

Particularismo moral

La reflexión moral parte en gran medida de la experiencia del daño. Recordemos, en este sentido, la fotografía de la niña vietnamita caminando desnuda por el centro de la calzada con los soldados al fondo y una nube de polvo que cierra el horizonte. Si la miramos de nuevo, ¿no nos sentimos acaso impelidos a exclamar: '¡Esto no debería volver a ocurrir!'? El impacto que tuvo esa fotografía no parece ajeno al hecho de que muestra el sufrimiento de una niña concreta, pero la referencia de 'esto' en la exclamación anterior no se limita al sufrimiento de esta niña, sino que va más allá de su caso *particular*. Por otro lado, quien realiza esa exclamación no la entiende como expresión de una actitud personal, sino que alude al modo en que *cualquier* persona se vería incitada a responder. Parece, pues, que una actitud moral requiere una forma de atención en la que el sujeto atiende al caso particular, pero su preocupación se extiende más allá hasta alcanzar otros casos similares; y no responde a razones personales, sino a que cualquiera se sentiría igualmente impelido. Tanto el particularismo moral como el generalismo moral tratan de dar cuenta de estos rasgos de la actitud moral. El particularismo moral insiste en la importancia de atender a las circunstancias del caso particular, pero no puede renunciar a mostrar cómo se proyecta sobre otros casos similares y en qué sentido el sujeto que valora puede entenderse como un sujeto cualquiera. El generalismo moral, por el contrario, destaca el hecho de que la respuesta moral va más allá del caso particular y considera que, para ello, debe subsumirse bajo un conjunto de principios; por otro lado, defiende que la apelación a un sujeto cualquiera alude manifiestamente a un sujeto que hace abstracción de sus propias circunstancias, incluido su carácter. El particularismo moral se define, en el debate contemporáneo, por contraposición al generalismo moral. De hecho, el particularismo moral tiende a asumir la carga de la prueba y entiende que solo podrá afirmarse si muestra o bien la dispensabilidad de los principios morales o bien su incapacidad para dar cuenta de nuestras prácticas morales. Dedicaré, pues, la primera sección a presentar los rasgos centrales del generalismo moral y dedicaré las otras dos secciones a presentar y discutir respectivamente una versión moderada y otra radical del particularismo moral.

1. El generalismo moral

El generalismo moral en su versión más ambiciosa aspira a identificar el principio o los principios que nos permitan dirimir cualquier conflicto moral. El consecuencialismo, ya sea de las reglas o de los actos, es una versión del generalismo que hace descansar el valor moral último de nuestras acciones y actitudes en las consecuencias que pueda tener desde el punto de vista del fomento de un principio básico, como el placer o la satisfacción de los propios deseos. Los planteamientos kantianos se distinguen del consecuencialismo porque estiman que ciertos actos son moralmente inaceptables independientemente de cuán valiosas sean sus consecuencias, pero coinciden en subrayar que el valor moral de un acto debe determinarse en función de un sistema de principios.

En cualquier caso, tanto el consecuencialismo como los planteamientos kantianos consideran que la verdadera dificultad estriba en la elucidación de los principios que gobiernan nuestras prácticas morales, pero que, una vez elucidados, la tarea de aplicarlos a cada situación particular no requiere de una habilidad o destreza específica por parte del sujeto. Desde este punto de vista, se le reserva al buen juicio o a la mirada cultivada una función meramente heurística en la búsqueda de los principios relevantes, pero no se le reconoce papel alguno en la determinación de cuál sea la acción moralmente correcta en cada caso.

El generalismo tiene, entre otras, la virtud de descansar en capacidades deliberativas que comparten todos los seres racionales, independientemente de cuál sea su formación, su carácter o su sensibilidad. El criterio último de corrección no dependerá del descubrimiento o percepción de uno u otro aspecto moral del mundo, sino más bien de nuestra capacidad de atenernos a ciertos criterios procedimentales, sean cuales sean nuestras opiniones morales más sustantivas. Se logra así evitar el compromiso con el realismo moral que resulta problemático para la concepción del mundo que parece venir avalada por el desarrollo de las ciencias naturales. En cualquier caso, los principios que tales criterios procedimentales generen podrán ser aplicados de igual modo por todos los seres racionales y dar lugar a un acuerdo fundado, independientemente de cualesquiera otras diferencias (religiosas, étnicas, caracterológicas, etc.) que pudiera haber entre ellos.

El generalismo concibe, pues, la deliberación como un ejercicio en el que el sujeto se desentiende de los rasgos específicos de su carácter y atiende solamente a los principios de la moralidad. Se considera que tal desentendimiento resulta no solo posible sino ventajoso, pues permite que el sujeto afirme la autonomía de su razón frente al juicio de los otros al tiempo que nos proporciona un fundamento robusto para una vida en común, dado que todos individuos coincidirán en sus juicios morales, a menos que medie algún tipo de error en la deliberación. No es de extrañar, por tanto, que el generalismo constituya la concepción dominante de la moralidad en las sociedades plurales, es decir, en las sociedades que aspiran a la convivencia pacífica de individuos con concepciones ideológicas muy dispares (Rawls 2001). Uno de los retos del particularismo moral es precisamente mostrar cómo es posible alcanzar acuerdos fundados sin el concurso de un sistema de principios.

2. El particularismo moderado

Debemos distinguir entre una versión moderada y otra radical del particularismo. El particularista moderado reconoce el papel de los principios, es decir, su contribución a favor o en contra de uno u otro juicio, pero subraya que pueden entrar en conflicto sin que haya un principio ulterior que medie entre ellos y, en ese sentido, entiende que los principios morales son siempre principios *prima facie*, es decir, principios cuya relevancia puede verse contrarrestada, e incluso cancelada, por otros principios (Ross 1930: 19-20). La mediación entre los diferentes principios *prima facie* que puedan estar involucrados en una situación particular deberá resolverse mediante la apelación al buen juicio. El particularismo radical rechaza, en cambio, la existencia

de principios morales y niega, además, que sean imprescindibles para nuestras prácticas morales; desde el punto de vista del particularismo radical, el particularismo moderado constituye una versión rebajada del generalismo. En cualquier caso, un elemento constitutivo del particularismo moral (sea este moderado o radical) es que impone un límite a la codificación de nuestras prácticas morales en un sistema de principios. Naturalmente, algunas versiones del generalismo están prestas a reconocer la existencia de ese límite y, en ese sentido, se desmarcan de la versión más ambiciosa del mismo. Sin embargo, el reconocimiento, por ejemplo, del papel del buen juicio en la valoración de las situaciones particulares afecta de manera dramática a algunas de las virtudes que hemos atribuido al generalismo más ambicioso, pues será mucho más difícil dar cuenta del acuerdo entre sujetos o grupos sociales con sensibilidades dispares; también parece que la apelación al buen juicio socavaría la presunta neutralidad metafísica de las deliberaciones morales, pues el generalismo moderado se vería tan comprometido con alguna versión del realismo moral como el particularismo y, por último, debería atender a la cuestión cuál pueda ser el papel de los principios en la deliberación y de si es tan importante como centrar en ellos la reflexión filosófica. Dicho de otro modo, la renuncia al generalismo más ambicioso obligaría al generalismo más moderado a dar cuenta de las mismas dificultades metafísicas y epistémicas a las que se enfrenta el particularismo moral, y para las que el generalismo más ambicioso ofrece un fácil acomodo y en ello estriba gran parte de su atractivo social, político y filosófico. En cualquier caso, las razones que avalan los límites que el particularismo moral impone a la capacidad de codificar nuestras prácticas morales son de muy diversa índole. Discutiré seguidamente los argumentos más importantes que parecen avalar estas limitaciones y mostraré cómo el reconocimiento de todas ellas parece alejarnos de la intuición mínima del generalismo, aún en su versión más moderada, a saber: que el centro de la deliberación práctica ha de ser la elucidación de los principios morales que han de gobernar la vida de cualquier persona. En lo que sigue, la discusión se centrará en mostrar los límites del generalismo más ambicioso y solo ocasionalmente subrayaré cómo se ve afectado el supuesto mínimo del generalismo al que acabo de aludir.

2.1. El sujeto moral y el buen juicio

Consideremos, en primer lugar, la concepción del sujeto que el generalismo presupone. Este entiende que el juicio que alcancemos en nuestra deliberación a partir de los principios morales constituye la guía más oportuna de nuestra conducta y que, en esa capacidad de dejarse guiar por los principios, se cifra nuestra autonomía. Sin embargo, este intento de anudar el ejercicio deliberativo de un sujeto y el juicio normativo propio de la moralidad no parece del todo sostenible. Por un lado, nuestro juicio puede verse fácilmente nublado por la influencia de nuestros deseos e intereses y, por otro, ocurre en ocasiones que una respuesta más visceral o emotiva atiende con más tino a los detalles morales de la situación que lo que lo haría la deliberación más concienzuda. Un ejemplo del primer caso es el sesgo implícito de quien se cree libre de prejuicios racistas, pero cuyas valoraciones y decisiones particulares se ven gravemente condicionadas por tales prejuicios (Allport 1954, Devine and Monteith 1999, Fazio 1995); un ejemplo de lo contrario es el protagonista de *Huckleberry Finn* (Twain 2008), quien, a pesar de

las convicciones racistas que le han inculcado, no es capaz de traicionar a su amigo Jim (Arpaly 2002, Broncano 2017).

El generalista podría responder, naturalmente, que, si bien nuestros sentimientos pueden servir de recurso heurístico para determinar el modo de actuación correcto, su sanción normativa deberá descansar en la aplicación de un sistema de principios. No obstante, el segundo caso parece mostrar que es posible deliberar sin apelar a tal sistema y, de ese modo, queda afectado uno de los argumentos más poderosos en favor del generalismo, a saber: que los principios son indispensables para dar cuenta de la deliberación moral y, en general, de nuestras prácticas morales (Korsgaard 1996, 2009; Corbí 2015). Se podría replicar que, en tales casos, los principios actúan a nivel sub-personal pero, con este movimiento, el generalismo debería pagar el precio de renunciar a la transparencia de la deliberación en primera persona y, en definitiva, a su idea de la autonomía del sujeto. De hecho, esta autonomía se ve amenazada también por el primer caso, a saber: por las situaciones en las que nuestros intereses y emociones nublan nuestra capacidad deliberativa; son otros los que deben determinar si soy o no víctima del auto-engaño. La instancia normativa última que ha de valorar la fidelidad a los principios de la deliberación que cada uno haga queda, por tanto, en manos del juicio ajeno. Además, nuestra vulnerabilidad al sesgo y al auto-engaño, incluso en un espacio normativo articulado en términos de un sistema de principios, pone de relieve que la transición de los principios al juicio particular no es trivial y, por tanto, no puede considerarse que esté al alcance de cualquier ser racional, sino que requiere de una formación adecuada de la sensibilidad para tratar de soslayar las trampas que nos tienden nuestros sesgos e intereses. De ese modo, nos vemos obligados a reconocer el papel del buen juicio en la determinación de lo moralmente correcto, que es uno de los pilares del particularismo moral.

Una vez comprendemos que la aplicación de un sistema de principios no puede ser meramente mecánica o trivial, sino que requiere del concurso del buen juicio, se abre la puerta a que el buen juicio juegue un papel tan relevante que convierta en dispensable -e, incluso, inconveniente- la apelación a un sistema de principios. En este punto, resulta especialmente relevante el análisis del silogismo práctico que propone David Wiggins a partir de las observaciones de Aristóteles acerca de la deliberación práctica en *Ética a Nicómaco* (Wiggins 1987; McDowell 1979, 1985; Nussbaum 1990). El silogismo práctico consta de una premisa mayor de naturaleza general, como la búsqueda de la felicidad o el cultivo de la amistad, y de una premisa menor que atiende a la pregunta acerca de en qué consiste tal búsqueda o cultivo en una situación particular. No se trata simplemente de determinar los medios a nuestro alcance para lograr la felicidad o la amistad, sino de elucidar los elementos constitutivos de las mismas en las circunstancias de que se trate. En tal caso, la deliberación práctica se centra no tanto en la determinación de la verdad de la premisa mayor, que nadie discute en su falta de especificidad, sino en la elucidación de la premisa menor que considera en qué pueda consistir la felicidad o la amistad en las circunstancias particulares. De este modo, se da cuenta de la mediación entre lo particular y lo universal que se manifestaba en la exclamación '¡Esto no puede volver a ocurrir!', es decir, a esa necesidad de atender a lo particular en el seno de una mirada más amplia y, a la inversa, a la urgencia de trascender una mirada general y situarla en el ámbito de lo particular. Es esencial,

en cualquier caso, distinguir la deliberación instrumental de la constitutiva y entender que, una vez que reconocemos el papel del buen juicio en la deliberación moral, empieza a cobrar importancia la reflexión en torno a la premisa menor más que la elaboración de un sistema de principios. e principios que gobierne nuestro juicio moral.

Esa apelación al buen juicio, a la capacidad de ver los aspectos relevantes de una situación y a ponderarlos razonablemente, nos aleja de la idea del sujeto deliberativo como alguien que se desentiende de sus emociones y compromisos particulares o, en general, de su carácter. El buen juicio se forma a través de las situaciones a las que uno se enfrenta y se halla anclado a la capacidad de responder de un modo proporcionado a la situación de que se trate. No podremos, en ese caso, entender que los sujetos deban apelar en sus deliberaciones a una capacidad racional que es igual para todos, sino que la deliberación que cada uno practique estará anclada normativamente (y, por tanto, no de un modo meramente contingente) a los rasgos específicos de su carácter. Esta variación en función del carácter parece amenazar la posibilidad de alcanzar un acuerdo entre personas de distinta formación, que es una situación con la que nos encontramos frecuentemente en sociedades plurales como las nuestras. Esta perplejidad solo surge, con todo, si entendemos que el carácter de una persona es meramente idiosincrático, atiende a lo que cada uno desea en cada instante y no responde, a su vez, a ningún orden normativo. Así es, ciertamente, como debe entenderlo el generalismo, dado que solo encuentra la fuente de la normatividad en un sistema de principios. Sin embargo, podemos aceptar que los caracteres e ideologías de los sujetos son plurales y, a un tiempo, subrayar que están sometidos a cierta disciplina normativa, al igual que ocurre con los principios *prima facie* (Berlin 1958, 1969). Así, el hecho de que no haya una respuesta moralmente correcta que quede determinada por un sistema de principios no implica que los principios *prima facie* no impongan ciertas restricciones normativas acerca de qué respuestas deben desecharse como manifiestamente incorrectas y qué significación moral tienen las respuestas que tales principios dejan abiertas. Estas mismas restricciones se deben aplicar a la formación del carácter; al fin y al cabo, hablamos de formación y, por tanto, de un cultivo de la sensibilidad que responde a ciertos criterios normativos y no a una variación arbitraria entre individuos o entre los diferentes períodos de la vida de un mismo individuo. Para el particularista moderado, esos criterios normativos son los que articulan la idea de cómo respondería un sujeto cualquier ante la fotografía de la niña vietnamita, es decir, ese cualquiera que está implícito en nuestra exclamación '¡Esto no puede volver a ocurrir!'

2.2 Particularismo moderado, realismo moral y motivación

Una de las dificultades a las que debe enfrentarse particularismo es que, si renunciamos a los principios como fuente última de la normatividad, parece que no podemos evitar comprometernos con alguna versión del realismo moral con el fin de disponer algún elemento normativo que permita evaluar la pertinencia de nuestra respuesta morales. Los principios, en la medida en que apelan meramente a la idea de un sujeto racional y a la consistencia interna del sistema que forman, son compatibles con una concepción subjetivista de los valores, pero el particularismo moderado no puede descansar en esa consistencia, pues todos los principios son meramente

prima facie y no hay principio alguno que medie entre ellos en caso de conflicto. Por otro lado, los principios *prima facie* no se diferencian mucho de la atribución a la situación de rasgos con una u otra polaridad moral, por lo que parece que debe reconocer que tales rasgos se dan en el mundo, tal y como es independientemente de nosotros.

El realismo moral con el que parece comprometerse el particularista moderado está respaldado, con todo, por un argumento trascendental en contra del subjetivismo moral y, en general, axiológico. El subjetivismo moral debe fijar el contenido de nuestros juicios morales sin presuponer que existan los rasgos o propiedades que tales juicios atribuyen al mundo. Debe, por tanto, apelar exclusivamente a ciertos aspectos de nuestra experiencia subjetiva -entendida como metafísicamente independiente del mundo- para fijar no la verdad, sino el contenido de tales juicios. El argumento trascendental niega que tal empresa pueda llevarse a cabo coherentemente o, dicho de otro modo, defiende que solo podemos fijar el contenido de nuestros juicios morales si suponemos que hay valores morales en el mundo (McDowell 1979, 1985; Stroud 2011). No se sigue del argumento trascendental que haya valores morales en el mundo, sino solo que, para entender nuestros juicios morales, debemos suponer su existencia. Esta conclusión, a pesar de su debilidad, afecta a la discusión sobre el particularismo, pues el generalismo ya no puede invocar a su favor una mayor consistencia metafísica. La razón es que solo podría hacerlo en la medida en que se compromete con el subjetivismo moral y el argumento trascendental rechaza que esta última posición pueda defenderse coherentemente.

El generalismo moral se enfrenta, además, a la dificultad de vincular la deliberación moral con la práctica moral efectiva. La facilidad con la que el generalismo transita de los principios al juicio moral sobre la situación particular, se convierte en inconveniente cuando nos abrimos a la posibilidad de que haya una cesura entre el mejor juicio del sujeto y su práctica efectiva, es decir, a la posibilidad de que el juicio de su razón sea ajeno a su estructura motivacional. Nos encontramos, así, con dificultades para dar cuenta de la eficacia motivacional de la deliberación moral. La sutura de esta escisión se reivindica, en cambio, como una de las virtudes del particularismo moral. El buen juicio, el cultivo de la sensibilidad, la percepción de los aspectos relevantes de una situación son capacidades cognitivas que conllevan un elemento motivacional, un dejarse llevar o sentirse impelido a responder de cierta manera. No quiere ello decir que no haya espacio para la acribia o para la debilidad de la voluntad, pero no se entiende que alguien pueda tener buen juicio en ciertos aspectos y que no se sienta en general impelido a responder proporcionadamente (Dancy 1993).

2.3 Particularismo moral y la perspectiva de la víctima

El generalismo da por sentado que todo juicio moral ha de formularse en tercera persona. Nada en el terreno de la moralidad escapa al juicio de la tercera persona. No parece comprensible, por ejemplo, que haya un juicio moral que solo pueda realizar autorizadamente la persona que ha sufrido el daño y no un tercero. Sin embargo, hay razones de peso para defender que hay juicios morales que solo se pueden realizar en primera persona y no, por ello, deben dejarse al capricho

o discreción de cada uno, sino que están sujetos a criterios normativos respecto a los cuales un tercero debe, en gran medida, guardar silencio. Esta idea viene sugerida por la reflexión de Bernard Williams en torno a la suerte moral. Podemos entender que la esposa y los hijos que Gauguin abandona para dedicarse a su arte sean portadores de una reclamación moral a la que solo ellos podrían renunciar (Williams 1981, Nagel y Williams 2013, Winch 1972, Wiggins 1987, Blum 2000, Crisp 2000, Wallace 2013, Corbí 2017). Ni Gauguin ni un tercero podrían exigirles esa renuncia, si bien la posición que finalmente la esposa o cada uno de sus hijos decida adoptar deberá ser fruto de una reflexión que solo podrá compartir parcialmente con un tercero. Esta experiencia es especialmente llamativa cuando atendemos a las reflexiones de los supervivientes de Auschwitz (Levi 1986, Améry 1966, Loridan-Ivens 2015) y su resistencia a atender a las consideraciones de los que no nos hemos enfrentado a esas circunstancias. Si finalmente aceptamos que nuestras prácticas morales conllevan esta asimetría entre la primera y la tercera persona por lo que respecta a la respuesta moralmente proporcionada a una situación, deberemos entonces abandonar un supuesto clave del generalismo, a saber: la universalidad de la perspectiva de la tercera persona. Tendremos, de ese modo, una razón adicional para subrayar la resistencia de nuestras prácticas a su codificación en un sistema de principios, a saber: la irreductibilidad del punto de vista de la portadora de una reclamación moral. En este sentido, el buen juicio al que apela el particularista moral deberá incluir, en el caso de un tercero, la sensibilidad acerca de cuándo está autorizado para emitir un juicio y cuándo debe guardar silencio y, en el caso de la víctima, la sensibilidad acerca de cómo responder proporcionadamente en circunstancias en las que nadie podrá acompañarla más allá de articular un marco de actitudes con sentido.

La portadora de una reclamación moral deberá atender a su carácter a la hora de decidir si renunciar a la misma es una respuesta proporcionada a la situación de que se trate, pero no podrá tomar los rasgos de su carácter como un mero hecho acerca de sí misma, pues parte de lo que tiene que decidir es si debe embarcarse en un curso de acción que vaya modificando su carácter en una determinada dirección. Esa es, de nuevo, una prerrogativa de la primera persona que afecta, en este caso, no solo a la portadora de una reclamación moral sino a cualquier sujeto. Un tercero puede tomar los rasgos de carácter de una persona como un hecho acerca de la misma que figure en el antecedente de un principio, pero forma parte de la deliberación en primera persona que esos rasgos no se tomen como meros hechos acerca de uno mismo, sino que puedan ponerse en cuestión como parte del proceso deliberativo. De este modo, vemos cómo la asimetría entre la primera y la tercera persona respecto al juicio moral no solo concierne de manera excepcional a la portadora de una reclamación moral, sino que forma parte de nuestra condición de sujetos morales que deliberamos acerca de en qué consistiría comportarse moralmente.

Estos dos últimos argumentos afectan no solo al generalismo más ambicioso, sino también a la versión que hemos considerado mínima del mismo, a saber: la que estima que el centro de la deliberación práctica estriba en la elucidación de los principios morales que han de gobernar la vida de cualquier persona. Hasta ahora, habíamos visto cómo los principios morales difícilmente podrían ser el centro de nuestra reflexión moral, pues a menudo la tara más ardua reside en

determinar cómo aplicar un principio a una situación particular; pero acabamos de comprobar que, además, la deliberación práctica conlleva asimetrías entre la primera y la tercera persona que entran en conflicto con la universalidad de la perspectiva de la tercera persona que el supuesto mínimo del generalismo parece suponer. Tras estas consideraciones en contra del generalismo y en favor del particularismo moderado, debemos examinar una versión radical del particularismo moral que ha centrado el debate de las últimas dos décadas en torno a esta cuestión. El particularismo radical encuentra en Jonathan Dancy su defensor más prominente.

3. El supuesto invariantista y el particularismo radical

El particularismo radical pone en cuestión un supuesto del generalismo, a saber: que los rasgos moralmente relevantes contribuyen siempre del mismo modo a nuestro juicio moral (Dancy 1993, 2004, 2017; McNaughton 1988). Así, realizar una promesa deberá contribuir siempre en favor de cumplirla y el hecho de que una afirmación sea una mentira contará en cualquier circunstancia en contra de realizarla. Se trata de un supuesto que el generalismo comparte con el particularismo moderado, pues este también entiende que un rasgo moral puede expresarse en términos de un principio *prima facie* que nos advierte de que ese rasgo tiene una cierta polaridad o valencia moral más allá del contexto particular en el que se dé. En la medida en que el generalismo y el particularismo moral comparten este supuesto invariantista, el particularista radical entiende que el particularismo moderado es solo una versión del generalismo.

El particularismo radical encuentra su argumento más poderoso en el holismo de las razones, que afecta a todo tipo de razones y no solo a las razones morales. El holismo implica que lo que cuenta a favor de una creencia o de una acción en un contexto puede que no lo haga en otro. Como señala Jonathan Dancy, si he tomado una droga que me hace ver azules los objetos rojos, el hecho de que un objeto me parezca azul no es, en esas circunstancias, una razón para creer que es azul, aunque sí que lo sea en muchos otros contextos. Algo similar ocurre con rasgos como las promesas. Que haya hecho una promesa cuenta a favor de realizar la acción prometida, pero, si la he realizado bajo engaño o amenaza, deja de contar a su favor. Por tanto, el holismo de las razones parece incompatible con el supuesto de que los rasgos moralmente relevantes contribuyan siempre del mismo modo a nuestro juicio moral.

Una vez rechazado el supuesto invariantista, el particularismo radical debe ofrecernos un modelo alternativo de deliberación moral. El particularismo radical, al igual que el moderado, apela en este caso a la sensibilidad o buen juicio de la persona bien formada. No obstante, si los rasgos moralmente relevantes no contribuyen de manera estable a nuestro juicio moral, resulta difícil entender cómo podría desarrollarse ese proceso de formación y, por tanto, cómo podríamos refinar nuestra sensibilidad ante los detalles. Frente a esta dificultad, el particularismo radical insiste en que no niega que la contribución de un rasgo en alguna circunstancia pasada *pueda* ser relevante para la situación actual, sino que únicamente rechaza que *deba* serlo. No parece, sin embargo, que debamos leer ‘pueda’ como una invitación al capricho o a la arbitrariedad. Es un supuesto del holismo de las razones que un mismo rasgo puede ejemplificarse en varios

contextos, si bien en unas circunstancias ese rasgo puede favorecer cierto juicio moral y en otras ser irrelevante o ir en su contra.

Parece, además, que quien defienda el holismo de las razones deberá aplicar también el holismo a las condiciones de identificación de los rasgos morales. Dancy propone, de hecho, que la comprensión de los rasgos morales y su polaridad en cada contexto se produce de un modo similar a como comprendemos el uso de la conectiva 'y' de nuestro lenguaje, a saber, a través de un conjunto de usos que mantienen entre sí algo similar a lo que Wittgenstein denominó aires de familia (Wittgenstein 1953). La tesis del particularista radical consistiría en afirmar que esos aires de familia son compatibles con variaciones significativas en la polaridad moral de los rasgos y, por tanto, que no necesitamos el concurso del supuesto invariantista para dar cuenta de nuestras prácticas morales.

En un intento de rescatar el supuesto invariantista, podría argumentarse que la razón a favor de una acción no es la promesa propiamente dicha, sino la promesa realizada sin coacción o amenaza. Sin embargo, el particularista moral replica que de este modo se vulnera una contraposición esencial al holismo, a saber: la distinción entre razones y trasfondo contextual. El hecho de que una promesa se realice sin coacción o amenaza forma parte del trasfondo contextual y esa circunstancia no es por sí misma una razón para avalar un juicio. De todos modos, el contraste entre las razones y el trasfondo contextual es compatible con una versión ligeramente rebajada del supuesto invariantista, a saber: que los rasgos moralmente relevantes contribuyen *prima facie* siempre del mismo modo a nuestro juicio moral (Lance and Little 2004, McKeever and Ridge 2006).

Se subraya de este modo una asimetría en la polaridad de los rasgos, pues un rasgo mantendrá estable su polaridad a no ser que se indique una condición del contexto que la altere. Este supuesto debilitado de nada serviría al generalista en la medida en que se ha visto afectado por argumentos que son independientes del que propone Dancy, pero es todo lo que requiere el particularista moderado, pues parece que poco importa si los aspectos del rasgo que se ven afectados por la cláusula 'prima facie' incluyen o no la polaridad. El particularista radical debería, por tanto, explicar o bien por qué la polaridad de un rasgo no puede verse afectada por esta cláusula o bien por qué, aunque pueda verse afectada, el cambio de polaridad desborda los límites del particularismo moderado.

Josep E. Corbí
(Universitat de València)

Referencias Bibliográficas

- Allport, G. (1954): *The nature of prejudice*. Reading, Addison-Wesley.
- Améry, J. ([1966] 2015): *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia, Pre-textos.
- Aristóteles ([1094ac] 2014): *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos.

- Arpaly, N. (2002): *Unprincipled virtue*, Oxford, OUP.
- Berlin, I. (1958): *The crooked timber of humanity*, Princeton University Press.
- - - - (1969): *Four essays on liberty*, Oxford, OUP.
- Blum, L. (2000): "Against deriving particularity", en Hooker, B. y M. Little, eds., *Moral particularism*, Oxford, OUP, pp. 205-226.
- Broncano, F. (2017): *Racionalidad, acción y opacidad*, Buenos Aires, Eudeba.
- Crisp, R. (2000): "Particularizing particularism", en Hooker, B. y M. Little, eds., *Moral particularism*, Oxford, OUP, pp. 48-78.
- Corbí, J.E. (2015): "Principios, atención y carácter: una defensa del particularismo moral", en P. Luque, ed., *Particularismo*, Barcelona, Marcial Pons, pp. 39-58.
- - - - (2017): "Justification, attachment and regret", *European Journal of Philosophy*, 25(4), pp. 1718-1738.
- Dancy, J. (1993): *Moral reasons*, Oxford, Blackwell Publishers.
- - - - (2004): *Ethics without principles*, Oxford, Clarendon Press.
- - - - (2017): "Moral particularism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta, ed., disponible en https://plato.stanford.edu/search/r?entry=/entries/moral-particularism/&page=1&total_hits=56&pagesize=10&archive=None&rank=0&query=Particularism [Winter 2017 Edition].
- - - - (2015): '¿Qué es el particularismo en ética?', en P. Luque, ed., *Particularismo*, Barcelona, Marcial Pons, pp. 19-38.
- Devine, P. y M. Monteith (1999): "Automaticity and control in stereotyping", en Chaiken, S. y Y. Trope, eds., *Dual-process theories in social psychology*, New York, Guilford Press, pp. 339-360.
- Fazio, R. H. (1995): "Attitudes as object-evaluation associations: Determinants, consequences, and correlates of attitude accessibility", en Petty, R. E & J. A. Krosnick, eds., *Attitude strength: antecedents and consequences*, Lawrence Erlbaum Associates, Inc., pp. 247-282.
- Hooker, B. y M. Little, eds., (2000): *Moral particularism*, Oxford, OUP.
- Korsgaard, C. (1996): *The Sources of normativity*. Cambridge, CUP. [Korsgaard, C. (2000): *Las fuentes de la normatividad*, México, UNAM].
- - - - (2009): *Self-constitution: agency, identity, integrity*, Oxford, OUP.
- Lance, M.M y M. Little, (2004): "Defeasibility and the Normative Grasp of Context", *Erkenntnis*, 61, pp. 435-455.
- Levi, P. ([1986] 2014): *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Península.
- Loridan-Ivens, M. (2015): *Y tú no regresaste*, Barcelona, Salamandra.
- Luque, P., ed., (2015): *Particularismo*, Barcelona, Marcial Pons.
- McDowell, J. (1979): 'Virtue and reason', *The Monist*, 62, pp. 331-50.
- - - - (1985): "Values and secondary qualities", en T. Honderich, ed., *Morality and Objectivity*, London, Routledge, pp. 110-29.
- McKeever, S y M. Ridge (2006): *Principled ethics: generalism as a regulative ideal*, Oxford, Oxford University Press.
- McNaughton, D. (1988): *Moral vision*, Oxford, Blackwell.
- Nagel, T. y B. Williams (2013): *La suerte moral*, Oviedo, KRK.

- Nussbaum, M. (1990): *Love's knowledge*, Nueva York, OUP. [Nussbaum, M. (2006): *El conocimiento del amor*, Madrid, A. Machado Libros].
- Rawls, J. (2001): *Justice as fairness*, Cambridge, MA., Harvard University Press. [Rawls, J. (2012): *La justicia como equidad*, Barcelona, Paidós]
- Ross, W. D. (1930): *The Right and the good*, Oxford, OUP.
- Stroud, B. (2011): *Engagement and metaphysical dissatisfaction*, Oxford, OUP.
- Twain, M. ([1984] 2008): *Adventures of Huckleberry Finn*, Oxford, OUP.
- Wallace, R. J. (2013): *The view from here: on affirmation, attachment, and the limits of regret*, New York, OUP.
- Wiggins, D. (1987): *Needs, values, truth*, Oxford, Clarendon Press.
- Williams, B. (1981): *Moral luck*, Cambridge, CUP. [Williams, B. (1993): *La fortuna moral*, México, UNAM].
- Winch, P. (1972): *Ethics and action*, Oxford, Blackwell.
- Wittgenstein, L. ([1953] 2008): *Investigaciones filosóficas*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Cómo citar esta entrada

Corbí, J. E. (2019): "Particularismo moral", *Enciclopedia de la Sociedad Española de Filosofía Analítica* (<http://www.sefaweb.es/particularismo-moral/>)