

RELATIVISMO SOBRE MORALIDAD*

RELATIVISM ABOUT MORALITY

Paul Boghossian

Universidad de Nueva York

Resumen: *El artículo sostiene que hay dos puntos de vista posibles que podrían llamarse “relativismo sobre la moralidad”. Uno, el relativismo exhaustivo, logra evitar el compromiso con las verdades morales absolutas, pero termina siendo indistinguible del nihilismo, lo cual no era el resultado previsto. El otro, el relativismo absolutista, capta lo que algunas personas consideran como una visión relativista de la moralidad, pero no evita el compromiso de, al menos, algunas verdades morales absolutas. Por lo tanto, es más difícil evitar el compromiso con las verdades morales absolutas de lo que los relativistas suelen suponer.*

Palabras clave: *Relativismo, Moralidad, Normatividad, Nihilismo.*

Abstract: *The paper argues that there are two possible views that might be called ‘relativism about morality’. One, Thoroughgoing Relativism, manages to avoid commitment to absolute moral truths, but ends up being indistinguishable from nihilism, which was not the intended result. The other, Absolutist Relativism, captures what some people think of as a relativistic view of morality, but it doesn’t evade commitment to at least some absolute moral truths. Hence, it is harder to avoid commitment to absolute moral truths than relativists typically suppose.*

Keywords: *Relativism, Morality, Normativity, Nihilism.*

* Traducción del inglés de José Luis Guzón Nestar.

INTRODUCCIÓN

Muchas personas, filósofos y no filósofos, se consideran a sí mismos relativistas morales: niegan que haya verdades absolutas sobre la moralidad e insisten en que la verdad moral, cuando se obtiene, es relativa a una perspectiva cultural (o incluso individual). Otros rechazan el relativismo moral y afirman la existencia de, al menos, algunas verdades absolutas sobre la moralidad¹. Ambas partes en esta disputa asumen la *coherencia* del relativismo moral. Sus desacuerdos consisten, simplemente, en su corrección.

Mi opinión, por el contrario, es que no hay una posición coherente que merezca la etiqueta de “relativismo moral”. Ahora bien, para situar el asunto con mayor precisión, ya que cualquier cosa puede llamarse por el nombre que uno quiera, no hay una posición que coherentemente exprese las *motivaciones* que los relativistas morales dicen que llevan a su relativismo.

La preocupación de que el relativismo podría no ser una visión coherente es conocida. Pero es conocida, en gran medida, por la aplicación de la idea de que *todos* los hechos son relativos: *el relativismo global*. Aquí la preocupación que nos es familiar es la de la auto-refutación. Si todas las verdades son relativas a las perspectivas, ¿qué pasa con la verdad del relativismo global? O bien, en sí mismo solo es cierto en relación con la perspectiva de los relativistas, en cuyo caso los no relativistas podemos ignorarlo; o bien es absolutamente cierto en sí mismo, en cuyo caso al menos una verdad es absoluta y el relativismo global queda refutado.

Por más poderosa que sea esta conocida preocupación, no se aplica de manera obvia a los relativismos *locales*, es decir, a los puntos de vista relativistas sobre dominios particulares, como el de la moral. Dado que esos puntos de vista no se comprometen con *todos* los hechos que son relativos, sino solo con los de un dominio específico, la amenaza conocida de la auto-refutación no se aplica, al menos no de modo evidente.

Quizás no sea obvio, pero creo que, al final, existe una preocupación sustancial acerca de cómo los puntos de vista relativistas de los dominios *normativos*, como el de la moralidad, podrían ser coherentes. Lo ilustraré con el caso especialmente importante de la moralidad, pero mi argumento es más general.

1. MOTIVACIONES PARA EL RELATIVISMO MORAL

Permítanme comenzar por preguntar sobre las *motivaciones* del relativismo moral. ¿Por qué alguien se apartaría del absolutismo moral y se sentiría atraído por el relativismo moral?²

¹ Véase, por ejemplo, BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, Vaticano, Santa Sede. Aunque no son solo los teístas los que se sienten atraídos por cierto absolutismo moral.

² Como dije anteriormente, es importante atender a las motivaciones filosóficas subyacentes, porque “relativismo” es un término técnico que se ha aplicado a una amplia gama de

El punto de vista que pretendo discutir proviene de la convicción de que es irremediabilmente desconcertante suponer que un acto podría ser *simplemente* correcto o incorrecto: todo lo que se necesita hacer es decir qué acto está en cuestión, y luego el mundo asume el control y se pronuncia sobre él. Su estado moral es correcto o incorrecto. ¿Por qué tales hechos absolutos sobre el bien y el mal morales serían desconcertantes?

La característica crucial de los juicios morales es que son *normativos* o *evaluativos*. Los juicios morales no dicen cómo *son* las cosas, sino, más bien, cómo *deberían ser*, o cómo hay una *razón* para que sean o cómo sería *bueno* que fueran. Y puede parecer bastante misterioso, especialmente para un naturalista, pero no solo para un naturalista, cómo podría haber hechos normativos, prescriptivos o evaluativos simplemente ahí afuera. ¿De dónde vendrían? ¿Dónde residen?

Además, parece haber una dificultad para explicar cómo podríamos *llegar a saber* qué son tales hechos, suponiendo que existan. ¿Con qué medios sensoriales podríamos acceder a los hechos sobre las obligaciones y el valor? ¿Podemos simplemente ver que algo está bien o mal, de la manera en que podemos ver si es plano o esférico? ¿Y por qué, si estos hechos solo están ahí afuera, hay tantos desacuerdos sobre ellos?

Una forma de responder a este tipo de rompecabezas sobre hechos absolutos acerca de la moralidad es pensar que las verdades morales no se limitan a estar asentadas ahí, sino que de una manera u otra se basan en los dictados de un ser todopoderoso: los hechos no se limitan a estar asentados; son los mandamientos de Dios. Sin embargo, pocos filósofos estarían dispuestos a recurrir al teísmo en estos días para defender el realismo moral. Además, si alguien fuera tan osado, podríamos demostrar con bastante rapidez que no sería una muy buena defensa.

Otra forma de responder a los enigmas es pensar que las verdades morales son entregadas no por los juicios de un ser todopoderoso, sino por los juicios de una cierta clase de jueces *humanos* idealizados. David Hume tiene una famosa teoría de las verdades estéticas que asume esta forma³.

Pero este tipo de visión de “observador ideal”, aplicada a la moralidad, ha resultado ser muy difícil de explicar de una manera no trivial, pues solo es algo menos problemática en el caso de la verdad estética. En el contexto de estos intentos fallidos de dar sentido a las verdades morales absolutas, una visión relativista de la moralidad puede llegar a parecer bastante atractiva. La relativización de los hechos morales parece que nos permite aferrarnos al discurso moral, al tiempo que evitamos un compromiso con misteriosas verdades normativas absolutas.

posiciones. Sin una especificación del trabajo que se supone que debe hacer, los objetivos que debe cumplir, uno puede quedar atrapado en disputas terminológicas sin sentido.

³ David HUME, *Of the Standard of Taste*. In *Essays: Moral, Political and Literary*, Indianapolis, Liberty Classics, 1987, pp. 226–249.

2. RELATIVIZAR LOS HECHOS DE UN DOMINIO DADO

¿Cómo, exactamente, consigue esto una visión relativista de la moralidad? Necesitamos formular el enfoque de manera más precisa y luego demostrar que, así formulado, sí tiene las ventajas que se le atribuyen.

Comencemos con la cuestión de la formulación. ¿Qué significa “relativizar” los hechos de un dominio dado? Bueno, la ciencia nos ha proporcionado algunos ejemplos destacados en los que el rechazo de una concepción absoluta de un dominio dado a favor de una concepción relativizada de ese dominio ha llevado a avances importantes en nuestra comprensión. Por ejemplo: antes de Galileo solíamos pensar que había una cosa tal como el *movimiento absoluto*: un objeto se mueve o no se mueve. Galileo nos enseñó, sin embargo, que no hay tal cosa como un movimiento absoluto, sino solo un movimiento relativo a un sistema específico de referencia; y que ninguno de estos marcos es más privilegiado que los otros.

Por poner otro ejemplo: antes de la teoría de la relatividad especial de Einstein creíamos que existía una *simultaneidad* absoluta: o bien dos eventos eran simultáneos o no lo eran. Einstein nos enseñó que no debemos pensar que existe la simultaneidad absoluta de dos eventos separados en el espacio, sino la simultaneidad relativa a un marco de referencia espacio-temporal (variable), y que ninguno de estos marcos de referencia espacio-temporales era privilegiado sobre cualquiera de los otros.

Lo podemos ilustrar con el famoso experimento mental de Einstein: suponga que está parado en la plataforma de una estación de tren, y otro observador está en un vagón en un tren que pasa frente a usted. En el momento en el que usted y el observador en el tren están alineados se libera un haz de luz tanto a su izquierda como su derecha. Para él, los rayos de luz parecerán golpear las paredes delantera y trasera de su vagón simultáneamente; pero para usted la luz parecerá golpear la parte trasera del vagón, que se está moviendo hacia la viga, antes de que toque la parte delantera del vagón que se está alejando de ella. En la teoría de Einstein, ninguno de estos marcos espacio-temporales tiene más privilegios que el otro. Entonces, tenemos que decir que la simultaneidad es *relativa* a su marco de referencia. Los juicios de simultaneidad son en relación a los marcos de variables de referencia y ningún marco particular de referencia es más privilegiado o correcto que otros.

En estos dos casos famosos, comenzamos con un predicado absoluto, “movimientos” o “es simultáneo con”, que creemos que podemos aplicar verdaderamente al mundo. Sin embargo, nos convencemos, por una buena razón, de que nada en el mundo responde a ese predicado absoluto, y que lo más que podemos afirmar es que se aplica *un primo de mayor grado* al predicado: “se mueve en relación con F” o “es simultáneamente relativo a F”. Por lo tanto, recomendamos que las personas dejen de hablar en términos del predicado

absoluto y comiencen a hablar solo en términos de su primo relativista de mayor grado.

“Movimientos” da paso a: “Movimientos relativos a F”.

“Es simultáneo a” da paso a: “Es simultáneo en relación a F”.

Y agregamos: Ninguna de estas F tiene mayor privilegio que las otras⁴.

3. FORMULANDO EL RELATIVISMO MORAL

Estos casos parecen proporcionarnos una plantilla que podemos aplicar al caso moral para generar un relativismo moral coherente. Así, para formular un relativismo sobre la moralidad tomamos el predicado:

“es moralmente correcto (incorrecto)”

y lo reemplazamos por:

“es moralmente correcto (incorrecto) en relación a F”.

Por ejemplo, en lugar de decir simplemente

1) Es correcto educar a las niñas

tendríamos que decir

(2) Es correcto educar a las niñas en relación a F.

¿Qué sería “F” en el caso moral? Sabemos a qué nos referimos con relativizar en el caso del movimiento y la simultaneidad. ¿Pero qué estamos relativizando en el caso de la moralidad? Aquí hay dos opciones muy diferentes y determinan dos tipos de vista igual de diferentes.

En el primero, nos relativizamos a algún *código moral* u otro, es decir, con el conjunto de valores morales de una persona o de una comunidad, y añadimos: ninguno de estos códigos morales es privilegiado sobre cualquiera de los otros.

A este enfoque lo llamaré –por razones que aparecerán–

(3) *Relativismo exhaustivo* de la moralidad. Aquí reemplazamos hablar de

x es moralmente correcto

por

x es moralmente correcto en relación al código moral M.

⁴ Esta cláusula de “no privilegio” es importante porque de lo contrario no se habría asegurado que no existan hechos absolutos del tipo en cuestión.

Esta es la formulación más común de una visión relativista de la moralidad. Y creo que hay una razón profunda por la cual es la formulación más común, una razón que explicaré en un momento.

Sobre la segunda opción, la que llamaré –por razones que aparecerán a continuación– *Relativismo Absolutista*, aquí no relativizamos los códigos morales de fondo, sino las circunstancias, ampliamente concebidas, en las que se realiza el acto. En este

(4) enfoque *relativista absolutista*, reemplazamos

x es moralmente correcto

por

x es moralmente correcto en relación con sus circunstancias C.

Estas circunstancias deben ser concebidas de manera muy amplia: cualquier hecho que pueda ser relevante para el estado moral del acto puede incluirse entre ellas, incluidos los hechos sobre qué códigos morales respaldan los diversos agentes involucrados. Cuando las personas hablan de relativismo moral, a veces se refieren a una visión y otras a la otra, a menudo sin distinguir entre ellas. Pero son puntos de vista muy diferentes.

4. RELATIVISMO ABSOLUTISTA

Veamos primero el caso en que relativizamos las *circunstancias*. Teniendo en cuenta lo que dije al principio, tal vez les sorprenda saber que creo que no hay *nada* incoherente en esta visión. Todavía más: creo que, a veces, las afirmaciones morales que relativizan las circunstancias de esta manera son realmente *verdaderas*. Por ejemplo, si preguntamos:

(5) ¿Debo detenerme para ayudar a un conductor que está herido en el arcén? La respuesta no es un “sí” o un “no” directos. La respuesta correcta es: depende de las circunstancias.

Por ejemplo, si estamos a mitad de la noche y no hay nadie más alrededor y usted no tiene una urgencia médica, entonces debe detenerse; pero si usted mismo necesita estar en otro lugar con urgencia y hay muchas otras personas amigables alrededor, etc., entonces se le permite no detenerse⁵.

Hay muchos otros ejemplos.

¿Debo dejar una propina a alguien que me ha servido? Depende de las costumbres locales.

⁵ Un ejemplo similar se puede encontrar en Thomas SCANLON, *What we owe to each other*, Cambridge, The Belknap Press, 1998.

¿Debo comer haciendo ruido o en silencio? Depende del entorno cultural en el que se encuentre.

También podemos citar ejemplos de afirmaciones tan relativizadas que, aunque coherentes, parecen *falsas*:

¿Puedo abusar de los niños por diversión? Depende de si luego te atrapan.

¿Puedo matar a una persona inocente para extraer sus órganos y salvar a un mayor número de personas? Depende de cuán importante sea la persona en cuestión.

Finalmente, hay ejemplos de afirmaciones relativas a las circunstancias que son *controvertidas*. La gente argumenta sobre estos casos:

¿Puedo torturar a alguien para obtener información? Depende de cuán grande sea la cuestión que está en juego...

Entonces, dado que comencé a decir que iba a argumentar *en contra* de la coherencia del relativismo moral, ¿cómo puedo decir que este tipo de relativización por las circunstancias no solo es coherente, sino que a veces es *verdadero*? La respuesta es que, si bien puede ser perfectamente legítimo llamar a esto un tipo de “relativismo moral” (como dije, “relativismo” es un término técnico, que nos permite mucho margen de maniobra para utilizarlo), no es el tipo de relativismo moral que puede ajustarse a las motivaciones metafísicas y epistemológicas que típicamente motivan a los relativistas y que describí al principio de este artículo⁶.

¿Por qué la relativización de las circunstancias no puede satisfacer las preocupaciones metafísicas y epistemológicas implicadas? La razón es que tal relativismo *no* escapa al compromiso con los hechos morales absolutos (y universales). Por lo que una declaración como:

Si las circunstancias son C, entonces debe detenerse y ayudar al conductor herido; pero si son C*, entonces se te permite continuar,

lo que dice es que

(6) Es válido para todos que él/ella debe prestar ayuda si las circunstancias son C; y se mantiene para todos que él/ella tiene permitido continuar si las circunstancias son C*.

Este es el tipo de contenido que tienen las afirmaciones morales cuando se relativizan a las circunstancias. Entonces, si estuviera preocupado acerca de cómo podría haber hechos normativos impersonales, este tipo de

⁶ Con el fin de aclarar esta cuestión, señalo que esto explicaría por qué es tan importante, al explicar la posición que le concierne, especificar qué trabajo filosófico le corresponde realizar. Sin una especificación de este tipo, uno puede empantanarse en disputas terminológicas sin sentido.

relativización no dispararía esas preocupaciones. Existe el problema de ver de qué manera podría haber hechos normativos impersonales de la forma:

(7) Debería hacer *phi* si las circunstancias son C,

ya que hay hechos de la forma:

(8) Debes hacer *phi* sin importar cuáles sean las circunstancias.

5. RELATIVISMO EXAHUSTIVO

Esto ayuda a explicar por qué un relativista moral, como Gilbert Harman, no relativiza con las circunstancias de una persona, sino con su código moral de fondo, y agrega que ninguno de estos códigos es más privilegiado que otro⁷. Con esta relativización, que llamé *relativismo exhaustivo*, tenemos una posibilidad real de alejarnos de un compromiso con los hechos morales absolutos de los que estábamos preocupados.

Porque cuando decimos que los únicos hechos morales que existen son hechos de la forma

(9) De acuerdo con el código moral M, uno debe hacer *phi* si C,

si bien insistimos en que ninguno de estos códigos es más “verdadero” que cualquiera de los otros, realmente parece que nos alejamos de la idea de que hay hechos absolutos sobre la moralidad. Si ahora preguntamos:

Si C, ¿deberíamos hacer *phi*?

La respuesta deberá ser: eso depende. Según el marco moral M1, sí, y según el marco moral M2, no. Solo hay datos sobre lo que sus valores morales de fondo le dicen que haga, y ninguno de estos conjuntos de valores es más “verdadero” que cualquiera de los otros.

Evidentemente, nadie negará que las personas tienen valores morales de fondo, o que algunas afirmaciones normativas se desprenden de ellos y otras no. Y dado que eso es todo a lo que un relativista exhaustivo está comprometido, parece que finalmente hemos formulado una visión relativista sobre la moralidad que responde a la preocupación por la extrañeza metafísica de los hechos morales absolutos.

El problema es que esto no es tanto un relativismo sobre el juicio moral como un eliminacionismo o nihilismo sobre este juicio, ya que se ha perdido cualquier rastro de normatividad en los juicios morales “relativizados”. Si todo lo que puedo decir son cosas como

⁷ Véase Gilbert HARMAN, *Moral Relativism*. en G. HARMAN y J. J. THOMPSON (eds.), *Moral relativism and Moral Objectivity*, Cambridge MA, Blackwell Publishers, 1966, pp. 3-64.

(10) es correcto educar a las niñas de acuerdo con mi código moral

y

(11) está mal educar a las niñas de acuerdo con el código de los talibanes,

entonces solo he dicho cosas con las que todos pueden estar de acuerdo, sin importar cuál sea su perspectiva moral. Tales juicios son *simplemente* comentarios *descriptivos* sobre lo que los códigos morales particulares permiten y no permiten. Y el resultado no se puede distinguir de un eliminacionismo o nihilismo sobre el juicio moral.

Recordemos: se suponía que el relativismo era distinto del nihilismo. Se suponía que el relativismo era una forma de *retener* el discurso moral mientras evitaba su compromiso ingenuo con los hechos morales absolutos, aceptando solo una versión relativizada de esos hechos. Pero si lo que he dicho es correcto, entonces el relativismo real, uno que tiene una posibilidad *prima facie* de evitar el compromiso con los hechos morales absolutos, no lo hace en absoluto: más bien, termina eliminando el discurso moral reemplazándolo con comentarios puramente descriptivos que no son adecuados para desempeñar un papel normativo⁸.

Si uno estuviera satisfecho con el eliminativismo sobre la moralidad, podría lograr ese resultado muy rápidamente al no plantear un relativismo sobre la moralidad, sino una *teoría del error*. Se podría decir: este discurso está comprometido con hechos morales absolutos; como no hay ninguno, por lo tanto, deberíamos deshacernos de este discurso en favor de comentarios descriptivos sobre el tipo de mundo en el que preferiríamos vivir.

Eso es lo que hicimos con el discurso de la “brujería”. Dijimos que no hay brujas, así que deberíamos deshacernos del discurso de las brujas. Nadie confundiría un eliminativismo sobre el discurso de las brujas con una visión “relativista” de las brujas. Ahora bien, no estoy argumentando que no *deberíamos* ser teóricos del error sobre la moralidad. Solo estoy señalando que el relativismo sobre la moralidad se suponía que era algo *distinto* de un eliminacionismo. Pero hasta ahora no hemos encontrado una formulación del relativismo que logre tanto retener el discurso moral como evitar un compromiso con los hechos morales absolutos.

Contrasta el caso de la moralidad con el caso de la simultaneidad. ¿Por qué terminamos eliminando los juicios morales cuando los relativizamos, pero no

⁸ Algunos filósofos han pensado que, si trabajáramos con una versión *alética* del relativismo, en lugar de una versión de propiedad, como he estado haciendo, eliminaríamos esta dificultad. Explico en detalle por qué no es así en Paul BOGHOSSIAN, *Three Kinds of Relativism*, en S. HALES (ed.), *A Companion to Relativism*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2011, pp. 53–69. Una versión más larga de este artículo está en Paul BOGHOSSIAN, *Relativism about Normative Domains* (ms.).

terminamos eliminando los juicios de simultaneidad cuando los relativizamos? ¿Es porque las propiedades morales son normativas mientras que la simultaneidad no lo es? Esa no es la respuesta correcta.

Tomemos el caso del flogisto (del cual asumiré con seguridad que no es una noción normativa). Una vez que renunciamos a la existencia de flogisto, la única opción real es eliminar el discurso del flogisto y no utilizarlo en la aplicación al mundo. No es una opción real para “relativizar” el discurso del flogisto, instando a que esté bien usarlo siempre que relativicemos el discurso del flogisto en algo. No hay un primo relativista útil del flogisto que juegue algo parecido al papel que se suponía que desempeñaba el flogisto: la propiedad de “ser flogisto según la teoría T” no es un tipo de flogisto, sino un tipo de contenido (el contenido de la teoría T). Es una forma de caracterizar lo que dice la teoría T, no una forma de caracterizar el mundo.

El problema, entonces, parece derivar no tanto de lo *que* estamos relativizando, sino *a* qué estamos relativizando, en particular del hecho de que estamos relativizando un conjunto de actitudes proposicionales que se dice que contienen una “concepción” del tema en cuestión. Esto hace que la relativización parezca un cambio completo de tema, desde algo sobre el mundo hasta cómo son las cosas de acuerdo con una cierta concepción del mundo.

Por el contrario, en el caso de la teoría de la relatividad especial, no estamos relativizando una concepción, ni siquiera nada mental, sino un marco de referencia espacio-temporal. Este tipo de relativización termina siendo consistente con una retención del tema original, incluso si está en una forma algo alterada. Ahora bien, se podría preguntar ¿por qué no relativizamos los juicios morales con algo que no sea un código moral, por qué no relativizamos algo no mental, como las circunstancias? No obstante, como ya vimos en la discusión de la relativización de las circunstancias, si aplicáramos esta estrategia al caso de la moralidad, mientras retenemos el tema de la moralidad, no logramos evitar un compromiso con la existencia de algunas verdades morales absolutas.

Parece que nos enfrentamos a un dilema: podríamos relativizar las afirmaciones morales a las circunstancias o a los códigos morales de fondo. En la primera opción, obtenemos resultados creíbles, pero nada que evite el compromiso con las verdades morales absolutas. En la última opción, conseguimos evitar el compromiso con las verdades morales absolutas, pero no conservamos nada del tema original.

6. ¿QUÉ PASA CON LAS PREOCUPACIONES QUE LLEVARON AL RELATIVISMO?

Todo esto sugiere que está en la naturaleza misma de un tema normativo que, si hay juicios morales, tienen que entenderse en un sentido absoluto.

Pero, ¿qué hay de las preocupaciones metafísicas y epistemológicas originales que, en primer lugar, hicieron que la existencia de hechos normativos absolutos pareciera tan problemática? Se necesitaría un gran libro para abordarlas de manera satisfactoria. Pero déjenme decir algunas cosas breves ahora. No diré cómo resolver esos problemas. Solo indicaré mis razones para pensar que deberíamos sentirnos muy seguros de que hay soluciones para esos problemas.

Primero, la conclusión a favor de la que estoy directamente argumentando no es

que haya hechos morales absolutos,

sino más bien

que hacer juicios morales es comprometerse a que haya al menos algunos hechos morales absolutos.

Así, de modo más directo, la conclusión que estoy defendiendo es solo la condicional:

Si se quiere continuar haciendo juicios morales, es mejor que se esté dispuesto a tolerar algunos hechos morales absolutos. El relativismo no les permitirá aferrarse al discurso al tiempo que se aleja de tales hechos.

Pero me gustaría ir más allá y decir que *deberíamos* estar dispuestos a tolerar los hechos morales absolutos. ¿Cómo, entonces, podríamos abordar las preocupaciones metafísicas y epistemológicas que planteamos desde el principio?

En primer lugar, la pregunta metafísica: ¿cómo podría haber hechos normativos impersonales “allá afuera”? Una posible respuesta es que los hechos no son impersonales, después de todo, pues están constituidos por los veredictos de un cierto tipo de juez ideal. Como ya he indicado, no tengo muchas esperanzas en tales teorías, aunque no se han descartado definitivamente.

Pero incluso si no pudiéramos hacer funcionar tales teorías, creo que no tenemos más remedio que reconocer al menos *algunos* hechos *normativos* absolutos. Los hechos absolutos que no tenemos muchas opciones de reconocimiento no son hechos sobre moralidad, sino más bien sobre *racionalidad*: hechos sobre lo que se debe creer, dada la evidencia disponible. ¿Por qué no tenemos más remedio que reconocer los hechos sobre la racionalidad? Porque los hechos sobre la racionalidad se presuponen en *cualquier* juicio, incluido el juicio de que uno no debe reconocer los hechos sobre la racionalidad.

Si usted dice: los hechos sobre la racionalidad deberían rechazarse, ya que, si existieran, serían hechos normativos problemáticos, usted presupone tácitamente que existen hechos sobre la racionalidad, ya que afirma que lo racional que se debe creer es que, dados sus argumentos, se deben rechazar los hechos sobre la racionalidad. Por lo tanto, no podemos sino reconocer algunos hechos

normativos, ya que no podemos sino reconocer algunos hechos de racionalidad. Y, según me parece, reconocer algunos hechos normativos implica necesariamente reconocer algunos hechos normativos absolutos.

¿Qué pasa con el problema epistemológico de *conocer* hechos normativos?

Una vez más, hay mucho que decir, pero el aspecto que se debe observar por el momento es que estamos aquí en el dominio de lo *a priori*. Y sabemos una vez más que *tenemos* que ser capaces de explicar, al menos, cómo *algún* conocimiento *a priori* es posible.

Digo esto no solo porque es abrumadoramente plausible que tengamos un conocimiento matemático *a priori*. Pero también porque, una vez más, no es realmente una opción para nosotros afirmar que no tenemos conocimiento de al menos algunas proposiciones *a priori*, ya que no es una opción afirmar que no conocemos al menos algunas verdades sobre lógica –sobre lo que se sigue de algo– o algunas verdades sobre la racionalidad –acerca de lo que uno debe creer dada tal y tal evidencia–. Por lo tanto, todo esto me lleva a confiar en que podemos resolver estos profundos problemas filosóficos y que no debemos temer al menos, algo de absolutismo normativo⁹.

Paul Boghossian
University of New York
Department of Philosophy
5 Washington Place
10003, New York, USA
pb3@nyu.edu

⁹ Agradezco al público de la Universidad de Viena, de la Conferencia Wittgenstein en Kirchberg en el verano de 2015 y a David Velleman, Sharon Street y Yu Guo sus útiles comentarios sobre el material de este artículo.