos. Pienso en tres candidatos. El primero, el más obvio, es el que apela a la estructura de la razón misma como fundamento de la moralidad. La teoría kantiana sería una teoría de este tipo. No es casual que la obra más importante de Kant en filosofía moral se titule *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ahí, Kant se propone darle un fundamento racional y universal a la ética y niega lo que yo he llamado fundacio-

nismos materiales en ética. Particularmente, rechaza todo tipo de fundacionismo naturalista. «Los *principios* empíricos no sirven nunca para fundamento de leyes morales. Pues la universalidad con que deben valer para todos los seres racionales sin distinción, la necesidad práctica incondicionada que por ello les es atribuida desaparece cuando el fundamento de ella se deriva de la *peculiar constitución de la naturaleza humana* o de las circunstancias contingentes en que se coloca» (Kant 1946, pp. 103-104). Kant quiere darle un fundamento a las normas que rigen nuestras acciones y juicios morales y sostiene que ese «fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino *a priori* exclusivamente en conceptos de la *razón pura*» (*ibid.*, p. 18). La racionalidad constituye el fundamento de la moralidad y por ello podríamos llamar a esta teoría *fundacionismo racionalista (o kantiano)*. Esta teoría, incluso, suele identificarse con una teoría formalista en ética porque apela a la forma general de las máximas, prescindiendo de los fines a los que se dirigen. Según esta teoría, los juicios morales, para ser verdaderamente morales, tienen que estar justificados a través de un cierto procedimiento *a priori*, que no depende de la experiencia: la prueba del imperativo categórico. Los juicios tienen que estar justificados por un procedimiento apriorístico de universalización. Éste debe servir de fundamento para la moralidad. Más precisamente, el fundamento de la moralidad reside en la voluntad del agente, que se conforma a principios racionales. Las leyes de la moralidad son leyes de la voluntad del agente racional; las exigencias de la moralidad son exigencias de la racionalidad —ambas se identifican—, exigencias que el agente está dispuesto a hacerse a sí mismo. Las leyes de la moralidad emanan del agente mismo, del proceso de

reflexión autoconsciente acerca de sus propias acciones. Esta capacidad «nos confiere una especie de autoridad sobre nosotros mismos, y es esta autoridad lo que otorga normatividad a las exigencias morales» (Korsgaard 2000, p. 33). Podríamos decir que, al apelar a la racionalidad como fundamento de la moralidad, Kant está al mismo tiempo apelando a la autonomía como un concepto fundacional. La teoría moral kantiana es compleja y, como dije, no quiero explorarla más allá de su carácter fundacionista.

Una segunda forma de teoría fundacionista formal sería, me parece, la teoría contractualista. Según esta teoría, un juicio moral, para estar justificado, debe pasar por el procedimiento del acuerdo contractual. Es el contrato o el acuerdo racional lo que constituye el fundamento de la moralidad. De algún modo esta teoría apela también a la racionalidad como un elemento fundamental de la moralidad. Para esta teoría, «la moral es el conjunto de reglas que la gente racional estaría de acuerdo en aceptar para su beneficio mutuo. Podemos determinar cuáles son esas reglas por medio de una investigación racional y entonces determinar si un acto particular es moralmente aceptable viendo si cumple con esas reglas» (Rachels 2007, p. 235). Una vez que hemos entendido esto, hemos encontrado la base objetiva y el fundamento de la moral.

Pero en su apelación a la racionalidad reside uno de los grandes problemas para la estructura de justificación moral que quiere encontrar el fundamento de la moralidad en un contrato. Hobbes, por ejemplo, deriva la obligación moral del contrato social; pero, ¿por qué estamos obligados a cumplir con el contrato social? Samuel Clarke, en su *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*, de 1705, le objetaba a Hobbes poner el fundamento de la obligación en el contrato y no en las leyes de naturaleza:

Para hacer obligatorios estos *pactos* [Hobbes] se ve obligado [...] a recurrir a una *ley de naturaleza* antecedente, y esto acaba con todo lo que antes había dicho, pues se descubrirá que la misma ley de naturaleza que obliga a los hombres a la *fidelidad después* de sellar un pacto, inevitablemente, y por las mismas razones, los obligará, *antes de* cualquier pacto, a la *conformidad* y a la *benevolencia* mutua. (Citado por Korsgaard 2000, p. 42).

Las leyes de la naturaleza en Hobbes, recordemos, son leyes de la razón. ¿Qué sentido tiene, entonces, sostener un contrato social como fundamento de la moralidad, si a la base de éste se encuentran los mecanismos de la racionalidad de los individuos? ⁴

Una estrategia combinada de fundamentación formal en ética es la que apela tanto a la idea de un contrato social como a la idea de autonomía kantiana. John Rawls, por ejemplo, apela a ambas ideas: por un lado a la capacidad de reflexión autoconsciente de los agentes morales, por otro a una hipotética posición original en la que se encontrarían los agentes que tuvieran que darse a sí mismos principios de justicia y una legislación moral a través de un contrato social. En esta situación hipotética, los agentes se encontrarían, según Rawls, tras un velo de ignorancia; es decir, deberían dejar de lado todo su conocimiento de sus diferencias particulares (posición social, concepciones de valor, creencias religiosas, etc.), para garantizar que los principios que de ahí surjan sean lo más imparciales y universales posibles.

Muy cercana a esta segunda opción está la teoría que intenta fundamentar la universalidad o la objetividad de las normas morales en el hecho lingüístico llamado «acción comunicativa». Acuerdos entre agentes racionales y autónomos, realizados en condiciones ideales, son los que constituyen el fundamento de las normas éticas. La acción comunicativa se

constituye en el criterio de validez de estas normas. Podríamos llamar a esta teoría *fundacionismo discursivo*.

Aunque este tipo de teoría parte, como el contractualismo, de una fundamentación intersubjetiva de las normas morales, este tipo de fundacionismo se distingue del anterior —en particular del contractualismo hobbesiano— en que no admite que la mera aceptación fáctica por parte de quienes participan en un convenio le dé un carácter normativo a los productos del convenio (cfr. Apel 1985, p. 404); también se distingue al no aceptar que cualquier situación en la que se dé un convenio fáctico dé lugar a normas legítimas para todos los que participan en el convenio (dado que éste, por ejemplo, se puede dar en situaciones de dominación, discriminación o desigualdad). Sin embargo, esta teoría cuenta también como un fundacionismo formal porque no es una reflexión sobre contenidos morales, sino sobre los procedimientos para declarar qué normas son correctas o racionales. Tales procedimientos residen en el diálogo, en la comunicación. Pero no cualquier diálogo, sino un diálogo racional que parta de presupuestos idealizados, de una «situación ideal de diálogo», una situación en la que no haya discriminación o desigualdad. Una situación en la que «se presupone que todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos» (Apel 1985, p. 380). Se trata de una fundamentación intersubjetiva de normas éticas, surgidas de una situación ideal de diálogo. Para Apel y para Habermas, esa es la única posibilidad para fundamentar racionalmente una ética con validez universal, que justifique nuestras normas, acciones y juicios morales. El imperativo de una situación de este tipo es una suerte de actualización del imperativo categórico kantiano: una norma será más válida, tendrá más legitimidad, mientras más se

fundamente en un consenso cercano a esta situación ideal en la que todos los participantes son individuos racionales y autónomos.

También se trata de un fundacionismo combinado: apela al diálogo y a la comunicación como fundamentos de la normatividad ética, pero en última instancia, hay una apelación a la racionalidad. No a la racionalidad instrumental, propia del contractualismo hobbesiano, sino a lo que Apel llama «racionalidad ética». «La pregunta por la racionalidad ética es —dice al respecto Carlos Pereyra—, en definitiva, la pregunta por la posibilidad de la fundamentación intersubjetiva de las normas éticas. Se trata de una funda-

mentación que, a la manera kantiana, procede a través de una razón legisladora autónoma. La idea misma de racionalidad ética supone, pues, la autonomía de la razón» (Pereyra 1987, p. 72).

Es posible que haya más candidatos para teorías fundacionistas en ética, pero me parece que con éstos he cubierto buena parte de la discusión sobre teorías que buscan los fundamentos de la ética. He pasado muy rápidamente por las posibles opciones, pero mi intento no ha sido profundizar en ellas, sino sólo mostrar en qué sentido todas ellas cuentan como fundacionismos. Podríamos esquematizar los resultados obtenidos hasta ahora con el siguiente cuadro:

CUADRO 1

Fundacionismos éticos	
Materiales	Formales
Teológico Naturalista Realista	Racionalista (kantiano) Contractualista Discursivo

El cuadro 1 nos muestra las teorías en su forma simple. Sin embargo, como dije antes, muchas veces encontramos teorías que combinan las opciones de fundamentación: así, encontramos realismo naturalistas (como el llamado realismo de Cornell), la teoría del derecho natural (que combina una fundamentación teológica con una naturalista), el contractualismo kantiano, etcétera.

Ahora bien, tomadas en conjunto, podríamos hacer varios cuestionamientos a las teorías fundacionistas. Al plantear el trilema de Agripa, el escéptico acepta la opción de apelar a un principio autoevidente o fundamental, pero, nos dice, al hacerlo se está abandonando la intención de instaurar una justificación cierta. ¿Por qué, en nuestro afán justificador, nos de-

tenemos en lo que consideramos fundamental y no en otro lado? ¿Qué justifica que elijamos ese fundamento y no otro? ¿Desde dónde elegimos? ¿Con qué criterios elegimos fundamentos? ¿No nos estamos poniendo fuera del universo moral para seleccionar fundamentos?

Bien se podría afirmar que la actitud fundacionista supone que el filósofo puede tomar una posición estratégica fuera del esquema conceptual que toma a su cargo, en una posición que Quine ha llamado de «exilio cósmico» (cfr. Quine 1960, p. 275). Esto es algo que el antifundacionista le criticará al fundacionista: uno no puede salir de la moralidad en una suerte de exilio moral para, desde ese punto privilegiado, elegir fundamentos y fundar la moralidad. La pregunta del fun-

dacionista no tiene sentido porque implica este exilio moral, implica no tomar en cuenta la moralidad realmente existente (la *Sittlichkeit* hegeliana). Aquí Hegel se acerca a Quine, porque éste es precisamente el sentido de la crítica de Hegel a la idea kantiana de la fundamentación de la moralidad a partir de la razón. Charles Larmore captura bien el punto de Hegel cuando nos dice: «La razón práctica no puede ser la fuente de la moralidad; por el contrario, la razón sólo adquiere la capacidad de argumentar moralmente en el seno de una moralidad ya existente. No es elevándonos hasta un punto de vista absolutamente imparcial, sino únicamente a través de la pertenencia a una tradición moral, o a una diversidad de traiciones y prácticas morales como podemos tomar conciencia de nuestra posición moral» (Larmore 1996, p. 51). Muy cercana es también la crítica de Hegel a la ficción metodológica del contractualismo, que plantea individuos en abstracto, fuera de todo contexto cultural, histórico y de toda moral, que pueden a través de sus voluntades individuales, fundar relaciones morales y sociales en general. Los comunitaristas se harán eco de esta línea de argumentación hegeliana en su crítica a la posición original rawlsiana, y los neohegelianos, a la idea de situación ideal de diálogo de la ética del discurso —a fin de cuentas, ambas formas de exilio moral—.

En estas críticas encontramos una idea clave para entender la reacción al fundacionismo: la moral no necesita fundamentación. En todo caso, la moral se justifica apelando a tradiciones, al contexto cultural, a las perspectivas y a las virtudes que ahí se dan. La moral no se justifica apelando a criterios formales, universales y abstractos; tampoco a verdades morales universales ni a una idea de naturaleza humana más allá de contextos particulares. El antifundacionista será

un escéptico moral en ese sentido. Pero no corramos y analicemos más detenidamente las variedades del antifundacionismo.

2. Variedades de antifundacionismo

Hay que tener cuidado de no caer en lo que Pereda llama un vértigo simplificador y hablar de antifundacionismo en general. Así como hay una gran variedad de teorías fundacionistas en ética, el caso no es más simple en lo que se refiere al antifundacionismo, a pesar de lo que en ocasiones nos quiera hacer creer el fundacionista.

Sin embargo, podríamos empezar por un punto general para ir especificando posteriormente. Como dije antes, creo que podemos identificar al antifundacionismo con la figura del escéptico moral, que no se tiene que pensar como idéntica a la del escéptico acerca del conocimiento, dado que ponen en cuestión cosas muy diferentes. Las diferentes versiones del escepticismo moral niegan o ponen en duda el conocimiento moral, las creencias morales justificadas, las verdades morales, cualquier idea de absoluto moral, de criterios generales, de universalismo, los hechos o propiedades morales o, en casos radicales, las razones para ser morales. Aunque aquí hay que tener cuidado: el antifundacionista es un escéptico acerca de la posibilidad de fundamentar la ética sobre una base objetiva: es escéptico acerca de que verdades absolutas o criterios precisos, fijos y generales fundamenten principios morales universales, que a su vez justifiquen juicios y acciones morales particulares. El antifundacionista duda que haya fundamentos para la moral: no hay apoyos firmes, justificaciones incorregibles o garantías finales para ninguna justificación moral. Ahora, digo que hay que tener cuidado porque no todo escepticismo moral es una forma de antifundacionismo. Hay es-

cepticismos morales muy particulares o restringidos: escepticismo acerca de la razón práctica, escepticismo acerca del carácter intrínsecamente motivacional de la moral o escepticismo acerca de verdades morales. No obstante, muchas de estas formas de escepticismo son compatibles con formas de fundacionismo. Por ejemplo, los no cognoscitivistas que son escépticos acerca de verdades y conocimiento moral o antirrealistas morales escépticos acerca de la existencia de hechos o realidades morales, lo son sobre la base de un proyecto naturalista de justificación moral (pienso en Allan Gibbard o en Simon Blackburn). Así pues, mientras que todo antifundacionismo moral es una forma de escepticismo moral, no todo escepticismo implica antifundacionismo.

Quiero analizar ahora las distintas versiones de antifundacionismo moral. Me propongo, una vez más, seguir los lineamientos que propone Pereda en su mapa de teorías. Si empezamos por su caracterización del antifundacionismo, éste defiende:

- a) no existe una instancia incorregible en la estructura de la justificación que funja como respaldo último; y, más positivamente,
- b) hay un pluralismo de la justificación. Esto es, los procesos de justificación poseen estructuras variadas y no se dispone de ningún criterio unificador de todas ellas, al menos de ningún criterio unificador fecundo. (Pereda 1994a, p. 302).

A partir de aquí, Pereda hace una clasificación basada en varios ejes: formal/material y moderado/absoluto.⁵

Por antifundacionismo material, Pereda entiende «aquella posición que acepta una pluralidad de ejemplos particulares como base de la justificación» (*ibid*). Así, me parece que aquí cabrían, precisamente, teorías *particularistas* en

ética (que otros llaman situacionistas). En términos generales, el particularismo moral niega que existan principios morales defendibles, que haya algo así como criterios morales precisos, fijos y generales. El pensamiento moral no consiste en la aplicación de principios morales a casos particulares y el agente moral no se debe ver como una persona que aplica principios. Un particularismo absoluto negará completamente la existencia de principios morales, mientras que uno moderado afirmará que, aun si hay algunos principios morales, la racionalidad del pensamiento moral no depende de manera significativa de ellos y el agente moral necesita mucho más que un puñado de principios en sus situaciones morales particulares (cfr. Dancy 2004). En todo caso más que ver al agente moral como alguien que aplica criterios, el particularista nos invitará a verlo como alguien *con* criterio.

Me parece que el contextualismo moral podría caer también bajo este rubro. Esta teoría afirma que los valores de verdad de atribuciones de responsabilidad, corrección, obligatoriedad, etc., varían de acuerdo con el contexto de quien hace la atribución o del sujeto. Esta teoría acepta hablar de verdades morales, pero las hace dependientes del contexto de quien juzga o de quien actúa. Es decir, relativiza cualquier tipo de verdad moral (cf. Timmons 1996). Para mis propósitos clasificatorios, creo que el perspectivismo es una posición que cae muy cerca de este tipo de contextualismo en el sentido de que también relativiza la verdad. El perspectivismo afirma que es inevitable adoptar una perspectiva particular y que la verdad depende de la perspectiva del que juzga; esto se aplica también a las verdades morales. La idea básica de esta teoría es que hay muchas perspectivas y éstas determinan cualquier juicio de la verdad o de valor; esta afirmación lleva

implícita la idea de que no hay un modo correcto de ver el mundo; como la verdad es relativa, no se puede apelar a ella como criterio de corrección para evaluar las distintas perspectivas. Me parece que éste es el modo en que Nietzsche presenta la idea básica del perspectivismo en *La genealogía de la moral* (1972a, libro III, § 12). (El problema con cualquier teoría que relativiza la verdad es que termina por minar sus propias pretensiones de verdad; aunque esto es más restringido en el caso de la moralidad.)⁶

Seguramente aquí podrían entrar otras teorías que desconfían de la existencia de criterios de verdad objetivos, de cualquier idea de verdades universales o de la verdad en general, si es que hacen depender cualquier criterio objetivo de justificación moral de la verdad. Así, tal vez podrían entrar aquí teorías como el construccionismo social (y por supuesto el deconstruccionismo) o algunas versiones de la hermenéutica en sus aplicaciones a la ética, en tanto que son escépticas de que existan verdades morales universales o criterios objetivos de justificación moral que sirvan de fundamento a la moralidad; y en tanto que piensan que no hay verdades ni significados fijos, sino que éstos siempre están sujetos a interpretaciones.

Por antifundacionismo formal Pereda entiende un pluralismo de criterios para juzgar (pluralismo de criterios no debe ser confundido con pluralismo en general o con teorías pluralistas de valores; una teoría que proponga un criterio de fundamentación moral bien puede ser una teoría pluralista de valores). En realidad, me parece que aquí las teorías formales están muy emparentadas con las teorías materiales y son muy compatibles. Lo digo pensando en lo que creo que es el candidato más viable para este rubro: la ética de la virtud. Este tipo de ética nos propone un pluralismo de criterios para juzgar; de hecho, bien

podríamos decir que cada virtud establece sus propios criterios de atribución y de evaluación. No es una teoría monista del bien porque no establece que haya un solo criterio de bienestar o de virtud para los seres humanos, hay una pluralidad de criterios, tantos como virtudes haya. La equidad, la lealtad o la sinceridad establecen sus propios criterios para lo que cuenta como una acción equitativa, leal o sincera. Cada una de esas virtudes tiene sus propias características distintivas y plantea sus propios criterios de atribución. En su versión más radical, la ética de la virtud desconfía de la apelación a criterios, y se aúna al particularismo en su afirmación de que, más que criterios, el agente virtuoso es un agente *con* criterio.

Las virtudes tampoco funcionan como criterios fijos, precisos y generales; pueden variar de época en época, de comunidad en comunidad e incluso pueden llegar a ser relativas a los individuos (si la sinceridad o la paciencia son una virtud en ti, en mí pueden ser un defecto, un vicio). Esto, claro está, conduce a una de las objeciones más frecuentes que se le hacen a la ética de la virtud: su tendencia al relativismo. El caso es claro en la ética de la virtud propuesta por Alasdair MacIntyre, quien vincula el concepto de virtud tan estrechamente al de prácticas sociales que ha sido frecuentemente criticado por su tendencia al relativismo (cf. MacIntyre 1984, pp. 191 y 272 y ss.). Sin embargo, la ética de la virtud se ha desarrollado en vertientes tan diferentes que distintos teóricos de la virtud han reaccionado tratando de vincular a la teoría con formas de realismo moral (por ejemplo, en el caso de McDowell) o con formas de naturalismo (como en los casos de Philippa Foot, Rosalind Hursthouse o Martha Nussbaum). Este relativismo de la ética de la virtud es achacable también al particularismo moral y, en ambos casos, se debe a su escepticismo con res-

pecto a la existencia de criterios fijos y generales que sirvan como fundamento objetivo de la justificación moral. Pero

detengámonos un momento para hacer un breve recuento de las variedades de teorías antifundacionistas en ética.

CUADRO 2

Antifundacionismos éticos	
Materiales	Formales
Particularismo Contextualismo Perspectivismo	Ética de la virtud

Nos movemos ahora hacia las coordenadas absoluto/moderado. Pereda nos advierte: «El antifundacionismo absoluto es, inevitablemente, un relativismo y, en cierto sentido, hasta una forma de escepticismo» (1994a, p. 306). Eso es cierto en el caso de la epistemología, pero no estoy seguro de que sea exacto en el caso de la ética. Aquí quiero identificar el antifundacionismo moderado con el relativismo moral y el absoluto con el subjetivismo. Afirmé antes que buscar el fundamento de la moral no es sino buscar objetividad; si esto es así, entonces aquellas posiciones que niegan la posibilidad de una fundamentación objetiva y universal de la moralidad contarían como antifundacionistas. Pero esta negación admite grados. El relativismo cultural y moral constituye una forma moderada de antifundacionismo porque, aunque no acepta criterios universales y absolutos para la moral ni verdades morales universales que justifiquen nuestros juicios, acciones y normas morales, sí acepta que éstos se pueden justificar a partir de los diversos códigos morales de cada sociedad. Pero ninguno de los diversos códigos morales tiene una categoría especial. Lo que a fin de cuentas justifica la moral son las prácticas culturales, las tradiciones y los usos de cada sociedad. De hecho, otro modo de llamar

al relativismo cultural sería «tradicionalismo». Según esta teoría, son las tradiciones morales las que justifican nuestras normas y prácticas morales.

Sin embargo, el fundacionista suele oponerse a este tipo de fundamentación en términos de tradiciones: éstas no nos proveen de una fundamentación universal y no cuentan como una fuente racional de justificación o como algo que los mismos agentes se hayan dado a sí mismos. Asimismo, el peligro que ve el fundacionista en el relativismo y en el tradicionalismo es que despojarían de sentido cualquier crítica moral entre sociedades, dado que no se podría apelar a criterios transculturales que justificaran esos juicios morales. La crítica a violaciones de derechos humanos en sociedades que no tienen una cultura de derechos humanos no tendrían una base objetiva, no estarían justificadas, sino que serían mera expresión de los valores de una determinada cultura o tradiciones. Por otro lado, cualquier idea de valores transhistóricos dejaría de tener sentido, de modo que también cualquier concepto de progreso moral carecería de sentido, como, por ejemplo, afirmar que la situación de las mujeres es mejor hoy de lo que lo era en la Edad Media. (De hecho, de otro modo, la apelación a tradiciones morales como criterio

de justificación, me parece, conduce al conservadurismo; pero esto, claro, no tiene por qué molestar a los conservadores.)

Aunque se suele oponer el relativismo al objetivismo, si queremos ser más precisos, la posición contraria al objetivismo sería el subjetivismo. El subjetivismo ético afirma que nuestros juicios morales están basados exclusivamente en nuestros sentimientos (deseos, emociones, etc.) y nada más. Adicionalmente, el subjetivismo tradicionalmente ve estas actitudes como más allá de cualquier control racional. El subjetivismo es una forma más radical de antifundacionismo porque no apela a prácticas, costumbres o contextos culturales, sino a los estados subjetivos del individuo que actúa o que juzga. Lo que justifica mis acciones o mis juicios son mis sentimientos o mis deseos, es decir, mis actitudes más subjetivas y nada más. Ahora, si como sucedía con los emotivistas, estas actitudes se conciben como fuera del alcance de la razón o, como diría Pereda, como «puntos terminales» o «límites por debajo» de la argumentación (Pereda 1994b, pp. 83-86), entonces no es posible ninguna justificación de juicios y acciones morales. Es por eso que ésta me parece una forma absoluta de antifundacionismo ético.

Finalmente quiero añadir una posición todavía más radical del antifundacionismo y del escepticismo moral: el nihilismo moral. El nihilismo afirma la devaluación de todos los principios y verdades susceptibles de servir de fundamentación a la moral (y, en sus versiones más extremas, de base para una vida con significado). Niega la posibilidad de fundamentar principios o normas morales. El nihilismo moral es la afirmación sustantiva, negativa y existencial de que no existe nada que sea moralmente incorrecto; así, niega la distinción entre buenas y malas acciones (cfr. Sinnott-Armstrong 2006). El nihilismo ético tiene distintas variantes (cfr. Höffe 1994, pp. 201-202), ha sido apoyado por muchas razones y las reacciones a él han sido muy diversas, pero básicamente todas ellas buscan una refundación de la moralidad (en nuevos valores o en alguna idea de libertad absoluta). No es mi intención entrar aquí en un tema de por sí complejo, sino sólo señalarlo como una tesis escéptica amplia y como un antifundacionismo absoluto a la vez.

Si esquematizamos los resultados de nuestro repaso de teorías, obtendríamos el siguiente cuadro de antifundacionismos éticos.

CUADRO 3

Antifundacionismos éticos	
Moderados	Absolutos
Relativismo cultural (Tradicionalismo)	Subjetivismo moral Nihilismo

Me doy cuenta de que he pasado demasiado rápidamente por las teorías que he examinado, pero no ha sido mi intención hacer un análisis detallado de ellas,

sino señalar por qué deben ser tomadas como teorías antifundacionistas en ética. Paso finalmente a analizar la opción multifundacionista que propone Pereda.

3. *Multifundacionismo*

Afirma Pereda:

Buscaré defender que es razonable correr los riesgos de un antifundamentalismo en sentido amplio pero moderado, insistiendo particularmente en la función que poseen las virtudes, tanto epistémicas como prácticas en tal programa de justificación; por otra parte, este tipo de antifundamentalismo tal vez en realidad debería llamarse mejor «multifundamentalismo» pues, más que defender que «no hay fundamento», lo que se propone es que hay muchos «fundamentos» y de varias clases y todo ello como formando parte de una *lista abierta*, de ahí que sea ocioso preguntar: ¿a partir exactamente de cuántos «fundamentos», de uno, de dos, de tres..., un fundamentalista se convierte en multifundamentalista? (Pereda 1994, p. 306).

Pereda se pronuncia a favor de una posición que reconozca una diversidad de fundamentos, tanto epistémicos como prácticos y esta diversidad la encuentra en las virtudes. Si entiendo bien a Pereda, supongo que en ética deberíamos decir que esta posición la ocupa la ética de la virtud, en la que cada virtud viene a funcionar como el criterio último de justificación de aquellas acciones de las que predicamos la virtud. Para cada norma, acción o juicio moral, las razones últimas que citáramos para justificarlos serían razones relacionadas con las virtudes. Las razones a favor de la realización de una acción serán que es leal, humilde, casta o caritativa. La lista, como afirma Pereda, puede quedar abierta.

Sin embargo, hay un problema si queremos pasar cada una de estas virtudes como fundamentos.⁷ Supongamos que alguien está tentado a mentir, pero piensa que tiene razones para no mentir porque hacerlo sería deshonesto. Lo que fundamenta su acción de no mentir es la virtud de la honestidad. Pero, ¿no necesitamos una justificación de por qué es mejor tener ese rasgo que el opuesto? ¿Por qué no mejor ser deshonesto? Parecería

que la virtud no basta por sí sola, sino que tenemos que justificarla. Posibles modos de justificación serían afirmar que la honestidad es un valor que posibilita la acción coordinada y la supervivencia de todo grupo humano, o que si se generaliza la deshonestidad, ésta terminaría despojando de sentido a la honestidad y a la deshonestidad misma, con resultados autocontradictorios, o que la honestidad es necesaria para que la gente viva en sociedad confiando en los demás y se mantenga el pacto social. Pero mi primera justificación suena a naturalismo, la segunda a kantismo, la tercera recuerda el contractualismo. Podríamos aducir otro tipo de justificaciones. En todo caso, cualquier justificación nos lleva más allá de la justificación última que se supone que son las virtudes. Así es que no encontramos verdadera justificación en las virtudes; éstas no sirven de fundamento (a menos que apelemos a versiones naturalistas o realistas de la ética de la virtud).

Por otro lado, el multifundacionismo de Pereda, al plantear la idea de una lista abierta de fundamentos cae en una pendiente resbaladiza que nos puede conducir a una infinidad (literalmente) de fundamentos que llevarían la posición, si no al particularismo, por lo menos sí al relativismo —dos posiciones que he identificado con el antifundacionismo—. Y eso es precisamente lo que quiere evitar el fundacionista, por eso, en mi interpretación anterior de la teoría de la virtud la he clasificado bajo el rubro antifundacionista.

De este modo, el multifundacionismo basado en la idea de virtud resulta una posición inestable: o bien las virtudes exigen una justificación que en última instancia nos remite al fundacionismo de distintos tipos (naturalista, kantiano, contractualista, realista, etc.), o bien nos lleva al particularismo o al relativismo, que son formas de antifundacionismo, y en cuyo caso sería mejor renunciar a la idea

de fundamentos. En cualquier caso, creo que esta inestabilidad del multifundacionismo sería una buena razón para mejor abandonar esta opción.

¿Habría otra opción viable para un multifundacionismo en ética? Tal vez una teoría que combinara respuestas: que apelara a un tipo de fundamentación para algunas normas y prácticas morales y a otros tipos para otras. Es decir, este tipo de multifundacionismo debería decir que ciertas normas se justifican en virtud de nuestro proceso evolutivo, mientras que otras se justifican apelando a tradiciones, otras a verdades morales, otras a valores universales y así sucesivamente. A primera vista esta solución parece razonable, pero, sobra decirlo, tiene muchos problemas. Tal vez el más grave sería cómo decidir entre los distintos tipos de justificaciones posibles para cada norma o práctica, pues parece que necesitaríamos de una metateoría que decidiera entre ellos. El asunto es complicado y mina las posibilidades de una teoría multifundacionista en ética. En todo caso, analizar este asunto es algo que excede las intenciones —ya de por sí excesivas— del presente ensayo.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl-Otto (1985): «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», *La transformación de la filosofía*, vol. II, trad. Adela Cortina *et al.*, Madrid: Taurus, pp. 341-413.
- Brink, David O. (1989): *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Dancy, Jonathan (2004): *Ethics without Principles*, Oxford: Clarendon Press.
- Höffe, Otfried (ed.) (1994): *Diccionario de ética*, Barcelona: Crítica.
- Kant, Immanuel (1946): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente, Madrid: Espasa-Calpe.
- Korsgaard, Christine M. (2000): *Las fuentes de la normatividad*, trad. Laura Lecuona y Laura Manríquez, México: IIFs-UNAM.
- Larmore, Charles (1996): *The Morals of Modernity*, Nueva York: Cambridge University Press.
- MacIntyre, Alasdair (1984): *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Nietzsche, Friedrich (1972a): *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.
- (1972b): *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.
- Pereda, Carlos (1994a): *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Barcelona/México: Anthropos/UAM.
- (1994b): *Razón e incertidumbre*, México: Siglo XXI/UNAM.
- Pereyra, Carlos (1987): «Límites de la razón ética», *Diánoia* 33, pp. 69-81.
- Quine, Willard V.O. (1960): *Word and Object*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Rachels, James (2007): *Introducción a la filosofía moral*, trad. Gustavo Ortiz Millán, México: FCE.
- Sinnott-Armstrong, Walter (2006): «Moral Skepticism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/skepticism-moral/>>.
- Timmons, Mark: «Outline of a Contextualist Moral Epistemology», Walter Sinnott-Armstrong y Mark Timmons (comps.), *Moral Knowledge. New Readings in Moral Epistemology*, Nueva York: Oxford University Press, pp. 293-325.
- Zagzebski, Linda (por publicarse): «Exemplarist Virtue Theory», manuscrito.

NOTAS

¹ No sigo a Pereda en su uso del término «fundamentalismo», a pesar de que él afirma que este término retiene la imagen asociada con la palabra «fundamento». En el contexto ético en que lo voy a usar, «fundamentalismo» tiene una carga negativa: se le identifica con corrientes antimodernas de distintas religiones o se le relaciona con términos como «fanatismo», «extremismo» o «integrista». Usaré, entonces, «fundacionismo».

² Christine Korsgaard ha desarrollado el tema de los fundamentos de la moralidad de un modo diferente del que aquí presento, a partir de lo que ella llama «las fuentes de la normatividad»: «Cuando buscamos un fundamento filosófico de la moralidad», nos dice, «no estamos simplemente tratando de encontrar una explicación de las prácticas morales: también estamos preguntando qué *justifica* las exigencias de la moralidad. Llamo a esto “la pregunta normativa”» (2000, p. 22). Korsgaard se pregunta de dónde proviene la autoridad que tienen los conceptos morales sobre nosotros; ella identifica cuatro posibles fuentes de normatividad, mientras que yo identificaré seis. Creo que desarrollar el tema a partir de la idea de fundamentos puede conducirnos a una lista diferente, como espero que quede claro.

³ El utilitarismo de Bentham y Mill tienen la misma estructura argumentativa: dado que naturalmente buscamos el placer y tratamos de evitar el dolor, la normatividad emana de estos hechos naturales.

⁴ Adicionalmente, algunos han negado que una convención fáctica como el contrato hobbesiano pueda servir de fundamento a la moralidad. Tal es el caso de Karl-Otto Apel, para quien el tipo de racionalidad instrumental que subyace al contrato hobbesiano no puede servir de fundamento a la moralidad: «En el caso de que se realicen convenciones fácticas... tales convenciones sólo pueden interpretarse en el sentido de la teoría hobbesiana del contrato: como manifestaciones racional-teleológicas de la prudencia de los individuos. Como tales, no presuponen realmente ninguna norma moral fundamental intersubjetivamente válida; pero, en tanto que medidas tomadas por la prudencia estratégica, a mi juicio, tampoco son capa-

ces de fundamentar la obligatoriedad moral de las convenciones» (Apel 1985, p. 356). Racionalidad instrumental, teleológica o estratégica son equivalentes para Apel y se encuentran en oposición a la racionalidad ética: la primera supone la perspectiva egocéntrica que es opuesta al principio moral de tratar a los otros como fines y no como medios.

⁵ Dejo de lado otro eje de clasificación de antifundacionismos que emplea Pereda: el eje restringido/amplio. Supongo que un antifundacionismo sería restringido si se opone a la idea de que la fundamentación de la moralidad se dé postulando aquello que éste niega, cuestionando tipos de justificación particulares; pero, al cuestionar de este modo, se suele afirmar la posibilidad de otros tipos de fundamentación, lo cual haría contar a esta teoría como fundacionista y no como antifundacionista. Por lo tanto, desecho aquí la idea de fundacionismo restringido.

⁶ Nietzsche, por cierto, es un gran crítico de la idea de fundamentación ética. En *Más allá del bien y del mal* nos dice: «Con una envarada seriedad que hace reír, los filósofos en su totalidad han exigido de sí mismos, desde el momento en que se ocuparon de la moral como ciencia, algo mucho más elevado, más pretencioso, más solemne: han querido la *fundamentación* de la moral —y todo filósofo ha creído hasta ahora haber fundamentado la moral; la moral misma, sin embargo, era considerada como “dada”. (...) Lo que los filósofos llamaban “fundamentación de la moral”, exigiéndose a sí mismos realizarla, era tan sólo, si se lo mira a su verdadera luz, una forma docta de la candorosa *creencia* en la moral dominante, un nuevo medio de *expresión* de ésta, y, por lo tanto, una realidad de hecho dentro de una moralidad determinada, incluso, en última instancia, una especie de negación de que *fuera lícito* concebir esa moral como problema —y en todo caso lo contrario de un examen, análisis, cuestionamiento, vivisección precisamente de esa creencia» (Nietzsche 1972b, § 188).

⁷ Sigo aquí el ejemplo y el tratamiento del llamado «problema de la incompletud» de la ética de la virtud que desarrolla Rachels 2007, pp. 286 y ss.