



Análisis Filosófico

ISSN: 0326-1301

af@sadaf.org.ar

Sociedad Argentina de Análisis Filosófico  
Argentina

Farrell, Martín

El alcance (acotado) del escepticismo moral

Análisis Filosófico, vol. XXXIII, núm. 1, mayo-, 2013, pp. 47-66

Sociedad Argentina de Análisis Filosófico

Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=340031546004>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# **EL ALCANCE (ACOTADO) DEL ESCEPTICISMO MORAL**

MARTÍN FARRELL

Universidad de Buenos Aires

## **Resumen**

El escepticismo moral sostiene que las proposiciones morales no son verdaderas ni falsas de acuerdo al criterio de verdad por correspondencia, y que el criterio de verdad por coherencia no es aplicable en moral. Para refutarlo, habría que mostrar la existencia de hechos morales, o demostrar que la coherencia es suficiente para una buena teoría moral. El artículo sostiene que esto no puede hacerse.

PALABRAS CLAVES: Metaética; Escepticismo moral.

## **Abstract**

Moral skepticism maintains that moral propositions are no true, nor false, according with the correspondence theory of truth, and the coherence theory of truth is not applicable in morality. To refute it, somebody has to prove the existence of moral facts, or demonstrate that coherence is a sufficient condition for a good moral theory. According the paper, this cannot be done.

KEY WORDS: Metaethics; Moral skepticism.

## **I. La irrefutabilidad del escepticismo moral**

Me permito comenzar anticipando la conclusión de este trabajo: el escepticismo moral es irrefutable. El escepticismo moral –desde luego– no aparece solo en una versión: se trata más bien de un género, dentro del cual existen varias especies. Voy a describir, sin embargo, el rasgo central de la tesis, que todas las especies comparten. Por otra parte, me voy a referir siempre al escepticismo respecto de *cualquier* código moral, y no al escepticismo respecto de algún código moral en particular.

También quiero precisar desde un comienzo –aunque sea de una manera en parte negativa– la idea de la irrefutabilidad que he postulado: a) el escepticismo moral no es irrefutable porque enuncie una tautología, lo que por cierto no hace, y b) el escepticismo moral no es irrefutable porque no pueda concebirse una refutación de la tesis, motivo por el cual –entre otras cosas– Popper repudiaba el sicoanálisis. El escepticismo moral no es una tautología porque postula (por ejemplo) la inexistencia de hechos morales, y esto dista de ser tautológico. Y puede concebirse su

refutación, desde luego: esta consistiría, precisamente, en probar la existencia de hechos morales. Como dice Marcus Singer, la mejor manera de refutar al escepticismo moral, si uno desea hacerlo, “es probar realmente algún principio moral último. Esto es, por supuesto, notoriamente difícil” (Singer 1973, p. 79). Yo me limito a ir algo más allá que Singer: no es solo notoriamente difícil, sino que creo que es imposible, en los términos que luego expondré.

Cuando digo que es irrefutable solo estoy formulando, entonces, una conjetura, la conjetura de que no va a ser refutado. La afirmación de los escepticos circunscribe la noción de verdad al ámbito de la ciencia a priori y de la ciencia empírica, y niega que la ética forme parte de alguno de estos dos ámbitos (aunque formaría parte de uno de ellos si existieran hechos morales). Desde luego que hay un largo camino a recorrer antes de que esta afirmación aparezca como convincente, camino que abarca –como veremos– tanto el alcance de la noción de verdad cuanto el alcance de las pretensiones del escepticismo moral.

Hay al menos dos maneras posibles de entender al escepticismo moral: a) El escepticismo *interno* sostiene que constituye un error del juicio moral el hacer ciertas evaluaciones morales. Este tipo de escepticismo se basa en supuestos éticos de tipo normativo, que son, a su vez, supuestos acerca de los fundamentos adecuados para las pretensiones morales. b) El escepticismo *externo*, en cambio, se basa en supuestos filosóficos no morales acerca de la posibilidad de algún tipo de verdad objetiva (*Cf.* Honderich 1995, pp. 596). Esta forma de presentar las diferencias entre ambos tipos de escepticismo emplea una terminología introducida principalmente por Ronald Dworkin (*Cf.* Dworkin 1986, pp. 78-85; 1996).

Existe, desde luego, otra manera posible de presentar el mismo tema, la que consiste en distinguir entre: a) un escepticismo moral *de primer orden*, que es el que ocurre cuando una persona rechaza todos los juicios morales, adoptando en este caso una posición normativa, y b) un escepticismo moral *de segundo orden*, esto es, un punto de vista acerca del *status* de los juicios morales, así como de la naturaleza de la evaluación moral (*Cf.* Mackie 1977, p. 16).

Y también todo esto puede decirse de una manera más tradicional, que es la que voy a utilizar aquí, distinguiendo entre el escepticismo ético y el escepticismo metaético. Todas mis reflexiones se dirigirán el escepticismo metaético, por lo que –a partir de ahora– hablaré sencillamente de escepticismo moral, sin más aclaraciones.

## II. La Tesis Escéptica Primitiva

Voy a formular primero lo que puede denominarse la *Tesis Escéptica Primitiva*: las proposiciones morales no son ni verdaderas ni falsas.

Esta es la tesis que más comúnmente se pretende refutar, o al menos objetar, y no sin razón, puesto que no existe en ella precisión alguna, por ejemplo, acerca de la noción de verdad, por lo que –obviamente– cualquier mejora de la tesis inicial debe comenzar remediando ese defecto.

Hay dos teorías centrales respecto de la naturaleza de la verdad: la teoría de la correspondencia y la teoría de la coherencia, y aunque pueda parecer a primera vista paradójico, ambas son adecuadas en sus respectivos ámbitos de aplicación.

Tarski propuso la versión más conocida de la teoría de la correspondencia, concebida para dar una definición satisfactoria de la noción de *verdad*, que fuera a la vez materialmente adecuada y formalmente correcta. Su intención era definir lo “verdadero” cuando el término es utilizado en oraciones, acudiendo para ello a la ayuda de ciertas nociones semánticas.

Si quisieramos adaptarnos a la terminología filosófica moderna, dice Tarski, podríamos expresar la concepción de verdad con la fórmula: “la verdad de una oración consiste en su acuerdo con la realidad”, o diciendo: “una oración es verdadera si designa un estado de cosas existente”. El bien conocido ejemplo de Tarski es que la oración “la nieve es blanca” es verdadera si, y solo si, la nieve es blanca (Tarski 1960, pp. 111 y 115). La oración es verdadera, entonces, si se corresponde con la realidad.

Bertrand Russell sugiere una teoría similar de la verdad. El mundo contiene hechos, que son lo que son pensemos lo que pensemos acerca de ellos, y hay también creencias, que se refieren a esos hechos, y que por referencia a dichos hechos son verdaderas o falsas. Un hecho, entonces, es aquello que hace verdadera o falsa a una proposición. Si digo “Está lloviendo”, lo que digo será verdadero en determinadas condiciones atmosféricas, y falso en otras (Russell 1966, p. 255). Verdadero cuando la proposición se adecua al hecho, y falso en caso contrario.

De modo que, según la teoría de la correspondencia, una proposición, para ser verdadera, debe corresponderse con la realidad. Para retomar el ejemplo de Russell, la manera de saber si mi afirmación “está lloviendo” es o no verdadera es asomarse a la ventana y mirar si llueve o no.

La teoría de la coherencia sostiene ciertamente algo distinto: lo que interesa es el sistema de enunciados, y no la conexión de ellos con el mundo. Los enunciados se comparan con enunciados, no con “vivencias” ni con “el mundo”, ni con ninguna otra cosa; la teoría de la coherencia cree que todas estas duplicaciones son solo parte de una metafísica refinada. Cada

enunciado nuevo se confronta con la totalidad de los enunciados existentes y previamente coordinados, y con nada más que esto. Decir que un enunciado es correcto significa, entonces, que se lo puede incorporar a esa totalidad, sin tener en cuenta el contacto con el mundo.

Empezamos por los enunciados y terminamos por los enunciados: un enunciado se confronta siempre con otro enunciado, o con el sistema de enunciados en su totalidad, pero nunca con una “realidad” (Neurath 1965, pp. 296-297). Podemos comparar el carácter de una persona con el carácter de otra, dice Neurath, pero no podemos comparar un enunciado con un hecho (Neurath 1973, p. 23).<sup>1</sup> La proposición “La suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a dos rectos” es una proposición verdadera de la geometría euclidiana, porque es un teorema consistente con los axiomas de la teoría, no porque los triángulos reales tengan ángulos interiores cuya suma equivalga a ciento ochenta grados.

### III. El ámbito de las teorías de la verdad

Como dije en la sección anterior, las dos teorías de la verdad que acabo de describir son adecuadas, aunque, por cierto, en distintos ámbitos de aplicación. Resulta claro que la teoría de la correspondencia debe aplicarse en las ciencias empíricas, ciencias cuyos enunciados consisten en proposiciones sintéticas, mientras que la teoría de la coherencia se aplica fructíferamente en las ciencias puras, cuyos enunciados consisten en proposiciones analíticas. ¿Qué ocurre entonces si se confunden esos ámbitos de aplicación? Pueden aparecer errores formidables, desde luego, pero esto no será culpa de las teorías mismas sino de quienes las aplican fuera del ámbito correspondiente.

Supongamos, por ejemplo, que alguien intenta aplicar a la física la teoría de la coherencia. En esta teoría, como vimos, la verdad consiste solo en la ausencia de contradicción, de donde toda conexión con la realidad queda deliberadamente disuelta. En el caso de enunciados tautológicos la verdad –desde luego– puede identificarse con la ausencia de contradicción, pero no ocurre esto en el ámbito de la física. Aquí el criterio de verdad no puede consistir en la compatibilidad de un enunciado con cualquier otro enunciado, sino que se exige la concordancia con ciertos enunciados que no son arbitrariamente elegibles. Porque –como bien argumenta Schlick– si se adopta aquí la coherencia como criterio de verdad, entonces los enun-

<sup>1</sup> Schlick preguntaba, genuinamente asombrado: “¿Es una propiedad misteriosa de las proposiciones el que ellas no pueden ser comparadas con ninguna otra cosa? Este parecería ser un punto de vista bastante místico”. Schlick (1954, p. 233).

ciados de la física serían tan verdaderos como los cuentos de hadas, siempre que los cuentos estuvieran construidos de tal manera que no impliquen ninguna contradicción (Schlick 1965a, pp. 220-221), lo que no es muy difícil de lograr. Cualquier proposición puede derivarse de otras, pero estas pueden no ser más ciertas que aquellas (Wittgenstein 1972, p. 13), y esto no es lo que buscamos en la física.

Consideremos ahora el caso opuesto, y supongamos que se trata de aplicar a la matemática la teoría de la correspondencia, que es, precisamente, lo que hizo Stuart Mill. Respecto de la geometría, Mill afirmaba que se trataba de una ciencia estrictamente empírica: cada teorema de la geometría es una ley de naturaleza externa, que puede ser investigada generalizando a partir de la observación y del experimento (Stuart Mill 2006, Libro III, capítulo XXIV, Sección 7). No hay puntos sin magnitud, ni líneas sin ancho, ni líneas perfectamente rectas: los puntos, líneas, círculos y cuadrados que uno tiene en la mente, son simples copias de los puntos, líneas, círculos y cuadrados que uno ha conocido en su experiencia (Stuart Mill 2006, Libro II, capítulo V, Sección 1).

Aquí la confusión de Mill es muy sencilla de advertir: confundió la geometría pura con la geometría del espacio, y le aplicó a la primera las reglas de la segunda. Por supuesto que, como luego veremos, hay una clara vinculación entre ambos tipos de geometría, lo que ayuda a explicar la confusión milliana, pero mucho menos fácil de explicar, y de disculpar, en cambio, es su confusión acerca de la aritmética.

Al igual que en la geometría, Mill pensaba que las proposiciones de la ciencia de los números no son verbales sino generalizaciones de la experiencia. En cada paso de los cálculos aritméticos hay una inducción real, una inferencia real a partir de hechos: los números deben ser números de algo. Para poder predicar cualquier propiedad del número cuatro, por ejemplo, necesitamos concebir una cosa dividida en cuatro partes iguales, porque las inferencias conciernen a cosas, no a símbolos: nuevamente –como en el caso de la geometría– Mill cree que los primeros principios son generalizaciones de la experiencia

Las verdades inductivas constituyen para Mill el fundamento de la ciencia de los números, verdades conocidas por nosotros mediante nuestra experiencia temprana, y que descansan en la evidencia de los sentidos (Stuart Mill 2006, Libro II, capítulo VI, Sección 2). Mill cometió aquí un error categorial, al confundir a la aritmética con una ciencia empírica y al aplicarle –consecuentemente– la teoría de la verdad por correspondencia, sumando repetidamente, por ejemplo, dos piedras que están en su mano izquierda con dos piedras que están en su mano derecha, y preguntándose si la inducción volverá a funcionar en este caso y él tendrá –en defi-

nitiva- cuatro piedras. Pero el defecto no está aquí en la teoría de la correspondencia: el defecto está en aplicarla donde no corresponde.

La dificultad de Mill en este punto reside –como se ha hecho notar– en que su empirismo no solo rechaza los juicios sintéticos *a priori* sino también los juicios analíticos *a priori*. Aunque hay quien ha interpretado esta posición como una muestra de consistencia completa (*Cf.* Kitcher 1998, pp. 58 y 72), yo creo que más que un ejemplo de consistencia es un ejemplo de confusión: Mill confundió dos tipos diferentes de ciencias, y aplicó entonces a ambos el mismo método.

### III.1. Geometrías

Por supuesto que, como ya he dicho, muchas veces –como en el caso de la geometría– existen fuertes puntos de contacto entre una ciencia *a priori* y una ciencia empírica. La geometría euclíadiana es una ciencia *a priori*, en la que la proposición “la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a dos rectos” es un teorema verdadero en virtud de su consistencia con otros teoremas y, en definitiva, con los axiomas del sistema, todo lo cual se logra, desde luego, aplicando las reglas de inferencia del sistema. En otras palabras: es una proposición verdadera por coherencia. Pero también existe una geometría del espacio, que está interesada en otra cosa: si construyo un triángulo en el mundo real, por ejemplo, ¿cuánto miden sus ángulos interiores? Esta es la pregunta que respondió el matemático alemán Gauss, cuando utilizó como vértices los picos de tres montañas, empleó luego un teodolito y midió los ángulos interiores de la figura así construida: los ángulos interiores de ese triángulo sumaron ciento ochenta grados. El espacio real, al menos el que está al alcance de nuestra vista, resultó así ser un espacio euclíadiano.

Esta es una conclusión interesante. Cuando Euclides construyó su sistema geométrico advirtió de inmediato que, mientras los teoremas podían probarse recurriendo a los axiomas, los axiomas mismos carecían de prueba, so pena de incurrir en un regreso al infinito. Euclides creyó que este problema quedaba solucionado por la circunstancia de que los axiomas eran intuitivamente verdaderos. Sin embargo, muchos geómetras no encontraron intuitivamente verdadero el postulado de las paralelas, y construyeron así alternativas que condujeron luego a las geometrías no euclidianas, tales como la de Lobachevski y la de Riemann.

Los teoremas de las geometrías no euclidianas son tan verdaderos como los de la geometría euclíadiana, por supuesto, ya que todos ellos son verdaderos por coherencia. Pero muchas personas pensarían que son preferibles los teoremas de aquella geometría que coincide con las caracterís-

ticas del espacio real, que la mejor geometría pura, en otras palabras, es la que coincide con la mejor geometría del espacio. Por supuesto que la situación no es tan clara, y así lo muestra la compleja relación de la geometría con la física<sup>2</sup> pero lo que me interesa destacar es la vinculación que algunos científicos han buscado entre una ciencia pura y una ciencia empírica, lo que establece –a su vez– una vinculación entre los dos criterios de verdad, el de correspondencia y el de coherencia. Una vez que se ha establecido que la proposición “La suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a ciento ochenta grados” es verdadera por coherencia en la geometría euclíadiana, todavía alguien como Gauss puede estar interesado en averiguar si también esa proposición es verdadera por correspondencia en la geometría del espacio. Ser una buena geometría del espacio es un rasgo que puede incidir para ser considerada la mejor geometría pura.

#### IV. La Tesis Escéptica Mejorada

Ahora estamos lo suficientemente equipados como para volver a la ética. Debe tenerse en cuenta, ante todo, que los dos únicos criterios de verdad que conciernen al escepticismo moral son los que he descripto. Hay, desde luego, otras teorías de la verdad, tales como la concepción performativa de Strawson (Strawson 1954, p. 262) o la versión pragmática de la verdad<sup>3</sup>, o la idea deflacionista de la verdad<sup>4</sup>, pero el escepticismo no se ocupa de ellas.

Conociendo esto, podemos formular ahora la

<sup>2</sup> Como existe también, desde luego, una relación entre la aritmética y la física, puesto que aquella puede apoyar a esta.

<sup>3</sup> En la línea de William James y John Dewey.

<sup>4</sup> Que algunos han intentado vincular con el escepticismo moral (*cf.* Schroeder 2010, pp. 153-161). También puede agregarse a la lista la teoría deflacionista de Blackburn, quien sostiene que en muchas áreas manifestamos nuestros compromisos, y nuestro apoyo a los compromisos de otros, utilizando la palabra “verdad” (Blackburn 1998, p. 318). El escepticismo moral no tiene nada que decir acerca de este uso. De la misma manera, Wedgwood sostiene que las proposiciones morales tienen la propiedad de ser verdaderas, en un sentido de la verdad que no consiste en “adherir a algún tipo de concepción de la verdad minimalista o deflacionista. Pareciera, entonces, que está sosteniendo un concepto de verdad” más fuerte que el de Blackburn. Sin embargo, en su tesis la verdad proviene de ajustarse a ciertos criterios de justificación, y esos criterios –a su vez– semejan consistir solo en recaudos lógicos. Por eso mismo él reconoce que bien puede ocurrir que “la verdad tiene una naturaleza más profunda –tal como la naturaleza que es articulada por alguna versión de la teoría de la verdad por correspondencia” (Wedgwood 2007, pp. 52-54). Los escépticos morales dirían que efectivamente es así.

*Tesis Escéptica Mejorada:* Las proposiciones morales no son ni verdaderas ni falsas, de acuerdo al criterio de verdad por correspondencia.

¿Es esta una idea resistida? Y si lo es, ¿cuáles son los argumentos para ello? En realidad, la idea de aplicar el criterio de verdad por correspondencia a la ética es muy poco atractiva. Cuando alguien dice que “la proposición ‘la nieve es blanca’ es verdadera si y solo si la nieve es blanca”, está pensando en la existencia de dos mundos distintos, el del lenguaje y el de las cosas. Por un lado –el del lenguaje– afirma que la nieve es blanca, y por el otro –el de las cosas– observo y compruebo que esa proposición se corresponde con el mundo, que en el mundo la nieve es blanca.

¿Pueden los principios morales ser examinados y comprobados del modo en que lo son los principios científicos? se pregunta Harman. Si respondemos por la afirmativa, y pensamos entonces que pueden ser comprobados por la observación, debemos aceptar que existe una observación moral, y que esa observación puede ser utilizada para confirmar o desmentir teorías morales. En este caso, desde luego, la verdad por correspondencia se aplicaría a la ética.

Pero, advierte de inmediato Harman, existe una diferencia fundamental entre el papel de la observación en la ciencia y en la ética.<sup>5</sup> Mientras es necesario hacer conjeturas acerca de ciertos hechos físicos para explicar las observaciones que apoyan a una teoría científica, no se necesita suponer nada acerca de hechos morales para explicar las llamadas “observaciones morales”. Suponer la existencia de hechos morales parece por completo irrelevante para la explicación de un juicio ético, puesto que cuando uno hace una observación moral en particular, esto no parece ser acerca de hechos morales sino acerca de uno mismo y de nuestra sensibilidad moral (Harman 1977, pp. 3 y 5-7).<sup>6</sup>

¿Qué ocurre entonces cuando digo “Matar es moralmente malo”? ¿Hay algo en el mundo que se corresponda con esta proposición y la convierta en verdadera? Responder confiadamente que existen hechos morales provoca sin duda grandes perplejidades. El hecho de que la nieve es blanca es un hecho físico fácilmente comprobable, pero, en cambio, no exis-

<sup>5</sup> Harman está pensando claramente en la ciencia empírica.

<sup>6</sup> Al mostrar las diferencias entre ciencia empírica y ética dice Markovits que “no hay nada obviamente análogo en el caso práctico a la fuente de justificación que desempeña el papel esencial en el caso de la creencia: la experiencia sensorial del mundo. Nuestros sentidos pueden darnos acceso al mundo tal como es, pero no parecen darnos acceso al mundo tal como debería ser”. Markovits, “Why be an Internalist about Reasons?”, en Russ Shaffer-Landau (2011, p. 270).

te una respuesta clara a la pregunta “¿qué es un hecho moral?”, ni tampoco ejemplos precisos de los mismos. Un hecho moral no parece ser algo que esté en el mundo, ni algo –entonces– que podamos comprobar utilizando nuestros sentidos. Más bien esto es lo que *no* es un hecho moral, ciertamente, pero entonces ¿qué es? Si no es algo que pertenece al mundo físico, debe suponerse que es algo que pertenece al mundo metafísico. Pero la teoría de la correspondencia exige –sin duda– correspondencia con el mundo físico, de manera que no puede hablarse de correspondencia con hechos morales metafísicos (vuelvo enseguida sobre este tema).

Incluso aceptando la extraña ontología de los hechos morales, igualmente enfrentaríamos aquí un problema epistemológico insalvable: ¿cómo conocemos los hechos morales? Sabemos que los hechos físicos los conocemos mediante los sentidos, y sabemos que los hechos morales no los conocemos de ese modo. Pero entonces, ¿de qué manera los conocemos? Como dice Mackie, los hechos morales deberían ser entidades, o cualidades, o relaciones, de un tipo muy extraño, completamente distintas de cualquier otra cosa en el universo. Si las percibíramos, tendría que ser a través de una facultad especial, o percepción moral, o intuición, completamente distintas de nuestro modo usual de conocer cualquier otra cosa (Mackie 1977, p. 38). De donde, por una parte, tenemos que exagerar nuestra credibilidad para aceptar una ontología peculiar y, por la otra, esta aceptación no nos sirve de nada puesto que ella no está acompañada de ninguna epistemología adecuada.

Adviértase que la *Tesis Escéptica Mejorada* sostiene que la verdad por correspondencia no se aplica en el ámbito de la ética. Para refutar la tesis se requiere mostrar la existencia de hechos morales con los que puedan compararse las proposiciones morales, posibilitando así la aplicación de la teoría de la correspondencia, y ya hemos visto que no parece haber en el mundo hechos de ese tipo, lo que motiva la dificultad que advertía Singer y que mencioné al comienzo. En otras palabras: para refutar al escépticismo moral se requiere probar la verdad del realismo fuerte, del realismo que asume la existencia de hechos morales. Del realismo tal como lo caracteriza Shafer Landau: “Los realistas entienden los juicios morales como creencias, algunas de las cuales son verdaderas, y verdaderas en virtud de reportar correctamente hechos morales” (Russ Shafer-Landau 2003, p. 17).<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Los propios objetivistas morales aceptan que la idea de que existen razones con autoridad objetiva, que podemos conocer, y en base a las cuales debemos actuar, viola exigencias científicas y no puede ser aceptada entonces por la ciencia. Cf. Hampton (1998, pp. 114-115).

Y esos hechos morales, por otra parte, deben diferenciarse de los hechos físicos, y no ser solo entidades supervinientes de estos, lo que los convertiría en superfluos. Como ocurre en la versión de ellos que proporciona Brink: “Las versiones materialistas del naturalismo ético representan a los hechos y propiedades morales como siendo (...) constituidos por, y así supervinientes respecto de, combinaciones organizadas de hechos y propiedades físicas.” (Brink 1989, p. 180).<sup>8</sup> Brink podría intentar aplicar a la ética la teoría de la correspondencia, sin embargo no estaría estrictamente refutando al escepticismo moral, porque lo que parecería sostener es que la ética es una más de las ciencias empíricas. Si se mantiene que cada hecho moral se corresponde inequívocamente con un hecho físico, el escéptico aceptaría aplicar la teoría de la correspondencia a una ética así construida. Porque, como dije antes en esta misma sección, lo que el escéptico cuestiona son los hechos morales *metafísicos*, ya que niega que a ellos les sea aplicable la teoría de la correspondencia. Para el escéptico la ética –como generalmente se la concibe– es parte de la metafísica, y este es el motivo de que sus proposiciones no pueden ser verdaderas por correspondencia. El escéptico defiende estas dos ideas de Wittgenstein: a) los límites del lenguaje son los límites del mundo y b) la ética es un intento de arremeter contra los límites del lenguaje (Wittgenstein 1957, proposición 5.6; 1967, p. 25).<sup>9</sup> (Adviértase que la afirmación b) resultaría desmentida por la existencia de hechos morales en sentido fuerte). Ahora bien: si Brink tiene razón y los hechos morales supervienen a los hechos físicos, el escepticismo moral no tiene ningún problema con esta forma de entender la ética, que bien podría convertirse en una combinación de sicología y sociología, como sostuvo un partidario tan caracterizado del escepticismo como Schlick<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Un cognitivista débil diría que, si bien los juicios morales son aptos para ser evaluados en términos de verdad o falsedad, ellos no pueden ser el resultado de un acceso cognitivo a propiedades morales o estados de cosas. (Cf. Miller 2003, pp. 5-6). Un escéptico moral no se sentiría desmentido por esta teoría. Tampoco contradice al escepticismo moral la idea de Tenenbaum de que podemos adquirir un conocimiento práctico, no solo a partir de los cinco sentidos, sino a través de las emociones y sentimientos. (Tenenbaum 2007, p. 165). Este conocimiento, como es claro, no es susceptible de ser controlado mediante la verdad por correspondencia.

<sup>9</sup> El escéptico moral podría tal vez coincidir con la afirmación de Gibbard de que “el discurso normativo es parte de la naturaleza, pero no describe la naturaleza” (Gibbard 1992, p. 7). Como también dice Gibbard. “Aspectos cruciales de cualquier verdad moral no se encuentran en el mundo natural”, de donde “las preguntas acerca de lo que debo hacer y de lo que sería incorrecto hacer o no hacer no son preguntas que conciernen a la ciencia” (Gibbard 2008, pp. 13 y 18).

<sup>10</sup> Schlick pensaba que averiguar cuáles son las normas éticas vigentes se convier-

En rigor, esta sería la ética que un escéptico recomendaría, de donde el realismo descripto por Brink, más que refutar al escepticismo se estaría plegando a él.

Esto es explícitamente lo que ocurre, por ejemplo, con la posición de Gibbard, quien cree que puede sostenerse que las propiedades morales son propiedades naturales, las que podrían “de acuerdo a todo lo que mi teoría meta-normativa nos dice, ser propiedades sujetas a investigación empírica por sicólogos y científicos sociales” (Gibbard 2006, p. 198).<sup>11</sup>

Nótese también que los escépticos morales se limitan a sostener que los juicios morales no pueden ser ni verdaderos ni falsos de acuerdo a la teoría de la verdad por correspondencia. Esto es todo lo que dice la *Tesis Escéptica Mejorada*, y la mejor razón para defenderla consiste en negar que existen hechos morales. Los escépticos, entonces, no necesitan ningún argumento adicional para sustentar su tesis, en especial, no necesitan recurrir a las consecuencias que se seguirían de negarla. La siguiente afirmación de Hare, así, no constituye una muestra de la tesis escéptica ortodoxa: él piensa que los juicios morales no pueden ser simplemente enunciados acerca de hechos, porque si lo fueran no podrían cumplir con su trabajo, que es el de guiar las acciones del modo en que lo hacen (Hare 1952, p. 195). Tenemos, pues, la

*Tesis de Hare:* Las proposiciones morales no son ni verdaderas ni falsas, porque si lo fueran no podrían guiar nuestras acciones.

Esta tesis no afirma, por cierto, lo mismo que sostiene la *Tesis Escéptica Mejorada*, puesto que a esta no le conciernen las consecuencias que pueden seguirse del rechazo del escepticismo moral. No estoy negando –desde luego– que Hare sea un escéptico moral: lo que digo es que su tesis contiene un argumento que excede los límites de la *Tesis Escéptica Mejorada*.

A esta altura de la cuestión conviene disipar una posible fuente de confusiones. Lo que dice el escéptico es que las proposiciones morales no pueden compararse con nada *externo al agente moral*; este es el alcance de la afirmación de que la verdad por correspondencia no se apli-

te en una actividad sociológica, y que el interrogante “¿Por qué obra el hombre moralmente?” solo puede resolverse la sociología. (Schlick 1965b, pp. 265 y 267-268).

<sup>11</sup> Como dice Hume, alcanzar los fundamentos de la ética y encontrar sus principios universales es una cuestión de hecho: deberíamos rechazar cualquier sistema de ética –no importa cuán útil o ingenioso– que no esté fundado en el hecho y en la observación (Hume 1996, sección II, p. 9).

ca a las proposiciones morales. Pero –por supuesto– no se discute que las proposiciones morales pueden compararse con algo *interno al agente moral*. El subjetivismo moral, por caso, cree que las proposiciones morales se refieren a sentimientos y deseos de quien las emite. El agente moral puede reportar sus sentimientos y deseos de una manera verdadera (cuando la proposición moral se corresponde con ellos) o de una manera falsa (cuando la proposición moral no se corresponde con ellos). El escepticismo no niega que este tipo de verdad sea posible, como hago notar en el capítulo IV.

Hasta ahora el escepticismo moral sale airoso, entonces, del desafío, pero no debemos olvidar que la ciencia acepta, en sus diferentes ramas, a dos teorías de la verdad, la de la correspondencia y la de la coherencia y tal vez pueda aplicarse en la ética la teoría de la verdad por coherencia. A eso voy.

## V. La Tesis Escéptica Definitiva

Probemos, entonces, con la alternativa de la coherencia, la que –por cierto– no plantea exigencias ontológicas indeseables, pero que no carece tampoco de problemas. Ante todo, hay que ser cuidadoso cuando se trata del tema de la coherencia de las teorías morales, puesto que algunos filósofos piensan que la falta de coherencia en una teoría moral no es un defecto tan grave como lo sería en una teoría decididamente empírica, y no lo sería, precisamente, porque las proposiciones de la teoría moral no son contrastables con la realidad, esto es, no son susceptibles de ser verdaderas por correspondencia.<sup>12</sup> Vale decir que estos filósofos piensan que el problema de la verdad de las proposiciones morales ya está resuelto cuando ellos comienzan a ocuparse del tema de la consistencia de la teoría ética.

Otros filósofos consideran, en cambio, que la coherencia importa tanto en ética cuanto en disciplinas probadamente empíricas, pero –lo que es interesante– creen al mismo tiempo que las proposiciones morales son verificables por correspondencia, que el realismo ético no difiere del realismo en las ciencias fácticas.<sup>13</sup> De modo que, para estos filósofos, también el problema de la verdad de las proposiciones morales está resuelto antes de que ellos se ocupen de la coherencia de la teoría moral. La diferencia con el caso anterior consiste en que aquí se aclara explícitamente

<sup>12</sup> Williams piensa, por ejemplo, que la coherencia importa mucho más en el caso de las creencias que en el caso de los imperativos (Williams 1993, p. 198).

<sup>13</sup> Es el caso de Ross Harrison, en Harrison (1979, capítulo 3).

te que las proposiciones morales son susceptibles de ser verdaderas por correspondencia, mientras que antes se negaba esta posibilidad.

Yo estoy pensando aquí en un tercer caso, distinto por cierto de los dos anteriores. Estoy pensando en un caso en el que, como en el primero de los que acabo de mencionar, se piense que las proposiciones morales no son susceptibles de verdad por correspondencia, pero que pueden adquirir –a diferencia de lo que piensa el segundo ejemplo– la verdad por coherencia.

Reteniendo esta idea, recordemos que cuando alguien dice “La proposición ‘cuatro más tres es igual a siete’ es verdadera” obviamente no está imaginando dos mundos distintos, a menos que sea un platonista incurable. No está pensando que la proposición se compara con una suerte de realidad numérica, sino que la proposición es consistente con las restantes proposiciones de la aritmética. De la misma manera, cuando digo “Matar es moralmente malo” no estoy afirmando aquí la existencia de hechos morales, sino señalando que la proposición que acabo de afirmar es consistente con las restantes proposiciones del sistema moral en cuestión.

Hasta aquí todo marcha bien, desde luego, pero las dificultades están al acecho, porque *cualquier* sistema moral, con *cualquier* contenido, puede ser consistente. Recordemos el bien conocido ejemplo de Hare: cuando él muestra la posibilidad de universalizar el sistema moral nazi está mostrando –al mismo tiempo– la posibilidad de su consistencia. Un liberal, dice Hare, puede preguntarle a un nazi si él está preparado para aceptar un principio universal en el sentido de que la gente que posea características judías puede ser víctima de sufrimiento. Y el nazi puede aceptar el principio de que las características de los judíos son incompatibles con el ser tolerablemente bueno, y que no puede obtenerse una buena sociedad a menos que la gente con esas características sea eliminada. Lo importante es que el nazi piensa que el estado ideal debe ser alcanzado produciendo hombres ideales, y eliminando a los que no logren el ideal, aunque esto signifique sacrificar sus propios intereses, puesto que él aceptaría ser eliminado si se demostrara que posee características indeseables (Hare 1978, pp. 160-161). Bajo la condición de que el nazi acepte el auto-sacrificio, en términos de consistencia Kant y Mill no pueden superar a Hitler.

Vuelve a aparecer entonces la cuestión que interesaba a los geómetras, pero ahora en el ámbito de la moral. Así como interesaba saber cuál era la geometría pura que mejor representaba el espacio real, lo que interesa saber es cuál de las distintas morales consistentes es la mejor moral. Pero mientras los geómetras no enfrentaban un problema demasiado complejo, porque podían comparar los axiomas de la geometría pura

con el espacio real, ¿cómo hacen en cambio los moralistas para saber cuál es la mejor moral, esto es, la moral *verdadera*?

Hay ciertamente una cosa que no pueden hacer, y es comparar las distintas morales con hechos externos a ellas, porque esto reproduce las dificultades insuperables que enfrentó la teoría de la correspondencia en el ámbito de la ética, ante la inexistencia de hechos morales. Pero las distintas morales consistentes pueden ser contradictorias entre ellas, de donde no podrían ser todas verdaderas, en el sentido que el moralista está buscando. ¿Cuál de ellas lo es, en un sentido que pueda interesar a la ética? Nuevamente –y por desgracia para la teoría de la coherencia– no existe ningún método para saberlo.

Y es importante conocerlo, me imagino, si es que la ética quiere seguir siendo considerada una rama de la filosofía práctica (como señalé en el capítulo I), porque una teoría moral se enseña para motivar ciertas acciones, y no es lo mismo motivar acciones acordes con el kantismo que acordes con el nazismo.<sup>14</sup> No es lo mismo, en otras palabras, motivar acciones propuestas por cualquier teoría moral siempre que ella sea consistente. La consistencia podrá ser una condición necesaria de la corrección de una teoría moral, pero es muy claro que no es una condición suficiente.

Ya estamos en condiciones, pues, de proporcionar la

*Tesis Escéptica Definitiva:* Las proposiciones morales no son ni verdaderas ni falsas de acuerdo al criterio de verdad por correspondencia, y el criterio de verdad por coherencia no puede aplicarse a la moral.

Esta es la tesis que me parece irrefutable. Para refutarla habría que recurrir a una de estas dos estrategias: a) demostrar la existencia de hechos morales, semejantes a los hechos físico, pero no supervinientes de ellos o b) demostrar que basta la coherencia para lograr una buena teoría moral, independientemente de su contenido. Como no se puede probar un hecho negativo, yo no he logrado mostrar la inexistencia de tales hechos morales, pero la carga de la prueba corresponde aquí a quien los invoca. Nadie ha logrado mostrar su existencia, y he mencionado argumentos que los tornan altamente improbables, para ser benévolos. Esto da cuenta de la estrategia a). Por otra parte, una filosofía práctica no puede prescindir

<sup>14</sup> No estoy defendiendo aquí la idea de que internalismo moral es correcto, aunque así lo creo. En términos externalistas, podemos decir que una teoría moral se enseña para proporcionar buenas razones.

del contenido de la teoría moral, y esto da cuenta de la estrategia b). Con el alcance que le he otorgado, el escepticismo moral es irrefutable.

Es un alcance acotado, desde luego. Es legítimo emplear la palabra “verdad” en un sentido que no sea el que le asignan la teoría de la correspondencia y la teoría de la coherencia, pero el escepticismo moral se limita a usar “verdad” en el sentido de esas dos teorías. Y es legítimo sostener posiciones realistas en moral sin defender la existencia de hechos morales, pero estas teorías no pueden pretender, entonces, refutar al escepticismo ético, otra vez con el alcance acotado que le asigno. Alcance –por otra parte– que no tiene nada de original ni de arbitrario, porque creo que me he limitado –como anticipé al comienzo– a interpretar los propósitos usuales de todos los defensores del escepticismo moral.

## VI. Intentos recientes de refutación del escepticismo

Para aclarar definitivamente las cosas, voy a concluir examinando dos intentos recientes de refutación del escepticismo, para mostrar cómo los mismos son incapaces de afectar la *Tesis Escéptica Definitiva*.

El año 2011 presenció la aparición de dos libros que influyen sobre este tema, libros tan esperados que ellos generaron simposios y discusiones que fueron publicados incluso antes de su aparición. Me refiero al libro de Ronald Dworkin *Justice for Hedgehogs*<sup>15</sup>, y al libro de Derek Parfit *On What Matters*<sup>16</sup>.

Asumiendo las diferencias en sus contenidos, los dos libros defienden la misma tesis central, esto es, la independencia del mundo normativo, y albergan la esperanza de presagiar el fin del escepticismo moral. Me parece –sin embargo– que se trata de una esperanza infundada.

En el libro de Parfit el interés por el tema de la verdad es únicamente marginal, y lo menciono solo por su identidad con los propósitos de Dworkin. Parfit sostiene que “o la normatividad es una ilusión, o ella comprende hechos irreduciblemente normativos”, y no deja dudas de que se inclina por la segunda alternativa. Piensa también que existen palabras irreduciblemente normativas, y que “cuando las pretensiones normativas son verdaderas, ellas enuncian hechos irreduciblemente normativos” (Parfit 2011, vol. 2, pp. 266-267). No sabemos qué es un

<sup>15</sup> Dworkin (2011). El simposio al que me he referido se publicó en *Boston University Law Review* 90 (2), bajo el título “Symposium: Justice for Hedgehogs. A Conference on Ronald Dworkin’s Forthcoming Book”.

<sup>16</sup> Parfit (2011). Sobre el libro de Parfit se publicó *Essays on Derek Parfit’s On What Matters*, Suikkanen y Nottingham (2009).

“hecho irreduciblemente normativo”, ni cómo puede conocerse, pero Parfit no puede estar sosteniendo que la teoría de la verdad por correspondencia es aplicable, ya que su teoría de la verdad debería ser –como él mismo lo dice– irreduciblemente normativa, de donde los hechos morales no podrían supervenir a los hechos físicos. Y puesto que todo su libro muestra un interés central en el contenido de los juicios morales, no puede estar sugiriendo que basta la verdad por coherencia.

Él cree que los juicios morales pueden ser objetivos, en el sentido de que ellos pueden ser correctos o incorrectos, al ser verdaderos o falsos. Pero cuando tiene que precisar la noción de “verdad”, termina asimilándola a tener razones decisivas para actuar de ese modo (Parfit 2011, pp. 413 y 420). Podemos enunciar, entonces la

*Tesis de Parfit:* Los juicios morales verdaderos son aquellos que están apoyados por razones decisivas.

Parfit –sin duda– no refuta entonces la *Tesis Escéptica Definitiva*, pues emplea un criterio de verdad que está fuera del alcance del escepticismo.

Con todo, de los dos autores que acabo de mencionar, es Dworkin el que encara frontalmente el tema de la verdad en la moral, y desde un comienzo –como dije– se alinea con la idea de la independencia de la moral.<sup>17</sup> Es obvio, también desde un comienzo, que Dworkin no va a recurrir ni a la alternativa de la verdad por correspondencia ni a la alternativa de la verdad por coherencia. Respecto de la primera, dice terminantemente que “el argumento moral no es una cuestión de demostración científica o empírica” (Dworkin 2011, p. 39), y respecto de la segunda declara que “la coherencia es una condición necesaria, pero no suficiente, de la verdad” (Dworkin 2011, p. 38). Nótese que Dworkin –lejos de refutarlo– está adhiriendo aquí a las dos afirmaciones básicas del escepticismo moral: a) la verdad por correspondencia no se aplica a la ética, y b) la verdad por coherencia no basta para la ética.

Puede aceptarse entonces –a la vez– al escepticismo moral y a estas dos afirmaciones de Dworkin, por lo que cabe preguntarse, así, cuál su estrategia en lo que concierne a la verdad moral. Porque si la moral no tiene ninguna realidad que la respalde, y la coherencia no basta, ¿cómo pueden ser verdaderas las proposiciones morales? Los juicios morales son

<sup>17</sup> Dice que “No podemos escapar de la independencia de la moral, no importa cuán empeñosamente luchemos” (2011, p. 39). Y rechaza “la idea de una inspección externa, metaética, de la moral” (p. 25).

para Dworkin juicios interpretativos, y los juicios interpretativos son verdaderos cuando alcanzan un éxito especial: son verdaderos cuando “las razones para aceptarlos son mejores que las razones para aceptar cualquier pretensión interpretativa rival” (Dworkin 2011, pp. 152 y 154).

Esta parece una licencia lingüística, sin embargo. Esos juicios interpretativos exitosos pueden ser, sin duda, los juicio *más razonables*, pero ¿por qué llamarlos *verdaderos*? El propio Dworkin reconoce que “lo que le falta a la interpretación es exactamente lo que le otorga a la ciencia un sentido de solidez” (Dworkin 2011, p. 155), y creo que está en lo cierto: lo que le falta es –precisamente– la noción de verdad.

Pero aceptemos que Dworkin tiene derecho a utilizar estipulativamente la idea de verdad, y afirmar con énfasis la existencia de la verdad moral, y aceptemos incluso sus propios argumentos. Todo ello –sin embargo– no pone en absoluto en peligro al escepticismo moral. Recordemos la *Tesis Escéptica Definitiva*: Las proposiciones morales no son ni verdaderas ni falsas de acuerdo al criterio de verdad por correspondencia, y el criterio de verdad por coherencia no puede aplicarse a la moral. Dworkin dista de contradecir esta tesis, pues –en realidad– sostiene todo lo que ella sostiene. Veamos entonces lo que mantiene la

*Tesis de Dworkin*: Los juicios morales verdaderos son aquellos que resultan apoyados por mejores razones que las que apoyan a los juicios rivales.

La *Tesis de Dworkin* no contradice la *Tesis Escéptica Definitiva*, como resulta claro. Puede discutirse si se emplea adecuadamente el lenguaje llamando “verdad” a lo que Dworkin entiende por ella, pero incluso si se entiende que la palabra “verdad” es la adecuada, Dworkin no ha refutado al escepticismo, porque está hablando de otra cosa, de otro tipo de verdad.<sup>18</sup> En rigor, Dworkin no solo no refuta la tesis escéptica, sino que adhiere a ella –como hemos visto– y propone luego un criterio de verdad que no está abarcado por la tesis escéptica.

<sup>18</sup> La posición de Dworkin es algo más complicada, desde luego. Él distingue entre el escepticismo externo y el interno (como vimos al comienzo), piensa que el primero de ellos es una posición metaética, y concluye rechazándole, por la simple razón de que él cuestiona la existencia misma de la metaética, puesto que cree que ella “se basa en un error” (2011, p. 67). El escepticismo que yo he descripto es, como también vimos al comienzo, una posición metaética. Pero en este caso la crítica de Dworkin no puede considerarse como dirigida específicamente al escepticismo moral, sino a *cualquier* posición metaética. Y no es lo mismo defender al escepticismo de la acusación de que es una *mala* metaética, que defenderlo de la acusación de que es –sencillamente– metaética.

En realidad, las propuestas de Parfit y de Dworkin ya habían sido anticipadas por Nagel cuando intentó defender un realismo objetivista. Él reconoce que

el realismo normativo es diferente del realismo acerca de hechos empíricos. El realismo normativo es la concepción de que las proposiciones acerca de lo que nos da razones para actuar pueden ser verdaderas o falsas independientemente de la forma como aparecen las cosas ante nosotros... (Nagel 1986, p. 139).

Esta es una idea de verdad ajena al escepticismo moral. Nagel cree, a la vez, dos cosas que para el escéptico son contradictorias: a) piensa que no hay modo de probar la posibilidad del realismo, y b) piensa que nuestras afirmaciones sobre los valores pueden ser verdaderas o falsas (Nagel 1986, pp. 139 y 144). Si cree en a), claramente b) no puede referirse ni a la verdad por correspondencia ni a la verdad por coherencia.

El escepticismo moral, en suma, defiende la idea de que la verdad es un concepto que solo tiene aplicación en las ciencias empíricas (verdad por correspondencia) y en las ciencias puras (verdad por coherencia). Sostiene, además, que la ética no es ni una cosa ni la otra. Creo que dentro de estos supuestos la teoría es irrefutable (sin ser –como dije al comienzo– una tautología).

Pero, como lo dije ya en el título de este trabajo, el alcance del escepticismo moral es acotado, y no estoy sosteniendo que sea la mejor tesis metaética. Hay que entenderlo como un condicional: si la verdad en ética se limita a las teorías de la correspondencia y de la coherencia, entonces en la ética no hay ni verdad ni falsedad. Para refutar al escepticismo moral hay que mostrar que el antecedente del condicional es verdadero y su consecuente falso. La mayoría de los adversarios del escepticismo moral tratan de hacer otra cosa: quieren mostrar que el antecedente del condicional es falso. Tal vez logren construir así una metaética mejor que la escéptica, sin lograr con ello –sin embargo– refutar al escepticismo moral.

## Bibliografía

- Blackburn, S. (1998), *Ruling Passions*, Oxford, Clarendon Press.  
Brink, D. O. (1989), *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.  
Dworkin, R. (1986), *Law's Empire*, Cambridge, Harvard University Press.  
——— (1996), “Objectivity and Truth”, *Philosophy & Public Affairs*, 25 (2), pp. 87-139.

- Dworkin, R. (2011), *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.
- Gibbard, A. (1992), *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge, Harvard University Press.
- (2006), “Moral Feelings and Moral Concepts”, en Russ Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics*, vol.1, Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 195-215.
- (2008), *Reconciling Our Aims*, Oxford, Oxford University Press.
- Hampton, J. E. (1998), *The Authority of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hare, R. (1952), *The Language of Morals*, Oxford University Press.
- (1978), *Freedom and Reason*, Oxford, Oxford University Press.
- Harman, G. (1977), *The Nature of Morality*, Nueva York, Oxford University Press.
- Honderich, T. (1995), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Harrison, R. (ed.) (1979), *Rational Action*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hume, D. (1996), *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, La Salle, Open Court.
- Kitcher, P. (1998), “Mill, mathematics, and the naturalist tradition”, en Skorupski, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge University Press, pp. 57-111.
- Mackie, J. (1977), *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Middlesex, Penguin Books.
- Markovits, J. (2011), “Why be an Internalist about Reasons?”, en Russ Shaffer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 6, Oxford, Oxford University Press, pp. 255-279.
- Miller, A. (2003), *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge, Polity Press.
- Nagel, T. (1986), *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press.
- Neurath, O. (1965), “Sociología en Fisicalismo”, en Ayer, A. (comp.), *El Positivismo Lógico*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 287-322.
- (1973), *Fundamentos de las Ciencias Sociales*, Madrid, Betancor.
- Parfit, D. (2011), *On What Matters*, Nueva York, Oxford University Press.
- Russell, B. (1966), “La filosofía del atomismo lógico”, en *Ensayos sobre Lógica y Conocimiento*, Madrid, Taurus, pp. 249-395.
- Schlick, M. (1954), “Facts and Propositions”, en MacDonald, M. (ed.), *Philosophy and Analysis*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 232-236.

- Schlick, M. (1965a), “Sobre el fundamento del conocimiento”, en Ayer, A. (comp.), *El Positivismo Lógico*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 215-232.
- (1965b), “¿Qué pretende la ética?”, en Ayer, A. (comp.), *El Positivismo Lógico*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 251-268.
- Schroeder, M. (2010), *Noncognitivism in Ethics*, London, Routledge.
- Shaffer-Landau, R. (2003), *Moral Realism, A Defense*, Oxford, Clarendon Press.
- Singer, M. G. (1973), “Moral Skepticism”, en Carter, C. L. (ed.), *Skepticism and Moral Principles*, Illinois, New University Press, pp. 77-108.
- Strawson, P. F. (1954) “Truth”, en MacDonald, M. (ed.), *Philosophy and Analysis*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 260-277.
- Stuart Mill, J. (2006), “A System of Logic, Ratiocinative and Inductive”, en Robson, J. M. (ed.), *Collected Papers*, Indianápolis, Liberty Fund.
- Suikkanen, J. y Nottingham, J. (eds.) (2009), *Essays on Derek Parfit’s On What Matters*, Chichester, Wiley-Blackwell.
- Tarski, A. (1960), “La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica”, en Bunge M. (comp.), *Antología Semántica*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 111-157.
- Tenenbaum, S. (2007), *Appearances of the Good*, Cambridge University Press.
- Wegdwood, R. (2007), *The Nature of Normativity*, Oxford, Clarendon Press.
- Williams, B. (1993), “Ethical Consistency”, en *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (1957), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1967), *En torno a la ética y el valor*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos.
- (1972), *Sobre la certidumbre*, Caracas, Tiempo Nuevo.