

UNIVERSIDAD DE CHILE

Facultad de Derecho

Departamento de Ciencias del Derecho

Curso Filosofía (de la) Moral

Secciones PAW, MAM, ABM, MEOB, JOK, AIP, FQB

Primer semestre de 2011

LECTURAS OBLIGATORIAS I

Filosofía de la Moral y Pluralismo

1. Magee, Brian, “Una introducción a la filosofía. Diálogo con Isaiah Berlin”, en del mismo *Los hombres detrás de las ideas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 17-46.
2. Descartes, René, “Primera Meditación”, en del mismo *Meditaciones Metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos, 1987, pp. 15-21.
3. Orellana Benado, M. E., *Pluralismo: una ética del siglo XXI*, capítulo 1 “Tres concepciones de la filosofía”. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile, 1996, pp. 21-36.
4. Scruton, Roger, *Filosofía moderna: una introducción sinóptica*, capítulo 1 “Naturaleza de la filosofía”. Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 1999, pp. 1-15.
5. Orellana Benado, M. E., “Identidad, filosofía y tradiciones”, prólogo a Scruton 1999, pp. xviii-xxi.
6. _____, “Tradiciones y concepciones en filosofía” (extracto), en O. Nudler (ed.), *Filosofía de la Filosofía* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 33). Madrid: Trotta, 2010, pp. 49-78.
7. Platón, “El Critón”, en del mismo *Diálogos*. México D. F.: Porrúa, 1966, pp. 28-34.
8. MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, capítulo 2 “La naturaleza del desacuerdo moral actual y las pretensiones del emotivismo”. Barcelona: Crítica, 2004, pp. 19-39.
9. Canto-Sperber, Monique y Odien, Ruwen, *La filosofía moral y la vida cotidiana*. Barcelona: Paidós, 2005, pp. 9-26.
10. Cortina, Adela, *Ética Mínima. Introducción a la filosofía práctica*, capítulos 1 “Ética como filosofía moral” y 2 “Panorama ético contemporáneo: ¿tiempos de ética domesticada?”. Madrid: Tecnos, 2009, pp. 37-53; 55-73.
11. Maliandi, Ricardo, *Ética: conceptos y problemas*, capítulo 3 “Niveles de reflexión ética”. Buenos Aires: Biblos, 2004, pp. 45-77.

1.

Magee, Brian, “Una introducción a la filosofía. Diálogo con Isaiah Berlin”, en del mismo *Los hombres detrás de las ideas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 17-46.

Traducción de
JOSÉ A. ROBLES GARCÍA

LOS HOMBRES DETRÁS DE LAS IDEAS

Algunos creadores de la filosofía contemporánea

Bryan Magee / Isaiah Berlin / Charles Taylor /
Herbert Marcuse / William Barrett / Anthony
Quinton / A. J. Ayer / Bernard Williams / R. M.
Hare / W. V. Quine / John Searle / Noam
Chomsky / Hilary Putnam / Ronald Dworkin /
Iris Murdoch / Ernest Gellner



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

00001



I. UNA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Diálogo con ISAIAH BERLIN

INTRODUCCIÓN

Bryan Magee: En la discusión inaugural de esta serie, a manera de introducción, me propongo enfrentarme a algunos problemas de primordial importancia: ¿Por qué ha de interesarle a alguien la filosofía? ¿Por qué es importante? ¿Qué es, exactamente, la filosofía?

El filósofo al que he invitado para discutir estos problemas goza de fama internacional: sir Isaiah Berlin, condecorado con la Orden del Mérito, Miembro del *All Souls College* de Oxford, biógrafo de Karl Marx, y particularmente distinguido por su conocimiento profundo de la historia de las ideas.

DISCUSIÓN

B.M.: ¿Qué razón puede usted dar a alguien para que se interese en la filosofía, si es que aún no lo ha hecho por propia iniciativa, o si el sistema educativo no le ha inculcado este interés?

Isaiah Berlin: En primer lugar, los problemas filosóficos son interesantes por sí mismos. A menudo se refieren a ciertos supuestos, en los que se fundamenta una gran cantidad de creencias generalizadas. La gente no desea que tales supuestos se examinen demasiado; comienza a sentirse incómoda cuando se le obliga a analizar en qué se fundan realmente sus creencias; pero, en realidad, son motivos de análisis filosófico gran cantidad de creencias ordinarias, de sentido común. Cuando se examinan críticamente, resultan, en ocasiones, mucho menos firmes, y su significado e implicaciones, mucho menos claros y firmes que lo que parecían a primera vista. Al analizarlas y cuestionarlas, los filósofos amplían el autoc conocimiento del hombre.

B.M.: A todos nos molesta que sondeen nuestras creencias y convicciones más allá de cierto límite y, pasado ese límite, nos negamos a hacer más sondeos. ¿Por qué somos así?

I.B.: Supongo que, en parte, porque a la gente no le gusta que se le analice en demasía; que se pongan al descubierto sus raíces y que se inspeccionen muy de cerca; y en parte, porque la necesidad misma de la acción impide este escrutinio. Si se está activamente comprometido en alguna forma de vida, resulta inhibitorio y, quizá, finalmente, paralizante, el que se le pregunte constantemente: "¿Por qué hace esto? ¿Está

seguro que las metas que pretende lograr son verdaderas metas? ¿Está seguro de que lo que hace no va, de ninguna manera, en contra de las reglas, principios o ideales morales en los que pretende creer? ¿Está seguro de que algunos de sus valores no son mutuamente incompatibles, y de que no quiere confesárselo? Cuando se enfrenta a alguna disyuntiva, de cualquier índole, ¿no se encuentra, en ocasiones, tan nervioso que no desea enfrentarse a ella, y que cierra los ojos e intenta pasar la responsabilidad a una espalda más ancha: al Estado, a la Iglesia, a la clase social, a alguna otra asociación a la que pertenezca, quizá al código moral general de la gente decente ordinaria, cuando debería pensar en el problema y resolverlo usted mismo?" Muchísimas de estas preguntas desaniman a la gente, o la irritan; minan su confianza en sí misma y, por ende, suscitan resistencias.

Platón hace decir a Sócrates que una vida sin examen no merece vivirse. Pero si todos los integrantes de una sociedad fuesen intelectuales escépticos, que estuvieran examinando constantemente los presupuestos de sus creencias, nadie sería capaz de actuar. Sin embargo, si los presupuestos no se examinan y se dejan al garete, las sociedades corren el riesgo de osificarse; las creencias, endurecerse y convertirse en dogmas; distorsionarse la imaginación, y tornarse estéril el intelecto. Las sociedades pueden decaer a resultas de dormirse en el mullido lecho de dogmas incontrovertidos. Si ha de despertarse la imaginación; si ha de trabajar el intelecto, si no ha de hundirse la vida mental, y no ha de cesar la búsqueda de la verdad (o de la justicia, o de la propia realización), es preciso cuestionar las suposiciones; ponerse en tela de juicio los presupuestos; al menos, lo bastante para conservar en movimiento a la sociedad. Los hombres y las ideas avanzan, en parte, por parricidio; mediante el cual los hijos matan, si no a sus padres, al menos las creencias de sus padres, y adoptan nuevas creencias. De esto es de lo que dependen el desarrollo y el progreso. Y, en este proceso, tienen un papel preponderante quienes formulan estas preguntas inquietantes, y tienen una profunda curiosidad acerca de la respuesta. Cuando emprenden esta actividad de manera sistemática, y utilizan métodos racionales (también expuestos al escrutinio crítico), se les denomina filósofos.

B.M.: ¿Puede usted dar algunos ejemplos de presupuestos, o suposiciones que necesiten cuestionarse?

I.B.: Los *Diálogos de Platón* son la fuente primera y más fértil de discusión de valores supremos; se esfuerzan por cuestionar la sabiduría convencional. Todo buen filósofo lo ha hecho. Y encontrará ejemplos de ello en las novelas, o en los dramas de escritores preocupados por estos asuntos; piense en los héroes de los dramas de Ibsen, en *La víspera* de Turgeniev, o en *The Longest Journey*, de E. M. Forster. Pero, quizá, la mo-

derna filosofía política o moral presente los casos más familiares. Considere, por ejemplo, las palabrerías sobre la libertad o sobre la igualdad (de las que actualmente el mundo se encuentra lleno). El Preámbulo de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América. No podría citarlo textualmente...

B.M.: "Consideramos que estas verdades son evidentes, por sí mismas: que todos los hombres son creados iguales, que su Creador los ha dotado de ciertos derechos inalienables, entre los cuales se encuentran el derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad..."

I.B.: Gracias. Bien: Hablemos, entonces, de los derechos. ¿Qué son los derechos? Si se pregunta al hombre de la calle qué es, exactamente, un derecho, se quedará atónito y confuso; no será capaz de dar una respuesta clara. Acaso sepa que significa pisotear los derechos de alguien, o que otros nieguen o pasen por alto su propio derecho a esto o a aquello; pero ¿qué es, exactamente, lo que se viola o se niega, sin razón? ¿Es algo que uno adquiere o hereda al nacer? ¿Es como sello característico impreso en el individuo? ¿Es alguna característica esencial del ser humano? ¿Es algo que alguien le ha dado a uno? De ser así, ¿quién? ¿Mediante qué clase de procedimiento? ¿Hay derechos que conferir, o que cancelen otros derechos? ¿Qué significa esto? ¿Se puede perder un derecho? ¿Hay derechos que sean parte intrínseca de la propia naturaleza, como el pensar o el ser capaz de respirar, o el de elegir entre esto o aquello? ¿Es esto lo que se quiere decir al hablar de *derechos naturales*? Si esto es así, ¿qué significa "naturaleza", en este sentido? Y, ¿cómo sabemos qué son tales derechos?

La gente ha discrepado mucho acerca de los derechos. Tomemos, por ejemplo, el siglo XVII, época en que se habló abundantemente de derechos. Al fin y al cabo, había una guerra civil en Inglaterra en la que uno de los problemas centrales giraba en torno a si existía una cosa tal como el derecho divino de los reyes. Ahora no creemos mucho en eso pero, sin duda, algunos hombres sí lo creían. Creían que los reyes eran seres especiales, dotados por Dios con derechos especiales. Otras personas sostenían que tales derechos no existían; que sólo eran invenciones de teólogos o de poetas. ¿Cómo argumentaban? ¿Qué clases de argumentos surgían de ambos bandos? Hacia el final del siglo XVII, un escritor francés se preguntaba qué pensarían algunos súbditos del rey de Francia de la transferencia de sus derechos, en caso de que éste deseara cedérselos al rey de Inglaterra, y su respuesta fue, en efecto, que nada tenía que pensar; sólo tenían que obedecer, pues eran súbditos, y el rey tenía perfecto derecho a hacer con sus súbditos lo que se le antojara; la idea misma de que pudiese permitírseles pensar en las decisiones del rey, o siquiera cuestionarlas, rayaba en la blasfemia. Ahora, rechazamos esto; pero, lo

aceptó mucha gente que creía en la jerarquía monárquica; que el mundo espiritual, así como el físico, era una estructura lineal. Todo ser humano tenía su lugar propio en esta totalidad jerárquica, y debía realizar las funciones que su posición en la gran pirámide social requerían que ejerciera. Fue algo en lo que la gente creyó durante cientos de años. Después llegaron pensadores que lo negaron, y dijeron que no había tal jerarquía; que los hombres eran iguales; que se asemejaban unos a otros en el nacimiento; que todos estaban dotados de ciertas necesidades, facultades y deseos naturales y que todos tenían ciertos derechos naturales, inalienables. Con relación a estos derechos, eran iguales. Lo que quiero subrayar es que la clase de argumentos que puede aducirse para apoyar cualquiera de estas posiciones, en esta clase de controversia, es un tema propio de la filosofía. ¿Qué otra disciplina podría manejarlos? Y estos son problemas de principio, que han preocupado profundamente, y por mucho tiempo, a los hombres; problemas por los que se han desatado guerras y revoluciones sangrientas.

B.M.: Estoy seguro de que objetaría mucha gente: "Muy bien; sí; lo que usted dice es cierto; sin embargo, realmente eso no es sino discutir mucho por palabras. Todas son abstracciones. Uno no necesita quebrarse la cabeza con todo eso para vivir su propia vida; no tiene nada que ver con la vida real, con la vida diaria y cuanto más se preocupe uno por eso, más infeliz se sentirá uno."

I.B.: Sí; puede hacerlo a uno más infeliz; pero hay gente que realmente desea preocuparse por estas cosas. Desea saber por qué vive, cómo está viviendo y por qué debe hacerlo así. Este es un deseo humano, absolutamente natural, que sienten más profundamente algunos de los seres humanos más imaginativos, inteligentes y bien dotados. En efecto es argumentar acerca de palabras; pero, claro está, las palabras no son sólo palabras; meras fichas en un juego filológico. Las palabras expresan ideas. El lenguaje se refiere a la experiencia; la expresa y la transforma.

B.M.: Me ha dado usted un ejemplo de cuestionamiento filosófico acerca de la política, con lo que ha dicho sobre los "derechos". ¿Puede darme ahora el ejemplo claro de una pregunta filosófica, que sea moral, y no política?

I.B.: Bueno; permítame repetirle lo que alguien me contó de sus experiencias en la segunda Guerra Mundial. Era un oficial del Servicio Secreto Británico, que se encontraba en Francia, y hacia el final de la guerra tuvo que interrogar a un traidor francés, capturado por la Resistencia Francesa. El traidor había trabajado para la Gestapo, y el grupo de la Resistencia iba a ejecutarlo. El oficial del Servicio Secreto Británico pidió permiso para interrogarlo primero, pues tenía razones para creer que el hombre podía darle información que contribuyera a salvar gente ino-

cente, de la muerte o de la tortura. Pues bien, fue a ver al agente de la Gestapo, hombre muy joven, quien le dijo: "¿Por qué he de responder sus preguntas? Si puede prometerme la vida, responderé. Pero sé que esta gente pretende matarme mañana, y si no puede prometerme la vida, ¿por qué habría de decir algo?" ¿Qué debió hacer el oficial británico en esas circunstancias? Su deber, como oficial del Servicio Secreto, era obtener tanta información como pudiese; de ello podía depender la vida de gente inocente y, sin embargo, podía hacerlo sólo mintiendo. De nada habría valido decir: "Haré lo que pueda para persuadirlos de que lo dejen vivir", o alguna otra cosa de esta índole. Sabía que no podía hacer nada para salvarlo de la ejecución, y el hombre habría adivinado cualquier intento de promesa ficticia. Si el oficial hubiera dicho de manera tajante: "Si me habla, lo salvaré", el joven, al descubrir que había sido engañado, lo habría maldecido en su último aliento.

Este me parece un ejemplo de problema moral; lo que cabe en el ámbito de la ética. Un pragmático podría decir: "Claro está que debes mentir, si es probable que aumentes la felicidad humana o disminuyas sus penalidades." A la misma conclusión llegarían quienes conceden un valor supremo al deber militar, o al patriótico, y especialmente en tiempo de guerra. Pero puede haber otras consideraciones: mandamientos religiosos absolutos; la voz de la conciencia, las relaciones entre uno y otro ser humano: ¿cómo puede decirse una aterradora mentira al hombre condenado a morir? ¿Le ha privado su conducta de todos los derechos a ser tratado como ser humano? ¿No hay derechos humanos supremos? Un héroe de Dostoievski declara que, si se le preguntase si estaba dispuesto a comprar la felicidad de millones de gentes al precio de la tortura de un niño inocente, diría que no. ¿Estaba obviamente equivocada su respuesta? Un pragmático estaría obligado a decir: "Sí; estaba obviamente equivocada; era sentimental y errónea." Pero, claro está, no todos pensamos así; algunos pensamos que un hombre tiene pleno derecho a decir: "No torturaré a un niño inocente. No sé lo que sucederá luego, pero hay ciertas cosas que ningún hombre puede hacer, cualquiera que sea el costo."

Aquí tenemos dos filosofías en conflicto. Una es, quizá, en el sentido más noble, utilitaria, pragmática, (o patriótica); la otra, se funda en una aceptación de reglas universales absolutas. No es tarea del filósofo moral ordenarle a un hombre cuál de éstas hacer propia (véase p. 47), pero sí le compete explicarle cuáles son las cuestiones y los valores que están en juego; examinar y juzgar los argumentos a favor y en contra de diversas conclusiones; esclarecer qué formas de vida se encuentran en conflicto, los fines de la vida y, quizá, los costos entre los que tiene que elegir. Al fin de cuentas, claro está, el hombre tiene que aceptar su responsabi-

dad personal, y hacer lo que considere correcto; su elección será racional, si advierte conforme a qué principios elige, y será libre si pudo haber elegido de otra manera. Tales opciones suelen ser muy angustiantes. Es más fácil obedecer órdenes, sin reflexionar.

B.M.: Lo bueno de los ejemplos de problemas morales y políticos que acaba usted de darnos es que en ellos, absolutamente, no hay nada lingüístico. Quisiera que esto fuera más frecuente respecto de los problemas que, cuando menos recientemente, debaten los filósofos morales en sus publicaciones. Algo que asombra a muchos legos en la materia que intentan leer filosofía, y que a muchos aleja de ella, es descubrir que gran parte de la discusión filosófica es acerca de palabras; acerca del lenguaje. ¿Puede explicarnos por qué es esto así, en términos que el lego encuentre una justificación?

I.B.: Lo intentaré. Algunos filósofos modernos se han perjudicado, por lo que toca al público, insistiendo en señalar que tienen una preocupación principal por el lenguaje. Y la gente piensa que debe haber algo trivial en lo que hacen; que se preocupan por el lenguaje, en el sentido en que lo entienden los lexicógrafos, gramáticos o lingüistas, en cuyo caso los lexicógrafos y gramáticos lo hacen mejor. Sin embargo, los filósofos *están* preocupados por el lenguaje, porque creen que pensamos con palabras; que en ocasiones las palabras mismas son actos y que, por tanto, el examen de las palabras es el examen del pensamiento y, ciertamente, de todas las perspectivas; de todas las formas de vida. Cuando uno se enfrenta a estas difíciles cuestiones filosóficas, puede comenzar preguntándose: "¿Qué tipo de pregunta es ésta? ¿Qué clase de respuesta estamos buscando? ¿Es como este, o como aquel otro tipo de pregunta? ¿Se refiere a hechos? ¿Es una cuestión de lógica, de la relación entre conceptos? O, ¿es una mezcla de éstas? ¿O no es como ninguna de ellas? Esta distribución de conceptos y de categorías es algo difícil de hacer, pero todos los buenos filósofos la han hecho, y la están haciendo, llámenla como la llamen, y no hay ningún error en llamarla esclarecimiento de confusiones lingüísticas, salvo que ha confundido a los incautos, o a los mal intencionados. Las confusiones de esta índole pueden desconcertar a la gente y esto, a su vez, puede originar barbarismos, en la práctica.

B.M.: Las creencias de los nazis respecto de las raza se fundaban en enredos de muy diversos tipos; incluso en embrollos, ¿verdad?

I.B.: Sí; estos embrollos en parte eran empíricos, y en parte, no. La noción misma de un subhombre; la noción misma de que existen seres subhumanos, sean judíos, gitanos, eslavos, negros, o lo que sea, que son un peligro terrible para la sociedad y que, por tanto, deben exterminarse, es una convicción que, sin duda, se fundaba, en parte, en creencias empíricas falsas acerca de la naturaleza de la conducta de estos hombres y

mujeres. Pero la noción de subhumanidad, de lo que significa ser subhumano y, respecto a esto, lo que queremos decir con la palabra "humano"; lo que es la naturaleza humana, lo que constituye un ser humano, lo que es ser inferior y superior y, claro está, lo que se colige de todo esto, lo que justifica torturar o matar al "inferior", son, todas ellas, casos filosóficos; no empíricos. Quienes se quejan de que son triviales, con un mero examen del lenguaje y de los usos lingüísticos, han de meditar en que las vidas de las personas dependieron, y aún dependen, de ellas.

B.M.: Algunos filósofos del lenguaje han sostenido que analizando nuestro empleo del lenguaje nos liberan del hechizo del lenguaje. En otras palabras, no son ellos, sino nosotros, los que nos encontramos bajo su hechizo.

I.B.: Así es. Yo diría que éste es uno de sus mayores servicios a la humanidad. Por esto los consideran personas peligrosas quienes desean que se conserve el uso ancestral del lenguaje, y temen que su influencia se debilitará, si se le analiza. Fue el poeta alemán Heine quien nos dijo que no despreciáramos al poeta tranquilo, en su estudio, pues puede ser una figura poderosa y formidable; que considerarlo un pedante inocuo ocupado en muchas tareas triviales, era subestimar sus poderes; que si Kant no hubiese desacreditado al dios de los teólogos racionalistas, Robespierre acaso no habría guillotinado al rey. Heine advirtió a los franceses, entre quienes entonces vivía, que los metafísicos idealistas alemanes, los seguidores de Fichte, Schelling, y los de su especie, eran creyentes fanáticos, que no serían disuadidos ni por el temor ni por el amor al placer, y que un día se levantarían furibundos para arrasar los monumentos de la civilización occidental. Declaró que cuando esta gran arremetida metafísica arrojase a Europa a la guerra y a la destrucción, la Revolución Francesa parecería sólo un juego de niños. Heine, habiéndolo experimentado él mismo, no tenía duda alguna de que el poder de las ideas filosóficas o metafísicas (por ejemplo, las de Hegel, a cuyas cátedras asistió) podría ser muy grande; indirecto, pero de vastos alcances; que los filósofos no eran inocuos devanadores de palabras, sino una gran fuerza, para bien o para mal, entre los más formidables y no reconocidos legisladores de la humanidad.

B.M.: Y todo debido a las palabras que escriben o que expresan en conferencias. La forma en que el lenguaje se entreteje con la realidad en la actividad filosófica, y a través de ella, es profundamente problemática. Aun con preguntas aparentemente sencillas como: "¿Qué es un derecho?" que usted enuncio como ejemplo hace un momento, ¿estamos inquiriendo por el significado de una palabra, o por la naturaleza de una entidad abstracta, que existe de alguna manera, aunque sea abstracta? ¿Qué tipo de pregunta es la pregunta "¿Qué es un derecho?"

I.B.: Creo que lo que usted intenta es decir: "¿Cómo descubrimos qué clases de argumentos nos llevarían a aceptar la proposición de que tenemos cierto derecho; por ejemplo, el derecho a la felicidad o, por lo contrario, de que no lo tenemos?" Recuerdo haber leído en alguna parte que, cuando alguien le dijo a Lutero que los hombres tenían derecho a la felicidad, o que la meta de la vida era la felicidad, él declaró: "¿La felicidad? ¡No! *Leiden! Leiden! Kreuz! Kreuz!*" ("¡Sufrir, Sufrir; la Cruz, la Cruz!"). Éste es el núcleo de ciertas formas de religión cristiana; una de las más arraigadas creencias; visiones de la realidad sobre la que ha construido sus vidas una gran cantidad de seres humanos, tremendamente profundos. Sin duda, esto no es trivial. Se puede afirmar que se están tratando palabras; palabras clave, pero palabras, al fin y al cabo. Se puede aducir que sólo estamos preguntando: "¿Qué significa la palabra *cruz*? ¿Qué significa la palabra *sufrir*?" Pero eso no viene a cuento. No somos gramáticos; no somos lexicógrafos. A fin de descubrir lo que estas palabras significaban para Lutero, y para otros como él, lo que significan, en este sentido de "significan", en nada nos ayuda buscarlas en el diccionario.

B.M.: Pero la cuestión no está aún completamente clara. Si no están intentando descubrir su significado en ese sentido, ¿cuál es, exactamente, la naturaleza de aquello, sea lo que sea, a lo que intentan llegar? A fin de cuentas, algunos de los más grandes genios de la historia de la raza humana han estado lanzando preguntas de esta clase desde hace dos mil o tres mil años, y sin haber logrado, sin embargo, respuesta alguna, generalmente aceptada. Esto, cuando menos, sugiere la peculiaridad de las preguntas. Quizá no puedan responderse. Acaso, lo que están buscando no esté allí.

I.B.: Bien; preguntémoslos: "¿Qué clases de preguntas pueden responderse?" Al costo de simplificar bastante, se podría decir que hay dos grandes clases de problemas de los que con cierta firmeza puede decirse que, al menos en principio, si no siempre en la práctica, pueden resolverse. Una es la clase de las preguntas empíricas ordinarias; preguntas acerca de lo que hay en el mundo, del tipo de cosas con las que trata la observación ordinaria, o la ciencia. "¿Hay cisnes negros en Australia?" "Sí, los hay; allí se les ha visto." "¿De qué está hecha el agua?" "Está hecha de cierto tipo de moléculas." "¿Y las moléculas?" "Constan de átomos." Aquí nos encontramos en el reino de las aseveraciones verificables, o falsificables, al menos. El sentido común también funciona así: "¿Dónde está el queso?" "El queso está en la alacena." "¿Cómo lo sabes?" "Lo he buscado." ~~Estase considera una respuesta perfectamente suficiente para la pregunta.~~ En circunstancias morales, ni usted ni yo dudáramos de esto. A estas se les denomina preguntas empíricas; preguntas acerca de los hechos que se resuelven, ya sea mediante el sentido común ordinario

o, en casos más complejos, mediante observación controlada; mediante experimento; mediante la confirmación de hipótesis, etcétera. Tal es una clase de pregunta.

Luego tenemos otra clase de pregunta; la que formulan los matemáticos o los lógicos. Se aceptan ciertas definiciones; ciertas reglas de transformación acerca de cómo derivar proposiciones a partir de otras proposiciones, y reglas de implicación formal, que permiten deducir conclusiones, a partir de premisas. Y hay también conjuntos de reglas conforme a las cuales pueden comprobarse relaciones lógicas entre proposiciones. Esto no nos proporciona información alguna acerca del mundo. Me estoy refiriendo a las disciplinas formales, que parecen estar completamente divorciadas de cuestiones acerca de los hechos: la matemática, la lógica; las teorías de los juegos, la heráldica. La respuesta no se descubre mirando por la ventana, hacia un cuadrante, o a través de un telescopio, o buscando en la alacena. Si le digo que, en ajedrez, el rey se mueve sólo un cuadro a la vez, no viene a cuento que me diga: "Bien, usted *dice* que se mueve sólo un cuadro a la vez; pero una tarde yo estaba mirando un tablero de ajedrez y vi que un rey se movió dos cuadros." Esta no se consideraría una refutación de mi proposición, porque lo que realmente estoy diciendo es que hay una regla, en ajedrez, según la cual al rey se le permite moverse sólo un cuadro a la vez; en caso contrario, se quebranta la regla. ¿Y cómo sabe uno que la regla es verdadera? Las reglas no son expresiones que puedan ser verdaderas o falsas, así como tampoco lo son los mandatos o las preguntas. Son simplemente, reglas: o bien usted acepta estas reglas, o bien acepta otro conjunto de reglas. El que si tales opciones son libres o no, y cuál sea el *status* de estas reglas, son otras tantas cuestiones filosóficas; no son ni empíricas ni formales. Más adelante intentaré explicar lo que quiero decir.

Una de las propiedades centrales de las dos clases de preguntas que acabo de mencionar, es que hay métodos claramente entendidos para encontrar las respuestas. Se puede no saber la respuesta a una pregunta empírica, pero se sabe qué tipo de respuesta es apropiado a tal tipo de pregunta; cuál es la gama de posibles respuestas. Si pregunto: "¿Cuánto vivió César?" usted puede no saber cuántos años vivió, pero sabe qué hacer para descubrirlo. Sabe qué clase de libros consultar. Sabe qué clase de pruebas apoyarían la respuesta. Si pregunto: "¿Hay, en Tailandia, pájaros que no vuelan?", acaso no sepa usted la respuesta; pero sabría qué clase de observaciones o qué ausencia de ellas se la proporcionarían. Lo mismo vale para la astronomía. Usted no sabe cómo se ve el lado oculto de algún planeta distante, porque nunca lo ha visto; pero sabe que si pudiese volar hasta él, como ahora se puede volar hacia la Luna, posiblemente lo vería. De igual manera, con las disciplinas formales, hay pro-

blemas no resueltos, pero hay, igualmente, métodos aceptados para resolverlos. Usted sabe que no puede resolver problemas matemáticos viendo, tocando ni escuchando. De igual manera, el mero razonamiento algebraico no proporcionará respuestas en el ámbito empírico. La línea que he trazado entre estas dos esferas, es demasiado precisa; de hecho, las relaciones entre los enunciados descriptivos y los formales son mucho más complejas; pero esta forma positivista de presentar las cosas pone de manifiesto lo que deseo recalcar. Y es que, entre estas dos clases de preguntas, hay otras que no pueden responderse de ninguna de estas formas. Hay muchas preguntas así, y éstas incluyen a las preguntas filosóficas. *Prima facie*, uno de los rasgos distintivos de una pregunta filosófica me parece que no se sabe dónde buscar la respuesta. Alguien le pregunta: "¿Qué es justicia?" o "¿Está todo suceso determinado por sucesos anteriores?" o bien: "¿Cuáles son los objetivos de la vida humana?" "¿Debemos buscar la felicidad, o promover la igualdad social, o la justicia, o el culto religioso, o el conocimiento, aun si no conducen a la felicidad?" ¿Cómo, precisamente, comienza uno a responder a estas preguntas? O supongamos que alguien, aficionado a pensar en las ideas, le pregunta: "¿Qué quiere decir con 'real'?" "¿Cómo distingue la realidad de la apariencia?" O bien: "¿Qué es conocimiento? ¿Cómo conocemos? ¿Podemos tener conocimiento cierto de algo?" "Aparte del conocimiento matemático, ¿hay algo que conozcamos o de lo que podamos tener conocimiento cierto? Si lo tenemos, ¿cómo sabemos que tenemos un conocimiento cierto?" ¿Qué se hace para encontrar respuestas a preguntas como estas, en ausencia de cualquier ciencia o disciplina tal que usted pueda decir: "Bueno, para tal caso, hay especialistas. Ellos serán capaces de decirle qué son el bien y el derecho; serán capaces de decirle si todo está causalmente determinado, y también si la felicidad es la meta adecuada para los seres humanos, así como qué son derechos y obligaciones, conocimiento, realidad y verdad; sólo escúchelos." Un matemático, claro está, podrá responder a preguntas matemáticas. Pero, ¿cree usted que haya moralistas o metafísicos infalibles, que puedan dar respuestas absolutamente claras, que cualquier ser humano que pueda seguir su razonamiento esté obligado a aceptar? Estas preguntas parecen generar perplejidades desde el principio mismo; problemas acerca de en dónde buscar. Nadie sabe exactamente cómo resolverlas. Los hombres comunes que se formulan estas preguntas con persistencia, llegan a caer en un estado de pasmo mental, que dura hasta que dejan de formularlas y piensan en otras cosas.

B.M.: Usted nos ha llevado ahora a algo fundamental, y me gustaría consolidar la posición a que hemos llegado antes de dar cualquier otro paso. Lo que usted está diciendo es que los seres humanos, en su búsqueda del conocimiento, han formulado, con más frecuencia, dos clases

de preguntas. En primer lugar, hay preguntas acerca del mundo; en todo tiempo el hombre ha estado tratando de descubrir, de dominar su entorno, o quizá, si se prefiere, de enfrentarse a su entorno. Estas preguntas acerca del mundo pueden, al fin de cuentas, responderse sólo mirando al mundo: mediante la investigación, la observación, la comprobación, el experimento, etcétera. Tales preguntas son acerca de hechos, o empíricas, como dicen los filósofos; es decir, son asuntos de experiencia. La segunda clase de pregunta es más abstracta o formal; por ejemplo, cuestiones matemáticas o lógicas o, como dijo usted, de juegos o de heráldica. Las preguntas de esta clase se refieren a las interrelaciones entre entidades dentro de sistemas formales y, por tanto, no podemos responderlas mirando al mundo. Sin embargo, decir esto no equivale a declarar, en manera alguna, que se encuentran muy alejadas de nuestros intereses ordinarios. Un sistema formal que de manera muy común usamos en nuestra vida diaria, es la aritmética y, en efecto, la usamos a diario para contar cosas, para saber la hora, para obtener cambio de dinero, y para otras muchas cosas; un sistema abstracto puede ser prodigiosamente útil e importante en nuestra vida práctica.

Así pues, hay dos grandes clases de preguntas que sabemos cómo tratar con éxito: las empíricas, que implican una consideración de los hechos, y las formales, que implican relacionar una cosa con otra dentro de un sistema formal. Casi todas las preguntas y, por tanto, casi todo el conocimiento, cae dentro de uno de estos recipientes. Pero no es así con los temas filosóficos; la señal casi distintiva de una pregunta filosófica es que no cae en ninguno de tales recipientes. Una pregunta como: "¿Qué es un derecho?" no puede responderse, ni mirando por la ventana, ni examinando la coherencia interna de un sistema formal. Por tanto, *uno no sabe qué hacer para encontrar la respuesta*. Lo que está usted diciendo es que el punto de partida de la filosofía es la posesión de una pregunta molesta, sin tener ninguna idea clara de cómo buscar la respuesta.

I.B.: Lo ha formulado usted mucho mejor que yo; mucho más claramente.

B.M.: Pero sólo después de que usted lo dijo; yo tuve su formulación, para comenzar.

I.B.: Acepto la reformulación; es un gran adelanto.

B.M.: Pero aún sigue importunándonos la pregunta: ¿Qué podemos hacer acerca de preguntas a las que no sabemos responder?

I.B.: Bueno, tiene usted que preguntar: "¿Por qué hemos de admirar a algunos de los pensadores que las han discutido?" Creo que los admiramos porque se las han ingeniado para reenunciarlas, de tal manera que algunas respuestas parezcan, al menos, plausibles. Cuando no hay método establecido para hacer algo, se hace lo que se puede. Simplemente,

se exterioriza la preocupación. Uno dice: "Cuando formulo una pregunta como *¿Tienen todas las cosas un propósito?*, ¿qué clase de pregunta es? ¿Qué clase de respuestas estoy buscando? ¿Cuál sería el argumento que me llevaría a pensar que determinada respuesta es verdadera o falsa o, siquiera, que merece considerarse?" En esto va de por medio el concepto de filosofía. Creo que E. M. Forster dijo en alguna ocasión (confieso que no puedo recordar dónde): "Todo es similar a algo; ¿a qué es similar esto?" Eso es lo que uno tiende a comenzar preguntando en el caso de los temas filosóficos. Lo que parece haber sucedido históricamente es esto: algunas cuestiones importantes, y ciertamente cruciales, parece que gravitan en tal estado de ambivalencia. La gente se ha preocupado mucho acerca de ellas, y esto es natural, pues en gran medida se preocupaban por los valores supremos. Los dogmáticos, o quienes simplemente aceptaban, sin más los pronunciamientos de los libros sagrados, o de los maestros inspirados, no se preocupaban por ello. Pero probablemente siempre hubo gente escéptica acerca de esto, que se preguntaba: "¿Por qué hemos de aceptar estas respuestas? Ellos dicen esto o aquello; pero, ¿estamos seguros de que lo saben? ¿Cómo podemos estar seguros de que lo saben? Dicen que Dios (o, en ocasiones, la Naturaleza) se lo dice; pero Dios (como la Naturaleza) parece dar respuestas diferentes a personas diferentes. ¿Cuáles son las respuestas correctas?"

Algunas preguntas se han reformulado de tal manera que caen, así, en alguno de nuestros dos recipientes (hablando históricamente). Permítame explicar lo que quiero decir. Consideremos la astronomía. En el siglo XIV, era razonable pensar en la astronomía como en un asunto filosófico, pues sus aseveraciones no eran puramente empíricas ni formales. Se pensaba, por ejemplo, que los planetas se movían necesariamente en órbitas circulares, porque el círculo era la figura perfecta. Cualquiera que sea la situación de la proposición de que el círculo es la figura perfecta —supongo que se podría considerar como formal— la siguiente proposición de que los planetas, concebidos como entes comprometidos en un movimiento perfecto, debían, y no podían, sino moverse en círculos, no nos parece ni empírica ni formal, pues no se puede establecer su verdad, ni la de cualquier verdad necesaria, mediante observación o experimento; ni se puede demostrar una generalización de hechos acerca de lo que los planetas son o hacen mediante una prueba lógica o matemática. Así que, mientras la gente *sabía* que las estrellas tenían que (estaban obligadas a) comportarse de cierta forma y de ninguna otra, en tanto que los planetas tenían que seguir por los trayectos determinados, mientras la gente *sabía* esto, y que lo sabía con fundamento metafísico o teológico, era perfectamente apropiado considerar esta disciplina como filosófica. Y esto también se aplicaba al campo aliado vecino de la astrología. Luego,

como todo el mundo sabe, la astronomía comenzó gradualmente a convertirse en una ciencia eminentemente observacional. Hizo de lado sus premisas metafísicas, y ahora es una provincia normal de las ciencias naturales, que proceden mediante métodos hipotético-deductivos, y sujetas a comprobaciones empíricas. De esta manera, la astronomía dejó de ser filosófica.

Uno de los fenómenos interesantes acerca de la carrera de la filosofía es que arroja constantemente algunas porciones de ella misma en alguno de los dos recipientes: el empírico y el formal. Creo que mi difunto colega Austin, en alguna ocasión, lo expresó diciendo que el sol de la filosofía gradualmente expele grandes masas de gas incandescente, que se convierten ellas mismas en planetas, y adquieren vida independiente y propia. La historia de la filosofía puede aportar grandes ejemplos de este proceso. Así, por ejemplo, la economía fue parte de la filosofía cuando estaba mezclada con gran cantidad de presuposiciones metafísicas, pero luego, gradualmente, se hizo, o se está haciendo, un campo de investigación independiente.

B.M.: Pero, incluso cuando los diferentes campos de investigación se han independizado, como, según usted señala, la economía o la astronomía (ayer la psicología, hoy la lingüística), queda una filosofía de cada uno de estos diferentes campos. No sería verdad decir que una vez independizados, no tienen ya ninguna conexión con la filosofía.

En cualquier campo de actividad, hay ciertos términos fundamentales o, como prefiero expresarlo, conceptos fundamentales, que la gente utiliza. Los físicos hablan constantemente de luz, masa, energía, velocidad, gravedad, movimiento, medida, tiempo. Los políticos emplean sin cesar términos como "libertad", "igualdad", "justicia social". Los abogados utilizan de continuo palabras como "culpa", "inocencia" y, una vez más, "justicia", aun cuando con esto quieren decir algo diferente. En general, la gente comprometida prácticamente en tales campos dedica muy poco tiempo a argumentar acerca de los términos que emplea; apostaría que la mayoría de los físicos pasan toda su vida sin discutir una sola vez entre sí acerca de lo que es la luz, o acerca de lo que quieren decir con el término "energía". Pero llega un colega de ellos y dice: "Sí, pero ¿qué queremos decir exactamente con 'luz'? ¿Qué queremos decir con 'energía'? ¿Qué queremos decir con 'medida'? Y aun de manera más pertinente ¿qué estamos haciendo cuando medimos algo?" Él es lo que llamamos un filósofo de la ciencia, y la discusión de tales conceptos se denomina filosofía de la ciencia. De igual manera, tenemos un hombre llamado filósofo político, que pregunta: "¿Qué queremos decir, exactamente, con 'libertad'? ¿Qué queremos decir con 'igualdad'?" E incluso hay un filósofo de las leyes, o del derecho que pregunta: "¿Qué queremos decir exactamente

con 'justicia'?" En realidad, hay una filosofía de cada asunto o actividad, y consiste, no sólo en la elucidación de los conceptos y de los modelos que en ella se usan de manera característica, sino también en la discusión crítica de sus metas y métodos y de las formas particulares de argumentos, pruebas y procedimientos apropiados a cada campo de conocimiento. En otras palabras, la filosofía puede intentar elucidar cualesquiera conceptos, o analizar cualquier actividad. Esto es lo que Wittgenstein quería decir al enfatizar que la filosofía era una actividad, y no un cuerpo de doctrina. De esto se sigue, claro está, que la actividad de la filosofía es, en sí misma, asunto de investigación filosófica, y ciertamente sucede se lleva a cabo, siempre entre los filósofos, una enorme cantidad de investigación de esta índole. También es cierto que, en la práctica, las actividades más interesantes por considerar son aquellas, además de la filosofía, que son fundamentales para la vida humana, aunque pienso que los filósofos han tomado, tradicionalmente, una posición muy rígida acerca de cuáles sean éstas. Asimismo, en la práctica, los conceptos más interesantes por investigar son los fundamentales, ya sea que tengan un uso cotidiano, o que se utilicen característicamente en algún campo especial del pensamiento o de la actividad humana. Lo que están intentando hacer los filósofos con tales investigaciones es penetrar en las presuposiciones de nuestro pensamiento; investigar, descubrir y aclararnos cuáles son las suposiciones que subyacen ocultos en nuestros términos básicos, así como en las formas en que utilizamos estos términos básicos y que, de esta manera, se cuelan en nuestras conclusiones; lo que significa que se cuelan en nuestras creencias y en nuestras acciones.

I.B.: Creo que esto que usted dice es lo correcto. Algunos nadadores se paralizan si comienzan a pensar en cómo nadan. Los físicos son los nadadores. La discusión acerca de lo que se necesita para nadar, o de lo que *significa* nadar, son cuestiones más apropiadas para observadores externos. Los científicos que destacan en el análisis de los conceptos son aves raras, pero existen: Einstein y Planck, por ejemplo, conocían la diferencia entre palabras acerca de palabras, y palabras acerca de cosas, o entre conceptos y datos de la experiencia; y puedo pensar en otros, que, por fortuna, aún se encuentran entre nosotros, que saben esto, y que filosóficamente dicen cosas sensatas. Pero, en general, aun los más dotados entre ellos tienden a estar tan profundamente interesados en su actividad, que no son capaces de retirarse y examinar los supuestos en los que se basan su trabajo y sus creencias.

B.M.: Se le ha ocurrido alguna vez que preguntas como "¿Qué es la luz?" "¿Qué es el bien?" "¿Qué es el tiempo?" son muy parecidas a las preguntas infantiles?

I.B.: Sí, en efecto, con frecuencia he pensado exactamente eso. Los

niños no suelen preguntar: "¿Qué es el tiempo?" Creo que lo que un niño podría decir, es: "Quiero conocer a Napoleón." (Me parece que es un deseo natural, por ejemplo del hijo de un entusiasta profesor de historia.) El padre le responde: "No puedes conocerlo; está muerto." Entonces, el niño añade: "Bueno, y ¿por qué eso me lo va a impedir?" Si el padre es bastante sagaz le explicará que la muerte de Napoleón tuvo la consecuencia de que su cuerpo se convirtiera en tierra; que se han disuelto los ingredientes originales del mismo, y que los que están enterrados no pueden resucitar. Pero si también el niño es sagaz, podría preguntar: "¿Por qué no pueden reunirse, una vez más, todos sus pedacitos?" A esto podría seguir una lección de física o de biología. Tras lo cual, el niño concluiría: "No; no es esto lo que quiero. No quiero ver ahora al Napoleón reconstruido; quiero retroceder, y verle como era en la batalla de Austerlitz. Eso es lo que me gustaría." "Pues no puedes hacer eso", le contestaría el padre. "¿Por qué no?" "Porque no puedes retroceder en el tiempo". "¿Por qué no puedo?" En este momento nos enfrentamos a un problema filosófico. ¿Qué significa aquí "no poder"? No ser capaz de retroceder en el tiempo, ¿lo expresa el mismo tipo de "no poder", que cuando decimos "dos veces dos no pueden ser siete", o el tipo de "no poder" que tenemos en "no puedes comprar cigarrillos a las 2 de la mañana, porque hay una ley que lo prohíbe"; se parece más al "no poder" de "no puedo recordar", o de "con sólo desearlo, no puedo hacerme muy alto"? ¿Qué tipo de "no poder" responde a la pregunta "¿Puedo ver la batalla de Austerlitz, por favor?" Nos lanzamos así directamente a la filosofía. Alguien puede decir al niño: "No puedes, debido a la naturaleza del tiempo." Pero entonces, alguna persona con mente filosófica, dirá: "No, no; no hay cosas tales como el tiempo o su naturaleza. Los enunciados acerca del tiempo pueden traducirse en enunciados acerca de lo que sucede 'antes', 'después' y 'simultáneamente'. Hablar del tiempo como si fuese algún tipo de cosa, es una trampa metafísica." Ahora estamos en el camino de la filosofía. La mayoría de los padres no desean responder de esa manera a las preguntas de sus importunos hijos. Sólo les dicen que se callen; que no hagan preguntas tontas; que se vayan y dejen de molestar. Pero éste es el tipo de pregunta que recurre constantemente, y los filósofos son gente a la que no aburre, irrita o aterra, y están dispuestos a manejarlo. A los niños, claro está, al fin de cuentas, se les condiciona para que repriman estas preguntas. ¡Qué lástima! Los niños que no quedan plenamente condicionados, en ocasiones se hacen filósofos.

B.M.: ¿Cree usted que, por esta razón, pueda haber algo de infantil en los filósofos?

I.B.: No necesariamente. Pero algunas preguntas que formulan son aparentemente simples; muy parecidas a algunas de las que Platón pone

en boca de Sócrates, en los *Diálogos*; el tipo de interrogantes al que el hombre común no puede responder y que, por tanto, rechaza, en ocasiones con un poco de impaciencia. Por otra parte, no todas las preguntas que formulan los filósofos son simples. Hoy día, un filósofo de la ciencia tenderá también a formular preguntas como "¿Qué es un *quark*?" "*Quark*" es un término muy misterioso en física. ¿Es un *quark* una entidad? ¿Es una cosa, un movimiento, una relación entre entidades? ¿Qué es un agujero negro? ¿Es un espacio, una brecha? ¿Son agujeros negros los *quarks*? (¿Qué tipo de agujeros son éstos?) O, quizás, ¿serán fórmulas matemáticas, herramientas lógicas como "y", "cualquiera" o "quien", a las que nada puede corresponder en el llamado mundo real? O bien, ¿es un *quark* una mezcla de lo real y de lo lógico? ¿Cómo se usa el término? ¿Basta decir "Usamos el término *quark* en el siguiente tipo de fórmulas o argumentos científicos"? Esto no parece bastar. Las moléculas son, presumiblemente, entidades reales. Los átomos, también. Los electrones, protones, rayos gamma, neutrones, son algo más dudoso. O, ¿qué sucede con los *quanta*? La gente tiene muchas perplejidades acerca de ellos. A uno se le habla de algo: un electrón, que salta de una a otra órbita sin pasar continuamente por el espacio intermedio, si se nos permite hablar de esta manera. ¿Como qué es esto? ¿Podemos concebir cosas así con nuestro pensamiento ordinario de sentido común? *Prima facie*, hay aquí algo ininteligible. ¿Es como decir: "Tengo una sensación ligeramente irritante en el tobillo, y ahora la tengo en la rodilla, pero, claro está, ella no tiene que haber pasado continuamente a lo largo de la pierna, porque no hay ninguna 'ella'; primero una sensación en un lugar; luego otra, como la primera, en otro lugar"? ¿Es ésta la respuesta? Se podría decir: "Este dolor ha abandonado mi pierna y ha entrado en mi brazo", dando la impresión de que ha viajado hacia arriba; pero no; literalmente, no quiere decir esto. Primero había un dolor aquí, luego había un dolor ahí, y nada en medio. ¿Es como esto? ¿Es ésta una analogía útil? ¿Es algo totalmente distinto? Conducen, respuestas de este tipo, a metáforas absurdas del tipo más engañoso? ¿Es descriptivo de algo el lenguaje científico? O bien, ¿es sólo como la matemática o la lógica, la estructura ósea, y no la carne del lenguaje descriptivo o explicativo? O, ¿también esto es erróneo? Pensemos: ¿cómo buscamos la respuesta? Los físicos muy rara vez nos pueden ayudar. Dicen lo que hacen, y luego corresponde al filósofo decir: "Bueno, así es como usan este término. Lo usan de la manera X; no de la manera Y. Cuando dicen *quark*, cuando dicen "positrón", cuando dicen "salto cuántico", la forma como usan el término más se parece a la forma en que los demás usamos esta palabra, o esta otra, y no se parece en nada a la forma en que usamos esa palabra, o esa otra, o la de más allá. Así pues, no cometa el error de suponer que hay algún tipo de

analogía fácil entre lo que ellos dicen y la manera en que utiliza el lenguaje en la vida diaria; de otra forma, llegará a una conclusión falsa o absurda, o construirá un sistema metafísico innecesario."

B.M.: Algunos filósofos consideran que lo que usted habla ahora es de la actividad filosófica propiamente dicha. En nuestro pensamiento, todos cometemos los que se han denominado "errores categoriales"; es decir, empleamos un término como si fuese un término muy diferente del término que realmente es. Y, por no darnos cuenta que estamos haciendo esto, caemos en todo tipo de errores y confusiones. Y algunos piensan que la tarea característica del filósofo es desentrañar estas confusiones, mostrándonos dónde y cómo nos equivocamos. Un filósofo, que hace poco defendió esta posición de manera muy vigorosa, fue Gilbert Ryle. En su libro más famoso, argumentó que tendemos a cometer un error categorial radicalmente serio con el concepto de mente. Tendemos a considerar la mente como si fuese una entidad invisible que habita el cuerpo como un espíritu en una máquina, manejándola desde el interior, aposentada allí, y gozando de un acceso secreto a un flujo de experiencias incorpóreas, todas individuales. Ryle argumentó que este es un modelo completamente falso, y que conduce a confusiones y errores sin fin. Esto lo intentó demostrar efectuando un análisis conceptual muy exhaustivo, y es a esto a lo que dedica su libro; de ahí su título: *El concepto de Mente*. De paso, digamos que, si se deseara argumentar contra él, hay dos formas principales de hacerlo, lo cual es muy característico de la filosofía. Se podría negar que usamos el concepto de la manera como dice que lo hacemos, o se podría aceptar que lo hacemos, pero negar que tiene las consecuencias engañosas que él dice tener. Muchos argumentos entre filósofos, acerca de otros conceptos, son de esta índole.

I.B.: Ryle tiende a ser demasiado conductista, en mi opinión, pero concedo que aclarar conceptos es ciertamente una de las tareas de la filosofía y, quizá, una de sus principales. Pero los filósofos también están intentando hacer que la gente preste atención a los problemas sustantivos que están comprendidos en la formulación de las preguntas que ellos aclaran.

B.M.: Creo que es necesario que nos diga algo más sobre esto. Una de las tareas más difíciles para el lego es ver cómo se puede obtener ayuda sustancial al intentar responder a preguntas multivalentes. ¿Cómo se puede progresar en este aspecto?

I.B.: Pienso que algo se puede avanzar hacia una respuesta. Esclareciendo los conceptos se descubre, en ocasiones, que una pregunta se ha formulado mal; digamos que se descubre, como he intentado hacer un momento, que es una pregunta empírica, embrollada con una pregunta formal. Permítame darle otro ejemplo de filosofía moral; este es un buen

terreno para proponer ejemplos, porque la mayoría de las personas tiene que tratar con problemas morales en su vida. Supongamos que formulamos una pregunta parcialmente moral, parcialmente política, problema muy común en un hospital. Hay riñones artificiales. Cuestan mucho. Son escasos. Muchas personas padecen enfermedades de los riñones, para quienes esta máquina sería crucial. ¿Hemos de usar las pocas máquinas que tenemos sólo para personas bien dotadas o importantes, quienes, en nuestra opinión, benefician mucho a la sociedad? Si un gran científico sufre de una enfermedad renal, ¿hemos de apartar para él la única máquina que tenemos? Si un niño, al que la máquina podría salvar, se está muriendo, ¿cómo elegimos entre ellos? ¿Qué hacemos? ¿Hemos de formularnos preguntas tales como: "¿Cuál de estas personas va a beneficiar más a la sociedad?" He ahí una angustiante pregunta de elección práctica. El filósofo moral no está ahí para responder a eso; para decir: "Salve al gran científico" o "Salve al niño". Puede hacerlo, como ser humano; pero si, además es un buen filósofo moral, estará en posición de explicar qué consideraciones entran en juego. Dirá: "¿Cuál es su meta? ¿Qué busca? ¿Está usted de veras interesado por la felicidad de la humanidad? ¿Es ésa su única consideración? Si lo es, entonces me atrevo a decir que será más conveniente que salve al científico, porque acaso dé más beneficios que este niño, por inocente que sea. O, ¿cree usted también que todos los seres humanos tienen algunos derechos básicos, y que todos tienen igual derecho a ser salvados, y que no se debe preguntar cuál, de dos personas, es 'más importante'? ¿Es esto lo que piensa?" Bueno, podría continuar, "entonces, aquí hay un conflicto de valores. Por una parte, usted cree en acrecentar la felicidad humana pero, por otra parte, cree también que hay algo errado en graduar el derecho a la vida, así como otros derechos básicos, creando una jerarquización donde debería haber igualdad. No es posible tener ambas cosas. Estos propósitos están en conflicto".

William Godwin, el suegro de Shelley, no tenía estas dudas. Nos relata que el famoso santo arzobispo francés, Fenelon, y que vivió hacia finales del siglo XVII, se supone que se enfrentó al problema de saltar a las llamas para rescatar a un criado, con riesgo de su propia vida. Godwin afirmó que puesto que Fenelon era claramente mucho más importante para el desarrollo de la humanidad que el sirviente, habría sido "justo" que el criado mismo prefiriese la supervivencia de Fenelon, que la suya propia. De esto se colige no sólo era permisible, como de hecho lo era, que Fenelon no rescatara al criado, sino que era positivamente errado intentar hacerlo. Y si usted me dice: "¡Qué! ¿Condena usted el heroísmo? ¿No hemos de admirar a quienquiera que ofrezca su vida por la de otro ser humano?" Godwin estaría obligado a replicar: "¡De ninguna manera!

Es una elección irracional." Pero, ¿suponiendo que es la esposa o la madre de uno quien esté en peligro? Godwin (cito de memoria): "Mi esposa o mi madre puede ser una mujer tonta, prostituta, malvada, mentirosa, engañadora; si lo es, ¿qué consecuencia tiene que sea *mía*? ¿Qué magia tiene el pronombre 'mío', para modificar las decisiones de la verdad eterna?" O diría algo por el estilo. Este es un fragmento de utilitarismo racional fanático, que por cierto, debemos rechazar; pero no hay duda de que es un problema filosófico. Ni Godwin vacilaría sobre la respuesta que le daría cualquier hombre "racional". Esto, cuando menos, ayuda a esclarecer la pregunta: si rechazamos la respuesta de Godwin, sabemos, lo que estamos rechazando y, al menos, nos encontramos en vías de descubrir por qué lo hacemos.

B.M.: Cuando, en su ejemplo del riñón artificial, usted dijo, que el buen filósofo moral no nos diría qué hacer, expuso algo importantísimo para nuestra actual discusión. Mucha gente llega a la filosofía deseando que se le diga cómo vivir, o deseando que se le dé una explicación del mundo y, con ella, una explicación de la vida; pero me parece que tener, cuando menos, el primer deseo, equivale a renunciar a la responsabilidad personal. Uno no debería *desear* que se le dijese cómo vivir. Y, por tanto, no debería llegar a la filosofía buscando respuestas definitivas. Otra cosa muy distinta es buscar un *esclarecimiento* de la propia vida, o aclaración de las cuestiones comprendidas en problemas particulares a los que uno se enfrenta, de tal forma que uno pueda responsabilizarse de manera más efectiva, y tomar decisiones con una comprensión más cabal y clara de lo que está en juego.

I.B.: Es doloroso lo que dice usted, pero, a diferencia de la mayoría de los moralistas, estoy de acuerdo. La mayoría de la gente quiere respuestas. Turgueniev dijo una vez que uno de los problemas acerca de sus novelas, una razón por la que irritaba a algunos de sus lectores, era que el lector ruso de su tiempo (y ciertamente, podemos agregar que el de hoy también) deseaba que se le dijese cómo vivir. Deseaba tener plena claridad acerca de quiénes eran los héroes y quiénes los villanos. Turgueniev se negaba a aclararlo. Tolstoi no deja duda alguna acerca de esto, ni tampoco Dostoievski, y una gran cantidad de otros escritores lo indican con mucha claridad. Con Dickens, no hay duda de quién es quién; quién es bueno y quién no. Tampoco hay mucha duda de esto en las obras de George Eliot; está clarísimo, también, a quién admira y a quién desprecia o compadece Ibsen. Pero Turgueniev dijo que lo que ~~hacía~~ era pintar seres humanos, ~~tal~~ como los veía. No deseaba ~~guiar~~ al lector. No le decía de qué lado se encontraba él, el autor. Y Turgueniev sostuvo que esto producía perplejidades en el lector; le molestaba; dejaba a sus lectores atentos a sus propios recursos, lo cual detesta la gente.

Chéjov lo repitió, pero, a diferencia de Turgueniev, no se quejaba. Seguramente, tenían razón. No es tarea del filósofo moral, como tampoco la del novelista, guiar la vida de la gente. Su tarea es enfrentarla a los problemas; a la gama de los posibles caminos de acción; explicarle qué podrían escoger, y por qué. Debe tratar de iluminar los factores que están en juego; revelar la gama más amplia de posibilidades y sus implicaciones; mostrar el carácter de cada posibilidad, no aislada, sino como elemento de un contexto más amplio; quizá de toda una forma de vida. Más aún: debe mostrar cómo abrir una puerta puede hacer que otras se abran o se cierren; en otras palabras, revelar la inevitable incompatibilidad o choque entre algunos valores; a menudo, valores inconmensurables; o bien, para expresarlo de manera ligeramente diferente, señalar las pérdidas y las ganancias implicadas en una acción, en toda una forma de vida; a menudo no en términos cuantitativos, sino en términos de principios o de valores absolutos, que no siempre pueden armonizarse. Cuando, de esta manera, el filósofo moral ha situado una conducta en su contexto moral, ha identificado su posición en un mapa moral; ha relacionado su carácter, motivación, finalidad con la constelación de valores a la que pertenece; ha obtenido sus consecuencias probables y sus implicaciones pertinentes; ha argumentado en favor o en contra de ella, o tanto en favor, como en contra de la misma, con todo el conocimiento, comprensión, habilidad lógica y sensibilidad moral que posea, y entonces ha realizado su labor de consejero filosófico. Su tarea no es predicar, exhortar, alabar o condenar, sino sólo iluminar: de esta manera puede ayudar; pero entonces toca a cada individuo o grupo, a la luz (de la que nunca puede haber bastante) de lo que creen y de lo que buscan, decidir por sí mismos. El filósofo no puede hacer más que aclarar, lo más que pueda, lo que está en juego. Pero hacerlo es ya hacer mucho.

Se nos puede objetar que la gran mayoría de los filósofos morales y políticos, desde Platón y Aristóteles, hasta Kant, Mill y Moore, así como los pensadores más distinguidos de nuestro tiempo, han hecho exactamente lo contrario: a saber; decir a los hombres cómo distinguir el bien del mal, lo correcto de lo errado, y que han apoyado formas "correctas" de conducta humana; y esto parece estar claramente en contradicción de mi tesis, de que la tarea principal de los filósofos es evaluar las razones en favor y en contra, así como aclarar las implicaciones de posibles líneas de elección, y no indicar lo que "correcto". Pero no es así; pues si lo que dije más arriba es verdad, la filosofía tiene que realizar una doble tarea: examinar y, en particular, criticar las presuposiciones de los juicios de valor que hacen los hombres, o que están implicados en sus actos; pero también tiene que tratar con otros asuntos de primera magnitud; a saber: aquellas que no caen, y que nunca caerán dentro de los recipientes empírico o for-

mal. Puesto que las cuestiones normativas, me parece, pertenecen a esta categoría intermedia, no deseo que se crea que estoy diciendo que la crítica de los principios generales de tales cuestiones o juicios de primera magnitud se encuentran fuera del dominio de la filosofía; lejos de mí tal intención; sólo que los filósofos no son necesariamente mejores resolviendo problemas particulares de conducta que los demás hombres, siempre que éstos tengan una captación suficientemente clara de los argumentos en favor y en contra de las implicaciones o principios centrales que surgen en los casos específicos.

En efecto, con ello quiero decir que, quien intente encontrar respuestas generales a los problemas que no tratan las disciplinas y técnicas empíricas o formales reconocidas, está, lo sepa o no, comprometido en una empresa filosófica, y que los intentos por encontrar respuestas a las preguntas de principio acerca de los valores, son un ejemplo particularmente bueno de esta actividad filosófica.

B.M.: Más atrás empleó usted la frase "los fines de la vida" y una vez más me refiero a esto, porque se encuentra muy relacionado con el punto que ahora hemos alcanzado. Tengo la plena seguridad de que la mayoría de la gente supone que con lo único que tiene que ver la filosofía es con las metas de la vida, y que los filósofos son personas inusualmente sabias o sagaces, quizá, que piensan con profundidad, y que perpetuamente discuten entre sí acerca de cuál será el significado de la vida, o sobre cuál haya de ser su propósito. ¿En qué medida diría usted que los filósofos están realmente haciéndolo?

I.B. Algunos lo hacen; por supuesto. Los más grandes filósofos siempre lo han hecho. Pero las cuestiones mismas son bastante oscuras. Si usted dice: "¿Cuál es el significado de la vida?" la siguiente pregunta que surge (esto suena pedante o evasivo, pero no necesita serlo; uno no puede y no debe evitarlo) es, o debería ser: "¿Qué quiere usted decir con 'significado'?" Sé lo que es el significado de esta oración, porque hay reglas que gobiernan el uso de las palabras para el propósito de comunicar ideas, información, instrucciones, o lo que sea. Creo que "el significado de la vida", en estas frases, significa realmente "el propósito de la vida". Hubo pensadores griegos influidos por Aristóteles y pensadores medievales y renacentistas, cristianos, o influidos por la cristiandad o, en dado caso, por el judaísmo, que estaban verdaderamente convencidos de que todo en el universo tenía un propósito. Toda cosa y criatura había sido hecha con un propósito, ya fuera por Dios (como sostenían los teístas) o por la Naturaleza (como creían los filósofos griegos y sus discípulos). Entender algo era entender para qué era. Quizá no podía usted descubrir la respuesta porque no era Dios (o la Naturaleza) y no era omnisciente; pero algunas cosas las sabía, porque se las habían confiado a los hombres

como verdades reveladas, o porque usted estaba dotado de algún tipo de discernimiento metafísico, acerca de los fines que les era natural perseguir a las cosas o a las criaturas.

En ese caso, tenía sentido la pregunta acerca del significado. Entonces, se decía: "Los hombres se han creado, digamos, para adorar y servir a Dios" o, de manera alternativa, "Se han creado para que desarrollen todas sus facultades" o, "para que alcancen la felicidad" o para cualquier cosa que su filosofía declarara ser ese fin. Alguien proclamaba una doctrina acerca del propósito de las cosas o personas creadas e increadas; otras personas sostenían otra tesis al respecto, y durante dos mil años se discutió acerca de este punto. En el siglo XVII se quebrantó esta tradición: Spinoza, por ejemplo, negó que tuviese sentido preguntar si las cosas, en general, tenían algún propósito. Las cosas tienen propósitos si les imponemos propósitos. Un reloj tiene un propósito, porque lo hacemos con un propósito: para que dé la hora o, si es viejo y ya no funciona pero es bonito, tiene un propósito porque lo uso para adornar mi pared; ese fue su propósito, el que yo le impuse, y que más precisamente lo describo como *mi* propósito. Y si alguna otra persona lo tomara y lo usara para algún otro propósito, entonces "su" propósito cambiaría, por consiguiente. Pero si se pregunta: "¿Cuál es el propósito de una roca?", "¿Cuál es el propósito de una hoja de césped?" la respuesta es, quizá: "Ninguno; sólo están allí". Se les puede describir; se pueden descubrir las leyes que las gobiernan; pero no era verdadera la idea de que todo tiene un propósito determinado. La pregunta acerca de si todo tiene o no un propósito es una cuestión típicamente filosófica, acerca de la que ha habido muchos argumentos, en pro y en contra.

Creo que la mayoría de la gente de hoy, si se le preguntase si cree que todo existe con un propósito, vacilaría. Creo que la mayoría de los creyentes cristianos, judíos o musulmanes, aceptarían la tesis de que las plantas y los animales, por ejemplo, fueron creados para servir al hombre, y todo lo que se encuentra en el universo, para servir a Dios, y cosas por el estilo; pero esta tesis en manera alguna se sostiene universalmente. Es una cuestión teológica, pero también, filosófica. ¿Qué es posible que se considere como una prueba en apoyo de la proposición de que todo tiene un propósito? ¿Qué podría constituir un argumento en contra de esto? Y, en verdad, ¿tiene siquiera sentido decir que todo apunta a un propósito? Si todo obedece a un propósito, ¿está usted seguro que puede entender lo que significa la palabra "propósito"? Normalmente, se puede definir una característica en términos de algo del mismo tipo que carece de ella. ¿Sabe usted que algo es azul, porque lo compara con cosas coloreadas que no son azules: cosas verdes y amarillas. Entiende usted lo que es tener un propósito, porque también entiende lo que significa carecer

de él. Pero si *todo* debe, *eo ipso*, tener un propósito, porque esto es parte de lo que es, porque nada, real o imaginario, puede jamás concebirse como carente de su propio propósito peculiar, ¿tiene algún significado o uso claro la palabra "propósito", puesto que no distingue una cosa de otra? Y si el propósito no es una característica universal, ¿cómo descubrimos qué la tiene y qué no la tiene? Es algo que toca muy profundamente la vida humana e, incidentalmente, es un muy buen ejemplo de un argumento nada escolástico, de importancia central en la conducta humana. Pues si todo tiene un propósito, se desprenden de ello muchas cosas importantes, tales como la realidad de los derechos naturales, la naturaleza de los fines humanos, lo que a la gente le está permitido o no le está permitido hacer, lo que es humano y lo que es inhumano, lo que es natural y lo que no es natural. Cuando, por ejemplo, la gente habla de un niño desnaturalizado, de un monstruo moral, o de un vicio contranatural, implican, realmente, de manera correcta o errónea, que hay cierto propósito para el que fueron creados los seres humanos, y contra el que de alguna manera van esas anomalías.

B.M.: Como lo dice usted parece que hubiera gente, que pensara que existe algo llamado *vicios naturales*.

I.B.: Creo que sí. *Pensarían* que hay cosas como vicios naturales. Algunos vicios se considerarían vicios ordinarios, mayores o menores, a los que todos los hombres están sujetos, pero otros vicios serían monstruosos; una perversión de orden natural cuya conservación es el propósito propio de las cosas. En cierto sentido, esta es una discusión acerca del significado de las palabras; pero sería absurdo llamarla una cuestión meramente lingüística; un asunto sólo verbal.

B.M.: Hay, en el mundo moderno, una filosofía muy bien conocida; quizá la más influyente y la más ampliamente discutida de todas, que responde a todas las preguntas; le da a la gente una explicación completa del mundo, de la historia, de la vida, en general; otorga un propósito a todas las cosas y a todo mundo; tal filosofía es el marxismo. ¿Cree usted que esto la distingue de otros tipos de filosofía?

I.B.: No; no es eso, o no solamente eso. Los fundadores de los grandes sistemas metafísicos intentaron hacerlo también: Platón, Aristóteles, los estoicos, Tomás de Aquino; entre los pensadores posteriores, Hegel y Auguste Comte intentaron abarcar toda la experiencia. La diferencia es que el marxismo, tomando al movimiento como una totalidad, desea abolir la filosofía en el sentido antiguo, en favor de la ciencia de la sociedad, que es lo que sostiene ser ella misma. El marxismo sostiene ser una teoría estrictamente científica de la historia; de cómo los hombres se han desarrollado desde los primeros tiempos. Se dice que este desarrollo depende del crecimiento de la capacidad del hombre para producir bienes mate-

riales. La producción, quién controla los medios de producción, los materiales, las herramientas, los hombres, cómo se usan, qué se hace con los productos; esto determina todo lo demás, esto es, la distribución del poder; quiénes son los que tienen y quiénes los que no tienen, quién es el señor y quién el esclavo o el siervo, quién es el amo y quién el sirviente, el campesino, el operario, el carnicero, el pastelero o el fabricante de velas; de hecho, la estructura entera de una sociedad. Se sostiene que la estructura económica de una sociedad determina sus leyes, su política, su arte, sus ciencias, su perspectiva dominante. Ya sea que la gente se dé cuenta de esto o no, todo lo que los hombres hacen, piensan, imaginan o desean, se encuentra, conforme a esta tesis, obligado a reflejar los intereses de la clase dominante. Por tanto, lo primero que hay que preguntar acerca de las ideas, los valores, los ideales que, daro está, incorporan y expresan actitudes enteras, no es, por ejemplo: "son verdaderos?" o: "¿son buenos en sí mismos?", sino: "¿qué intereses promueven? ¿para qué clase económica son buenos?" La historia es un drama, en cual los protagonistas son las clases económicas enfrascadas en constantes luchas. Todas las ideas, incluyendo las doctrinas filosóficas, son armas en estas luchas. En principio, no puede haber objetividad alguna; ninguna posición por encima de la batalla que le permita a uno lograr una visión tranquila y desapasionada. El marxismo es básicamente una teoría sociológica; una doctrina acerca del desarrollo social de la humanidad; una narración del progreso que implica guerras, revoluciones y crueldades y miserias no dichas; pero es un drama con un final feliz. La verdad y la falsedad, lo correcto y lo incorrecto, la belleza y la fealdad, se encuentran determinados por los intereses de clase.

De ello se colige que la filosofía, como estudio independiente, debe diluirse en una sociología científica de las ideas; las teorías filosóficas han de considerarse y evaluarse en relación con la perspectiva (ideología) general de la que son una parte integrante, y esta perspectiva, a su vez, depende de las necesidades de la clase social que la posee. Filósofos como Kant o Russell pueden suponer que están buscando respuestas objetivas, y dándolas, de hecho, a preguntas acerca de la naturaleza de los objetos materiales, de la casualidad o del conocimiento humano; que estas respuestas, si son verdaderas, son verdaderas para todos los tiempos, y que su búsqueda es desinteresada. Pero, si así lo creen, están muy equivocados. Tales problemas surgen como productos intelectuales del estado particular de la tecnología de su tiempo, y de las relaciones de propiedad y, por tanto, sociales, que surgen de ella; tienen un papel en la lucha de clases, y ha de verseles a la luz de esta lucha. Los problemas filosóficos pueden revelarse así como problemas, siempre, en último análisis, de cuestiones prácticas. En ocasiones, la preocupación por la teoría pura puede resultar

un mero disfraz; una forma de evadir los problemas sociales por parte de quienes no están dispuestos a encararlos y, por tanto, resulta ser una forma de coludirse para preservar el *statu quo*; una sociedad, ya sea que los filósofos se den cuenta de ello o no, está gobernada conforme a esquemas feudales o capitalistas. Una vez que uno capta este hecho cardinal, transformante, él o ella no necesita ya ser víctima de fuerzas desconocidas que en las mentes ingenuas alimentan a la superstición y al terror y, en las más refinadas, a las ilusiones religiosas, metafísicas y filosóficas. Poseemos ahora una ciencia social tan cierta, cuando menos en principio, como la física, la química o la biología, y esto permitirá al hombre organizar su vida racionalmente, a la luz de su conocimiento de la naturaleza social del hombre, y de su relación con el mundo exterior.

Tal es la vasta pretensión que sostienen los marxistas de todas las persuasiones. Consideran las filosofías del pasado como otras tantas perspectivas; las llamadas "ideologías" históricas sucesivas, que se diluyen y desaparecen con las condiciones sociales que las generaron. En este sentido, los marxistas desean dejar a un lado la filosofía y convertirla en una ciencia social, que no resuelve problemas filosóficos, sino que los disuelve en problemas de práctica (praxis) y, sobre todo, de práctica social y política, para la que los marxistas sostienen haber descubierto respuestas científicas. Para mí, ésta es la parte menos convincente de todo su programa. Yo diría que los marxistas muy bien pueden tener razón en decir que las modas de pensamiento se encuentran arraigadas en la práctica social; pero no que los problemas que surgen en el curso de la misma desaparecen con ella y, mucho menos, que ella los resuelve. La geometría acaso haya surgido de las necesidades de los primeros arquitectos, de los constructores de pirámides o de sus predecesores; la química quizá haya comenzado con la magia; pero preguntas de topología, de códigos genéticos o preguntas lógicas tales como "¿qué tipo de proposición es 'los círculos no tienen cuadratura'?" no las resuelve la práctica. Los problemas teóricos centrales sólo puede resolverlos el pensamiento racional, matemático, filosófico, legal, filológico, biológico, físico, químico, trabajando a menudo en altos niveles de abstracción, según cada caso lo exija. Sin lugar a dudas, la doctrina de la unidad de la teoría con la práctica es una gran contribución a ciertos campos del conocimiento: el de los estudios sociales, por ejemplo, y puede tener implicaciones radicales para la ética y la estética; pero no es (para decirlo en las propias palabras de Marx) un *passé-partout* respecto a todo el reino teórico, ni siquiera como método de investigación. Posiblemente, Marx, quien no escribió ninguna obra sistemática de filosofía, no sostuviese haber creado una ciencia universal, a diferencia de sus discípulos más conocidos, para quienes el marxismo, al utilizar el método universalmente aplicable, universalmente válido, del

materialismo dialéctico, es la ciencia maestra que posee la clave de todas las investigaciones humanas. Debo reconocer que no encuentro esto plausible en ninguna de las innumerables interpretaciones que, de la palabra "dialéctica", proponen los exponentes del marxismo.

B.M.: La habilidad del marxismo para atraer a muchas personas, que quizás ahora se está desvaneciendo, pero que en algún momento fue fuerte, se debió, en parte, a que ofrecía un conjunto de modelos claros y fácilmente comprensibles: un modelo de la historia y un modelo de la sociedad y, por ende, de la relación del hombre con el hombre. Ahora bien, independientemente de cuál sea la posición filosófica del marxismo, esto me lleva a una pregunta que deseo formularle: la pregunta acerca del lugar que ocupan los modelos en el pensamiento, y la importancia de que los critiquemos, lo cual es una actividad filosófica. Antes dije que una de las tareas de la filosofía y de los filósofos es elucidar conceptos; pero esa, ciertamente, es sólo una de sus tareas. Los conceptos, por así decirlo, son las unidades estructurales de nuestro pensamiento, y es obvio que en nuestro pensamiento hacemos uso no sólo de unidades estructurales, sino también de estructuras. Estas se denominan a menudo "modelos". Por ejemplo: cuando hablamos de la sociedad, algunos la considerarán como un tipo de máquina armada por los hombres para realizar ciertas tareas, máquina en la que las diversas partes móviles se conectan unas con otras de maneras determinadas. Pero otros la considerarán como una especie de organismo; algo que crece como un ser viviente, a la manera de roble al que le crece la corteza. Ahora bien, que se considere que la sociedad es un tipo de máquina, o una especie de organismo, tendrá enormes consecuencias prácticas, porque, según cuál de estos modelos sea el que domine el pensamiento, se derivarán conclusiones y actitudes significativamente distintas acerca del gobierno, de la política y de las cuestiones sociales, en general, así como acerca de la relación del individuo con la sociedad. Se tendrá, también una actitud diferente hacia el pasado y hacia las diversas formas en que puede darse el cambio.

Es cuestionable que podamos siquiera pensar sin usar modelos y, sin embargo, influyen, modelan, y limitan nuestro pensamiento en todo tipo de formas de las que, en su gran mayoría, no estamos conscientes. Ahora bien, una de las funciones de la filosofía es revelar y criticar los modelos que suministran la estructura (a menudo) oculta de nuestros pensamientos; ¿no es así?

I.B.: Sí; me parece que es verdad. El marxismo en sí es un ejemplo muy bueno de lo que usted quiere decir. El marxismo basa sus modelos en algo parecido a una teoría de la evolución, que aplica a todo el pensamiento y a la realidad.

Desde hace mucho tiempo he pensado que la historia de la filosofía

política es, en gran parte, la historia de modelos cambiantes, y que la explicación de estos modelos es una tarea filosófica importante. Con mucha frecuencia, la mejor forma de explicar las cosas a la gente es recurrir a algún tipo de analogía, pasando de lo conocido a lo desconocido. Uno se da cuenta de que se enfrenta a preguntas desconcertantes: "¿Qué es el hombre?" "¿Qué es la naturaleza humana?" Uno podría empezar a buscar analogías. La naturaleza humana es parecida a, ¿qué? Supongamos que consideramos la zoología, de la que sabemos bastante, o la botánica, de la que también sabemos bastante. ¿Por qué no hemos de abordar de la misma suerte preguntas acerca de la naturaleza humana? Estamos en camino de establecer una ciencia general acerca de todas las criaturas en la naturaleza; una ciencia de la vida en todas sus formas o, al menos, esto se creía de manera muy extendida, en el siglo XVIII. Entonces, ¿por qué hemos de suponer que los seres humanos son diferentes? Los zoólogos han desarrollado métodos para estudiar, por ejemplo, sociedades de castores o de abejas. Condorcet declaró que con el tiempo tendríamos una ciencia del hombre construida sobre los mismos sanos principios naturalistas.

Creo que fue Whitehead quien dijo que filosofar era sólo hacer acotaciones o anotaciones a Platón, puesto que fue Platón quien formuló la mayoría de las grandes preguntas que nos han preocupado desde entonces. Quizá Russell tenía razón al acreditar, en parte, a Pitágoras. Estos filósofos griegos concibieron la matemática como paradigma del conocimiento, y pensaron, por tanto, que el universo se podía explicar correctamente sólo en términos matemáticos. La realidad era una estructura matemáticamente organizada, en la que todo encajaba precisamente como sucedía, por ejemplo, en geometría. Aristóteles prefirió un modelo biológico de desarrollo y satisfacción. Los estoicos se inclinaron por analogías físicas. La tradición judeo-cristiana usa la noción de parentesco —de la familia, de la relación de un padre hacia sus hijos y de éstos para con él y entre sí— para iluminar la relación de Dios hacia el hombre, y del hombre hacia el hombre. En el siglo XVII, la gente intentó explicar la naturaleza de la sociedad en términos de modelos legales; de ahí la idea del contrato social como el vínculo social básico. Se adopta un nuevo modelo, porque se cree que arroja nueva luz sobre algo hasta ahora oscuro. Se tiene la sensación de que el viejo modelo, por ejemplo, el modelo jerárquico de la Edad Media, en el que el orden eterno del universo se concebía como una pirámide, con Dios en la cúspide y en la base los órdenes más bajos de la creación, en el que cada criatura y cosa inanimada tenía su propia función específica asignada por Dios —y la miseria es una forma de dislocación, de confundir el lugar propio en el orden divino—, que, de hecho, esto no se adecuaba a nuestra experiencia. ¿Estamos realmente convencidos

de que *hay* algo de intrínsecamente superior acerca de los reyes, de los grandes capitanes o de los señores feudales, de lo que carecerán siempre otros hombres? ¿Corresponde esto a lo que sabemos sobre la naturaleza de los hombres y de sus relaciones? ¿Qué justifica, como razonable, el orden político que aceptamos, o, en otras palabras, cuál es la respuesta a la pregunta de por qué un hombre ha de obedecer a otro? ¿Es seguro que el consenso, expresado por la noción de pacto social, es la única base válida de los arreglos sociales y políticos? Así, el nuevo modelo lo libera a uno de la opresión del viejo.

Pero después este nuevo modelo, a su vez, oscurece una verdad que el viejo modelo revelaba; la obligación funcional de los individuos y grupos (gremios, ramos, profesiones, oficios) de contribuir al bien común, al sentido de comunidad, cooperación armoniosa al servicio de metas comunes, en tanto que, opuesto a la consecución de la ventaja personal, concebida con mucha frecuencia en términos materialistas, a la que la teoría del contrato social parecía reducir los vínculos sociales, las lealtades políticas y la moralidad personal. De ahí que, a su vez, éste sea sustituido por otro modelo, también basado en una analogía con la vida orgánica de las plantas o de los animales, que libera a los hombres de su predecesor mecanicista; y a este modelo, a su vez, lo sigue otro, basado en la concepción de la creatividad artística, libre y espontánea; que inspira la visión de los hombres y de las sociedades moldeadas por conductores geniales, como son creadas las obras de arte por poetas, pintores y compositores. En ocasiones, el modelo está compuesto de varias de tales concepciones, genético-antropológica u orgánico-psicológica, y así por el estilo. ¿Qué da razón de esta sucesión de paradigmas, cada uno con su lenguaje, imágenes, ideas correspondientes, que a la vez son síntomas y factores en la transformación, no sólo de la teoría, sino de la práctica, en ocasiones en una dirección revolucionaria? Parte de la respuesta a esta cuestión cardinal, pero oscura, hay que encontrarla en que, en diversos momentos de la historia los hombres desarrollan diferentes necesidades y problemas, los cuales, en verdad, les crean preocupaciones; se tiene la impresión de que las viejas creencias ni los explican ni les dan solución; lo que la sección de la sociedad más activa, y más sensible moral y políticamente, considera más opresivo. A menudo, las causas de este proceso pueden ser económicas, aunque ésta no sea la explicación cabal, como suponen los marxistas; pero, cualesquiera que sean, el proceso, en un nivel de sacudida, se expresa a sí mismo transformando teorías e ideales éticos y políticos, en cuya médula se encuentran esos "modelos" centrales cambiantes, modelos de hombres y de sociedades, conforme a los cuales los hombres, consciente e inconscientemente, piensan y actúan.

B.M.: Parece extraordinario que muchas personas a las que les gusta

considerarse sencillas, terrenales, prácticas, rechacen el examen crítico de los modelos como una actividad no práctica. Si no se desentierren e iluminan las presuposiciones del propio pensamiento, uno permanece como simple prisionero de cualquiera que sea la ortodoxia reinante acerca del asunto en cuestión. Así, el modelo de nuestra época, o el modelo del momento, se convierte en la propia jaula, sin que uno se dé cuenta de ello.

I.B.: De acuerdo...

B.M.: En cualquier caso, ¿qué podría ser más práctico que la influencia de algunas ideas a las que ya nos hemos referido? Han tenido una influencia directa y obvia, para mencionar sólo unos ejemplos, en la Guerra de Independencia Norteamericana, en la Revolución francesa y en la Revolución rusa. Todas las religiones del mundo, y todos los gobiernos marxistas, para no mencionar otros, son ejemplos de cómo las ideas filosóficas pueden tener, y han tenido, una influencia directa y práctica en los seres humanos. Por tanto, la tesis de que las ideas filosóficas están, de alguna manera, desconectadas de la vida real, se encuentra en sí misma desvinculada de la vida real. Es totalmente irreal.

I.B.: Estoy completamente de acuerdo. Si el hombre común piensa de otra manera, esto es porque algunos filósofos han recurrido, en ocasiones, a un lenguaje innecesariamente esotérico al tratar estos asuntos. Pero, claro está, no se les debe culpar enteramente. Si a uno lo absorbe de verdad un tema, no puede evitar que también sus detalles lo absorban. Aunque los grandes filósofos siempre han hablado de una manera tal que les entendieran los hombres comunes, por lo que, al menos en una versión simplificada, entendían su esencia, los filósofos menores han tendido en ocasiones a ocuparse en exceso de las minucias del tema. En alguna ocasión, Russell dijo algo que me pareció profundamente perspicaz y creo que era algo inesperado en él: que las visiones centrales de los grandes filósofos son esencialmente simples. La elaboración no está en lo que, de manera quizá demasiado breve, he denominado sus modelos del mundo; tampoco en los patrones conforme a los cuales vieron la naturaleza y la vida de los hombres y del mundo, sino al defender estas concepciones en contra de objeciones reales o imaginarias. Allí, ciertamente, se introduce una gran cantidad de ingenio y mucho lenguaje técnico; pero esto es sólo un armamento elaborado: las máquinas de guerra en las almenas, para rechazar a cualquier posible adversario; la ciudadela misma no es compleja; el argumento, el poder lógico, son, normalmente, un material de ataque y de defensa, no una parte de la visión central misma, la cual es clara, fácilmente comprensible, comparativamente simple. Nadie que los lea atentamente podrá tener muchas dudas acerca de qué se encuentra en el núcleo de las concepciones del mundo de Platón, Agustín, Descar-

tes, Locke, Spinoza o Kant. Y esto es igualmente verdadero de la mayoría de los filósofos contemporáneos, de cualquier categoría: sus convicciones básicas rara vez suscitan grandes dudas, y les son inteligibles para los hombres comunes; no son esotéricas, o accesibles solamente para los especialistas.

2.

Descartes, René, “Primera Meditación”, en del mismo *Meditaciones Metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos, 1987, pp. 15-21.

MEDITACIONES METAFÍSICAS EN LAS QUE SE
DEMUESTRA LA EXISTENCIA DE DIOS Y LA
DISTINCIÓN ENTRE EL ALMA Y EL CUERPO ²

PRIMERA MEDITACIÓN

De las cosas que pueden ponerse en duda

He advertido hace ya algunos años cuántas cosas falsas he admitido desde mi infancia como verdaderas, y cuán dudosas son todas las que después he apoyado sobre ellas; de manera que, por una vez en la vida, deben ser subvertidas todas ellas completamente, para empezar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseo establecer alguna vez algo firme y permanente en las ciencias.

Pero parecía ésta una obra ingente, y esperaba una edad que fuera tan madura que no la siguiera ninguna más apta para emprenderla. Por lo cual me he retrasado tanto que incurriría en culpa si el tiempo que me queda para obrar lo consumiera deliberando. Así pues, con este fin he des-

² En la edición de 1641 este título era diferente: *Meditaciones metafísicas, donde se demuestra la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.*

embarazado mi mente de todo cuidado, me he procurado un ocio tranquilo, me retiro en soledad, y por fin me dedicaré seria y libremente a esta subversión general de mis opiniones.

Pero para esto no será necesario que demuestre que todas esas opiniones son falsas, cosa que quizá nunca podría conseguir, sino que será suficiente para rechazarlas todas que encuentre alguna razón para dudar de cada una de ellas, puesto que la razón me persuade que hay que abstenerse de asentir tanto a las opiniones que no son completamente ciertas e indudables como a las que son completamente falsas. Pero no por ello deben ser examinadas una por una, porque eso sería un trabajo infinito, sino que, puesto que al socavar los cimientos cae por su propio peso cualquier cosa edificada sobre ellos, iré directamente contra los principios en que se apoyaba todo lo que antes creía.

Ciertamente, todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero lo he recibido de o por medio de los sentidos; pero he descubierto que éstos me engañan a veces, y es prudente no confiar del todo en quienes nos han engañado, aunque sólo fuera una vez.

Sin embargo, aunque los sentidos nos engañan a veces sobre ciertas cosas muy pequeñas o muy alejadas, quizá haya otras muchas de las que no se puede dudar aunque procedan de ellos; como, por ejemplo, que yo estoy aquí ahora, sentado junto al fuego, vestido con una bata, con este papel entre las manos, y cosas semejantes. Ciertamente, no parece haber ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío, a no ser que me equipare con ciertos locos cuyos cerebros trastorna un vapor tan contumaz y atrabiliario, que constantemente aseveran que son reyes, siendo paupérrimos, o que visten de púrpura,

estando desnudos, o que tienen la cabeza de barro, o que son calabazas, o que están hechos de vidrio; pero éstos son dementes, y yo mismo no parecería menos loco si siguiera su ejemplo.

Ahora bien, soy un hombre y, como tal, suelo dormir, y representarme en sueños las mismas cosas, o incluso a veces aún menos verosímiles, que las que éstos se figuran cuando están despiertos. Y muy frecuentemente el sueño me persuade de aquellas cosas cotidianas: que yo estoy aquí, que estoy vestido con una bata, que estoy sentado junto al fuego, cuando estoy desnudo en la cama.

Sin embargo, ahora miro este papel con ojos despiertos, no está adormecida esta cabeza que muevo, extendiendo y siento conscientemente esta mano; para el que duerme no son tan distintas estas cosas.

Con todo, recuerdo haberme engañado otras veces en sueños con pensamientos semejantes; y al considerar esto más atentamente, me parece tan evidente que la vigilia no puede distinguirse nunca del sueño con indicios ciertos, que me quedo estupefacto y este mismo estupor casi me confirma en la opinión de que estoy soñando.

Supongamos, pues, que soñamos, y que no son verdaderas estas cosas particulares: que abrimos los ojos, que movemos la cabeza, que extendemos las manos, e incluso que quizá no tenemos tales manos ni tal cuerpo. Sin embargo, hay que confesar que las cosas que vemos en sueños son como imágenes pintadas, que solamente han podido ser imaginadas a semejanza de las cosas verdaderas; y, por ello, que existen, al menos, esas cosas generales: ojos, cabeza, manos y el cuerpo entero, y que no son imaginarias sino verdaderas. Pues ni siquiera los pintores, cuando se dedican a imaginar sirenas o pequeños sátiros con formas de lo más inusitadas, pueden asignarles naturalezas

completamente nuevas, sino solamente mezclar miembros de diversos animales; incluso si inventan algo hasta tal punto nuevo que nada semejante se haya visto, y sea así completamente ficticio y falso, sin embargo, los colores al menos, a partir de los que componen eso, deben ser verdaderos. Por una razón semejante, aunque esas cosas generales, a saber, ojos, cabeza, manos y otras semejantes, puedan ser imaginarias, hay que admitir que son verdaderas algunas otras más simples y universales que éstas, a partir de las cuales, como a partir de colores verdaderos, formamos todas esas imágenes de las cosas que hay en nuestro pensamiento, tanto si son verdaderas como si son falsas. De cuyo género parecen ser la naturaleza corpórea en general y su extensión, y la figura de las cosas extensas; y la cantidad o magnitud y número de las mismas; y el lugar en que existen, el tiempo que duran y otras semejantes.

Por lo cual, quizá podamos concluir que la física, la astronomía, la medicina y todas las otras disciplinas que dependen de la consideración de cosas compuestas, son dudosas; mientras que la aritmética, la geometría y otras semejantes, que sólo tratan de cosas simplicísimas y completamente generales, sin apenas preocuparse de si están o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable. Pues, tanto si estoy despierto como si duermo, dos y tres suman cinco, y un cuadrado no tiene más que cuatro lados; ya que parece que tan perspicuas verdades no pueden resultar sospechosas.

No obstante, tengo grabada en la mente la vieja opinión de que hay un Dios que lo puede todo, por el que fui creado tal como existo. ¿Cómo sé entonces que él no ha hecho que no haya en absoluto tierra, ni cielo, ni cosa extensa, ni figura, ni magnitud, ni lugar, y que sin embargo me parezca que todas estas cosas existen? En efecto,

del mismo modo que yo juzgo a veces que otros se equivocan en cosas que creen saber perfectamente, ¿cómo sé que Dios no ha hecho que yo mismo me equivoque de la misma manera cada vez que sumo dos y tres, o enumero los lados de un cuadrado, o en algo aún más fácil si es que puede imaginarse?

Pero quizá no quiso Dios engañarme así, pues se dice que es sumamente bueno; sin embargo, si fuera contrario a su bondad haberme creado de tal manera que me equivoque siempre, también parecería ajeno a ella permitir que me equivoque alguna vez, cosa esta última que, sin embargo, no puede decirse que no haya ocurrido.

Pero tal vez haya quienes prefieran negar un Dios tan poderoso, antes que creer que todas las otras cosas son inciertas. No les contrariemos, y concedamos que todo eso que hemos dicho sobre Dios es ficticio; pero ya sea por el destino, ya por el azar, ya por una serie continua de cosas, ya de cualquier otro modo como supongan que he llegado yo a ser lo que soy, puesto que engañarse y errar parece ser cierta imperfección, cuanto menos poder atribuyan al autor de mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que me equivoque siempre. A esos argumentos nada tengo, pues, que responder, sino que, en definitiva, me veo obligado a reconocer que no hay nada de lo que antes juzgaba verdadero de lo que no pueda dudar ahora, y ello no por irreflexión o ligereza, sino a causa de sólidas y meditadas razones. De manera que, si quiero hallar algo cierto, debo abstenerme en lo sucesivo de asentir a todas esas cosas de las que acabo de decir que se puede dudar, como si fueran manifiestamente falsas.

Pero no basta con haber advertido todo esto, sino que he de procurar recordarlo; pues constantemente vuelven las habituales opiniones y están a punto, incluso contra mi

voluntad, de adueñarse de mi credulidad, debido al largo uso que he hecho de ellas y a lo familiares que me resultan; y nunca perderé la costumbre de aceptarlas y confiar en ellas mientras suponga que son tal como en verdad son, dudosas, como acabo de mostrar, pero muy probables, y que sería mucho más razonable creer en ellas que negarlas. Por lo cual, en mi opinión, no haré mal si, dirigiendo mi voluntad en sentido contrario, me engaño a mí mismo, y finjo durante algún tiempo que todas aquellas opiniones son completamente falsas e imaginarias, hasta que finalmente, igualado el peso de unos y otros prejuicios, ninguna mala costumbre desvíe mi juicio de la percepción correcta de las cosas. Pues sé que ningún peligro o error se seguirá de ello entre tanto, y que no hay riesgo de que me esté entregando a la desconfianza más de lo conveniente, puesto que ahora no me dedico a obrar sino sólo a pensar.

Supondré, pues, no que un Dios óptimo, fuente de la verdad, sino cierto genio maligno, tan sumamente astuto como poderoso, ha puesto toda su industria en engañarme: pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas no son diferentes de los engaños de los sueños, y que por medio de ellas ha tendido trampas a mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, ni sentido alguno, sino como opinando falsamente que tengo todas esas cosas. Permaneceré obstinadamente fijo en esta meditación, y así, si no puedo conocer algo verdadero, por lo menos procuraré mentenerme firme en lo que ciertamente sí depende de mí, a saber, no asentir a cosas falsas, de manera que ese engañador, por muy poderoso y astuto que sea, no pueda imponerme nada.

Pero es difícil este proyecto, y cierta desidia me hace volver a la vida acostumbrada. Y de la misma manera que un cautivo que se deleita en sueños con una libertad imaginaria, cuando empieza a sospechar que está durmiendo teme despertarse y se abandona a las agradables ilusiones, así recaigo yo espontáneamente en mis viejas opiniones y temo despertar, no sea que la laboriosa vigilia que sucede al plácido sueño vaya a transcurrir en lo sucesivo no en medio de luz alguna, sino entre las inextricables tinieblas de las dificultades recién provocadas.

3.

Orellana Benado, M. E., *Pluralismo: una ética del siglo XXI*, capítulo 1 “Tres concepciones de la filosofía”. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile, 1996, pp. 21-36.

PREMIO
CONSEJO NACIONAL DEL LIBRO Y LA LECTURA
1994
REPÚBLICA DE CHILE

M. E. ORELLANA BENADO

PLURALISMO: UNA ÉTICA DEL SIGLO XXI

CAPÍTULO I

TRES CONCEPCIONES DE LA FILOSOFÍA

Casi es lo mismo conversar con aquéllos de otros siglos que viajar. Es bueno saber algo de las costumbres de los diversos pueblos, con el fin de juzgar las nuestras más sanamente y para no pensar que todo lo que va en contra de nuestros modos es ridículo y contrario a la razón, como es costumbre entre quienes nada han visto. Sin embargo, si se emplea demasiado tiempo en viajar uno se vuelve un extranjero en su propio país. Y, mientras más curiosidad se tiene por las cosas que se practicaron en el pasado, más ignorante se permanece de las que se practican en el tiempo propio.

René Descartes
Discurso del método (1637)

LAS PREGUNTAS EMPÍRICAS, LAS FORMALES Y LAS HUMANAS

¿Qué es la filosofía? Esta pregunta admite una diversidad de respuestas igualmente correctas, que es algo muy distinto de sostener que todas las respuestas que se pudieran ofrecer a ella sean igualmente aceptables. Y esto revela que se trata de una pregunta humana, una clase de interrogante que contrasta radicalmente tanto con las preguntas empíricas — esto es, aquellas cuya respuesta depende de cómo sea la realidad y de las experiencias que demuestran que la realidad es así o asá — como con las preguntas formales — esto es, aquellas cuya respuesta depende de las reglas y de los raciocinios que demuestran que las cosas son de una u otra forma. Las preguntas empíricas, como las de la física y la biología, y las preguntas formales, como las de la lógica y la matemática, admiten solo una respuesta que es, en principio, correcta. Así, por ejemplo, cuál es el número atómico del oro y cuál es la raíz cuadrada de 25 solo tienen sendas respuestas correctas: 79 en el caso de la primera y 5 ó -5 en el caso de la segunda.

Pero con las preguntas humanas, incluida la pregunta acerca de la naturaleza de la filosofía, ocurre algo radicalmente distinto. Estas son preguntas frente a las cuales, en principio, una diversidad de respuestas es — o, al menos, parece ser — igualmente correcta. Por ejemplo, en el caso de la filosofía, distintas tradiciones de pensamiento — por ejemplo la filosofía analítica, la filosofía existencialista, la filosofía marxiana y la filosofía tomista, por nombrar algunas de las que han sido más influyentes en el siglo XX — tienen maneras distintas de encarar este problema. Más aún, como se ilustra abajo con referencia a la tradición analítica, en el interior de las distintas tradiciones filosóficas la misma situación se repite, desplegándose distintas respuestas en principio correctas.

Quienes no están versados en las humanidades, tienden de manera natural a considerar que una diversidad de respuestas posibles ante la misma pregunta demuestra, concluyentemente, el carácter espurio de la pregunta. Según estas personas, las preguntas genuinas solo tienen una respuesta correcta. No resulta difícil mostrar la incoherencia de esta posición. ¿Cómo saben tales personas que toda pregunta genuina pertenece a una de las dos clases de preguntas, la empírica o la formal y, además, que ambas comparten la característica de admitir solo una respuesta correcta? Estas preguntas no son ni empíricas ni formales. ¿Qué experiencia demuestra que solo hay dos clases de preguntas genuinas que, más allá de sus diferencias, tienen en común el poseer, en principio, solo una respuesta correcta? ¿Qué reglas determinan que hay dos y solo dos clases de preguntas genuinas?

Las preguntas humanas — por ejemplo, las preguntas filosóficas — han sobrevivido a enormes terremotos históricos, culturales y sociales, para resurgir de escombros, como el Ave Fénix renacía de sus cenizas. A quienes se han formado en las letras humanas o se han dedicado a su estudio, no les sorprende que la pregunta acerca de la naturaleza de la filosofía posea una diversidad de respuestas en principio correctas. Esa diversidad misma es el objeto que procuramos precisar y entender en las humanidades.

SECCIÓN 2

LA CONCEPCIÓN CIENTIFICISTA
Y LA CONCEPCIÓN TERAPÉUTICA

En lo que sigue, se bosquejan tres respuestas a la pregunta «¿Qué es la filosofía?» que han sido formuladas en el seno de la tradición analítica en filosofía. Ellas son la científicista, la terapéutica y la argumentativa, de las cuales, por razones que el resto del ensayo aclara, solo se profundiza en la tercera. Este es el primer paso en la elucidación de los términos, sin el cual resultaría poco práctico entrar en la discusión de la ética o filosofía de las costumbres, que constituye el corazón de la propuesta que aquí se ofrece. Veamos ahora los detalles.

Por una parte, hay autores en la filosofía analítica que responden a la pregunta por la naturaleza de la filosofía con la tesis científicista, según la cual la filosofía es *continua* con la ciencia. En el siglo XX, dicha propuesta contó con el aval de Bertrand Russell, Rudolf Carnap y W.V. Quine. En la metáfora de Nelson Goodman, la filosofía es la contabilidad de una tienda que manejan los científicos. Los verdaderos negocios, por así decirlo, son todos empíricos o formales; las preguntas humanas genuinas son un residuo de dudas generadas por la ciencia. Esta concepción de la relación entre filosofía y ciencia tiene su principal antecedente histórico en el

empirismo británico del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, publicado en 1690, en el cual este se describe a sí mismo como un mero peón, cuya ambición es tan solo limpiar alguna basura en el camino de los grandes del conocimiento, científicos cuyo mejor ejemplo es el «incomparable Mr. Newton». De la tesis según la cual la filosofía es continua con la ciencia y la premisa adicional de que la ciencia está en constante avance, Russell concluyó que, progresivamente, cuantos más asuntos pasaban de la esfera filosófica a la científica, ya fuese empírica o formal, el campo y la importancia de la filosofía disminuían de manera tan constante como inevitable.

Además de esta respuesta — de consecuencias algo pesimistas, respecto del futuro de la filosofía — en la tradición analítica se desarrolló una segunda respuesta a la pregunta por la naturaleza de la filosofía, la concepción terapéutica, asociada con Wittgenstein y sus seguidores. Según esta respuesta, la mala filosofía es una enfermedad que consiste en las confusiones conceptuales que se producen por los malos usos del lenguaje ordinario. Por ejemplo, cuando a partir de una confusión acerca de la forma lógica de proposiciones tales como «Nada puede ser un mamífero y un pez» pasamos a la pregunta «¿Qué es la Nada?» o cuando de preguntas acerca de cuándo ocurrió tal o cual fenómeno pasamos a la pregunta «¿Qué es el tiempo?» o, finalmente, cuando nos intriga determinar si la proposición «El actual rey de Francia es calvo» es verdadera o falsa, a pesar de no poder encontrar a tal monarca ni entre aquellas cosas que sí son calvas ni entre aquellas que no lo son.

La buena filosofía, por contraste, es la cura de dicha enfermedad que, mediante una diversidad de técnicas de análisis del uso de las palabras, simplemente *muestra* que los problemas filosóficos surgen de usarlas de forma ilegítima. Así, un análisis adecuado revela que, en el primer caso, se trata de una proposición que afirma, simplemente, que no es verdad que exista un ser que a la vez sea mamífero y pez. La negación es un operador lógico sobre proposiciones: que gramaticalmente sea un sustantivo no nos autoriza a pensar que «Nada» necesariamente se refiera a algo. En el segundo caso, el análisis concluye que la legitimidad de preguntar por la ubicación temporal de fenómenos no avala sostener que el sustantivo «Tiempo» necesariamente se refiera a una entidad; y, finalmente, detrás de la proposición «El actual rey de Francia es calvo» la teoría de las descripciones definidas de Russell identifica la conjunción de tres proposiciones, una de las cuales afirma que existe actualmente un rey de Francia. Su falsedad es responsable de que la conjunción también sea falsa. Dejemos hasta aquí el bosquejo de estas dos respuestas a la pregunta con la cual comenzamos esta sección para abordar la presentación de la tercera opción.

SECCIÓN 3

LA CONCEPCIÓN ARGUMENTATIVA

En la tradición analítica es posible formular también una concepción argumentativa de la filosofía, que en lo sucesivo llamaremos CAF. Según la CAF, la filosofía consiste en un diálogo peculiar entre combinaciones de dos tipos de elementos distintos. De un lado, están las *intuiciones* (lo que se cree) acerca de cómo, en último término, *son las cosas* (aquello que llamamos «metafísica») o de cómo ellas *deben ser* (aquello que llamamos «ética»). Del otro lado, están los *argumentos* racionales (por qué se cree), los intentos de demostrar que, en último término, las cosas *son* o *deben ser* de cierta manera. Por racionales se entiende, mínimamente, argumentos coherentes, relevantes y que no recurren ni al ataque *ad hominem*, esto es, argumentos que atacan a quien presenta una determinada intuición, ni a los argumentos de autoridad, esto es, aquellos que recomiendan una determinada intuición sobre la base de que una supuesta autoridad sobre el tema la defiende. Estas dos últimas restricciones pueden resumirse diciendo que la filosofía ni autoriza ni desautoriza a nadie como premisa.

Las intuiciones filosóficas son diversas y muchas veces contradictorias. Un mérito de la CAF es que ella permite apreciar esta diversidad (incluyendo la diversidad de concepciones de la filosofía) como algo que es intrínsecamente valioso o interesante y no mera evidencia de la multiplicidad de aberraciones que alberga la naturaleza humana. En la CAF, las distintas intuiciones filosóficas representan la particularidad que caracteriza, desde un punto de vista objetivo, aquella parte de la realidad que ocupa la naturaleza humana: la diversidad de intuiciones metafísicas y éticas. Es decir, lo que hay de local, de contextual, de jerárquico y de tradicional en las distintas maneras posibles de hacer bien las mismas cosas.

Los argumentos filosóficos, por su parte, son el medio en el cual se expresan, se aclaran, se defienden o se atacan determinadas intuiciones. Ellos descansan en aquello en virtud de lo cual, en principio, los seres humanos son capaces de entenderse los unos a los otros, más allá de sus diferencias; esto es, en la naturaleza que comparten, aquello en virtud de lo cual son la misma clase de cosa u objeto. ¿Qué es esta naturaleza humana? No se trata aquí de meras compatibilidades o incompatibilidades genéticas o biológicas que mañana pudiera descubrir la ciencia, o de las incompatibilidades psicológicas, sociales o culturales que revelan a diario la convivencia, la literatura y los viajes, sino de algo muy distinto. Se trata de la unidad inteligible de la naturaleza humana, aquello que permite aclarar, hacer plausible e, incluso, en ocasiones, convencer de las intuiciones propias a quienes no las compartían al incorporarse al diálogo filosófico.

Inicialmente, entonces, cada persona tiene acceso a la naturaleza humana exclusivamente desde el punto de vista existencial, valorativo y cultural que le es propio. Pero, en la medida en que se participa del diálogo filosófico, cada uno tiene, además, la posibilidad de convertir a los otros, en vías de acceso a esa misma naturaleza. El descubrimiento de que otros, que son distintos en aquello que es filosóficamente relevante (a saber, sus intuiciones metafísicas y éticas), son también, sin embargo, partícipes de la misma naturaleza (a saber, la naturaleza humana), es una condición necesaria tanto del acceso teórico a lo que, en último término, somos como a lo que, en principio, debemos hacer.

La filosofía según la CAF, explora argumentativamente el campo conceptual o espacio público, generado por la búsqueda de la verdad en las esferas teóricas y de la humanidad en las esferas prácticas, mediante especulaciones y debates acerca de asuntos sobre los cuales «el conocimiento exacto no es posible», en la fórmula de Russell. Así, la filosofía acepta el reto propuesto por el Oráculo de Delfos («Conócete a ti mismo») y procura ayudarnos a entender mejor qué clase particular de cosa somos *en último término*, así como qué debemos hacer *en principio*, tareas en las cuales procedemos naturalmente a la luz de lo que son, en filosofía de un lado, nuestras *pre-ocupaciones* y del otro lado *nuestros pre-juicios*. Vale aquí la pena detenernos un momento para insertar una palabra de advertencia.

Dado que nuestras pre-ocupaciones y nuestros pre-juicios determinan qué nos parece importante o serio

y qué nos parece irrelevante o ridículo, en filosofía, la aparente irrelevancia o comicidad de una propuesta no constituye un fundamento argumentativo para su rechazo. Corresponde a la filosofía evaluar nuestras pre-ocupaciones y nuestros pre-juicios. De manera provocativa este asunto puede expresarse diciendo que el aprendizaje de la filosofía consiste en el desarrollo de un sentido del humor extraordinario. Así, el aspirante a filósofo debe intentar despreocuparse de o considerar como ridículos los aspectos de la condición humana que ordinariamente se toman más en serio (como la finitud de la vida humana o la inevitabilidad del dolor). E, inversamente, este debe preocuparse por o tomarse en serio aquellos problemas que, en la vida ordinaria, se rechazan por ridículos (como la no existencia de un mundo externo a la conciencia que incluya, por ejemplo, otras personas, mesas o sillas).

En el diálogo filosófico emergen como tales los puntos de acuerdo y desacuerdo. Se decantan en él las distintas intuiciones acerca de cómo son y cómo deben ser las cosas. Este es un momento del proceso de humanización que permite la filosofía. La capacidad de tener intuiciones divergentes (que, sin embargo, son susceptibles de volverse inteligibles mediante la argumentación racional para quienes no las comparten) permite a los seres humanos humanizarse mutuamente. Tal es el propósito de la interacción humana en una filosofía que se nutre de la cambiante constelación de visiones que coexisten, cohabitan y se suceden históricamente acerca de cómo son y cómo deben ser las cosas.

Solo así es posible ganar un acceso teórico a lo que somos. Así se conoce cómo, en último término, es nuestra naturaleza. Es decir, aquello que, objetivamente, es peculiar a la parte de la realidad que nosotros ocupamos. Filosóficamente, conocerse a uno mismo, entre otras cosas, es conocer aquello que no existiría como de hecho se da en uno, si no pudiera, con el mismo derecho, darse de manera distinta en otros. Este es el sentido profundo en el cual toda metafísica y toda ética, toda teoría de la naturaleza humana, debe sacar partido de la diversidad de manifestaciones que ella contempla.

Algunos ejemplos de la diversidad de intuiciones filosóficas son: que los seres humanos son todos iguales, que son todos distintos, que son iguales en algunos aspectos y distintos en otros; que son intrínsecamente malos o, por otro lado, que son intrínsecamente buenos o que no son ni buenos ni malos intrínsecamente; que la vida humana tiene un sentido otorgado por los dioses, por Dios o por la interacción de los individuos, y también, como sostuvo Albert Camus, que la vida humana es absurda, esto es, que carece de sentido.

Los argumentos filosóficos, por otra parte, son estrategias de razonamiento que pretenden demostrar la verdad de una cierta intuición ante un público que característicamente no la comparte, individuos con intuiciones que son cultural, religiosa e históricamente diversas. Un argumento filosófico puede consistir, en su expresión mínima, en una sola observación. Por ejemplo, cuando se argumenta que todos los seres humanos son iguales *porque* todos tienen alma,

o *porque* todos tienen razón, o *porque* todos tienen la capacidad de sufrir o de reír. A veces, los argumentos filosóficos se apoyan en la constatación de una regularidad en el curso de las cosas. Por ejemplo, cuando se argumenta que la recurrencia de la guerra demuestra que somos intrínsecamente malos o, por el contrario, intrínsecamente heroicos porque estamos dispuestos a defender nuestros valores al precio de nuestras vidas. Finalmente, los argumentos filosóficos pueden ser muy complejas y largas concatenaciones de proposiciones (que, a su vez, pueden ser complejas y largas), estructuradas dialécticamente; esto es, que comparan y evalúan partes de una hipótesis mediante contraejemplos y la construcción de experimentos pensados. En este sentido, los argumentos filosóficos permiten esclarecer, refinar y evaluar críticamente preguntas cuya importancia está demostrada por la atención que han suscitado durante siglos, pero acerca de cuyas respuestas no hay acuerdo, precisamente porque las distintas intuiciones acerca de ellas reflejan aquello que hace interesante a la naturaleza humana desde un punto de vista filosófico.

Las intuiciones filosóficas se manifiestan en tesis, proposiciones, contenidos, o pensamientos, en el sentido de Frege, aunque al sujeto se le presenten como ocurrencias mentales privadas, que surgen repentina y espontáneamente en su flujo consciente. Comunicar las intuiciones propias, compartirlas con otros y, sobre todo, someterlas a evaluación crítica son parte del contexto sin el cual estas carecen de significado. La argumentación racional constituye el medio filosófico básico para estos propósitos. Esto distingue a la filosofía de otras actividades humanas,

como la literatura o la política, en las cuales también está presente la diversidad de intuiciones acerca de cómo *son* y de cómo *deben ser* las cosas, pero cuyos medios (por ejemplo, la propaganda descalificatoria o la prosa eufónica) y cuyos fines (por ejemplo, el poder o el placer) son diferentes.

La filosofía, según la CAF, es el ejercicio puro de ponerse en el lugar del otro. Para poder comunicar las intuiciones propias a otros, que ocupan lugares distintos en términos de sus intuiciones, sus experiencias, sus historias y sus lealtades, hay que aprender a ponerse en su lugar. Y, para entender las intuiciones ajenas, es indispensable estar dispuesto a tratar de ver las cosas como las ve otro. La CAF, entonces, permite conceptualizar la filosofía como una forma de humanización que es propia de la convivencia racional entre entidades que son distintas, que poseen pre-ocupaciones y pre-juicios distintos, a pesar de pertenecer a la misma clase natural, esto es, a pesar de compartir la misma naturaleza. Aquí, entonces, la CAF redime la promesa de generar un espacio en cuyo interior la diversidad de lo humano (incluida la de las distintas intuiciones acerca de la naturaleza de la filosofía) sea filosóficamente significativa.

Proponer las intuiciones en forma de tesis, diseñar estrategias argumentativas que consideren objeciones relevantes y evaluar su impacto son los momentos característicos de aquello que, en sentido estricto, es la filosofía. Por cortesía, ciertamente, otras cosas pueden también ser llamadas «filosofía», como cuando se dice acerca de una intuición global acerca

de la naturaleza última de las cosas y de cómo, en principio, se debe actuar que es una «filosofía de vida». Pero las otras cosas que a veces llamamos filosofía son solo «filosofía»; es decir, cosas parecidas a la filosofía en el sentido estricto recién expuesto.

Incidentalmente, de aquí se desprende que hay dos habilidades filosóficas fundamentales. La capacidad de identificar los puntos correctos en los cuales debe *comenzar* la aclaración de un concepto (incluido, por cierto, el concepto de filosofía). Y la capacidad de identificar los puntos correctos en los cuales ella debe *terminar*. Sin la primera, carecemos de intuiciones fértiles; sin la segunda, carecemos de argumentaciones que les permitan desarrollarse. *Ambas* habilidades son manifestaciones de lo que podría llamarse el «buen gusto filosófico» y, en este sentido, son asuntos de *estilo*.

La filosofía es un juego, pero con reglas estrictas. En ella no todo vale. Ni tampoco vale todo lo mismo. Como en cualquiera actividad intrínsecamente humana, en la filosofía hay una distancia, que es mayor en algunos casos y menor en otros, entre *cómo son* o *se hacen* las cosas y *cómo ellas deben ser* o *deben hacerse*. Esta es, a lo más, una manera nueva de expresar una intuición vieja, según la cual la susceptibilidad de evaluación ética constituye la característica de lo humano. La filosofía consiste en una exploración racional del límite entre el sentido y el sin-sentido, entre lo que se puede y lo que no se puede expresar.

En filosofía, los argumentos más poderosos son aquellos que iluminan y conectan conjuntos aparentemente disjuntos de intuiciones; que inventan, imponen o descubren patrones de orden cada vez más abstracto en la investigación de la naturaleza humana. Una defensa filosófica de un conjunto particular de intuiciones, por ejemplo, no debe apoyarse en una reconstrucción insatisfactoria de la postura opuesta. La filosofía, según la CAF, debe intentar hacer del punto de vista ajeno una perspectiva realmente atractiva, razonada y razonable, humanamente asequible. Solo en el intento de responder al mejor desafío que el otro propone se refinan y se fortalecen o, en caso contrario, se debilitan y se abandonan por insatisfactorias, las intuiciones propias. Tal es el propósito filosófico del conflicto dialéctico. La calidad filosófica, entonces, depende del contenido de las distintas intuiciones acerca de cómo son y cómo deben ser las cosas. Pero también depende de la argumentación con la cual se conecten dichas intuiciones. Esta es la herramienta que relaciona intuiciones nuevas y viejas con sus raíces últimas de significado; con patrones de orden ya conocidos; con la constelación de posibilidades derivadas del sentido común, la vida ordinaria y sus periferias especializadas.

La CAF tiene una doble ventaja, tanto sobre la concepción cientificista como por sobre la terapéutica. Su comprensión no presupone un conocimiento interno de la ciencia contemporánea, como ocurre con la primera, ni tampoco de las técnicas de clarificación asociadas con la lógica matemática y la filosofía del lenguaje ordinario que se practican al

socaire de la concepción terapéutica. La CAF tiene una capacidad divulgadora mayor del estilo o de *la manera de hacer filosofía* que caracteriza a la tradición analítica que la asociada con Russell, Carnap y Quine por un lado, y que la derivada de Wittgenstein y de sus seguidores por el otro. Además, la CAF provee del espacio argumentativo que permite hacer justicia a la intuición según la cual la diversidad constituye un rasgo básico de la naturaleza humana; esto es, una característica de aquello que hace a la naturaleza humana y a los individuos que la constituyen interesantes, desde un punto de vista imparcial.

Se han bosquejado tres respuestas distintas a la pregunta «¿Qué es la filosofía»: como una tarea continua con la de la ciencia; como una enfermedad causada por malos usos del lenguaje ordinario; y, finalmente, como un diálogo entre intuiciones metafísicas y éticas diversas, mediante el lenguaje común de la argumentación racional. A continuación, apoyándonos en esta última, abordaremos el tema de la filosofía de las costumbres.

CAPÍTULO II

ENTRE LA CONCORDIA Y EL VALOR ABSOLUTO

La hipocresía es un tributo que el
vicio paga a la virtud.

La Rochefoucauld
*Reflexiones o sentencias y máximas
morales* (1665)

4.

Scruton, Roger, *Filosofía moderna: una introducción sinóptica*, capítulo 1 “Naturaleza de la filosofía”. Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 1999, pp. 1-15.

FILOSOFÍA MODERNA

Una Introducción Sinóptica

© Roger Scruton, 1994

Modern Philosophy. An Introduction and Survey

© 1999, *Filosofía Moderna: Una Introducción Sinóptica*

Derechos reservados para todos los países de habla hispana

Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile.

Inscripción Registro Propiedad Intelectual N° 108.066

I.S.B.N. N° 956-242-053-1

Diseño de portada: Josefina Olivos

Diagramación: Héctor Peña

Traducción: Héctor Orrego

Revisión bibliografía y Guía de estudio: Aída Acuña

Verificación: Paulina Correa, Marcela Campos y Renato Valenzuela

Al cuidado de la edición: Francisco Huneus

2^{da}. Edición octubre, 1999

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico o de fotocopia, sin autorización previa por escrito del editor.

www.cuatrovientos.net

ROGER SCRUTON

Traducción

Héctor Orrego



Editorial Cuatro Vientos
Casilla 131, Correo 29, Santiago de Chile

Aristóteles observó que no se debiera imponer más exactitud en un estudio que lo que permita el tema. Asimismo, no se debiera luchar para brindar versiones simples de ideas inherentemente difíciles. Lo mejor que el lector puede esperar es que las dificultades son inherentes al tópico y no las genera el estilo del autor. Sin embargo, cuanto el tema se vuelve verdaderamente técnico, he tratado de esquivar la dificultad y doy suficiente idea de su naturaleza. Espero que, al final de este libro, el lector curioso pueda encontrar el camino a través de la mayor parte de los textos recientes y de todos los clásicos de la filosofía.

Discutí los diversos borradores de esta obra con varios amigos y colegas. Estoy particularmente agradecido a Robert Cohen, Andrea Christofidou, Dorothy Edgington, Fiona Ellis, Sebastian Gardner y Anthony O'Hear, cuyos consejos y críticas me ayudaron a evitar muchos errores de pensamiento y presentación.

Naturaleza de la Filosofía

El objetivo de esta obra es familiarizar al lector con los principales argumentos, conceptos y preguntas de la filosofía moderna, tal como se enseña en las universidades de habla inglesa. A veces esta filosofía se describe como "analítica", aunque eso implica una mayor unidad de método que la que realmente existe. Digamos solamente que la filosofía inglesa contemporánea es moderna en el verdadero sentido de la palabra, que es el mismo sentido en que son modernos la ciencia, las matemáticas y el derecho consuetudinario. Esta filosofía trata de construir usando los resultados del pasado, pero sobrepasándolos cuando son inadecuados. Por lo tanto, la filosofía inglesa presta escrupulosa atención a la argumentación, evaluando constantemente su validez; es, como ocurre con la ciencia, una empresa colectiva, que reconoce y absorbe las contribuciones de muchas personas que trabajan en este campo; también son colectivos sus problemas y soluciones, emergiendo frecuentemente como "por una mano invisible" desde el proceso mismo del debate y la erudición.

La palabra "moderno" también se usa en otras formas, de las cuales dos son importantes:

(1) Para señalar lo moderno, en oposición a lo que se ha denominado la era antigua o medieval de nuestra civilización. La era moderna se considera contemporánea con la emergencia de las ciencias naturales y con la decadencia de la tendencia centralizadora de la cristiandad. Por ello se considera que Descartes es un filósofo moderno, mientras que Tomás de Aquino no lo es. Dentro del período moderno hay ciertos episodios culturales e intelectuales que se destacan como particularmente importantes, siendo notable en este sentido la Ilustración o Iluminación, que interpreta la irresistible corriente de secularización, escepticismo y aspiraciones políticas que se originaron en el siglo XVII (tal vez en el tiempo de Descartes) y que culminaron en las locuras profundamente poco ilustradas de la Revolución Francesa.

(2) Significando "modernista", como en "arte moderno". Un modernista está *comprometido* con la edad moderna, y cree que las tradiciones deben ser abandonadas o redefinidas para que se haga justicia a las nuevas formas de experiencia. Para un modernista,

manifestar su modernidad es una necesidad intelectual, moral o cultural, "desafiando" lo que se resiste a ella y derramando su desprecio sobre aquellos que se refugian en los valores y hábitos de una edad ya sobrepasada. (Como estos individuos escasean, existe una vasta industria modernista que se dedica a inventarlos. Son los "*bourgeois*", que constituyen el blanco de los escritos de Sartre, Foucault, Habermas y Adorno).

La filosofía de habla inglesa es moderna, pero no modernista. La filosofía francesa actual (especialmente la obra de Foucault y Derrida) es modernista, sin que por ello sea particularmente moderna —es decir, no se basa en una evaluación de la argumentación, o en el deseo de construir sobre verdades establecidas. Como el principal miedo del modernista es estar, sin darse cuenta, detrás de los tiempos actuales, éste tiende a establecerse resueltamente a la vanguardia. De allí que los modernistas hayan inventado el rótulo "postmoderno" para definir su última postura. Este rótulo ha sido adoptado por varios pensadores franceses, como el sociólogo Jean Baudrillard y el filósofo J.F. Lyotard, aunque, para los lectores ingleses, el término es probablemente más familiar a través de los escritos del crítico de arquitectura Charles Jencks. El significado exacto de "postmoderno" y "postmodernismo" lo trato en la Guía de Estudio (al final del libro). El modernismo es una postura sostenible, aunque es materia de discusión por cuánto tiempo más será así. (Un modernista debe definirse a sí mismo *contra* algo, por lo tanto, el propio éxito de su empresa amenaza con socavarla). Nadie puede dudar de la contribución que el modernismo ha hecho en nuestro siglo en el campo de la música y la poesía. Sin embargo, esta contribución no siempre ha sido tan bien recibida en el área de la arquitectura, la política y la filosofía. Lo menos que puede decirse es que los modernistas no van a gozar con este libro y que los postmodernistas probablemente lo detestarán.

Muchos filósofos historiadores son conocidos por sus sistemas especulativos, en los cuales se promete o se trata de dar una explicación completa de la realidad. Hegel es uno de los más exitosos de estos constructores de sistemas, aunque su cercano rival Schopenhauer es igualmente ambicioso y bastante más agradable de leer. Los filósofos modernos en general no son constructores de sistemas: o, por lo menos, sus sistemas son peculiarmente desolados y poco consoladores, en una forma que se anticipa en el título de una obra del influyente positivista lógico Rudolf Carnap: *The Logical Construction of the World*. Desde mediados de siglo, los problemas y argumentos filosóficos generalmente se han presentado en forma de artículos, a menudo centrados en el estudio de mínimos problemas de análisis lógico, y que desencadenan debates que para un lego deben parecer no sólo extremadamente áridos sino también inútiles al confrontarlos con las

dolorosas dudas que agobian al espíritu humano. Constituye una excitante aventura intelectual aprender a tomar una posición desde el interior de estos debates, y descubrir que de ninguna manera son áridos y que, al contrario, se confrontan con las dudas humanas más importantes. Pero exige un arduo trabajo, y nada puede aprenderse sin el paciente estudio de textos difíciles. El único consuelo es que, con pocas excepciones, las más importantes obras de la filosofía moderna son breves.

Esto basta como un enfoque del contexto. Ahora abordaré el primer tema, que es la filosofía misma.

1. ¿Qué es la filosofía?

Esta pregunta no tiene una respuesta fácil: en realidad, en cierta forma, es la pregunta principal de la filosofía, cuya historia es una larga búsqueda de su propia definición. No obstante, se puede ofrecer, en términos que explican lo que sigue, una especie de respuesta. La filosofía implica los intentos de formular, y además contestar, algunas preguntas. Estas interrogantes se distinguen por su carácter *abstracto* y *fundamental*:

(a) *Abstracción*: todos conocemos preguntas sobre cosas concretas: ¿qué es ese ruido? ¿Por qué se cayó ella? ¿Qué significa esta oración? Y tenemos métodos para contestar estas preguntas: experimentos, construcción de teorías, análisis. Pero, como cualquier niño lo sabe, se puede seguir preguntando a fin de encontrar las bases de cada respuesta. En la medida en que las interrogantes continúan, tienden a emanciparse de las circunstancias que las originaron, y a tomar una forma abstracta, con lo que quiero decir que pierden todas sus referencias a circunstancias concretas y se aplican, en general, al mundo como tal. ¿Qué es un ruido? ¿Por qué se caen las cosas? ¿Qué es significado? La abstracción es una cuestión de grado, y una pregunta completamente abstracta se formula usando conceptos que no parecen ser casos especiales de ninguna categoría más amplia, sino que, al contrario, parecen constituir las más amplias categorías que poseemos. Así, el concepto de una caída es un caso especial del concepto de un evento. Pero es difícil determinar a cuál categoría general pertenecen los eventos, fuera de la categoría de eventos. (He usado el término "categoría" para referirme a estos conceptos, los más abstractos de todos, ya que éste fue el término que introdujo Aristóteles, y que fue adoptado por Kant, precisamente con este objetivo). Si usted pregunta por qué se caen las cosas, está formulando una pregunta científica. Pero si pregunta por qué existen *eventos*, está frente al umbral de la filosofía.

(b) *Finalidad*: somos criaturas racionales y buscamos explicaciones, razones y causas. Toda nuestra búsqueda de conocimiento se basa en la suposición tácita de que se puede dar una explicación racional sobre el mundo. Y no tenemos dificultad en encontrar explicaciones para el primer caso: "Ella se cayó porque estaba ebria". El segundo caso tampoco produce ansiedad: "Estaba ebria porque consumió tres botellas de vino". Y el tercer caso tampoco tiene problemas: "Ella bebió vino porque estaba triste"; y así sucesivamente. Pero cada paso de la cadena requiere más explicaciones, y si ellas no se encuentran, todo lo que depende de ese paso se hace "infundado". ¿Existe entonces un punto final en la cadena de causas, un punto de final descanso, por decirlo así, donde se encuentra la causa de todo? Si lo hay, ¿entonces cuál es su explicación? Así llegamos a la pregunta *fundamental*: ¿hay una primera causa? Y esta pregunta, por su propia forma, se ha situado más allá de la ciencia, *más allá de los métodos* que normalmente usamos para contestar preguntas sobre causas. ¿Es una pregunta verdadera? Hay filósofos que sostienen que no: pero eso también representa una postura filosófica, una respuesta a la pregunta fundamental.

A modo de ejemplo, consideremos uno de los argumentos de Kant sobre la cosmología, en *Crítica a la Razón Pura*, que sin duda constituye la obra más importante de la filosofía moderna. Cualquier evento que se desarrolla en el tiempo ocurre precedido de algún otro. Esta serie de eventos se extiende tanto hacia el pasado como hacia el futuro, mientras nosotros permanecemos anclados en la cúspide del presente. ¿Pero qué hay de la serie como un todo? ¿Tuvo un comienzo en el tiempo? En otras palabras: ¿tuvo el mundo un comienzo en el tiempo? Ésta es una pregunta filosófica. Es totalmente abstracta (usando sólo las categorías de "mundo" y "tiempo"). También es fundamental: se origina sólo cuando se han contestado o descartado todas las interrogantes sobre los eventos actuales. Por lo tanto, según Kant, ningún método científico puede responder la pregunta. Supongamos que el mundo tuvo un comienzo —en el tiempo t . ¿Qué estaba ocurriendo en el momento anterior $t - d$? Debe haber sido un momento muy *especial*, si tenía en sí el poder de generar a todo el universo. Pero si tenía ese poder, debe haber habido algo *cierto* en ese momento. Algo tendría que haber existido ya: el poder que originó la asombrosa cosa que lo sucedió. En cuyo caso, el mundo no comenzó en t , sino que ya existía en $t - d$. Luego, la idea de que el mundo comenzó en el tiempo t implica una contradicción. (Y aquí t significa *cualquier* tiempo). Tomemos ahora un punto de vista alternativo, digamos que el mundo no tuvo un comienzo en el tiempo. En ese caso, tendría que haber transcurrido una secuencia infinita de tiempos hasta llegar al presente: una serie infinita debe haber *llegado a un*

fin. Y eso, según Kant, *también* es una contradicción. Por lo tanto, sea cual sea el punto de vista que adoptemos —que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo, o que no lo tuvo—, nos conduce a una contradicción. Entonces, debe haber *un error en la pregunta*. Tal vez las preguntas fundamentales no sean realmente preguntas.

Yo no estoy sosteniendo que el argumento de Kant sea válido. Pero es un ejemplo interesante porque nos muestra una forma característica de respuesta de la filosofía frente a preguntas que se refieren a su propia problemática: es decir, argumentando que el mismo proceso que origina las preguntas, también demuestra que son irrealles. La obligación de la filosofía es diagnosticar dónde está el error.

(c) *El interés en la verdad*: hay otro aspecto que caracteriza a la filosofía, y que la distingue de otros modos cercanos de pensar. No todo el pensamiento humano está dirigido hacia la verdad. Tanto en el arte como en el mito nos permitimos el libre uso de la ficción. Es cierto que hay verdades escondidas en esa ficción, y en el caso del mito puede haber una especie de revelación que se intuye detrás del velo de falsedad. Pero ni el arte ni el mito se evalúan sobre la base de su verdad literal, y ninguno es descartable por el solo hecho de no presentar argumentos válidos. En filosofía, no obstante, la verdad es lo más importante, y determina la estructura de la disciplina. En realidad, la validez se define normalmente en términos de verdad, siendo un argumento válido aquel en el cual las premisas no pueden ser ciertas siendo la conclusión falsa. Esto es aceptado incluso por quienes creen que las preguntas filosóficas no tienen respuesta; y el "descubrimiento" de que no tienen respuesta sólo se hace cuando se intenta encontrar una respuesta verdadera.

Necesitamos interpretar nuestras experiencias, y para ello solemos emplear ficciones. A veces estas ficciones están oscuramente entrelazadas con verdades, como ocurre en el caso de los misterios de la religión. Cuando interpretamos el mundo, nuestro objetivo no es sólo conocerlo —puede que ni siquiera sea llegar a conocerlo—, sino establecer y justificar nuestra posición dentro de sus fronteras. Muchas cosas, fuera de la religión, nos ayudan en este esfuerzo: el arte, la narración, el simbolismo, los rituales, junto con la moral común y las normas de conducta. Cuando nos referimos a la filosofía del Talmud o a la filosofía de John Keats, tenemos este tipo de cosas en mente. Hay fragmentos de esta "filosofía" que apuntan a la verdad abstracta y que por lo tanto son filosóficos en el verdadero sentido de la palabra; pero la mayor parte es una cuestión de interpretación religiosa, estética y moral, cuya meta principal no es la verdad sino el consuelo.

Hay filósofos que han renegado de la meta de llegar a la verdad —por ejemplo, Nietzsche, quien sostenía que no hay verdades,

sólo interpretaciones. Pero basta que uno se pregunte si lo que dice Nietzsche es verdad, para darse cuenta de cuán paradójico es este asunto. (Si es verdad, ¡entonces es falso! —un ejemplo de la llamada paradoja del “mentiroso”). En la misma vena, el filósofo francés Michel Foucault sostiene repetidamente que la “verdad” de una época no tiene validez fuera de la estructura de poder que la sostiene. No hay una verdad transhistórica sobre la condición humana. Pero nuevamente debemos preguntarnos si la última afirmación es verdadera: porque si lo es, es falsa. Entre los filósofos modernistas se ha originado cierto paradojismo que ha servido para dejarlos fuera de comunicación con aquellos de sus contemporáneos que son sólo modernos. Un autor que sostiene que no hay verdades, o que todas las verdades son “sólo relativas”, está pidiéndonos que no le creamos. Por lo tanto, no hay que hacerlo.

2. ¿Cuál es el tema de la filosofía?

¿Existe un campo especial que constituya el dominio de la filosofía? ¿O las materias filosóficas pueden nacer de cualquier contexto? Hablando en forma general, esta pregunta tiene tres tipos de respuestas estándar:

(a) La filosofía estudia otro ámbito del ser, al cual puede ingresar sólo a través de sus propios procedimientos. Por lo tanto, el objetivo de la pregunta fundamental es abrir las puertas que conducen hacia ese otro reino. Éste fue el punto de vista adoptado por Platón y que constituye el tema de algunos de los más inspiradores y bellos escritos filosóficos que existen. La filosofía “platónica” postula la existencia de otro ámbito más elevado del ser, que constituye la verdadera realidad y a la cual el alma humana está unida a través de sus poderes de razonamiento. Esta idea fue acogida por muchos de los pensadores de la antigüedad —el más notable es el pagano Plotino— y por el padre de la iglesia cristiana primitiva Clemente de Alejandría.

El problema para el platónico es el siguiente: ¿cómo se sabe que ese otro reino existe? El filósofo debe establecer que nuestros poderes de raciocinio realmente tienen acceso a él. Por eso la tarea principal de la filosofía se transforma en la evaluación crítica del intelecto humano. La descripción de ámbitos más “elevados” tiene un segundo lugar respecto al análisis de la razón. Además, el hecho de que Platón sea capaz de dar fugaces reflejos de este reino más “elevado” sólo a través de elaborados relatos y extensas metáforas (es decir, sólo a través de un uso del lenguaje que se aparta de la meta de una verdad literal), nos podría llevar a sospechar que la validez de esa filosofía, concebida a la manera de Platón, es realmente imposible: sig-

nifica que no podemos elevarnos sobre el mundo de nuestro pensar cotidiano para alcanzar el punto de vista de la razón.

(b) La filosofía estudia *cualquier cosa*. Las interrogantes filosóficas emergen de cualquier coyuntura y se refieren a cualquier clase de cosa. Hay preguntas filosóficas sobre mesas —por ejemplo, ¿qué hace que esta mesa sea la *misma* mesa que encontré ayer? (el problema de la “identidad a través del tiempo”)—, sobre personas, obras de arte, sistemas políticos: en resumen, sobre cualquier cosa que exista. En verdad, hay preguntas filosóficas sobre ficciones y también sobre objetos imposibles —ni siquiera la existencia es un requisito que el tema de la filosofía deba cumplir; si lo que nos interesa son las preguntas fundamentales, entonces la no-existencia es un punto de partida tan válido como cualquier otro.

He aquí el principal problema de este punto de vista: ¿cómo definimos una pregunta filosófica (en oposición a una científica, artística, moral o religiosa)? He dado la respuesta en la sección 1, pero no es una respuesta que aceptarían todos los pensadores.

(c) La filosofía estudia *todo*: trata de proveer una teoría del *todo* de las cosas. En contraste con la “fragmentación” en pequeñas partes de la ciencia, la filosofía trata de obtener una visión integral del mundo, a través de la cual toda la verdad se va a armonizar. Generalmente, el filósofo promete consolar al ser racional que tiene la suerte de ser capaz de entender la totalidad de lo que se le ofrece. (La sospecha moderna de que la verdad sobre el mundo puede ser indeciblemente terrible nos da un motivo para aferrarnos a los detalles: pero el “salto hacia la totalidad” sigue siendo, por la misma razón, una tentación permanente).

De nuevo nos enfrentamos con un problema: ¿es posible llegar a entender la totalidad de las cosas? Hay quienes sostienen que aunque pudiéramos llegar a tener una teoría sobre cualquier cosa, no podemos tener una teoría de todas las cosas. Una teoría de este tipo tendría que ser *demasiado* general, tendría que situarse *fuera* del mundo para lograr su punto de vista, haciéndose con ello ininteligible para quienes están *en* el mundo. Nuevamente, como en (a), el asunto de la totalidad de las cosas tiende a verse postergado por la pregunta más urgente de determinar si la razón es capaz de entender este conocimiento. Entre los partidarios del holismo filosófico se encuentra la mayoría de los grandes idealistas: por ejemplo, Hegel, Schelling y F.H. Bradley.

3. ¿Tiene la filosofía un método propio?

Aun cuando descartáramos la idea de que hay un tema específico de la filosofía, seguiríamos confrontados con el problema del método

filosófico. ¿Existen técnicas que se puedan aplicar, un conjunto de suposiciones o procedimientos, cuando nos enfrentamos con las preguntas fundamentales? La búsqueda de un método ha sido una constante preocupación de los filósofos a lo largo de los siglos; he aquí cuatro opciones que siguen vigentes:

(a) *Tomismo*. El nombre se deriva de su originador, Santo Tomás de Aquino (1226-74). El tomismo fue un intento de sintetizar los resultados de la reflexión filosófica, en la medida en que se presentaban como la "luz natural de la razón", y en la medida en que podían reconciliarse con las enseñanzas de la Iglesia. Extrayendo mucho de las recién descubiertas obras de Aristóteles y de los comentarios de teólogos musulmanes, cristianos y judíos, Aquino describió la filosofía como la más alta de las ciencias, la disciplina que explora las recónditas "bases" o explicaciones de todo. Cada ciencia específica explora la esfera de acción que la define: la biología, la de la vida; la física, la de la materia; la psicología, la de la mente; etc. Pero todas están obligadas a hacer suposiciones que no pueden justificar. La tarea de la filosofía es explorar cómo debería ser el mundo para que esas suposiciones fueran válidas. Por lo tanto, la filosofía no puede basar sus resultados en la experiencia. Sus conclusiones se establecen exclusivamente por la razón y se refieren a los "principios más trascendentales" de las cosas. La esfera de un estudio de este tipo tiene que ser universal: *todas las cosas* caen dentro de ella, ya que todas las ciencias subsidiarias dependen de la filosofía para establecer sus credenciales fundamentales. Sin embargo, aunque la filosofía se aplica a todo, no formula las mismas preguntas que hacen las ciencias específicas. Ello se debe a que estas ciencias tienen que ver con las "causas secundarias" de las cosas —es decir, explican una cosa contingente en términos de otra también contingente—, mientras que la filosofía tiene que ver con las "causas primeras", que explican todas las cosas contingentes en términos de la naturaleza fundamental de la realidad.

Jacques Maritain, cuya *Introducción a la Filosofía* constituye una defensa sucinta y accesible del tomismo, define su tema así:

La filosofía es la ciencia que, usando la luz natural de la razón, estudia las causas iniciales o los principios más fundamentales de todas las cosas —es, en otras palabras, la ciencia de las cosas en sus primeras causas, en la medida en que éstas pertenezcan al orden natural.

¿Puede existir una "ciencia" de este tipo? Si los autores modernos se muestran escépticos, es porque no tienen certeza respecto a la naturaleza y validez de los argumentos *a priori* (ver más abajo). Así que

aquí, en contraste con la vasta ambición del tomismo, nos encontramos con el estudiado minimalismo de:

(b) *Análisis lingüístico o "conceptual"*. Estos rótulos, que fueron populares por un breve período, ya no son de uso corriente. Pero lo que se quiso decir con ellos tiene cierta plausibilidad. La idea es así: las preguntas filosóficas nacen al término de la ciencia, cuando ya se han agotado todas las exhaustivas búsquedas particulares sobre las cosas. ¿Entonces qué queda por preguntar? Nada sobre el mundo, pues ya hemos dicho todo lo que se podía decir de él. Entonces, ¿acerca del pensamiento humano? ¿Pero qué cosa de él? En la medida en que el pensamiento es parte del mundo, hay también una ciencia del pensamiento, y ésta no se va a preocupar de las preguntas fundamentales más que la ciencia de los gusanos o la de las galaxias. Pero todavía queda el asunto de la *interpretación* del pensamiento: ¿qué *queremos decir* a través de este o aquel pensamiento? Ésta no es una problemática de la ciencia, porque se soluciona a través del *análisis* de un pensamiento, más que a través de una explicación sobre por qué se produjo el pensamiento. Este análisis debe comprender ya sea las palabras que se han usado para expresar el pensamiento, o los conceptos que lo componen. Por lo tanto, la pregunta filosófica fundamental es la pregunta sobre el *significado*. Debemos analizar los significados de nuestros términos (es decir, los conceptos expresados por ellos), para poder contestar las preguntas de la filosofía. Esto explica por qué los resultados obtenidos por la filosofía no son meros resultados científicos, y también por qué parecen tener una especie de verdad eterna o necesaria. Cuando un filósofo pregunta "¿Qué es una persona?", no está buscando hechos particulares sobre personas en particular, ni la verdad científica sobre las personas en general. Él quiere saber qué *es* ser una persona: qué hace que algo sea una *persona* más que, digamos, sólo un animal. Por lo tanto, está preguntando qué significa la palabra "persona". Si su respuesta es que "persona" significa "un ser racional", entonces la afirmación de que una persona es un ser racional será también para él no sólo cierta sino necesariamente cierta. No va a señalar sólo una verdad contingente (una mera "cuestión de hecho"), sino una verdad sobre la naturaleza intrínseca de la cosa descrita.

Con este punto de vista, los resultados filosóficos alcanzan la dignidad que otorga la necesidad al perder su aire de sustancialidad. Si se trata simplemente de que la palabra "persona" *significa* que las personas son seres racionales, ¿por qué este resultado es importante? Además, ¿qué *son* los significados y cómo *decidimos* si esto o aquello es el verdadero significado de una palabra? Éstas también son preguntas filosóficas, por lo que el método de análisis lingüístico confunde a mucha gente.

(c) *Filosofía crítica*. Esta expresión fue introducida por Kant para denotar lo que él concebía como la tarea de la filosofía. También para Kant la filosofía tiene que ver con el análisis del pensamiento. Pero esto significa algo más que el análisis de las palabras o sus significados. La filosofía debe alzarse más allá del pensamiento, para así poder establecer los límites legítimos de su actividad. Debe indicarnos cuáles procedimientos conducen a la verdad, qué patrones de argumentación son válidos y cuáles usos de nuestros poderes de razonamiento no son ilusorios. La filosofía debe "definir los límites de lo pensable", y su método implica un "segundo orden" de reflexión sobre la propia reflexión. A veces Kant denomina "trascendental" a este método, significando aproximadamente que, para poder describir las condiciones que hacen posible el pensar, hay que situarse detrás del pensamiento (trascenderlo). Los resultados de la filosofía crítica nos dicen cómo tendría que ser el mundo para llegar a ser pensable; dado que el mundo es pensable, es posible llegar a saber, usando sólo argumentos filosóficos, cómo es el mundo.

No es sorprendente que esta postura "crítica" dé origen a tantas interrogantes como respuestas. Hegel se pregunta: ¿cómo la filosofía puede establecer los límites del pensamiento sin al mismo tiempo trascenderlos? (No hay tal cosa como un límite unilateral). Ya para Kant mismo, la posibilidad de una filosofía crítica (y de "argumentos trascendentales" en particular) se había transformado en la más importante pregunta filosófica.

(d) *Fenomenología*. Literalmente, "fenomenología" significa el estudio de las apariencias, es decir, el estudio del mundo tal como aparece frente a la conciencia. Las apariencias pueden ser engañosas; también pueden ser reveladoras, sin ser idénticas a la realidad nominal que se conoce a través de ellas. (Considere el rostro en una fotografía: se trata de una apariencia que para el observador consciente está allí en forma genuina y objetiva. ¿Pero es parte de la realidad física?). Llegar a entender el mundo tal como aparece es ciertamente parte de la tarea de la filosofía: las cosas más importantes de la vida (bondad, belleza, amor y razón de ser) se basan en las apariencias. Sin embargo, para los fenomenólogos, las apariencias son el tema *principal* de la filosofía. Y como éstas dependen del sujeto que las observa, la fenomenología implica el estudio de la conciencia. Así argumentaba Edmund Husserl de Moravia, fundador de esta disciplina, quien escribió durante las primeras décadas de este siglo. (El término "fenomenología" fue introducido en el siglo XVIII por el matemático J.H. Lambert, y también fue usado por Hegel para describir la teoría general de la conciencia).

De acuerdo con Husserl, el objetivo de la filosofía es estudiar los contenidos de la conciencia, analizada desde el punto de vista del

sujeto. No obstante, según Husserl, aunque la filosofía debe partir de un estudio de la conciencia, no termina allí. Por el contrario, tiene otro objetivo más ambicioso, que es comprender la "esencia" de las cosas. Entendemos el mundo porque lo transformamos en conceptos, y cada concepto representa una esencia: la esencia del hombre, de la materia, de los unicornios, etc. Estas esencias no pueden ser descubiertas mediante la investigación científica o experimentos, ya que ellos estudian meramente sus *instancias*. Pero las esencias se "revelan a", se "afirman en" la conciencia, desde donde pueden ser captadas por una intuición. El problema consiste en liberar a la mente de toda la basura que impide que esta intuición se exprese. Nuestras mentes están atiborradas y confundidas con el bullicio producido por las creencias sobre cosas contingentes y no esenciales; por lo tanto, sólo podemos abordar las esencias si logramos "poner entre paréntesis" estas creencias y estudiamos lo que permanece como el resultado de un entendimiento interior y puro. El método para "poner entre paréntesis" —descrito también como "reducción fenomenológica"— se discutirá más adelante en otros capítulos.

La fenomenología, al igual que el análisis lingüístico, propone el *significado* como su tema principal. Pero no se trata de la estrecha significación que reside en el lenguaje, sino del significado de la vida misma —el proceso a través del cual nos relacionamos con el mundo y lo hacemos nuestro. Esto explica el atractivo de la fenomenología, especialmente para quienes buscan la respuesta a preguntas morales, estéticas o religiosas. Por otra parte, para sus críticos, la fenomenología nunca ha logrado justificarse a sí misma en forma satisfactoria. En particular, nunca ha podido mostrar cómo un estudio sobre lo que es "dado" a la conciencia puede conducirnos a la esencia de alguna cosa.

Todo lo de (a), (b), (c) y (d) presupone que la filosofía debe ser más profunda y anterior a la ciencia. Es más, desde estas cuatro perspectivas, la filosofía *deja a la ciencia tal como es*. De manera que ninguna teoría científica puede probar o desmentir una teoría filosófica. Para entender por qué esto es así, debemos explorar una importante distinción de la que me ocuparé en otros capítulos.

4. Lo *a priori* y lo empírico

Se dice que la filosofía es una indagación *a priori*, aunque es discutible lo que esto realmente significa. Mientras la ciencia procede a través de experimentos, y prueba todas sus teorías enfrentándolas con la evidencia, la filosofía alcanza sus resultados usando el pensamiento y sin hacer referencias a la experiencia. Como se puede ver

cir de nuestra discusión, algo de este tipo tiene que ocurrir, ya que las preguntas filosóficas nacen al término de la ciencia. La filosofía pregunta si los métodos empleados en la ciencia son válidos; si la experiencia es una guía apropiada para llegar a la realidad; si el mundo como totalidad es inteligible. Estas preguntas no pueden ser contestadas por la ciencia, la que *presupone* una respuesta positiva. Ninguna experiencia puede sostener la pregunta sobre si realmente la experiencia guía hacia la realidad: ésta es una pregunta que puede ser respondida exclusivamente por el pensamiento. Al llamarla pregunta *a priori*, los filósofos quieren decir que antecede y es prioritaria a la experiencia, y que si es posible contestarla, es sólo a través del pensamiento.

Por lo tanto, los filósofos tratan de justificar la idea de una disciplina *a priori* y de demostrar que el conocimiento *a priori* es posible. De hecho, pensaba Kant, ésta es la principal pregunta de la filosofía.

5. Ramas de la filosofía

La filosofía ha adquirido ciertas ramas reconocidas: no están tan claramente divididas entre sí como pueden parecer, y además se puede pensar que no es posible entender bien las partes aisladas de la filosofía sin tener alguna idea de cómo es en su totalidad. (Ésta es en realidad la principal debilidad de la filosofía anglófila: no es que sea demasiado estrecha o analítica, sino que es demasiado especializada. Cuando alguien puede llamarse a sí mismo filósofo, sin tener *ningún punto de vista* sobre estética, filosofía política, moralidad o religión, algo anda mal en su concepción del tema de la filosofía).

Es útil dividir la filosofía entre pura y aplicada. En la primera de ellas, la filosofía genera sus *propias* preguntas y respuestas. En la segunda, se proyecta hacia el exterior para explorar los fundamentos de disciplinas cuyo tema no controla.

(a) *Filosofía pura*. Generalmente se reconocen cuatro ramas:

(i) Lógica: estudio del razonamiento. ¿Qué formas de argumentación son válidas y por qué? ¿Qué se deduce de qué y qué significa "se deduce de"? ¿Cuáles son las "leyes del pensamiento", o no existen? ¿Cuál es la distinción entre verdad necesaria y contingente? Y así sucesivamente.

(ii) Epistemología: teoría del conocimiento. ¿Qué puedo conocer, y cómo? ¿Proveen conocimiento las percepciones? ¿Qué garantía tengo respecto a los juicios basados en la memoria? ¿Existe el conocimiento del pasado, de las leyes universales, del futuro? ¿Puede el conocimiento llegar más allá de la experiencia? Y así sucesivamente.

(iii) Metafísica: teoría del ser. (El nombre de esta rama deriva de un libro de Aristóteles que, por haber aparecido "después de su *Física*" [*meta ta physika*], dio la denominación a este tema). ¿Qué existe? ¿Qué es la existencia? ¿Existe Dios? ¿Cuáles son las cosas básicas del mundo? ¿Existen las propiedades, así como los individuos que las poseen? Y así sucesivamente. Algunas ramas de la metafísica son tan importantes que se tratan en forma separada —notablemente, la filosofía de la mente.

(iv) Ética y estética: teoría del valor. ¿Hay una verdadera diferencia entre aquellas cosas, acciones y afectos que se consideran buenos y los que se consideran malos o perversos? ¿Se puede justificar la creencia de que debemos hacer lo uno y no lo otro? ¿Qué es la virtud, y por qué debemos cultivarla? ¿Qué es la belleza, y qué nos lleva a buscarla? Y así sucesivamente.

(b) *Filosofía aplicada*. Hay tantas ramas de ella como ocasiones para que se exprese la locura humana. De particular importancia son las siguientes:

(i) Filosofía de la religión. A veces se supone que incluye a la teología, aunque sería más preciso decir que realmente su temática es la *posibilidad* de que haya teología.

(ii) Filosofía de la ciencia: rama de la epistemología (que se preocupa de la validez del método científico), junto con una rama de la metafísica (que se preocupa de estudiar la existencia de las entidades postuladas por la ciencia, muchas de las cuales —por ejemplo, los quanta y los quarks— son metafísicamente muy problemáticas).

(iii) Filosofía del lenguaje, que se preocupa de entender el significado y la comunicación. Esta rama de la temática ha cobrado tal importancia que ahora amenaza con ahogar al resto, ya que muchas de las preguntas filosóficas se pueden replantear como preguntas sobre el significado.

(iv) Filosofía política. Es la rama más antigua de la filosofía aplicada, y el tema de la primera e indiscutible obra maestra de la filosofía occidental, *La República* de Platón.

(v) Ética aplicada. Una rama de creciente importancia y que corresponde a la aplicación del argumento filosófico a problemas morales específicos, por ejemplo, la conducta sexual, la ética en los negocios, el aborto y la eutanasia¹.

Además de estudiar la mayoría de estos temas, es normal estudiar la historia de la filosofía. Pero esto da origen a una interesante pregunta: ¿qué se quiere decir con historia de la filosofía, y por qué tiene importancia? Si la filosofía es realmente el tema "moderno" que yo he supuesto que es, ¿por qué necesita tener su propia historia? ¿Por qué la historia de la filosofía no ha sido sobrepasada, tal como la his-

toria de la ciencia ha sido sobrepasada por su propio éxito? Un físico puede ignorar impunemente toda la historia de su tema, excepto lo más reciente, y no ser menos experto por ello. A la inversa, alguien con una comprensión muy inadecuada de la física (del sistema de la física que se acepta en ese momento como verdadero) puede sin embargo ser un competente historiador del tema, con la capacidad suficiente para explorar y exponer las presunciones y el significado histórico de muchas de las hipótesis ya descartadas. (Por eso la ciencia y la historia de la ciencia son disciplinas académicas separadas).

He aquí una respuesta. Las preguntas filosóficas son fundamentales: por lo tanto, se sitúan en los límites de la comprensión humana. Es difícil saber si las hemos captado. Entonces, para comprenderlas, estudiamos las obras de los grandes pensadores que han luchado con ellas, y cuyo intelecto superior, aun cuando estemos confundidos por creencias anticuadas y conceptos ya desacreditados, nos guía más certeramente al meollo del tema que lo que habríamos logrado guiados sólo por nuestras propias capacidades. Este estudio no sólo nos confronta con las más altas cumbres del pensamiento humano, sino que también nos ayuda a desentrañar nuestros prejuicios y descubrir sus raíces.

6. Historia de la filosofía e historia de las ideas

¿Entonces cuál es la diferencia entre la historia de la filosofía y la historia de las ideas? ¿O no existen diferencias?

La historia de la filosofía se trata como una contribución a la filosofía. Es decir, los filósofos del pasado se estudian debido a su contribución a los problemas del *presente* o a los problemas que pueden *hacerse* presentes. La misma preocupación por la verdad que anima al estudio de la filosofía, configura nuestra concepción de su historia. Para compenetrarse en el pensamiento de los filósofos historiadores es condición previa no considerar "cerrados" los tópicos que ellos discuten. Por ende, el mapa de la historia de la filosofía no es tanto un mapa de influencias y continuidades como un mosaico de figuras que, independientemente de su posición en el orden temporal, pueden comprenderse como si fueran nuestros contemporáneos. La historia de la filosofía se enseña siguiendo una agenda filosófica, y figuras cuya influencia en el campo de las ideas sobrepasa por mucho la influencia de los grandes filósofos (por ejemplo, Rousseau o Schelling) pueden desempeñar un papel relativamente menor en la historia de la filosofía. Un historiador de las ideas puede ser un mal filósofo (malo en el sentido de su capacidad de evaluar la validez de los argumentos o la verdad que encierran sus conclusiones), pero debe ser un buen historiador. Su preocupación debe ser describir y,

si es posible, explicar la influencia de las ideas en la historia, sin que importe su mérito filosófico.

Por eso la historia de la filosofía está tan llena de vacíos. Hay pensadores importantes cuyos problemas ya se resolvieron o fueron presentados en mejor forma por otro autor —por ejemplo, Malebranche o Lotze. Ellos rara vez son encontrados por quienes estudian estos temas. Sin embargo, hay otros que han dado los modelos de expresión para problemas que continúan vigentes —por ejemplo, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant y Hume. De cuando en cuando, un pensador del pasado se redescubre como un gran filósofo, y en ese momento hace la transición desde la historia de las ideas a la historia de la filosofía. Esto ocurrió recientemente con Adam Smith. A veces la senda conduce en el sentido contrario, como es el caso de Lotze. Y hay filósofos (siendo Hegel el principal) que cada diez años se descartan como si hubieran sido meras influencias, sólo para ser "redescubiertos" como grandes filósofos diez años después.

¿Significa esto que no hay progreso en filosofía? Es una creencia tácita de la filosofía "moderna" que el progreso es posible. Hay una verdad que debe ser descubierta, pero se encuentra en los límites de nuestra comprensión. Por eso debemos aferrarnos a los logros filosóficos que sirven como paradigmas para el argumento. Poco a poco se ha iluminado el terreno de la filosofía, y aunque la ignorancia siempre amenaza con envolvernos, no cabe duda que se puede sostener que ahora tenemos un entendimiento mejor que el que tuvo Descartes respecto a los problemas que él mismo descubrió.

5.

Orellana Benado, M. E., “Identidad, filosofía y tradiciones”, prólogo a Scruton 1999, pp. xviii-xxi.

Identidad, Filosofía y Tradiciones

In memoriam
Ezequiel de Olaso,
príncipe de la amistad.

1. ¿Identidad o identidades?

Desde lo que corrientemente se considera su principio, esto es, desde la Grecia clásica de Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles, hasta Gottlob Frege, W.V. Quine, P.F. Strawson, David Wiggins, Saul Kripke y Derek Parfit en la tradición analítica del siglo XX, la identidad ha sido tema de reflexión para la filosofía. La identidad de los distintos tipos de cosas acerca de las cuales hablamos presenta múltiples dilemas. Unas consideraciones son aducidas a favor y otras en contra de tal o cual posición respecto de cuándo tenemos derecho a afirmar que una cosa es *la misma cosa* que otra, esto es, que es idéntica a ella. Y, por lo menos en apariencia, ¡hay tantos tipos distintos de cosas! Entre ellos, para aclarar nuestras ideas, puede destacarse a los objetos *materiales* (digamos, un barco o un cuchillo); los objetos *abstractos* (por ejemplo, el número 5); los objetos de *ficción* (Dulcinea del Toboso o Hamlet, príncipe de Dinamarca); amén de los objetos que son también *sujetos* (como las personas), o los que son *sociales* (como las instituciones) o, por terminar alguna vez con la enumeración, los que son o fueron *históricos* (como el pueblo judío y el mapuche o los “pelucones” de la independencia chilena y la masonería iberoamericana decimonónica). De suerte que los dilemas se multiplican y aseguran que, al menos en ese sentido, en la irónica frase de Donald Davidson, “los filósofos no se quedarán sin trabajo”.

Ya los griegos se preguntaron hasta cuándo puede afirmarse que un barco en el cual, durante siglos, unas tablas van reemplazando a otras, sigue siendo el mismo barco. Pocos serán tan estrictos como para sostener que apenas una sola madera ha sido cambiada, ya no se trata del mismo barco. Bajo la inspiración de esta línea de raciocinio, pudie-

ra parecer razonable concluir que tendremos un barco idéntico al original sin importar cuántas tablas se hayan cambiado, siempre y cuando, digamos, el cambio haya sido lento y gradual. Sin embargo, ¿en qué sentido podríamos seguir hablando de *el mismo barco* si hasta la última tabla original ha sido reemplazada y dicho reemplazo ocurrió hace siglos? De sostener eso, ¿no quedaremos tan expuestos al ridículo como quien dice "Este cuchillo ha estado en uso durante 10 generaciones en mi familia; unas veces, cuando se ha gastado, se ha reemplazado la hoja y otras, cuando ha cambiado la moda, el mango"?

Artefactos como los barcos y los cuchillos son productos del esfuerzo humano que carecen de la capacidad de modificarse a sí mismos. Pero hay otras clases de cosas y algunas de ellas poseen una naturaleza tal que pueden cambiar, incluso cambiar bastante, y seguir siendo los mismos individuos. Tal es el caso, según Aristóteles, con los animales que, entre su nacimiento y su muerte, sobreviven profundas modificaciones que, muchas veces, incluyen el reemplazo de toda o casi toda la materia de la cual están compuestos sus cuerpos (como ocurre, sin ir más lejos, con incontables seres humanos). Pero también aquí hay límites a los cambios que, en rigor, son imaginables. Cuando alguien le manifestó a Leibniz que él hubiera preferido, en vez de ser el que era, ser el emperador de la China, el filósofo le dijo que eso era equivalente a desear que él nunca hubiera existido y que sí existiera un emperador en la China.

Con la identidad de las instituciones, como una universidad o una corte de justicia, también emergen dudas y dilemas, como ilustra gráficamente el siguiente caso. Poco después del golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973 en Chile, la prensa sobreviviente informó que el pleno de la Corte Suprema había recibido a la Junta de Gobierno formada aquel día por cuatro uniformados de alta graduación. Pero, en una concepción formal de lo jurídico, en sentido estricto, ¿era eso posible? La Constitución chilena de 1925 prohibía a las Fuerzas Armadas rebelarse en contra del poder ejecutivo, lo cual manifiestamente había ocurrido y con singular éxito. El jefe del ejecutivo se había suicidado; sus ministros estaban prófugos o prisioneros; y la Junta de Gobierno había declarado al poder legislativo "en receso". ¿Acaso los jueces, que hasta el 11 de septiembre de 1973 legítimamente integraban la Corte Suprema, no repararon en que al desaparecer el estado de derecho fundado en la Constitución de 1925, la Corte Suprema misma también había desaparecido? ¿Cómo hubieran podido justificar sus señorías su creencia que el poder judicial había sobrevivido incólume a la desaparición de los otros dos poderes del Estado, que era idéntico con (esto es, una y *la misma cosa* que) la institución existente antes de dicha rebelión?

Pues bien, con argumentaciones inspiradas en cierta concepción histórica de las instituciones republicanas chilenas. Porque, en una vi-

sión hispanófila de tipo romántico, todas ellas no son sino las instituciones del imperio español en América con nombres nuevos. Así, en este caso, la Corte Suprema era *la misma cosa* que (esto es, idéntica con) la Real Audiencia, el máximo tribunal de Chile durante el período colonial. Y, visto de esa manera, si creían que con el mero cambio de nombre a "Corte Suprema", la Real Audiencia había sobrevivido a la Independencia, al quiebre del 18 de septiembre de 1810 con el régimen imperial español, sus señorías bien hubieran podido creer también que su institución había sobrevivido al 11 de septiembre de 1973. Constitucionalmente, esta última fecha representa un cambio menor, tan solo una ruptura más de la variante liberal y presidencialista del régimen republicano¹.

2. La estrategia argumentativa

Los ejemplos anteriores ilustran los dilemas acerca de la identidad que han ocupado a los filósofos por siglos y la clase de deliberaciones a las que dan lugar. Son, por así decirlo, los primeros trazos en un bosquejo de la tradición analítica en la filosofía contemporánea, a la cual pertenecen tanto el profesor Roger Scruton como su obra *Filosofía Moderna: Una Introducción Sinóptica*. Pero, además, estos ejemplos cumplen otras dos funciones. En primer lugar, insinúan que, al contrario de lo que suponen las incontables víctimas del analfabetismo filosófico, muchas deliberaciones filosóficas están relacionadas con la vida económica, legal y política de las sociedades, aquello que con ingenuidad conmovedora tales personas llaman "el mundo real"². Y, en segundo lugar, estos ejemplos anticipan cuán peliagudo dilema genera la pregunta por la identidad cuando su foco lo ocupa la filosofía misma³. Este es un problema general respecto del cual algo se dice en las secciones tercera y cuarta del presente prólogo. A continuación, se evalúa la presentación que el profesor

¹ Esta manera de presentar este asunto se ha beneficiado de conversaciones con el Dr. Alfredo Jocelyn-Holt Letelier; véase Alfredo Jocelyn-Holt L., *Independencia de Chile: Tradición, Modernización y Mito*, Mapfre: Madrid, 1992. Un bosquejo del rango de interpretaciones globales de la revolución de 1973 en Chile en M. E. Orellana Benado, *Allende, Alma en Pena*, Demens & Sapiens: Santiago de Chile, 1998, sección 6.

² Algunas consecuencias del analfabetismo filosófico en el diseño de estrategias de desarrollo se exploran en M. E. Orellana Benado, "Arribismo epistemológico y desarrollo científico-tecnológico" en Eduardo Sabrovsky (compilador), *Tecnología y Modernidad: Ética, Política y Cultura*, Hachette: Santiago de Chile, 1992.

³ Un bosquejo de un programa pluralista multidimensional en metafilosofía basado en la inteligibilidad y capacidad explicativa de los siguientes tres supuestos: 1) Existe una naturaleza humana común a todos los seres que son humanos *en sentido filosófico*; 2) Existe una diversidad de identidades humanas (constituidas por rangos de costumbres compartidas por determinados individuos, que son parcialmente incommensurables entre ellas) que es intrínsecamente valiosa a pesar de contener identidades humanas específicas que sean aberrantes *en sentido filosófico*; y 3) Existe progreso en el diálogo filosófico,

Scruton hace de la identidad de la filosofía analítica en términos de la filosofía "tal como se la enseña en las universidades de habla inglesa". Finalmente, se bosqueja una opción metafilosófica distinta, que la entiende como una *tradición filosófica*, en un análisis que distingue en dicho término teórico tres componentes: la *concepción*, la *institución* y la *política* de la filosofía. Pero esos asuntos más específicos deberán esperar hasta la quinta y última parte de este prólogo.

3. Religiones, "filosofías" orientales y filosofía occidental

¿Hay solo una filosofía? ¿Es ella toda un solo gran río, un Amazonas, de cuyo caudal las distintas filosofías son solo tributarias? O, más bien, ¿se trata de distintos grandes ríos, un Amazonas, un Ganges, un Mississippi, un Nilo y un Yangtze, que nacen en lugares y tiempos distintos para desembocar en lugares y tiempos distintos? Mínimamente, ¿son la filosofía occidental y la filosofía oriental simples variantes de una misma disciplina, dos brazos de un mismo río, la filosofía o, por el contrario, son ellas dos cosas distintas que, la metáfora es de Wittgenstein, ni siquiera comparten un *parecido de familia*? La primera de estas opciones requiere, desde luego, explicitar cuál es el denominador común para cuerpos, al menos en apariencia, tan distintos como la filosofía oriental y la filosofía occidental. A primera vista, pudiera parecer fácil encontrarlo. ¿Acaso no comparte la filosofía occidental con la oriental la ambición de proveer una visión global del mundo en el cual surge la experiencia humana y, en sus términos, derivar recomendaciones que orienten nuestra conducta? Pero, aunque tentadora, no debemos aceptar esta opción porque, en sus términos, la filosofía se vuelve *la misma cosa* que la religión. Porque la búsqueda de tales visiones globales y de recomendaciones orientadoras de la conducta es una meta que la filosofía comparte con las religiones. Quien reconoce como "filosofías" a las visiones y las recomendaciones de textos orientales clásicos, como la *Bhagavad Gita*, tiene que hacer lo mismo con las visiones y recomendaciones de la *Iliada* y de la *Odisea*, para no decir nada de aquellas contenidas en los cinco libros de la *Tora* mosaica, los libros de los profetas y los de las escrituras (conjunto de textos más conocido como *Antiguo Testamento*, el nombre que le dieron los cristianos), en el *Nuevo Testamento* o en el *Corán*. Si la mencionada ambición fuera el denominador común a las filosofías occidental y oriental, entonces también la religión

concebido como una conversación igualitaria pero respetuosa que ni sacraliza ni descalifica a nadie, en M. E. Orellana Benado, Andrés Bobenrieth Miserda y Carlos Verdugo Serna, "Metaphilosophical pluralism and para-consistency: from orientative to multi-level pluralism", *Proceedings of the 20th World Congress of Philosophy* (por aparecer). Esta investigación contó con el generoso financiamiento del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile (Proyecto Fondecyt 1970613).

(incluida la "mitología", denominación que algunos prefieren para religiones distintas de la suya) sería filosofía. Pagar ese precio por la unificación de la filosofía occidental con la oriental es excesivo. Tradicionalmente, se ha favorecido la opción opuesta. A saber, sostener que la filosofía como tal comienza a existir solo cuando el mundo griego rompe con lo que algunos llaman "el mito" (esto es, con la religión helénica). Las mitologías, entonces, extraen visiones globales de la tradición oral, de textos y de pronunciamientos de agoreros, pitonisas y profetas cuya autoridad tiene carácter sagrado. Pero la filosofía, por el contrario, típicamente, pone en tela de juicio la autoridad misma de las distintas fuentes (la religión, la experiencia sensorial, la ciencia o el sentido común). Ella privilegia, en cambio, a la argumentación racional, aquello que desde una metafilosofía pluralista puede ser descrito como un espacio argumentativo de encuentro y diálogo que procede absteniéndose de descalificar y de sacralizar a quienes presentan, analizan y evalúan distintas visiones globales así como las respuestas que cada una de ellas ofrece a preguntas específicas⁴.

La filosofía, entonces, comenzaría allí donde la mitología termina o, en términos más exactos y respetuosos, donde las religiones terminan. Más tarde tendremos ocasión de mencionar la idea opuesta, asociada con el Círculo de Viena, según la cual la filosofía comienza allí donde termina la ciencia. Así, al peso de las ambiciones y de sus productos, hay que contraponer el peso de los métodos propios de la filosofía. Procediendo de esta manera se evita el riesgo de identificar a la filosofía con la religión. Pero tal estrategia tiene, también, su costo argumentativo. Entendido de esta manera el asunto, hablar de la "filosofía occidental" sería, en el mejor de los casos, un pleonismo. Porque la única filosofía que hay, según esta manera de ver el asunto, es la occidental, aquella que comienza en la Grecia clásica. Tal posición, desde luego, no niega el potencial filosófico de los distintos textos sagrados. Pero lo elabora solo en términos del debate racional (ejemplo señero de esta posibilidad es, desde luego, la tradición tomista)⁵. Ahora bien, aun si se acepta un entendimiento argumentativo de qué sea la filosofía así como la restric-

⁴ Para algunos detalles acerca de una concepción argumentativa de la filosofía en la tradición analítica, véase M. E. Orellana Benado, *Pluralismo: Una Ética del Siglo XXI*, Editorial Universidad de Santiago de Chile, 1994. Una introducción a la obra del pionero del pluralismo que inspira esa propuesta en M. E. Orellana Benado, "El cosmopolita en la azotea: Isaiah Berlin y el Siglo Terrible", *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* N° 15 (1997). Véase también Nicholas Rescher, *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Clarendon: Oxford, 1993 y N.R., *La Lucha de los Sistemas: Un Ensayo Sobre los Fundamentos e Implicaciones de la Diversidad Filosófica* (traducción de Adolfo García de la Sienra), Universidad Nacional Autónoma de México: México, 1995. Una evaluación crítica de la posición de Rescher en esta última obra en M. E. Orellana Benado et al. (por aparecer).

⁵ Un cuidado ejemplo en Joaquín García-Huidobro, *Naturaleza y Política*, Edeval: Valparaíso, 1997.

ción adicional de circunscribir la atención al campo occidental, reaparecen las dificultades.

¿Qué tienen en común que permita considerarlas *la misma cosa*, esto es, idénticas en tanto filosofía occidental, el idealismo platónico y el realismo aristotélico; el platonismo cristiano de Agustín de Hipona, el aristotelianismo mosaico de Moshe ben Maimón (más conocido como Maimónides, la versión helenizada de su nombre) y aquel de Tomás de Aquino; los empirismos de Maquiavelo, Bacon, Locke, Berkeley y Hume y los racionalismos de Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz; el idealismo trascendental de Kant y el dialéctico propuesto por Hegel; el existencialismo voluntarista de Schopenhauer, nihilista de Nietzsche, vitalista de Ortega, fenomenológico en Husserl, ontologista de Heidegger y nauseabundo de Sartre; las filosofías de la ciencia de raigambre materialista dialéctica de Marx, positivista reformista en Comte, verificacionista del Círculo de Viena, falsacionista de Popper, naturalizada en Quine, relativista con Kuhn y la anarquista de Feyerabend; el pluralismo valorativo de Berlin; las filosofías del lenguaje como acción en Austin y Searle o como deconstrucción en Derrida; y, por terminar en alguna parte, la metafísica descriptiva de Strawson? En la quinta sección se sugerirá un marco metafilosófico que permite responder a esta pregunta.

4. Tres caricaturas inspiradas en la historia de la filosofía

La historia de la filosofía ha sido presentada de maneras distintas pero igualmente magistrales en múltiples obras que son de fácil acceso. Para la tarea del presente prólogo, por lo tanto, basta con distinguir tres momentos en dicho desarrollo y hacer caricaturas de cada uno de ellos que, sin ser retratos acabados con pretensiones de realismo, permitan sí evocar y reconocer el modelo que inspira a cada una. Estos tres momentos son los sucesivos encuentros de la filosofía que nació en Grecia con el monoteísmo judeocristiano; luego con culturas más allá de la Europa cristiana, de los cuales el descubrimiento del Nuevo Mundo servirá aquí de emblemático; y, finalmente, con la ciencia moderna y, en particular, entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, con la nueva lógica, circunstancia en la cual fue concebida la filosofía analítica.

La caricatura del primer momento contrasta dos visiones globales. Una de ellas, llevada a cabo por Agustín de Hipona en su *Ciudad de Dios*, sintetiza el monoteísmo judeocristiano y la filosofía de Platón; el mérito del conocimiento está restringido al seguimiento de la ley divina: conocer para obedecer. La otra, en clave mosaica y luego en clave cristiana, hace lo propio con Aristóteles. La versión mosaica se debe a Maimónides en su *Guía de Perplejos*, mientras que la versión cristiana fue

completada casi un siglo más tarde, por el doctor angelical, Tomás de Aquino, en su monumental *Suma de Teología*⁶.

Aquí el conocimiento empírico se justifica porque lleva a una admiración mayor por el autor del mundo: conocer para entender. En esa visión global, el mundo fue creado de la nada por un Único D's, omnipotente, omnisciente, justo y misericordioso. Él es, hablando ya en el vocabulario aristotélico de la metafísica tomista, una *substancia* y tres *personas*; la *causa última* de la existencia del mundo; el *motor inmóvil* del cual surgen las leyes que rigen tanto los movimientos de las *substancias* en el mundo físico como aquellas que deben guiar a las *substancias* cuya *forma* es la racionalidad, los seres humanos, en la configuración libre del mundo moral. Tal es, por lo menos, parte del sentido de la plegaria del padrenuestro, "Hágase tu voluntad así en la Tierra como en el cielo".

En la caricatura del segundo momento en el desarrollo de la filosofía occidental, el encuentro con el Nuevo Mundo tiene un carácter emblemático. Este descubrimiento geográfico, un hallazgo de la experiencia, termina erosionando la autoridad del texto sagrado, quitándole entre otras cosas, efectividad política, de manera tan drástica, rápida y, en apariencia al menos, tan definitiva como difícil de reconstituir, medio milenio más tarde. Ahí había estado siempre un mundo entero, el Nuevo Mundo, poblado por millones de seres; un imperio cuya capital, Tenochtitlán, como informa un alucinado Hernán Cortés al rey de España, era más grande que Sevilla, entonces la principal ciudad española. Y la Biblia en lugar alguno menciona ni al mundo nuevo ni a sus habitantes. ¿Cómo explicar esto?

El aristocrático escepticismo del medio-judío Michel Eyquem Lopec, cuyo padre comprara el título de señor de Montaigne, refleja el impacto de ese encuentro. Al desnudo queda la inhumanidad de las guerras justificadas por divergencias teológicas y filosóficas en la interpretación bíblica. Cambia la evaluación de las matanzas de los indefensos seguidores de Moisés que, en su camino de ida y de regreso a Tierra Santa, perpetraron los cruzados; de sus batallas contra los seguidores de Muhamad; y de los feroces conflictos entre católicos y protestantes en Alemania, Escocia, España, Francia, Holanda, Inglaterra y Suiza, en los cuales, con entusiasmo, los seguidores de Jesús se asesinan unos a otros invocando su nombre. De ser consideradas *santas*, ellas pasan a ser descritas como *sangrientas*.

Al socavamiento de la visión global tomista causado por el cisma de la Cristiandad europea, la Reforma encabezada por Lutero contra la Iglesia Romana, se suma la creciente aceptación entre los eclesiásticos especializados en asuntos astronómicos (encabezados por el canónigo de

⁶ Véase Alexander Broadie, "Maimonides and Aquinas" en Daniel H. Frank y Oliver Leaman (editores), *History of Jewish Philosophy*, Routledge: Londres, 1997.

Frauenburgo, Nicolás Copérnico) de la hipótesis heliocéntrica. Dicha hipótesis contradecía a la cosmología cristiana, la cual siguiendo a Aristóteles, ubicaba a la Tierra en la región que, en sus términos, era la más deleznable (y la más alejada del Único D's): un resumidero de pesada materia, en torno al cual giran, con mayor velocidad, esferas más sutiles, más espirituales. He aquí una ironía en la historia de las ideas religiosas y políticas: las investigaciones astronómicas que avalaron la hipótesis heliocéntrica surgieron de la exigencia papal por un calendario exacto que permitiera la correcta celebración de las fiestas cristianas. La ciencia mordió la mano que la alimentaba.

A pesar de oponerse a la visión global tomista entonces hegemónica, la hipótesis heliocéntrica se impuso entre quienes buscaban la mejor explicación de las observaciones astronómicas recolectadas durante la alta edad media. Hacia fines del segundo momento en el desarrollo de la filosofía occidental, la conjunción de éstos y otros factores hace que, para el amplio rango de fenómenos que van de la política a la física, la experiencia y la observación comiencen a presentarse como las verdaderas fuentes del conocimiento. Obras tan disímiles en otros sentidos, pero tan parecidas en su inspiración empirista, como lo son *El Príncipe* de Maquiavelo y *La Gran Restauración* de Bacon, ilustran este cambio. Conocer es poder, esto es, dominar.

El impacto con la ciencia moderna caracteriza al tercer momento de la filosofía occidental. Ya en el siglo XVII, éste ha afectado profundamente la manera cómo los filósofos conciben su disciplina. En su *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* de 1690, John Locke describe su tarea, la tarea del filósofo, en términos de aquella de un mero peón, al cual solo corresponde limpiar el camino por el cual pasan, en su marcha triunfal, los grandes del conocimiento, los científicos modernos, encabezados por el "incomparable Mr. Newton". En el siglo XVIII, David Hume describe el propósito de su *Tratado de Naturaleza Humana* como la "introducción del método experimental en las ciencias morales". En las primeras décadas del siglo XIX, Comte articula esta visión global en un sistema según el cual la ciencia es la fuente última de todo el conocimiento que genuinamente merece ese nombre: el positivismo.

Las ciencias todas, según una ley de Comte, pasarán por tres estadios sucesivos: teológico, metafísico y positivo. En el estadio teológico, dado un fenómeno, el conocimiento consiste en el intento de responder a la pregunta "¿Quién?". Se busca quién es responsable del fenómeno, quién lo gobierna: si acaso, las ánimas (en la etapa animista), los dioses (en la etapa politeísta) o, finalmente, el Único D's (en la etapa monoteís-

ta). En el estadio metafísico, dado un fenómeno, se pregunta "¿Por qué?". Como respuesta se busca ahora, no un Único D's, sino una causa. En el estadio positivo, el definitivo, la ciencia adquiere por vez primera su carácter de tal. Dado un fenómeno, solo pregunta "¿Cómo?"; a saber, cómo se relacionan las cantidades positivas, observables y medibles en dicho fenómeno (de ahí "positivismo", el nombre de la doctrina de Comte), esto es, bajo qué leyes. En la fórmula positivista, repetida aún en tantas partes, "La ciencia no pregunta por qué; solo pregunta cómo".

Según Comte, la física ha sido la primera ciencia en alcanzar el estadio positivo, pero, a su debido tiempo, lo harán también las demás, química, biología, psicología, cada una con sus leyes propias, hasta llegar a la "física social", la ciencia que él bautizó con el nombre de "sociología". Para la élite intelectual laica, asociada con la Ilustración y la *Encyclopédie*, que floreció mientras caían decapitadas las testas coronadas del absolutismo, la ciencia moderna se ha convertido en la fuente última de su visión global, aquella del positivismo. Pero la ciencia moderna no es nada sin la matemática, sin la capacidad de contar y medir lo que se observa. Por lo tanto, faltaba para completar la bóveda positivista una última piedra: la validación filosófica de la matemática. Así se terminaría el templo en el cual se veneraría a la Religión de la Humanidad propuesta por Comte y todo sería, en el lema del positivismo que recoge la bandera del Brasil, "Orden y Progreso".

En la segunda mitad del siglo XIX, los matemáticos habían logrado reconstruir, a partir de los números naturales y las operaciones aritméticas elementales, el cálculo y el álgebra. Pero la base del edificio, los números, estaba rodeada aún de un aire de misterio. Dos preguntas básicas requerían respuesta: "¿Qué son los números?" y, por otra parte, "¿Qué es la verdad aritmética?". Este es el escenario en el cual hace su aparición Gottlob Frege (1848-1925), lógico y filósofo, quien es corrientemente considerado, en la metáfora estadounidense, el primer *padre fundador* de la tradición analítica. Buscando un sistema que permitiera garantizar la validez de las pruebas matemáticas en términos de las cuales formularía sus respuestas a esas dos preguntas, Frege inventó una nueva lógica, basada en cuantificadores y variables, que presentó en su *Begriffsschrift* (1879)⁸. Este logro de Frege es de tal envergadura que solo cabe compararlo al de Aristóteles cuando inventó el silogismo, el sistema con el cual comienza el estudio formal del razonamiento humano, tres siglos antes de la era cristiana. Entre otras consecuencias, su impacto causó la "revolución" filosófica con la cual, en el siglo XX, comienza la tradición analítica⁹.

⁷ Detalles acerca de la posición de Locke en M. E. Orellana Benado, "Utterly inseparable from the body: los dedos microscópicos y los ojos macroscópicos de John Locke" en *Contribuciones* N° 98, Universidad de Santiago de Chile: Santiago de Chile, 1993.

⁸ Vertida al castellano como Gottlob Frege, *Conceptografía* (traducción de Hugo Padilla), Universidad Nacional Autónoma de México: México, 1972.

⁹ Véase Gilbert Ryle (compilador), *La Revolución en Filosofía* (traducción de Montserrat

5. La tradición analítica en la filosofía del siglo XX

El profesor Scruton dice que el propósito de su notable, oportuno y documentado libro es familiarizar al lector con la disciplina "tal como se a enseña en las universidades de habla inglesa". Si bien él reconoce que, a veces, adjetivos como "analítica" son usados para describir ese tipo de filosofía, su preferencia es no hablar de "filosofía analítica" porque dicha etiqueta, erróneamente, sugeriría que existe "un grado mayor de unidad de método" entre quienes practican ese tipo de filosofía que aquel que se da en la realidad. En un momento volveremos sobre esta justificación. Porque corresponde primero destacar cuán desafortunada es la manera en la cual el profesor Scruton presenta el tipo de filosofía tratada en *Filosofía Moderna: Una Introducción Sinóptica*.

Veremos tres razones que respaldan este juicio, para luego sugerir otra opción que permite completar adecuadamente el presente bosquejo de la filosofía analítica y el contexto en el cual ella surge. Antes de hacerlo, sin embargo, corresponde precisar y destacar que la objeción de narras no afecta el contenido de la obra de Scruton, sino solo la manera en la cual él lo presenta. Si bien este asunto es menor, corresponde al prólogo aclararlo para así proteger a la obra de Scruton de malentendidos y objeciones que pudieran levantarse sobre tal base. Para una traducción al castellano de América, contexto en el cual la tradición analítica está, la metáfora es de Goodman, menos *atrincherada* que en otras regiones del mundo, tal peligro es real¹⁰.

La primera razón para calificar de desafortunada la descripción del profesor Scruton es su excesivo insularismo. Fuera de Gran Bretaña, en muchas universidades "de habla inglesa" se enseña la disciplina de varias maneras, que son distintas a la que cultiva Scruton; por dar algunos ejemplos, a la manera existencialista, fenomenológica, hermenéutica, gramática, marxiana y tomista. El segundo reparo es el anacronismo de su descripción. Aun si, pasando por alto a las universidades de Viena donde enseñó Schlick y de Berlín (donde enseñó Reichenbach), se concediera que alguna vez la filosofía con la cual trata su libro se enseñó y se practicó exclusivamente en "universidades de habla inglesa" (digamos, en Cambridge, Harvard y Oxford), no es menos cierto que en el último tercio del siglo XX, esa manera de hacer filosofía fue cultivada con creciente vigor en universidades que no eran "de habla inglesa" sino de

habla alemana, castellana, catalana, finlandesa, hebrea, holandesa, portuguesa y, por interrumpir un listado que podría seguir, sueca y vasca¹¹.

Tal vez, como el profesor Scruton teme, hablar de "filosofía analítica" a secas pudiera sugerir que entre quienes la practicaron en, digamos, el último tercio del siglo XX, existió "un grado mayor de unidad de método" que aquel que se dio en la realidad. Y eso, como correctamente él sostiene, es falso. Pero la restricción temporal de la tesis es indispensable. Ciertamente Russell, el autor de la expresión "análisis filosófico", sí cree que la nueva lógica de cuantificadores y variables es el método definitivo para resolver los dilemas filosóficos. Y no pocos de sus seguidores durante, digamos, el primer tercio del siglo XX, también lo creyeron. Ahora bien, una cosa es que los primeros filósofos analíticos hayan creído tener "unidad de método". Y otra cosa, muy distinta, es que los filósofos analíticos posteriores hayan rechazado esa creencia¹².

En todo caso, hay maneras de evitar el peligro que le preocupa a Scruton sin describir su manera de hacer filosofía por referencia al "habla inglesa". Una de ellas consiste, en los términos que a continuación se explicitan, en usar "filosofía analítica" como una abreviatura de la *tradición analítica en filosofía* o, si se prefiere, la *tradición de la filosofía analítica*. Irónicamente, un filósofo como Scruton, cuya reputación se asocia con un talante conservador, ha pasado por alto, precisamente, el potencial del concepto de tradición para resolver este problema. Es en este sentido que el tercer y último reparo a su decisión de no hablar de "filosofía analítica" es su insuficiente conservadurismo.

Ahora bien, ¿qué debemos entender por una *tradición filosófica*? Esta es una pregunta compleja, que no corresponde a este prólogo responder de manera acabada. Para los propósitos presentes, es suficiente con dar solo el primer paso. Se trata de un marco teórico que distingue entre la *concepción* de la filosofía, la *institución* de la filosofía y, finalmente, la *política* de la filosofía, tres componentes del término *tradición filosófica*. El primer componente, entonces, dice relación con cuáles se considera que son las ambiciones, preguntas, métodos, respuestas y divisiones temáticas de la filosofía. El segundo componente recoge, por lo menos, los autores y textos considerados canónicos por grupos de filósofos que, más allá de sus diferencias respecto de la *concepción* de la filosofía a la cual suscriben, integran una y la misma red de formación,

(Llao de Lledó), Revista de Occidente: Madrid, 1958; Mirko Skarica, *Introducción a la filosofía Analítica*, Universidad Católica de Valparaíso: Valparaíso, 1974; A.J. Ayer, *Lenguaje, Verdad y Lógica* (traducción de Marcial Suárez), Martínez Roca: Barcelona, 1976.

Por ejemplo, en Chile, el Fondo de Desarrollo Científico y Tecnológico solo reconoció explícitamente "Filosofía analítica" como tema de investigación en la última década del siglo XX. La proposición de hacerlo surgió del Dr. Mario Letelier Sotomayor, un ingeniero de la Universidad de Santiago de Chile que integraba el Consejo de Ciencia.

¹¹ En castellano, entre otros, José Hierro Sánchez-Pescador, *Principios de Filosofía del Lenguaje*, Alianza: Madrid, 1986; C. Ulises Moulines (editor), *La Ciencia: Estructura y Desarrollo* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, volumen 4), Trotta: Madrid, 1993, y León Olivé (editor), *Racionalidad Epistémica* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, volumen 9), Trotta: Madrid, 1995.

¹² Debo la sugerencia de precisar este asunto al Dr. Wilfredo Quezada Pulido. Sobre la relación de Russell con la "filosofía científica", véase la monumental obra de Ray Monk, *Bertrand Russell: The Spirit of Solitude*, Jonathan Cape: Londres, 1996.

producción y difusión¹³. El tercer componente identifica las relaciones que una *institución* de la filosofía dada tiene con otros dominios de práctica tales como el arte, la ciencia, la literatura, la economía y la política, contextos en los cuales los seres humanos también luchan por el poder en una disputa que, según el lapidario juicio de Hobbes, cesa solo con la muerte.

Mientras el primer componente apunta a la dimensión conceptual o ideal de la disciplina (aquello que, corrientemente, acapara la atención cuando se habla de filosofía: sus esperanzas y sus productos), el segundo apunta a su dimensión concreta, como dirían tradiciones filosóficas distintas de la analítica, a su manera de *estar-en-el-mundo* o a su *encarnación* en "el mundo real". Este segundo componente del término *tradición filosófica* individualiza a quienes practican una determinada filosofía, los seres humanos reales y concretos que son los filósofos, como certeramente insistía Unamuno; individualiza los textos que los inspiran; identifica concatenaciones formativas de maestros y discípulos: sus centros de estudio, las revistas en las cuales publican sus resultados y las jornadas, seminarios y congresos en que los debaten¹⁴. La condición mínima para hablar de una *tradición filosófica*, entonces, es que a lo largo del tiempo resulte explicativamente provechoso asociar con ella *más de una concepción de la filosofía* (ya sea por diferencias respecto de las ambiciones o las preguntas o los métodos), pero *a lo más una institución* de la filosofía "real y concreta".

Antes de abandonar estas consideraciones abstractas, vale la pena destacar una consecuencia de ellas. La "condición mínima" para hablar de una *tradición filosófica* impone la restricción según la cual solo podemos hacerlo de manera retrospectiva. Frege, Russell, Moore y Wittgenstein, por ejemplo, nunca supieron que eran "filósofos analíticos". Una reflexión completa sobre esta consecuencia cae más allá del presente prólogo porque nos llevaría a temas metafilosóficos cuya relevancia al asunto en cuestión es tangencial. En todo caso, esta consecuencia es menos sorprendente de lo que pudiera pensarse inicialmente. Tampoco Aristóteles supo nunca que era un filósofo "clásico"; ni Tomás de Aquino que era un "medieval"; ni Descartes que era un "moderno". El entendimiento histórico, incluido aquel de la filosofía, es retrospectivo; en la seductora imagen de Hegel: el búho de Minerva emprende el vuelo al atardecer.

¹³ Esta propuesta difiere de la que inspira el título de la temprana recopilación de Javier Muguerza, *La Concepción Analítica de la Filosofía*, Alianza: Madrid, 1974, 2 volúmenes. Por las razones aquí dadas, no existe la concepción analítica de la filosofía sino, más bien, un rango de concepciones distintas asociadas con la tradición analítica.

¹⁴ Véase el comienzo de Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento Trágico de la Vida en los hombres y en los Pueblos*, Renacimiento: Madrid, 1924.

Apliquemos ahora este marco teórico al caso de la "filosofía analítica"¹⁵. Hablar de una *tradición analítica*, entonces, requiere que pueda asociarse con dicho término más de una *concepción* de la filosofía. Y la *tradición analítica* satisface esta condición. Ya durante su período fundacional, contrastan en ella una *concepción* impresionada por el positivismo y el lenguaje científico y otra, inspirada en el sentido común y el lenguaje ordinario. La ambición de la primera, la concepción científicista, puede ser descrita en términos de mostrar la continuidad de la filosofía con la visión global que promueve la ciencia moderna; en la metáfora de Goodman, el científico maneja el negocio mientras el filósofo lleva la contabilidad. Sus preguntas dicen relación con la evaluación filosófica del desarrollo de la ciencia moderna y los modelos con los cuales éste puede ser entendido. El método asociado a la concepción científicista es un análisis conceptual que imita las definiciones, construcciones y axiomatizaciones de la matemática y la lógica de cuantificadores y variables, el supuesto lenguaje perfecto para la ciencia desarrollado por Frege¹⁶.

Frege articuló su respuesta a las preguntas acerca de la naturaleza de los números y de la verdad aritmética en una versión para el gran público, *Los Fundamentos de la Aritmética* (1884), y en otra dirigida a especialistas, *Las Leyes Básicas de la Aritmética* (1893). Su doctrina, que se ha dado en llamar logicismo, es la tesis según la cual la aritmética se reduce a la lógica, de suerte que los números naturales y las relaciones entre ellos pueden ser deducidos o, si se prefiere, contruidos a partir de nociones lógicas. Poco después, entre 1910 y 1913, Bertrand Russell (1872-1970), corrientemente considerado el segundo *padre fundador* (o, si se prefiere, la *partera*) de la tradición analítica, publica con A.N. Whitehead los tres volúmenes de su *Principia Mathematica* presentando un enfoque similar. Armado con esta nueva lógica y el resuelto ánimo del aristócrata victoriano, Russell sale a conquistar la jungla filosófica.

Su más admirado trofeo, la llamada teoría de las descripciones definidas, la solución putativa de un problema acerca del lenguaje cien-

¹⁵ Respecto del debate interno acerca de su identidad en la tradición analítica, véanse, Michael Dummett, "Can analytic philosophy be systematic, and ought it to be?" en M.D., *Truth and Other Enigmas*, Duckworth: Londres, 1978; Hao Wang, *Beyond Analytic Philosophy: Doing Justice to What We Know*, MIT Press: Cambridge, Massachusetts, 1986; Michael Dummett, *Origins of Analytic Philosophy*, Duckworth: Londres, 1993. Diversas visiones críticas de la posición defendida en esta última obra en Hans-Johann Glock (editor), *The Rise of Analytic Philosophy*, Blackwell: Oxford, 1997.

¹⁶ Dado que Frege utiliza la noción de conjunto en la construcción de la aritmética a partir de la lógica, clarificar el estatuto filosófico de tal noción (por ejemplo, si acaso es y, de serlo, en qué sentido, una noción lógica) es un paso ineludible para entender cabalmente qué proponía el logicismo. Una presentación histórica, acompañada de elucidaciones filosóficas, de la noción de conjunto en la maciza obra de uno de los principales filósofos de la ciencia en la América de habla castellana, Roberto Torretti, *El Paraíso de Cantor: la Tradición Conjuntista en la Filosofía Matemática*, Universitaria: Santiago de Chile, 1998.

tífico, fue presentada en 1905 en su artículo "Sobre el denotar", que fuera saludado por F.P. Ramsey como "un paradigma de la filosofía". Este ejemplo de cómo procede el filosofar genuino constituye, aún hoy, lectura obligada para aprendices, maestros y doctores en filosofía analítica¹⁷. *Begriffsschrift* y *Principia Mathematica* ofrecen ejemplos de lenguajes perfectos, en los cuales la vaguedad, la ambigüedad y la imprecisión del lenguaje ordinario se muestran como lo que la concepción científicista respaldada por Frege y Russell considera que son, defectos que el análisis filosófico tiene por misión erradicar.

En el siglo XX, la filosofía occidental tiene su encuentro definitivo, su Armagedón, con la ciencia moderna, una ciencia que en la Teoría de la Relatividad de Einstein, ofrece una visión unificada del tiempo, el espacio, la luz, la energía y la materia, la vieja ambición de la Grecia clásica y del pensamiento medioeval judeocristiano, surgido del cruce de Aristóteles con la Biblia. Las profecías sobre la ciencia empírica de Bacon en el siglo XVI, de Locke en el siglo XVII, de Hume en el siglo XVIII y de Comte en el siglo XIX parecían confirmarse. La esperanza en una Ciencia Unificada (ya sea por comunidad de método, como proponía el positivismo de Comte o bien por reducción a una construcción lógica del mundo, como en el positivismo lógico de Carnap y el Círculo de Viena) comienza a desplazar definitivamente aquella basada en el Único D's como fuente de las visiones globales del mundo en el cual surge la experiencia humana¹⁸. Para los filósofos analíticos que respaldaban a la concepción científicista, los lenguajes perfectos de la lógica, la matemática y la física, por así decirlo, han desplazado al hebreo, el griego y el latín¹⁹.

Por el otro lado, la concepción del sentido común y el lenguaje ordinario, a veces llamada, también, terapéutica, busca poner la filosofía al servicio de la visión global del sentido común, aquella que se expresa en el lenguaje ordinario. Su ambición es clarificarla, curarla de

¹⁷ La refutación del análisis de Russell se encuentra en P.F. Strawson, "On referring" en P.F.S., *Logico-Linguistic Papers*, Methuen: Londres, 1971, otro artículo clásico de la tradición analítica. Traducciones al castellano del artículo original de Russell; de "Sobre el referir", la refutación de Strawson; y de la respuesta de Russell a Strawson en la recopilación de un pionero de la filosofía analítica en la América de habla castellana, Tomás Moro Simpson (compilador), *Semántica Filosófica: Problemas y Discusiones*, Siglo XXI: Buenos Aires, 1973.

¹⁸ Para el manifiesto que presenta las ideas del Círculo de Viena, véase "La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena" (traducción de Carlos Verdugo y Miguel Espinoza), *Revista de Ciencias Sociales* N° 31 (1987).

¹⁹ Algunas consecuencias metafilosóficas del fracaso del positivismo lógico como la última etapa en el desarrollo de la intuición monoteísta en la filosofía occidental (el reemplazo del Único D's por la Ciencia Unificada) se exploran en M. E. Orellana Benado, "Skepticism, humor and the archipelago of knowledge" en Richard Popkin (editor), *Skepticism in the History of Philosophy*, Kluwer: Dordrecht, 1995.

distorsiones causadas, precisamente, por teorías filosóficas, de las cuales la concepción científicista misma es un ejemplo. La ciencia constituye una entre varias fuentes que alimentan la visión del sentido común. Y, según la concepción terapéutica, se trata de una fuente que carece de autoridad normativa sobre las demás. Las preguntas que se asocian con la concepción terapéutica dicen relación con cómo entender la diversidad de creencias y prácticas humanas, incluidas por cierto las prácticas lingüísticas. Su método está basado en el análisis del lenguaje ordinario tal como éste se da y no en intentos de reformarlo para que se adecue a los estándares del supuesto lenguaje perfecto de la lógica y la matemática. Busca disolver las confusiones ocasionadas por el empleo del lenguaje ordinario en tareas para las cuales no es apropiado. Su inspiración está en el trabajo de los otros dos *padres fundadores* de la tradición analítica: G.E. Moore (1873-1958) y Ludwig Wittgenstein (1889-1950).

A Moore le preocupan el origen, carácter y fundamentación de certezas que provienen no de una abstracta ciencia axiomatizada, sino del sentido común y que son expresadas no por el preciso lenguaje perfecto de la ciencia sino por el lenguaje ordinario, del cual aquél constituye, en último término, apenas una provincia entre muchas otras. En Wittgenstein, incluso en su *Tractatus Logico-Philosophicus*, hay una preocupación por lo indecible (que, por cierto, sus lectores en el Círculo de Viena pasan por alto); por aquello que, en el mejor de los casos, la filosofía puede *mostrar*, pero no *decir*; por una esfera mística, más allá de lo que se puede decir con claridad, en la cual se encontraría lo que más importa para la vida de los seres humanos.

Aquí tenemos, entonces, al interior de la tradición analítica, dos evaluaciones contrapuestas del encuentro de la filosofía con la ciencia moderna, el tercer momento en su desarrollo histórico. Una, de ellas, encarnada en la concepción científicista, aconseja el sometimiento. La otra, encarnada en la concepción terapéutica, recomienda la rebelión. La pugna entre ellas continuó con sutiles e interesantes variantes y desacuerdos, en el desenvolvimiento de la tradición analítica en filosofía. En la segunda mitad del siglo XX, las filosofías de Carnap, A.J. Ayer y W.V. Quine, entre otras, heredan, modifican y elaboran distintas versiones de la concepción científicista, mientras las de Austin, Ryle y Strawson (la a veces llamada escuela de Oxford) hacen lo propio con la concepción del sentido común y el lenguaje ordinario que culmina, desde un punto de vista metafilosófico, con la concepción de la "metafísica descriptiva" propuesta por el último de ellos²⁰.

²⁰ Una interpretación de la obra de Isaiah Berlin en términos de contribuciones a la tradición analítica que ejemplifican una tercera concepción de la filosofía, la historicista, véase M. E. Orellana Benado, "El cosmopolita en la azotea II: Berlin interpreta el tema de las ideas", *Estudios Públicos* (por aparecer).

Dejando de lado los detalles, este ejemplo ilustra cuán distintas eran las *concepciones* de la filosofía (con ambiciones, preguntas y métodos distintos) que debatieron durante los dos primeros periodos de la *tradición analítica* en filosofía. Así, el peligro de sugerir que en la filosofía analítica haya un grado de "unidad de método" no existe. Una ventaja adicional de hablar de tradiciones filosóficas es que permite tratar con el mismo respeto a las distintas maneras contemporáneas de enseñar y practicar la filosofía, evitando clasificaciones como aquella basada en el contraste entre una filosofía "anglo-americana" y otra "continental", un reflejo imperfecto de los bandos que se enfrentaron entre 1939 y 1945 en la serie de conflictos más tarde bautizados como Segunda Guerra Mundial.

Vista de esta manera, en el siglo XX, la filosofía constituye una familia de tradiciones filosóficas formada, en orden alfabético, por la tradición analítica y las tradiciones existencialista, fenomenológica, marxiana, pragmatista y tomista. Los parecidos de familia entre ellas surgen, entonces, de su origen común (la ruptura con "el mito" en la Grecia clásica); de una metodología compartida (la argumentación racional); y de poseer una estructura con un grado de complejidad análogo (que, desde el punto de vista metafilosófico, contempla, por lo menos, una distinción entre las *concepciones*, las *instituciones* y las *políticas* de la filosofía). Las separan diferencias que dicen relación con la rivalidad entre las distintas *instituciones* de la filosofía que cada tradición encarna "en el mundo real" así como entre las distintas *políticas* de la filosofía asociadas con cada tradición filosófica. Es en estos términos que es posible responder a la pregunta que quedara pendiente al final de la tercera sección.

Antes de concluir con un gesto en la dirección del desarrollo ulterior de la tradición analítica, vale la pena mencionar un aspecto de su "auge", la expresión es de Glock, que ejemplifica el componente *política* de la filosofía. Porque el auge de la tradición analítica en el siglo XX se debió también, en parte, a su atrincheramiento en las universidades de los países occidentales que vencieron en la Segunda Guerra Mundial. Entre la segunda y la tercera décadas de dicho siglo, cuando en los grandes países del continente europeo el fascismo (en sus versiones corporativista, existencial y racista) desplazó al positivismo que imperara durante el siglo XIX, las élites filosóficas que representaban a este último se vieron obligadas a huir al exilio²¹. Y fueron acogidas, precisamente, en las universidades de "habla inglesa".

²¹ Una polémica interpretación del existencialismo de Heidegger que lo presenta como la facción que perdió la lucha por la hegemonía del nacionalsocialismo alemán (en contra de la variante racista), véase Víctor Farías, *Heidegger y el Nazismo* (segunda edición aumentada), Fondo de Cultura Económica: Santiago de Chile, 1998.

Fueron estos exiliados quienes llevaron la tradición analítica, mayoritariamente en la variante ofrecida por la concepción científicista, al otro lado del Canal de la Mancha, a las de Gran Bretaña; del otro lado del Atlántico, a las de Estados Unidos de América; y, allende los mares, a las universidades de Australia y Nueva Zelanda. Así, en lo que de manera retrospectiva podemos llamar sus dos primeras generaciones, la tradición analítica se ocupó principal aunque no exclusivamente de los problemas filosóficos generados por la nueva lógica, la nueva matemática y la ciencia natural, llegando algunos autores a hablar, en un eco kantiano, de una "filosofía científica"²². Para algunos de sus críticos, el interés de la tradición analítica en la nueva lógica, la matemática y la ciencia moderna merece ser descrito como obsesivo (por así decirlo, más bien que un positivismo lógico, una suerte de terrorismo lógico).

Sin embargo, en primer lugar, resulta implausible creer que, de todas las manifestaciones de lo humano, solo la lógica, la matemática y la ciencia, al contrario del arte, el comercio, la política, el derecho y la religión, por nombrar otras, pudieran carecer de potencial filosófico. Ciertamente, filósofos entre sí tan diferentes como Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes y Kant rechazan esa posición. Y, en segundo lugar, si la argumentación racional es, como se ha sostenido aquí, un rasgo distintivo de la filosofía, está fuera de lugar descalificar a la nueva lógica. Finalmente, el interés de la tradición analítica por la ciencia, como se sugirió en la cuarta sección de este prólogo, recoge una preocupación cuya historia ocupa, cada vez con mayor intensidad, la segunda mitad del segundo milenio de la era cristiana.

En la segunda mitad del siglo XX, la tradición analítica se extendió provechosamente a múltiples otras áreas, tales como la ética y la estética, así como a la filosofía del derecho, la economía, la historia, la política, la psicología e, incluso, al humor²³. Lo hizo preservando el énfasis en el rigor argumentativo, la duradera herencia para la *tradición*

²² Véase, por ejemplo, Hans Reichenbach, *La Filosofía Científica*, Fondo de Cultura Económica: México, 1967; la primera versión inglesa con el título *The Rise of Scientific Philosophy* fue publicada por la University of California Press en 1952.

²³ Por ejemplo, David Wiggins, *Needs, Values, Truth*, Blackwell: Oxford, 1987; M. E. Orellana Benado, *A Philosophy of Humour*, Bodleian Library, D. Phil collection: Oxford, 1985; "La teoría reprimida del inconciente", *Revista Latinoamericana de Filosofía* vol. XIII N° 1 (1987); y "Los derechos humanos y la ética de Estado" en Elena Aguila Zúñiga et al., *Nuevos Acercamientos a los Derechos Humanos: Ensayos para la Dimensión Ética de la Democracia*, Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación: Santiago de Chile, 1995. También múltiples de las contribuciones recogidas en Carlos B. Gutiérrez (editor), *El Trabajo Filosófico de Hoy en el Continente* (Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía), ABC: Bogotá, 1995; Ernesto Garzón Valdés y Francisco J. Laporta (editores), *El Derecho y la Justicia* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, volumen 11), Trotta: Madrid, 1996.

analítica de su íntima relación con la nueva lógica, y tomándose en serio la valoración de la diversidad que caracterizó a la concepción terapéutica. Hablar de "filosofía analítica", entendiendo por ello la tradición analítica en filosofía, tiene la ventaja final de no suponer que exista en ella unidad temática alguna, como documentadamente demuestra *Filosofía Moderna: Una Introducción Sinóptica*. Aficionados, profesores y alumnos podrán comprobar que, en esta obra, Roger Scruton ha diseñado una docta, estructurada y amena posibilidad de familiarizarse con la disciplina en el vasto rango de los autores, concepciones, problemas y métodos que encarnan el estilo de la tradición analítica en la filosofía contemporánea.

Para concluir, vale la pena destacar unas recomendaciones de Donald Davidson, P.F. Strawson y John Searle acerca de cómo responder a estudiantes de filosofía en América Latina cuando preguntan por qué deben estudiar la tradición analítica. Davidson aconseja revelarles que los miembros del Círculo de Viena eran socialistas. Strawson recomienda insistir en que la práctica de la filosofía analítica agudiza las capacidades críticas de los ciudadanos, una condición necesaria para que una sociedad democrática pueda aspirar al título de libre. Searle sugiere relatarles la siguiente anécdota: blandiendo su bastón, una anciana encaró a un joven profesor que, durante la Primera Guerra Mundial, cruzaba el prado de su *college* cargado de libros y le dijo: "Jovencito, ¿acaso usted no sabe que, en este mismo instante, jóvenes como usted mueren en el frente, defendiendo a nuestra civilización?". Ante lo cual, impertérrito, el joven profesor respondió: "Pero, mi querida señora, ¡si yo soy la civilización que ellos defienden!"²⁴.

M.E. Orellana Benado
Universidad de Valparaíso y Universidad de Chile
Marzo de 1999

²⁴ Los profesores Davidson, Strawson y Searle formularon estas respuestas en conversaciones con el autor en Córdoba, Argentina; Oxford; y Santiago de Chile. Agradezco los comentarios a una versión anterior de este texto de Andrés Bobenrieth Miserda, Francisco Cueto Santos, Lucy Oporto Valencia, el Dr. Wilfredo Quezada Pulido, Julio Torres Meléndez y Carlos Verdugo Serna.

6. Orellana Benado, M.E., “Tradiciones y concepciones en filosofía” (secciones 1, 2 y 4), en O. Nudler (ed.), *Filosofía de la Filosofía* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 33). Madrid: Trotta, 2010, pp. 49-78.

Oscar Nudler (editor), *Filosofía de la filosofía* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 31, Trotta: Madrid 2010 pp. 49 – 78)

TRADICIONES Y CONCEPCIONES EN FILOSOFÍA

M. E. Orellana Benado*

A la memoria del profesor
Dr. Desiderio Papp (z. l., 1895–1993),
“especialista en generalidades” y
mi admirado primer maestro.

1. LAS TRADICIONES FILOSÓFICAS ANTES, DURANTE Y DESPUÉS DEL SIGLO XX

El tema del presente capítulo son las *tradiciones filosóficas*, un conjunto de problemas que pertenece al campo de argumentación, especulación y formulación de teorías en la literatura erudita que unos llaman «filosofía de la filosofía» y otros «metafilosofía», siguiendo estos últimos un giro de dicha voz que alcanzó gran difusión en la segunda mitad del siglo XX gracias al estadounidense Richard Rorty (Rorty, 1967, 1-40)¹. La discusión que sigue casi no incluye referencias fuera de las culturas europeas, más por desconocimiento de su autor que por motivos teóricos que pudieran aspirar a una aceptación universal. Es también limitada en otro sentido; a saber, porque se circunscribe a tres problemas metafilosóficos relacionados con cómo introducir estudiantes universitarios y otras personas interesadas en el *dominio de prácticas* llamado «filosofía»². Estos problemas pueden ser formulados en términos de las siguientes preguntas, las cuales son mencionadas en el orden en el cual serán abordadas en el camino a la conclusión:

1. ¿Es mejor hablar de solo una o más bien de varias *tradiciones filosóficas*?
2. ¿Es o fue útil contrastar una *tradicón continental* con otra *analítica*?
3. ¿Cómo se relaciona la *tradicón analítica* en filosofía con el positivismo?

Hasta avanzado el siglo XX, en especial aunque no de manera exclusiva, entre quienes escribían filosofía en castellano, la mayoría de los autores habló en singular de *la tradición filosófica*, sosteniendo, por ejemplo, que «la filosofía es una tradición» (Ortega y Gasset, 1962, 38-40). Esto es, la *concepción* o visión del mundo asociada al caudaloso curso de historia artística, bélica, comercial, científica, intelectual, política, religiosa y tecnológica eurocéntrica; aquello que el alemán Oswald Spengler, el español José Ortega y Gasset y el inglés Bertrand Russell, más allá de sus profundas diferencias, coincidían en denominar

* Agradezco las contribuciones, observaciones, comentarios y sugerencias a borradores anteriores que recibí del Editor y de Marcos Andrade Moreno, Cristóbal Astorga Sepúlveda, Esteban Pereira Fredes, Ernesto Riffó Elgueta y Francisco Vergara Letelier, mis alumnos ayudantes *ad honorem* en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile y, desde Córdoba, Argentina, de mi amiga Norma B. Goethe así como la generosidad de mi amigo Hans-Johann Glock quien, desde Zurich, me facilitó el acceso al libro de su autoría señalado en la bibliografía con año de publicación 2008.

¹ La palabra «metafilosofía» fue introducida en inglés por el estadounidense Morris Lazerowitz, aunque con un significado distinto (Lazerowitz, 1971).

² Una elucidación inicial del término «dominio de prácticas» en Orellana Benado (1996, 235, 248-9).

«occidente». Borrando su sentido original, que fue sólo administrativo, geográfico y, en último término astronómico (esto es, el lugar del horizonte en el cual *moría* el Sol), durante la baja edad media o tardomedievo y en esa red de monasterios europeos que fue la única institución que sobrevivió a la caída del Imperio Romano *de Occidente*, surgió un entendimiento nuevo del término «occidente». Entrelazando de manera imaginativa fibras literarias veterotestamentarias, presocráticas, platónicas, aristotélicas, evangélicas y patristicas, los monjes que siguieron fieles al obispo de la antigua capital imperial, inventaron para sí mismos un cordón umbilical que los unía con Roma y con Atenas y, aún más atrás, con Jerusalén. De ahí nació, en los siglos posteriores al gran cisma del siglo XI, la identificación del término «occidente» con el pensamiento de la cristiandad occidental y asociado con el uso del singular, *la tradición filosófica*.

Dicha posición, que fue compartida por la mayoría de los autores del siglo XX, solo reconoce en las *prácticas filosóficas* su dimensión conceptual; esto es, aquella en la cual se construye, defiende y ataca las respectivas *concepciones de la filosofía*, los *productos* filosóficos que surgen de las *prácticas filosóficas* de los distintos autores. Expresan sus peculiares combinaciones de ambiciones, objetivos y preguntas así como de afirmaciones, teorías o modelos formulados con sus vocabularios y el respaldo de distintos métodos (ejemplos, argumentos o relatos) mediante los cuales se pretende responder a inquietudes, por nombrar tres áreas básicas del entendimiento temático de la filosofía, en metafísica, epistemología o ética. Si acaso, la posición de mayoría se interesa también en las supuestas relaciones de afinidad y alianza o bien de competencia y rivalidad que cada concepción de la filosofía cree discernir entre ella misma y otros dominios de prácticas humanas, tales como las ciencias y tecnologías modernas; la literatura en torno a la desazón anímica asociada con la secularización y las guerras mundiales del siglo XX; la promoción del proletariado por sobre la clase que funda su bienestar en el comercio entre mercados libres; y por último la vertiente católica del cristianismo.

Todo lo anterior pudiera ser denominado también el componente *lingüístico* de la filosofía, y de las distintas maneras en las cuales entienden sus asuntos y proceden a abordarlos quienes se dedican a ella. En resumen, para la posición mayoritaria en metafilosofía, la filosofía es solo una tradición, la cual sería idéntica a la dimensión conceptual, lingüística, teórica o *ideal* de la misma. Tal sería el fundamento de las distintas valoraciones, tanto positivas como negativas, que se hace de ellas en las sociedades que financian su cultivo. Si bien a partir del siglo XX, cada vez más autores comenzaron a usar también el plural, *las tradiciones filosóficas*, la situación en rigor no cambió mucho porque casi ninguno de ellos se esforzó por elucidar qué entendía por una «tradición», confiando acaso en que por una vez lo imposible ocurriría en filosofía: a saber, que el mero «ruido» asociado con un término sería suficiente para definir o elucidar su papel teórico. Así, se pasó por alto la pregunta metafilosófica acerca de cuál sería el mejor uso del término *tradición*, pretendiéndose que era intercambiable *salva veritatis* con, entre varias otras palabras, *concepción*.

Recién a fines del siglo XX y en alguna literatura temprana del siglo XXI se encuentran excepciones que constituyen lo que pudiéramos denominar la posición de minoría sobre este asunto, por ejemplo, cuando el filósofo alemán Hans-Johann Glock sostiene que: «Una concepción histórica plausible trata la filosofía analítica como *una tradición filosófica* en evolución, un conjunto de problemas, métodos y creencias que se transmiten de manera social desde el pasado y que se desarrollan en el tiempo», y también cuando afirma que: «La filosofía analítica no es solo un diálogo abstracto o idealizado, sino uno que tiene lugar

en instituciones y que se desarrolla en la historia» (Glock, 2008, Cap. 8; el énfasis y la traducción son míos), o cuando el estadounidense A. J. Mandt señala que: «la filosofía es a la vez una empresa racional y una comunidad de práctica» (Mandt, 1989, 81).

La versión más elaborada de la posición de minoría es aquella que se denominó al inicio concepción argumentativa de la filosofía y, más tarde, pluralismo metafilosófico multidimensional (cf. Orellana Benado, 2000; 1999; 1997; 1994; Orellana Benado, Bobenrieth y Verdugo, 1998)³. Según ella, correspondería distinguir de manera tajante entre *tradicón filosófica* y, por el otro lado, *concepción filosófica*. Como su nombre lo hace esperar, en ambos casos, dicha versión del pluralismo metafilosófico recomienda usar el plural: las tradiciones filosóficas y las concepciones de la filosofía. Las prácticas filosóficas, por cierto las del siglo XX, se entenderían mejor cuando se las ubica en el contexto de una familia de tradiciones filosóficas que, recogiendo un término introducido por el austriaco Ludwig Wittgenstein, compartirían solo un «parecido de familia» (Wittgenstein, 1988, secciones 66, 67, 69, 71-6, 77). Y cuando se reconoce que las prácticas filosóficas, como las de muchos otros dominios, tendrían sendas dimensiones *institucional* y *política*, además de la denominada hace un momento *conceptual*, ideal o de lenguaje⁴.

La dimensión *institucional* de las prácticas filosóficas designa, por de pronto, los centros de formación, investigación e irradiación en filosofía y las redes que tales instituciones integran; los textos que en ellas son considerados canónicos para cada uno de tales propósitos; los proyectos, líneas y programas de investigación que en ellos se ejecutan. Ella incluiría también los ritos mediante los cuales las personas son incorporadas a dicho dominio de prácticas y, también, aquellos mediante los cuales se las distingue durante su carrera; las instancias de reunión periódica, como seminarios y congresos, así como los demás medios a los cuales se recurre para la difusión y debate crítico de las distintas *concepciones filosóficas*: los artículos en revistas eruditas, los libros publicados por las editoriales especializadas e incluso, ya desde fines del siglo XX, los textos que solo se difunden en la Web; y, por dejar hasta aquí la lista, las fuentes y los canales mediales los cuales se postula a la financiación de actividades y proyectos, tanto aquellos que son presentados por los centros mismos como de los que cuentan solo con el aval de determinados individuos (Mandt, 1989, 77-81)⁵.

Ahora bien, la dimensión *política* de las prácticas filosóficas identifica los factores de distinto tipo que confieren y restan poder a los filósofos y en términos de los cuales forman las alianzas y las rivalidades que determinan el curso de sus pugnas. A saber, desde las simpatías o antipatías personales, las habilidades expositivas, argumentativas y de liderazgo así como su dominio de autores, problemas y temas; el prestigio de las instituciones en las cuales se forman, de aquellas en las cuales se desempeñan así como el reconocimiento que alcanzan tanto su obra como los discípulos cuya formación han supervisado; y, hasta el monto de los recursos económicos que controlan y su capacidad de modificar en virtud de éste tanto el diseño de la red institucional como los temas y problemas que son abordados.

³ El segundo apellido de esta posición pluralista en metafilosofía busca contrastarla con lo que Nicholas Rescher llamó, en inglés, «pluralismo metafilosófico orientativo» cf. Rescher (1994).

⁴ Agradezco a Eduardo Fermandois la sugerencia de precisar este punto.

⁵ La idea de incluir en esta dimensión a los ritos de incorporación al dominio de prácticas filosóficas (por ejemplo, la obtención de grados académicos) es de Nudler (1994), en una conferencia no publicada, dictada en la Universidad Hebrea de Jerusalén.

Algunas de estas alianzas y rivalidades son internas a la filosofía misma. Otras son externas, y la relacionan con otros dominios de prácticas; esto es, con otros contextos en los cuales, mediante prácticas diversas, los seres humanos también diseñan y buscan difundir sus *concepciones*, luchando de manera incesante entre ellos y ellas, en esa pugna que, de ser correcto el juicio lapidario de Hobbes, terminaría solo con la muerte.

La posición de mayoría en metafilosofía, a la cual se aludió al comienzo, no reconoce que las dimensiones institucionales y políticas sean parte de lo filosófico⁶. Dado que ellas apuntan a aspectos concretos, prácticos o empíricos (según preferirían tal vez decir algunos, a su manera de *estar-en-el-mundo* o, según aún otros, a su *encarnación* en el mundo real) y dirigen la atención, en su nivel básico, a quienes practican determinadas filosofías, las personas reales y concretas que, como bien destacó el español Miguel de Unamuno, son en último término los autores en filosofía, tales dimensiones no podrían contar como, en rigor, filosóficas (Unamuno, 1937). Un contrajemplo de la posición de mayoría surge cuando, por ejemplo, intentamos entender el que obras sobre un autor dado que son de calidad similar en términos de su documentación, rigor e imaginación (como, por ejemplo, las del neozelandés Bennett, el inglés Strawson y el chileno Torretti sobre el prusiano Kant), publicadas con solo meses de diferencia, tengan impactos tan disímiles en la discusión posterior (Orellana Benado, 2006, 214-215). ¿Acaso sería sensato sostener que tales fenómenos no son significativos en términos filosóficos?

El pluralismo metafilosófico multidimensional, por el contrario, sostiene que lo filosófico sería conceptual, pero también institucional y político. Y reserva el término *tradición filosófica* para hablar de algo más complejo que una mera *concepción* o sucesión de ellas⁷. Según esta elucidación del término, una tradición filosófica estaría constituida por la conjunción de racimos de *concepciones filosóficas*, surgidas de prácticas que están ancladas en una y la misma red *institucional*, y que se desarrollan y modifican en la historia a la luz de pugnas que tienen dimensiones *políticas* (esto es, de alianzas y rivalidades que no son siempre, aunque puedan serlo algunas veces, de tipo político partidista o, incluso, geopolítico). Para hablar de una *tradición filosófica* se requeriría que resultara de provecho explicativo asociar racimos de *concepciones* de la filosofía, las cuales si bien están enfrentadas unas con otras por múltiples desacuerdos (debidos, por ejemplo, a diferencias respecto de las ambiciones, las preguntas, los métodos o las respuestas), sin embargo, preservan la capacidad de argumentar y debatir entre ellas⁸. Es decir, que no se encuentran tan distantes, en términos de sus dimensiones conceptuales, institucionales y políticas, como para presentarse unas ante las otras como ridículas o indignas de ser tomadas en serio (en Dummett, 1978 hay un iluminador ejemplo referido a la filosofía analítica); sobre el tema del ridículo y la argumentación racional (cf. Orellana Benado, 2004; 1996). Lo filosófico sería en parte conceptual pero, también, en parte institucional y en parte político.

⁶ Para el uso que Russell hizo de lo que denominó una “actitud puramente filosófica” y otra que se inspiraría en el “espíritu histórico” en su intento por interpretar a Leibniz como su antecesor cf. Goethe (2007, 195-6).

⁷ Una defensa temprana del pluralismo en metafilosofía que, sin reconocer la diversidad de sus dimensiones, valora el desacuerdo en las prácticas argumentativas de la filosofía en Rescher (1993).

⁸ Cf. Davidson (1984) para un argumento según el cual, al interior de un marco conceptual cualquiera resulta imposible hacer plausible (en el sentido de tomarse en serio) la existencia de otro marco, que sea por completo disjunto del o incommensurable con el primero. Ahora bien, esto no impide que tales opciones se presenten como ridículas o indignas del intento de entrar en un diálogo racional con ellas.

¿Cómo se presentaría una historia de las prácticas filosóficas, así como de los acuerdos y desacuerdos que motivan sus debates, que estuviera escrita desde una tal posición metafísica? No corresponde aquí intentar responder en detalle una pregunta tan compleja (ni sería tampoco el autor de este capítulo la persona indicada para hacerlo). Pero esbozar sus líneas generales muestra cuánto ella divergiera de lo que antes se denominó la posición de mayoría; es decir, aquella que introduce la filosofía hablando en singular de *la tradición filosófica*. Antes de la modernidad y durante dos periodos, largos pero disjuntos, las prácticas filosóficas habrían estado agrupadas en racimos de concepciones filosóficas *al interior de una y la misma tradición filosófica*. La primera de estas tradiciones filosóficas sería la griega, helénica o, por así decir, clásica cuyos inicios estarían en las especulaciones acerca de la naturaleza última del mundo asociadas con los presocráticos. Ella alcanzaría su *mayoría de edad* en Atenas y con Sócrates.

En particular, con su rechazo de la argumentación de autoridad, expresada con su irónica reacción ante el dictamen del Oráculo que lo proclamara el más sabio de los atenienses: «Solo sé que nada sé». Dos grandes racimos de concepciones iniciales se enfrentarían, a continuación, en dicha tradición filosófica, la una estaría asociada con su discípulo Platón, la otra con Aristóteles, el discípulo de este último. Cuando se las nombra en virtud de sus respectivas posiciones epistemológicas se las denomina «racionalismo» y «empirismo», y si se lo que se desataca en ellas son sus propuestas metafísicas se las llama «idealismo» y «materialismo». Más tarde, en esta tradición surgen, entre otras, concepciones cínicas, epicúreas, escépticas y estoicas antes de extinguirse 700 años más tarde, en el segundo siglo de la era común, con Plotino o, si se lo prefiere, con su editor, Porfirio (Collins, 1998, 80-133).

Varios siglos luego de extinguida ésta y en el periodo tardomedieval o de la baja edad media, habría surgido una segunda tradición filosófica, distinta por discontinua en términos institucionales de la anterior; a saber, la tradición mencionada en el segundo párrafo de la presente sección, aquella que puede presentarse en sociedad con el apellido *occidental* o *cristiana* y, también, en retrospectiva y como homenaje al más destacado de sus representantes, *tomista*. Esta segunda tradición filosófica fue practicada primero en las abadías y monasterios y, más tarde, en las universidades europeas y aquellas fundadas a partir del siglo XVI bajo su modelo en el Nuevo Mundo (Collins, 1998, 451-522). Alcanza su esplendor cuando el racimo agustiniano de concepciones de la filosofía es desplazado por aquel elaborado a partir de los escritos del «doctor angelical», Tomás de Aquino, quien siguiendo los pasos del rabí Moshé ben Maimón (el filósofo judío que, aunque escribía en árabe y se firmaba «El Español», es usual denominar «Maimónides», la helenización de su nombre que usaron los monjes en latín) logró compatibilizar el monoteísmo de raigambre judeocristiana con el materialismo aristotélico (Broadie, 1997, 281-2).

Si bien la tradición occidental o cristiana se proyectó hasta el siglo XX, entre otras, con las concepciones filosóficas asociada con el francés Jacques Maritain (que derivó en el llamado «socialismo comunitario») y de Leonardo Boff (la «teología de la liberación»), ya a mediados del siglo XVII la encontramos tambaleante, luego de los sucesivos golpes a sus bases que significaron el Descubrimiento de América (un mundo nuevo para los filósofos medievales, formados en la lectura e interpretación de la Biblia y de la tradición clásica); las guerras de religión; la mecánica de Galileo y de Newton así como las filosofías de Bacon y Locke (sobre estos pilares de pensamiento moderno véase Papp y Babini, 1954); y la invención de la imprenta, por nombrar los principales. En suma, hasta la modernidad, habrían existido dos tradiciones filosóficas: la griega, helénica o clásica y, separada de la

primera por varios cientos de años *en los cuales no hubo prácticas filosóficas*, la tradición occidental, cristiana, o tomista. En ambos casos habría tenido sentido hablar en singular, de «la tradición filosófica»; que es cómo, por comprensibles razones, lo siguieron haciendo durante el siglo XX los autores cristianos, aquellos que, en sentido propio, pertenecen a la tradición cristiana, medieval, occidental o tomista en filosofía.

A partir de la modernidad y el florecimiento de sus ciencias y tecnologías, por cierto del siglo XVII en adelante, la situación cambia. Ahora corresponde contrastar esta segunda tradición filosófica, con otra de corte moderno, laico o científico, cuya figura máxima sería ese Newton al cual Locke califica sin vacilación de «incomparable», la cual se extendería hasta Kant, con distintos racimos de concepciones de la filosofía de corte judeocristiano o deísta, empirista, idealista, racionalista y romántico. En el siglo XX, irrumpe la diversidad. Ahora las prácticas filosóficas se ubicarían al interior de múltiples tradiciones filosóficas, que se alejan cada vez más en términos institucionales, políticos e, incluso, conceptuales. Por tal motivo el diálogo y la argumentación entre ellas se vuelve de poco interés, innecesario, en ocasiones inviable, presentándose las respectivas concepciones unas ante las otras como ridículas o, más simple, como ya no filosóficas en absoluto. Tal sería el caso, en el siglo XX de las tradiciones que, por falta de mejores etiquetas, pueden denominarse analítica, existencial, marxista y tomista. Durante el mencionado siglo, cada una de estas tradiciones filosóficas tuvo redes institucionales propias en las cuales, desde luego, se publicaron diccionarios y toda otra clase de textos de filosofía; se redactaron y examinaron tesis doctorales; y se celebraron seminarios, conferencias y congresos.

Estaríamos ahora frente a una pluralidad de tradiciones filosóficas, cuyas redes institucionales muchas veces no tuvieron contactos, ni interés en desarrollarlos, entre las cuales la excepción serían algunos intentos entre la tradición analítica y aquella que ésta última, con el matiz desdeñoso inevitable en una lengua insular, bautizó como «filosofía continental». Así se entiende que ni el marxismo ni el tomismo hayan sido siquiera mencionados en una obra erudita, de gran aliento, rigor y documentación, publicada a fines del siglo XX con el subtítulo «Guía de la filosofía de los últimos treinta años» (D'Agostini, 1997). A la luz del pluralismo metafilosófico multidimensional esta ceguera se explica en términos de haber pasado por alto las dimensiones institucionales y políticas de las prácticas filosóficas. ¿Para qué escribir sobre la tradición marxista o la tomista si nadie, ni en la tradición analítica ni tampoco en la tradición continental, más allá de sus peculiares concepciones filosóficas, estaría interesado en leer sobre ellas?

Hablar en términos de un rango abierto pero acotado de *tradiciones filosóficas*, con sus respectivos racimos de concepciones, ancladas en redes institucionales diversas y disjuntas, sometidas a pugnas políticas internas en el marco de las sociedades que les dan soporte ordena el panorama de las prácticas filosóficas en el siglo XX. Aquí tenemos también una manera de tomarnos en serio el impacto que, a partir del siglo XIX, tuvo la profesionalización de las prácticas filosóficas; es decir, su confinamiento a marcos institucionales universitarios. La historia del siglo XX no permite desconocer el papel jugado en el florecimiento y decadencia de las distintas tradiciones filosóficas de los sucesivos vaivenes geopolíticos, como los enfrentamientos bélicos e ideológicos centrados en Europa del medio siglo entre 1939 y 1989. ¿Cómo ignorar el impacto que tuvo en la filosofía del siglo XX el desplazamiento de los filósofos que elaboraron los distintos racimos de concepciones científicas en la tradición analítica de las universidades en los países de la Europa central, que fueran derrotados en dicho conflicto, a las universidades angloparlantes ubicadas en los países que triunfaron en él? Sin invocar tales factores, no

habría manera de entender cómo sus propuestas se fusionaron e influyeron en el racimo pragmatista de concepciones filosóficas, con el cual compartían un interés por la nueva lógica de raigambre algebraica.

Para resumir en orden alfabético (y, desde luego, sin pretender que las etiquetas propuestas como los apellidos de las distintas tradiciones filosóficas sean, de manera indiscutible, las mejores) y en términos de la anterior elucidación, en el siglo XX correspondería hablar de una tradición analítica, con racimos de concepciones científicas, cotidianistas e historicistas; una tradición existencial con concepciones voluntaristas, fenomenológicas y hermenéuticas; una tradición marxista; y aún otra tradición occidental, cristiana o tomista (Orellana Benado, 1994, 22). Sin recurrir a la voz «tradición filosófica», un influyente autor español ya había reconocido la existencia de las tres primeras, aunque por entendibles razones políticas e institucionales, propias de la España en la cual escribió, él haya omitido siquiera mencionar la tradición tomista o católica (Muguerza, 1974, 23)⁹. Otros autores hablan en términos de «escuelas o corrientes filosóficas» entre las cuales señalan al «positivismo lógico, filosofía analítica, pragmatismo, fenomenología, existencialismo, hermenéutica, estructuralismo, postestructuralismo...» (cf. Nudler, 2003, 1).

¿Cuán similares y cuán diferentes fueron las prácticas filosóficas al interior de esas distintas tradiciones, la helénica, la medieval u occidental, la moderna o laica y, en el siglo XX, la analítica, la existencial, la marxista y la tomista? ¿Cuánto de lo que era distintivo entre los griegos de hecho renació en los monasterios cristianos de Occidente durante los cientos de años en los cuales se consideró la filosofía como una *ANCILLA THEOLOGIE*, un instrumento de la teología cristiana? ¿Acaso la radicalización del ejercicio conceptual puro de ponerse en el lugar del otro que practican monoteístas sinceros como Tomás de Aquino y Maimónides respecto del pagano Aristóteles no hace de lo suyo el comienzo de lo que, en rigor, merecería ser llamado «filosofía»? ¿Es relevante al entendimiento de las prácticas filosóficas el desplazamiento que sufre el centro de gravedad filosófico por las distintas regiones europeas y, con posterioridad, a América? ¿Podemos entender las actuales prácticas filosóficas sin referencia a la profesionalización de la docencia, la formación y la investigación en filosofía, que caracterizó el siglo XX? ¿Cómo las afectará el surgimiento de los nuevos medios para la recopilación y difusión de resultados así como para su debate? ¿Acaso es posible el cultivo de prácticas metafísicas rigurosas sin tomar distancia de los principales centros de cultivo de las distintas tradiciones filosóficas, con sus peculiares e irresistibles atractivos? ¿Será esta última una «ventaja comparativa» del ámbito iberoamericano para el cultivo de la metafilosofía?

Las preguntas del párrafo anterior (que, por cierto, no es del caso intentar responder aquí), muestran cuán vasto es el campo de la metafilosofía, cuando su pregunta inicial se formula no en términos de *qué sea la filosofía* sino, en cambio, de qué podemos aprender

⁹ Porque no distinguí entre *tradición filosófica* y, del otro lado, *concepción filosófica*, Muguerza tituló su influyente compilación *La concepción analítica de la filosofía*. En rigor, como su obra muestra, existieron concepciones científicas y cotidianistas, a las cuales la discusión posterior sumó otras de corte historicista y, por fin, pluralista multidimensional. Su tesis según la cual el existencialismo sería «una filosofía de inspiración fenomenológica» también es discutible. Aún si se concede que Jean-Paul Sartre fue el primero en usar la etiqueta «existencialismo», ¿se sigue que él tiene un mejor derecho al título de «fundador» de la tradición existencial en filosofía que quienes, sin haberlo hecho, introdujeron sus peculiares temas, preocupaciones y métodos; a saber, Kierkegaard y Nietzsche? Se trata de la naturaleza retrospectiva del conocimiento filosófico, asunto sobre el cual volveremos en la conclusión.

acerca de la filosofía cuando atendemos más a la continuidad y cambio de sus *prácticas* que al contenido de sus *productos*. Desde luego, saltan a la vista las diferencias con las de siglos anteriores. Hasta el siglo XIX, por ejemplo, los filósofos no escribían *papers* para revistas eruditas, ni organizaban congresos. Tampoco, por cierto, estaban obligados a competir entre ellos (y no solo entre ellos, sino que, también, con quienes cultivan otros dominios de prácticas) y ante agencias estatales o privadas, desde sus diversas tradiciones filosóficas, mediante proyectos diseñados para atraer financiación para sus investigaciones, apoyo para sus ayudantes o para la celebración de reuniones científicas. La pregunta por las *prácticas filosóficas* y las tradiciones filosóficas incluye, por cierto, el interés en la dimensión conceptual de lo filosófico, pero permite ir más allá de él.

Según el pluralismo metafilosófico multidimensional, correspondería hablar de la filosofía del siglo XX en términos de una familia de *tradiciones filosóficas*, cada una de las cuales, mientras vive en la historia, está constituida por una dimensión conceptual, una institucional, en la cual la anterior se encarna; y aún otra, la dimensión política, que cubre las relaciones de antagonismo y alianza entre miembros de una y la misma tradición así como con las otras tradiciones filosóficas e, incluso, más allá de ellas, con quienes cultivan otros dominios de prácticas (Orellana Benado, 1999). En este sentido, ellas compartirían un «parecido de familia» por partida doble: de un lado en sentido lógico, por tener una y la misma estructura formal tridimensional; del otro, en sentido histórico, por compartir la herencia común de los autores griegos; de aquellos en la tradición medieval que, en sentido estricto, correspondería llamar «occidental»; y de quienes, comenzando con Bacon y Descartes se rebelaron en su contra, hasta culminar con Rousseau y Kant, autores a partir de los cuales, por diversos motivos conceptuales, institucionales y políticos, surge la diversidad mayor de tradiciones filosóficas que floreció durante el siglo XX. Las diversas *tradiciones filosóficas* que co-existieron de manera pacífica unas veces, y beligerante en otras, representan distintas *identidades* filosóficas, una de las cuales es la filosofía analítica, con sus múltiples concepciones.

¿Valdrá la pena distinguir entre los conceptos de *tradición filosófica* y los de *movimiento* y *escuela* filosófica? La respuesta a esta pregunta dependerá del poder explicativo que pueda asignarse a las distintas elucidaciones de los mismos. Algunos consideran que las discusiones acerca de la identidad de la filosofía analítica cumplen la función de asegurar la atención y lealtad de los filósofos académicos en importantes centros de estudios, de manera de generar una discusión regular que asegure la difusión de una cierta concepción filosófica. Sin embargo, dado que el giro lingüístico no fue adoptado de manera unánime y que, incluso quienes lo adoptaron luego lo abandonaron, surge un problema básico respecto de la naturaleza de la filosofía analítica; a saber, que si bien pareció constituir una unidad por la popularidad del giro lingüístico, una tal «unanimidad ideacional» nunca existió. Por esto sería imposible afirmar que la filosofía analítica constituya una escuela (Preston, 2007).

Según otros, el concepto de «escuela» supondría la existencia de las relaciones personales, entre otras de formación, que unen a los miembros de la misma. Sería un grupo basado en relaciones directas y una transferencia también directa de doctrinas o métodos. Un «movimiento», por su parte, se distinguiría de una escuela por tratarse de un fenómeno «más suelto» (*looser*). En esta visión, tradición filosófica denotaría un fenómeno que, de una generación a otra, extiende y transmite sus aspectos doctrinales, metodológicos y estilísticos. El hecho de que la filosofía analítica cuente al menos cinco generaciones, según un autor, justificaría hablar de ella como una *tradición* (Glock, 2008). Mejor que hablar de

movimientos o de *tradiciones filosóficas* sería, según otros, hacerlo en términos de *escuelas*, porque filosofía consistiría de manera esencial en la producción de teorías (Preston, 2007). Si bien el mundo filosófico tendría lo que aquí se ha denominado dimensiones institucionales y políticas, las divisiones entre las distintas concepciones se trazarían siguiendo líneas *ideacionales* o *conceptuales*. Este factor sería básico para asegurar la unidad e identidad de un grupo filosófico.

2. ¿FUE O ES ÚTIL HABLAR DE UNA TRADICIÓN «CONTINENTAL» Y CONTRASTARLA CON OTRA ANALÍTICA EN LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XX?

En términos de la historia de las prácticas filosóficas del siglo XX, está claro que fue usual contrastar su desarrollo en el continente europeo con aquel que tuvo en el ámbito angloestadounidense (Glock, 2008, 1997; Baggin & Stangroom, 2002; D'Agostini, 2000). Hay múltiples intentos de identificar características que, atendiendo a los métodos a los que ellas recurren, justificarían contrastar esas dos formas diferentes de hacer filosofía: la continental y la analítica (Baldwin, 2001; Critchley, 2001; Kuckick, 2001). El limitado éxito de tales intentos sugiere que mientras se permanece al interior de la dimensión conceptual no se tendrá éxito. A la taxonomía basada en el contraste «analítico continental» Bernard Williams objetó que ella mezcla un término de carácter geográfico con otro de corte metodológico, lo cual sería equivalente a clasificar los automóviles en aquellos de *tracción delantera* y, por otro lado, *japoneses* (Williams, 1996).

Ahora bien, la fuerza de esta vistosa objeción parecería residir en que los términos empleados estén siendo usados como *descripciones* más bien que como *nombres*. Pero, ¿es esta la mejor manera de entender lo que está ocurriendo? Aún si se concediera que la Organización de Naciones Unidas es una organización, no quedaría claro que sus miembros sean, como señaló Kripke, «naciones» (en rigor, son estados), ni mucho menos que sean aquellas «naciones» que están «unidas». En términos de la taxonomía presentada en la sección anterior sería un error considerar que la conjunción de una tradición continental y otra analítica es exhaustiva del panorama filosófico del siglo XX. Porque quedarían excluidas, por lo menos, la tradición cristiana, medieval o tomista así como la tradición marxista, con sus múltiples y diversas concepciones de la filosofía.

Considérese ahora la distinción introducida por Kant en su *Crítica de la Razón Pura*, entre racionalistas y empiristas, la cual pretendió dar cuenta de la historia de la filosofía en términos de dos concepciones rivales en términos epistemológicos. Para hacerla él utiliza un criterio relacionado de manera exclusiva con la dimensión conceptual de la filosofía, sin considerar las dimensiones institucional y política, el cual está sujeto a la objeción que, en rigor, exagera la distancia entre ambas posturas para volver más atractiva la propuesta kantiana (Ishiguro, 1977). El estadounidense William James elaboró a partir de la misma una taxonomía basada en «diferencias de temperamento». En sendas columnas agrupó los que denominó «*tender-minded*» y «*tough-minded*» a los cuales atribuyó las características de racionalista (guiados por «principios»), intelectualista, idealista, optimista, religioso, partidario del libre albedrío, monista, dogmático; y empirista (guiado por «hechos»), sensacionalista, materialista, pesimista, irreligioso, fatalista, pluralista, escéptico (James, 1995).

La anterior caracterización reconoce que la filosofía depende de algo distinto de aquello que registra la dimensión conceptual y que, por ende, una taxonomía completa de lo filosófico requerirá de otras premisas, cuyas claves él asoció con el temperamento individual. Si bien esta propuesta pudiera parecer hoy algo excéntrica, buena parte de la distinción entre filósofos

«analíticos» y filósofos «continentales» supone también distinguir las respectivas prácticas filosóficas solo en la dimensión conceptual, por ejemplo, señalando las supuestas diferencias en los respectivos «estilos» (cf. Glock, 2008, cap. 6; Orellana Benado, 1996, 248-9; Cohen, 1986, §5). Esto supone que la filosofía continental y la analítica se escriben con estilos distintos (el uno, se supone, oscuro; el otro, claro), dos formas diferentes y distantes la una de la otra de hacer filosofía. La imagen de dos mundos distintos encierra algo de verdad (cf. Collini, 2006). Pero obliga a preguntarse si el trabajo de describirlos no podría ser hecho de mejor manera en áreas distintas a la metafilosofía, como pudieran ser la historia intelectual o la historia de las ideas. Una compilación reciente muestra que los temas que interesaban a filósofos en las tradiciones analítica y continental en sus inicios habrían tenido más en común de lo que es habitual reconocer. Así,

la filosofía del siglo XX, tanto en las tradiciones analítica como en la continental, nos presenta con problemas históricos de interpretación que son más ricos y desafiantes de lo que esta caricaturas están dispuestas a reconocer; y si no lo hicieran, no serían contribuciones de importancia en la historia de la filosofía (Floyd y Shieh, 2001, 4).

El contraste entre analíticos y continentales en la filosofía del siglo XX muchas veces fue trazado en términos de antinomias caricaturescas: los antimetafísicos y los anticientíficos; los ahistóricos y los historicistas; los inertes y los que buscan el sentido-de-la-vida; y, por último, los que se ocupan de problemas irrelevantes, aunque con el método correcto, y los que hacen justo lo opuesto. Este maniqueísmo metafilosófico oculta la complejidad mayor de un asunto que no tiene esperanza de ser resuelto si se pasan por alto las dimensiones institucionales y políticas que son también parte de la distancia entre ambas tradiciones.

3. ¿CÓMO SE RELACIONAN LA TRADICIÓN ANALÍTICA Y EL POSITIVISMO?

Al interior de la tradición analítica existiría un racimo científicista de concepciones de la filosofía, cuya genealogía incluiría distinguidos antepasados, el más cercano de los cuales sería el positivismo de Comte en el siglo XIX y, más atrás, Kant en el siglo XVIII con su entendimiento de la tradición científica, moderna o laica en términos de la pugna entre el empirismo (que haría de Locke el descendiente de Bacon) y el racionalismo (que haría lo propio con Leibniz y Descartes). Según dicho racimo, el lenguaje sería análogo a una teoría lógica o matemática, con axiomas y reglas para construir fórmulas mediante las cuales, cuando tenemos éxito, construimos un modelo correcto, útil y verdadero, a lo menos de una parte de la realidad. Su característica básica desde un punto de vista lógico sería registrar observaciones y formular hipótesis teóricas acerca del mundo en el cual vivimos. Algunas de estas últimas permiten hacer predicciones exitosas en términos de las cuales logramos controlar el mundo físico, cada vez de mejor manera. Otras afirmaciones son falsas, inaceptables o soñadoras. Correspondería, en último término, a la ciencia dirimir, quizás con algún apoyo de elucidación filosófica, cuáles son unas y cuáles las otras.

Sin embargo, aunque no siempre con estas palabras, desde el primer tercio del siglo XX y al interior de la tradición analítica, se reconoció también la existencia de un racimo de concepciones «cotidianistas», según el cual sería incorrecto hacer del lenguaje científico (en particular, aquel de la lógica matemática) el principal objeto de estudio de la filosofía, a tiempo que reconocerle la calidad de «tribunal», para seguir la metáfora de Kant, ante el

del positivismo lógico. En cuanto Berlin sabía que no pretendía hacer eso que los positivistas lógicos hacían, podía concluir que él no hacía filosofía. (Para una interpretación distinta véase Orellana Benado, 2000.)

Por fin, hay que evitar también otra posición extrema defendida por el inglés Peter Hacker según la cual abrazar el cientificismo es incompatible con ser un filósofo analítico, motivo por el cual niega tal título a Quine (Hacker, 1996). El estadounidense sería un «apóstata» por negar la distinción analítico/sintético, cuya aceptación permitiría reconocer en Russell y los miembros del Círculo de Viena a filósofos analíticos a pesar de su cientificismo. La posición de Hacker a este respecto tiene el costo de excluir de la tradición no solo a Quine sino también a Donald Davidson, Fred Dretske, Jerry Fodor y Alvin Goldman. Hacker es incapaz de reconocer como tal el así llamado «retorno del naturalismo» en la tradición analítica según el cual y al contrario de la posición que él supone sostendría todo partidario del análisis conceptual, corresponde a quienes cultivan las prácticas filosóficas estar al tanto de los avances en la ciencia contemporánea (Kitcher, 1992).

4. CONCLUSIÓN

En el siglo XVIII, Kant tuvo la esperanza de poner a la metafísica (que, en este caso puede tomarse como una referencia a toda la filosofía) en «el seguro camino de una ciencia». Es decir, conducirla por una senda que permitiera en ella, al igual que ocurre en los dominios de prácticas exactas o formales (como la lógica y la matemática) y en los que son empíricos o naturales (como la física y la biología) pasar de manera racional del desacuerdo al acuerdo respecto a cuál es la única respuesta correcta para cada pregunta que está bien definida. Como ya había ocurrido con Locke en el siglo anterior, los deslumbrantes éxitos de la concepción moderna del conocimiento o de «la ciencia» (aquella que antes fuera resumida en términos del eslogan, *observar para medir, para imaginar hipótesis que permiten predecir el curso de la naturaleza*) comenzaban a cegar incluso a los principales autores en las letras más humanas, haciéndolos anhelar que en sus propios ámbitos pudiera ocurrir algo similar. De ahí que Kant haya buscado ofrecer una filosofía construida por analogía con la mecánica celeste de Newton, así como Marx creería en el siglo siguiente haber hecho lo propio con su teoría de la historia.

Sin embargo, una característica de las prácticas filosóficas es la persistencia del desacuerdo entre un *rango abierto pero acotado* de respuestas que, en distintos momentos de la historia, se ofrece para cada una de sus preguntas al interior de las distintas *tradiciones filosóficas*. A la diversidad interna de respuestas para las distintas preguntas al interior de una tradición filosófica, se sumó la irrupción de la diversidad de tradiciones filosóficas que, por estar ancladas en redes institucionales disjuntas y sometidas a distintos vaivenes políticos, tuvieron cada vez menos interés y posibilidad de argumentar entre ellas, una situación que se mostró con claridad durante el siglo XX.

Por otra parte, si durante el siglo XXI la exaltación de las ciencias y las tecnologías modernas como las únicas dimensiones de evaluación de lo cognitivo pierde fuerza al interior de las distintas tradiciones filosóficas (un asunto, desde luego, por completo distinto del irracionalismo que se niega a reconocer la novedad y el poder asociado con las mismas), cabe esperar una sensibilidad mayor a la naturaleza retrospectiva del conocimiento que ofrecen los dominios de prácticas literarias, como la filosofía y la historia; esto es, el continuo florecimiento de una diversidad de respuestas respecto de

cuáles son las mejores maneras de leer en el presente los textos heredados por las distintas tradiciones filosóficas.

Una lección metafilosófica clara surge de atender a la historia de las prácticas filosóficas es cuán mal encaminado estaba Ayer, en el capítulo final de su más famoso libro, cuando sostuvo que: «...nada hay en la naturaleza de la filosofía que justifique la existencia de partidos o “escuelas” filosóficas en conflicto» (Ayer 1971, 157). El desacuerdo entre las distintas concepciones filosóficas, lejos de ser un escándalo como sostuvo Kant, resulta ser ahora una condición de posibilidad de la búsqueda de la verdad en el ámbito filosófico (Orellana Benado, Bobenrieth y Verdugo 1998). Pero cómo sea eso posible es un asunto que corresponde dejar para otro momento.

BIBLIOGRAFÍA

- Al-Andalusí, S. (1999), *Libro de las Categorías de las Naciones. Vislumbres desde el Islam clásico sobre la filosofía y la ciencia*, Akal, Madrid. Traducción de F. Maíllo Salgado.
- Ayer, A. J. (1936), *Language, Truth and Logic*, Gollancz, London. [Trad. esp. Barcelona, Martínez Roca, 1971]
- Baggini, J. y Stangroom, J. (2002), *New British Philosophy*, Routledge, London & New York.
- Baillie, J. (2003), *Contemporary Analytic Philosophy*, Prentice Hall, New Jersey.
- Baldwin, T. (2001), *Contemporary Philosophy: Philosophy in English since 1945*, Oxford University Press, Oxford.
- Beckermann, A. (2004), «Einleitung», en P. Precht (ed.), *Grundbegriffe der Analytischen Philosophie*, Metzler, Stuttgart, 1-12.
- Berlin, I. (1938-39), «Verification»: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 39 225-248.
- Berlin, I. (1969), «Historical Inevitability», en Id., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, London & New York, 41-117.
- Berlin, I. (1979), *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Hogarth Press, London.
- Berlin, I. (1990), *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, John Murray, London.
- Berlin, I. (1993), *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, John Murray, London.
- Broadie, A. (1997), «Maimonides and Aquinas», en D. H. Frank y O. Leaman, *op. cit.*, 281-93.
- Charlton, W. (1991), *The Analytic Ambition*, Blackwell, Oxford.
- Church, A. (1949), «Review of A. J. Ayer's Language, Truth and Logic (second edition)»: *Journal of Symbolic Logic*, 14 52-3.
- Cohen, L. J. (1986), *The Dialogue of Reason*, Clarendon Press, Oxford.
- Cohen, A. y Dascal, M. (1989), *The Institution of Philosophy. A discipline in crisis?*, Open Court, La Salle, Illinois.
- Collini, S. (2006), *Absent Minds*, Oxford University Press, Oxford.
- Collins, R. (1998), *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. & London.
- Cooper, D. E. (2007), *Filosofías del Mundo. Una introducción histórica*, Cátedra, Madrid. Traducción de C. García Trevijano.
- Critchley, S. (2001), *Continental Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- D'Agostini, F. (2000), *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Cátedra, Madrid. Traducción de M. Pérez Gutiérrez.
- Davidson, D. (1984), «On the very idea of a conceptual scheme», en Id., *Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 183-98.
- Dummett, M. (1978), «Can Analytic Philosophy Be Systematic, and Ought It to Be», en Id., *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London.
- Dummett, M. (1993), *Origins of Analytic Philosophy*, Duckworth, London.
- Frank, D. H. y Leaman, O. (eds.) (1997), *History of Jewish Philosophy Philosophy*, Vol. II, Routledge, London & New York.
- Floyd, J. y Shieh, S. (2001), *Future Pasts. The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

- Frege, G. (1879), *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Nebert, Halle. [versión inglesa en van Heijenoort, J. (ed.), *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1967, 1-82.]
- Frege, G. (1884), *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Koebner, Breslau. [versión inglesa Id. (1980), *The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*, Blackwell, Oxford. Traducción de J. L. Austin.]
- Glock, H.-J. (ed.) (1997), *The Rise of Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford.
- Glock, H.-J. (2008), *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Goethe, N. B. (2007), “How did Bertrand Russell make Leibniz into a “Fellow Spirit”?” en Phemister and Brown (eds) (2007, 195-205).
- Goodman, N. (1955), *Fact, Fiction and Forecast*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Hacker, P. M. S. (1996), *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford.
- Hanfling, O. (1996), «Logical positivism», en S. G. Shanker (ed.), *Routledge History of Philosophy, Volume IX Philosophy of Science, Logic and Mathematics in the Twentieth Century*, Routledge, London & New York.
- Hierro, J. (1986), *Principios de Filosofía del Lenguaje*, Alianza, Madrid.
- Hochberg, H. (2003), *Introducing Analytic Philosophy: Its Sense and its Nonsense 1879-2002*, Ontos Verlag, Frankfurt.
- Hylton, P. (1998), «Analysis in analytic philosophy», en A. Biletzki y A. Matar (eds.), *The Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes*, Routledge, London, 37-55.
- Ishiguro, H. (1977), «Pre-Established Harmony vs. Constant Conjunction: a reconsideration of the distinction between rationalism and empiricism»: *Proceedings of the British Academy*, 63 239-263.
- James, W. (1995), *Pragmatism*, Dover, New York.
- Kitcher, P. (1992), «The Naturalists Return»: *The Philosophical Review*, 101 53-114.
- Kuklick, B. (2001), *A History of Philosophy in America. 1720-2000*, Oxford University Press, Oxford & New York.
- Lazerowitz, M. (1971), «Metaphilosophy»: *Crítica*, 15.
- Phemister, P. And Brown, S. (2007), *Leibniz and the English-Speaking World*, Springer.
- Mandt, A. J. (1989), «The Inevitability of Pluralism», en Avner & Dascal (eds.), 77-101.
- Martínez Lorca, A. (1990), *Ensayos sobre Filosofía en Al – Andalus*, Anthropos, Barcelona.
- Martinich, A. P. y Sosa, D. (2001), *The Blackwell Companion to Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford.
- Mieli, A. (1954), *Panorama General de Historia de la Ciencia*, Espasa Calpe, Argentina.
- Milakov, N. (2003), *A Hundred Years of English Philosophy*, Kluwer, Dordrecht.
- Muguerza, J. (1974), *La Concepción Analítica de la Filosofía*, Alianza, Madrid.
- Muguerza, J. (1990), *Desde la perplejidad. (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, FCE, Madrid.
- Nudler, O. (1994), «El concepto de tradición: el caso de Galileo», *mimeo*.

- Nudler, O. y Naishtat, F. (2003), *El filósofo hoy*, Biblos, Buenos Aires.
- Orellana Benado, M. E. (1992), «La filosofía BI y la filosofía del BI»: *Contact. The Journal of the International Baccalaureate Schools*, 2 20-22.
- Orellana Benado, M. E. (1994), *Pluralismo. Una ética del siglo XXI*, Editorial Universidad de Santiago, Santiago de Chile (segunda edición, 1996).
- Orellana Benado, M. E. (1996), «Scepticism, Humor and the Archipelago of Knowledge», en Popkin, *op. cit.*, 235-252.
- Orellana Benado, M. E. (1997), «El cosmopolita en la azotea: Isaiah Berlin y el Siglo Terrible»: *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 15 341-353.
- Orellana Benado, M. E. (1999), «Identidad, filosofía y tradiciones» (Prólogo), en Scruton, R., *Filosofía moderna: una introducción sinóptica*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, xiii-xxx. Traducción de H. Orrego. También disponible en <http://www.cuatrovientos.net/filosofia/filosofiamodernapr.html>
- Orellana Benado, M. E. (2000), «El analítico renegado: Berlin o la filosofía con historia»: *Estudios Públicos*, 80 95-118. También disponible en <http://www.cepchile.cl>
- Orellana Benado, M. E. (2004), «Humor y Pluralismo: la victoria más humana»: *Tribuna Americana*, 3 128-39.
- Orellana Benado, M. E. (2006a), «P. F. Strawson (1919-2006)»: *Isegoría*, 34, 325-330.
- Orellana Benado, M. E. (2006b), «Una curiosidad benévola, pero irónica: palabras de recibimiento a Roberto Torretti»: *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 24 211-221.
- Orellana Benado, M. E., Bobenrieth, A. y Verdugo, C. (1998), «Metaphilosophical pluralism and Paraconsistency: From Orientative to Multi-level Pluralism»: en <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Meth/MethBena.htm>.
- Ortega y Gasset, J. (1962), «Ideas para una Historia de la Filosofía (Prólogo)», en É. Bréhier, *Historia de la Filosofía*, 3 vols., Sudamericana, Buenos Aires, 13-50. Traducción de D. Náñez.
- Papp, D. y Babini, J. (1954), *La ciencia del Renacimiento: Las ciencias exactas en el siglo XVII* en A. Mieli, *op. cit.*
- Popkin, R. (ed.) (1996), *Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue*, Kluwer, Dordrecht.
- Preston, A. (2007), *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*, Continuum, London.
- Rescher, N. (1993), *Pluralism: Against the demand for consensus*, Clarendon Press, Oxford.
- Rorty, R. (1967), «Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy», en Id. (ed.), *The Linguistic Turn. Essays on Philosophical Method*, University of Chicago Press, Chicago & London, 1-40.
- Rorty, R. (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Russell, B. (1905). «On denoting», *Mind*, 14 479-93. [v. e. Simpson, *op. cit.*, 29-55.]
- Russell, B. (1959), «Mr. Strawson on referring», en Id., *My Philosophical Development*, Allen & Unwin, London. [v. e. en Simpson, *op. cit.*, 87-93.]
- Simpson, T. M. (ed.) (1973), *Semántica Filosófica: problemas y discusiones*, Edigraf, Buenos Aires.
- Scruton, R. (1999), *Filosofía moderna: una introducción sinóptica*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile. Traducción de H. Orrego.

- Strawson, P. F. (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London.
- Strawson, P. F. (1971), *Logico-Linguistic Papers*, Methuen, London.
- Strawson, P. F. (1985), *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Methuen, London.
- Stroll, A. (2000), *Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York.
- Unamuno, M. de (1937), *Del sentimiento trágico de la vida*, Cultura, Santiago de Chile.
- Wang, H. (1988), *Beyond Analytic Philosophy*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Whitehead, A. y Russell, B. (1960-1963), *Principia Mathematica (second edition)*, Cambridge University Press, Cambridge, 3 vols.
- Williams, B. (1996), «Contemporary Philosophy: A Second Look», en N. Bunnin y E. P. Tsui-James (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Blackwell, Oxford, 23-34.
- Williams, B. (2006), «Philosophy as a Humanistic Discipline», en Id., *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 180-199.
- Wittgenstein, L. (1988), *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, Barcelona. Traducción de A. García Suárez y U. Moulines.

7.

Platón, “El Critón”, en del mismo *Diálogos*. México D. F.: Porrúa, 1966, pp. 28-34.

Platón, Diálogos (trad. Patricio de Azárate). México DF: Porrúa, 1966.

CRITÓN O EL DEBER

SÓCRATES, CRITÓN

SÓCRATES.—¿Cómo vienes tan temprano, Critón? ¿No es aún muy de madrugada?

CRITÓN.—Es cierto.

SÓCRATES.—¿Qué hora puede ser?

CRITÓN.—Acaba de romper el día.

SÓCRATES.—Extraño que el alcaide te haya dejado entrar.

CRITÓN.—Es hombre con quien llevo alguna relación; me ha visto aquí muchas veces y me debe algunas atenciones.

SÓCRATES.—¿Acabas de llegar o hace tiempo que has venido?

CRITÓN.—Ya hace algún tiempo.

SÓCRATES.—¿Por qué has estado sentado cerca de mí sin decirme nada, en lugar de despertarme en el acto que llegaste?

CRITÓN.—¡Por Zeus! Sócrates; ya me hubiera guardado de hacerlo. Yo, en tu lugar, temería que me despertaran, porque sería despertar el sentimiento de mi infortunio. En el largo rato que estoy aquí, me he admirado verte dormir con un sueño tan tranquilo y no he querido despertarte, con intención, para que gozaras de tan bellos momentos. En verdad, Sócrates; desde que te conozco he estado encantado de tu carácter, pero jamás tanto como en la presente desgracia, que soportas con tanta dulzura y tranquilidad.

SÓCRATES.—Sería cosa poco racional, Critón, que un hombre, a mi edad, temiese la muerte.

CRITÓN.—¡Ah! ¿Cuántos se ven todos los días del mismo tiempo que tú y en igual desgracia, a quienes la edad no impide lamentarse de su suerte?

SÓCRATES.—Es cierto, pero, en fin, ¿por qué has venido tan temprano?

CRITÓN.—Para darte cuenta de una nueva terrible que, por poca influencia que sobre ti tenga, yo la temo; porque llenará de dolor a tus parientes, a tus amigos; es la nueva más triste y más aflictiva para mí.

SÓCRATES.—¿Cuál es? ¿Ha llegado de

Delos el buque cuya vuelta ha de marcar el momento de mi muerte?

CRITÓN.—No, pero llegará sin duda hoy, según lo que refieren los que vienen de Sunio,¹ donde lo han dejado; y siendo así, no puede menos de llegar hoy aquí, y mañana, Sócrates, tendrás que dejar de existir.

SÓCRATES.—Enhorabuena, Critón; sea así, puesto que tal es la voluntad de los dioses. Sin embargo, no creo que llegue hoy el buque.

CRITÓN.—¿De dónde sacas esa conjetura?

SÓCRATES.—Voy a decírtelo: yo no debo morir hasta el día siguiente de la vuelta de ese buque.

CRITÓN.—Por lo menos eso es lo que dicen aquellos de quienes depende la ejecución.

SÓCRATES.—El buque no llegará hoy, sino mañana, como lo deduzco de un sueño que he tenido esta noche, no hace un momento; y es una fortuna, a mi parecer, que no me hayas despertado.

CRITÓN.—¿Cuál es ese sueño?

SÓCRATES.—Me ha parecido ver cerca de mí una mujer hermosa y bien formada, vestida de blanco, que me llamaba y me decía: "Sócrates:

"Dentro de tres días estarás en la fértil Ftía."

CRITÓN.—¿Extraño sueño, Sócrates!

SÓCRATES.—Es muy significativo, Critón.

CRITÓN.—Demasiado, sin duda; pero, por esta vez, Sócrates, sigue mis consejos: sálvate. Porque en cuanto a mí, si mueres, además de verme privado para siempre de ti, de un amigo de cuya pérdida nadie podrá consolarme, témome que muchas gentes, que no nos conocen bien ni a ti ni a mí, crean que pudiendo salvarte a costa de mis bienes de fortuna, te he abandonado. ¿Y hay cosa más indigna que adquirir la reputación de querer más su dinero

¹ El cabo Sunio sobre el que estaba construido un templo a Atenea, a la parte sureste de Ática.

que sus amigos? Porque el pueblo jamás podrá persuadirse de que eres tú el que no has querido salir de aquí cuando yo te he estrechado a hacerlo.

SÓCRATES.—Pero mi querido Critón, ¿debemos hacer tanto aprecio de la opinión del pueblo? ¿No basta que las personas más racionales, las únicas que debemos tener en cuenta, sepan de qué manera han pasado las cosas?

CRITÓN.—Yo veo, sin embargo, que es muy necesario no despreciar la opinión del pueblo y tu ejemplo nos hace ver claramente que es muy capaz de ocasionar desde los más pequeños hasta los más grandes males a los que una vez han caído en su desgracia.

SÓCRATES.—Ojalá, Critón, el pueblo fuese capaz de cometer los mayores males, porque de esta manera sería también capaz de hacer los más grandes bienes. Esto sería una gran fortuna, pero no puede ni lo uno ni lo otro; porque no depende de él hacer a los hombres sabios o insensatos. El pueblo juzga y obra a la ventura.

CRITÓN.—Lo creo; pero respóndeme, Sócrates. ¿El no querer fugarte nace del temor que puedas tener de que no falte un delator que me denuncie a mí y a tus demás amigos, acusándonos de haberle sustraído y que, por este hecho, nos veamos obligados a abandonar nuestros bienes, o pagar crecidas multas, o sufrir penas mayores? Si este es el temor, Sócrates, destiéralo de tu alma. ¿No es justo que, por salvarte, nos exponamos a todos estos peligros y aún mayores, si es necesario? Repito, mi querido Sócrates; no resistas, toma el partido que te aconsejo.

SÓCRATES.—Es cierto, Critón; tengo esos temores y aun muchos más.

CRITÓN.—Tranquilízate, pues, porque en primer lugar la suma que se pide por sacarte de aquí no es de gran consideración. Por otra parte, sabes la situación misera que rodea a los que podrían acusarnos y el poco sacrificio que habría de hacerse para cerrarles la boca; y mis bienes, que son tuyos, son harto suficientes. Si tienes alguna dificultad en aceptar mi ofrecimiento, hay aquí un buen número de extranjeros dispuestos a suministrar lo necesario; sólo Simmias de Tebas ha presentado la suma suficiente; Cebes está en posición de hacer lo mismo y aún hay muchos más.

Tales temores, por consiguiente, no deben ahogar en ti el deseo de salvarte

y, en cuanto a lo que decías uno de estos días delante de los jueces, de que si hubieras salido desterrado, no hubieras sabido dónde fijar tu residencia, esta idea no debe detenerte. A cualquier parte del mundo a donde tú vayas serás siempre querido. Si quieres ir a Tesalia, tengo allí amigos que te obsequiarán como tú mereces y que te pondrán a cubierto de toda molestia. Además, Sócrates, cometes una acción injusta entregándote tú mismo, cuando puedes salvarte, y trabajando en que se realice en ti lo que tus enemigos más desean en su ardor por perderte. Faltas también a tus hijos, porque los abandonas cuando hay un medio de que puedas alimentarlos y educarlos. ¡Qué horrible suerte espera a estos infelices huérfanos! Es preciso, o no tener hijos, o exponerse a todos los cuidados y penalidades que exige su educación. Me parece, en verdad, que has tomado el partido del más indolente de los hombres, cuando deberías tomar el de un hombre de corazón; tú, sobre todo, que haces profesión de no haber seguido en toda tu vida otro camino que el de la virtud. Te confieso, Sócrates, que me da vergüenza, por ti y por nosotros tus amigos, que se crea que todo lo que está sucediendo se ha debido a nuestra cobardía. Se nos acriminará, en primer lugar, por tu comparecencia ante el tribunal, cuando pudo evitarse; luego, por el curso de tu proceso, y, en fin, como término de este lastimoso drama, por haberte abandonado por temor o por cobardía, puesto que no te hemos salvado por culpa nuestra, cuando podías hacerlo con sólo que nosotros te hubiéramos prestado un pequeño auxilio. Piénsalo bien, mi querido Sócrates; con la desgracia que te va a suceder tendrás también una parte en el baldón que va a caer sobre todos nosotros. Consúltate a ti mismo, pero ya no es tiempo de consultas; es preciso tomar un partido y no hay que escoger; es preciso aprovechar la noche próxima. Todos mis planes se desgracian si aguardamos un momento más. Créeme, Sócrates, y haz lo que te digo.

SÓCRATES.—Mi querido Critón, tu solicitud es muy laudable si es que concuerda con la justicia; pero, por lo contrario, si se aleja de ella, cuanto más grande es se hace más reprehensible. Es preciso examinar, ante todo, si deberemos hacer lo que tú dices o

si no deberemos; porque no es de ahora, ya lo sabes, la costumbre que tengo de sólo ceder por razones que me parezcan justas después de haberlas examinado detenidamente. Aunque la fortuna me sea adversa, no puedo abandonar las máximas de que siempre he hecho profesión; ellas me parecen siempre las mismas y, como las mismas, las estimo igualmente. Si no me das razones más fuertes, debes persuadirte de que yo no cederé, aunque todo el poder del pueblo se armase contra mí y, para aterrarme como a un niño, me amenazase con sufrimientos más duros que los que me rodean: cadenas, la miseria, la muerte. Pero cómo se verifica este examen de una manera conveniente? Recordando nuestras antiguas conversaciones, a saber: de si ha habido razón para decir que hay ciertas opiniones que debemos respetar y otras que debemos despreciar. ¿O es que esto se pudo decir antes de ser yo condenado a muerte y ahora, de repente, hemos descubierto que si se dijo entonces, fue como una conversación al aire, no siendo en el fondo más que una necesidad o un juego de niños? Deseo, pues, examinar aquí contigo, en mi nueva situación, si este principio me parece distinto o si lo encuentro siempre el mismo, para abandonarlo o seguirlo.

Es cierto, si yo no me engaño, que aquí hemos dicho muchas veces, y crearíamos hablar con formalidad, que entre las opiniones de los hombres las hay que son dignas de la más alta estimación y otras que no merecen ninguna. Critón, en nombre de los dioses; ¿te parece esto bien dicho? Porque, según todas las apariencias humanas, tú no estás en peligro de morir mañana y el temor de un peligro presente no te hará variar en tus juicios; piénsalo, pues, bien. ¿No encuentras que, con razón, hemos sentido que no es preciso estimar todas las opiniones de los hombres, sino tan sólo algunas, y no de todos los hombres indistintamente, sino tan sólo de algunos? ¿Qué dices a esto? ¿No te parece verdadero?

CRITÓN.—Mucho.

SÓCRATES.—¿En este concepto, no es preciso estimar sólo las opiniones buenas y desechar las malas?

CRITÓN.—Sin duda.

SÓCRATES.—Las opiniones buenas ¿no son los de los sabios y las malas las de los necios?

CRITÓN.—No puede ser de otra manera.

SÓCRATES.—Vamos a sentar nuestro principio. Un hombre que se ejercita en la gimnasia ¿podrá ser alabado o reprendido por un cualquiera que llegue o sólo por el que sea médico o maestro de gimnasia?

CRITÓN.—Por este sólo, en duda.

SÓCRATES.—¿Debe temer la reprensión y estimar las alabanzas de éste sólo y despreciar lo que digan los demás?

CRITÓN.—Sin duda.

SÓCRATES.—Por esta razón, ¿debe ejercitarse, comer, beber, según le prescriba este maestro y no dejarse dirigir por el capricho de todos los demás?

CRITÓN.—Eso es incontestable.

SÓCRATES.—He aquí sentado el principio. ¿Pero si desobedeciendo a este maestro y despreciando sus atenciones y alabanzas, se deja seducir por las caricias y alabanzas del pueblo y de los ignorantes, no le resultará mal?

CRITÓN.—¿Cómo no le ha de resultar?

SÓCRATES.—¿Pero este mal de qué naturaleza será? ¿A qué conducirá? ¿Y qué parte de este hombre afectará?

CRITÓN.—A su cuerpo, sin duda, que infaliblemente arruinará.

SÓCRATES.—Muy bien, he aquí sentado este principio; ¿pero no sucede lo mismo en todas las demás cosas? Porque sobre lo justo y lo injusto, lo honesto y lo inhonesto, lo bueno y lo malo, que eran en este momento la materia de nuestra discusión, ¿nos atenderemos más bien a la opinión del pueblo que a la de un solo hombre, si se encuentra uno muy experto y muy hábil, por el que sólo debamos tener más respeto y más deferencia que por el resto de los hombres? Y si nos conformamos al juicio de este único hombre, ¿no es cierto que arruinaremos enteramente lo que no vive ni adquiere nuevas fuerzas en nosotros sino por la justicia y que no perece sino por la injusticia? ¿O es preciso creer que todo eso es una farsa?

CRITÓN.—Soy de tu dictamen, Sócrates.

SÓCRATES.—Estame atento, yo te lo suplico; si, adoptando la opinión de los ignorantes, destruimos en nosotros lo que sólo se conserva por un régimen sano y se corrompe por un mal régimen, ¿podremos vivir con esta parte de nosotros mismos así corrompida?

Ahora tratamos sólo de nuestro cuerpo; ¿no es verdad?

CRITÓN.—De nuestro cuerpo, sin duda.

SÓCRATES.—¿Y se puede vivir con un cuerpo destruido o corrompido?

CRITÓN.—No, seguramente.

SÓCRATES.—¿Y podremos vivir después de corrompida esta otra parte de nosotros mismos, que no tiene salud en nosotros, sino por la justicia, y que la injusticia destruye? ¿O creemos menos noble que el cuerpo esta parte, cualquiera que ella sea, donde residen la justicia y la injusticia?

CRITÓN.—Nada de eso.

SÓCRATES.—¿No es más preciosa?

CRITÓN.—Mucho más.

SÓCRATES.—Nosotros, mi querido Critón, no debemos curarnos de lo que diga el pueblo, sino sólo de lo que dirá aquel que conoce lo justo y lo injusto, y este juez único es la verdad. Ves, por esto, que sentaste malos principios cuando dijiste al principio que debíamos hacer caso de la opinión del pueblo sobre lo justo, lo bueno y lo honesto y sus contrarias. Quizá me dirás: pero el pueblo tiene el poder de hacernos morir.

CRITÓN.—Seguramente que se dirá.

SÓCRATES.—Así es; pero, mi querido Critón, esto no podrá variar la naturaleza de lo que acabamos de decir. Y si no, respóndeme: ¿no es un principio sentado que el hombre no debe desear tanto el vivir como el vivir bien?

CRITÓN.—Estoy de acuerdo.

SÓCRATES.—¿No admites, igualmente, que vivir bien no es otra cosa que vivir como lo reclaman la probidad y la justicia?

CRITÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Conforme a lo que acabas de concederme, es preciso examinar, ante todo, si hay justicia o injusticia en salir de aquí sin el permiso de los atenienses; porque si esto es justo, es preciso ensayarlo, y si es injusto, es preciso abandonar el proyecto. Porque, con respecto a todas esas consideraciones que me has alegado, de dinero, de reputación, de familia, ¿qué otra cosa son que consideraciones de ese vil populacho, que hace morir sin razón y que, sin razón, quisiera después hacer revivir si le fuera posible? Pero respecto a nosotros, conforme a nuestro principio, todo lo que tenemos que considerar es si haremos una cosa justa dando dinero y contrayendo obligacio-

nes con los que nos han de sacar de aquí o bien, si ellos y nosotros no cometeremos en esto injusticia; porque si la cometemos, no hay más que razonar; es preciso morir aquí o sufrir cuantos males vengan antes que obrar injustamente.

CRITÓN.—Tienes razón, Sócrates; veamos cómo hemos de obrar.

SÓCRATES.—Veámoslo juntos, amigo mío, y si tienes alguna objeción que hacerme cuando yo hable, házmela, para ver si puedo someterme, y en otro caso cesa, te lo suplico, de estrecharme a salir de aquí contra la voluntad de los atenienses. Yo quedaría complacidísimo de que me persuadieras a hacerlo, pero yo necesito convicciones. Mira, pues, si te satisface la manera con que voy a comenzar este examen y procura responder a mis preguntas lo más sinceramente que te sea posible.

CRITÓN.—Lo haré.

SÓCRATES.—¿Es cierto que jamás se pueden cometer injusticias? ¿O es permitido cometerlas en unas ocasiones y en otras no? ¿O bien, es absolutamente cierto que la injusticia jamás es permitida, como muchas veces hemos convenido y ahora mismo acabamos de convenir? ¿Y todos estos juicios, con los que estamos de acuerdo, se han desvanecido en tan pocos días? ¿Sería posible, Critón, que en nuestros años las conversaciones más serias se hayan hecho semejantes a las de los niños, sin que nos hayamos dado cuenta de ello? ¿O más bien, es preciso atenernos estrictamente a lo que hemos dicho: que toda injusticia es vergonzosa y funesta al que la comete, digan lo que quieran los hombres y sea bien o sea mal el que resulte?

CRITÓN.—Estamos conformes.

SÓCRATES.—¿Es preciso no cometer injusticia de ninguna manera?

CRITÓN.—Sí, sin duda.

SÓCRATES.—Entonces, ¿es preciso no hacer injusticia a los mismos que nos la hacen, aunque el vulgo crea que esto es permitido, puesto que convienes en que, en ningún caso, puede tener lugar la injusticia?

CRITÓN.—Así me lo parece.

SÓCRATES.—¿Pero qué! ¿Es permitido hacer mal a alguno o no lo es?

CRITÓN.—No, sin duda, Sócrates.

SÓCRATES.—¿Pero es justo volver el mal por el mal, como lo quiere el pueblo, o es injusto?

CRITÓN.—Muy injusto.

SÓCRATES.—¿Es cierto que no hay diferencia entre hacer el mal y ser injusto?

CRITÓN.—Lo confieso.

SÓCRATES.—Es preciso, por consiguiente, no hacer jamás injusticia ni volver el mal por el mal, cualquiera que haya sido el que hayamos recibido. Pero ten presente, Critón, que confesando esto, acaso hables contra su propio juicio, porque sé muy bien que hay pocas personas que lo admitan y siempre sucederá lo mismo. Desde el momento en que están discordes sobre este punto, es imposible entenderse sobre lo demás y la diferencia de opiniones conduce necesariamente a un desprecio recíproco. Reflexiona bien y mira si realmente estás de acuerdo conmigo y si podemos discutir partiendo de este principio: que en ninguna circunstancia es permitido ser injusto ni volver injusticia por injusticia, mal por mal; o si piensas de otra manera, provoca como de nuevo la discusión. Con respecto a mí, pienso hoy como pensaba en otro tiempo. Si tú has mudado de parecer, dilo y expónme los motivos; pero si permaneces fiel a tus primeras opiniones, escucha lo que te voy a decir.

CRITÓN.—Permanezco fiel y pienso como tú; habla, ya te escucho.

SÓCRATES.—Prosigo, pues, o más bien te pregunto: un hombre que ha prometido una cosa justa ¿debe cumplirla o faltar a ella?

CRITÓN.—Debe cumplirla.

SÓCRATES.—Conforme a esto, considera si saliendo de aquí sin el consentimiento de los atenienses, haremos mal a alguno y a los mismos que no lo merecen. ¿Respetaremos o eludiremos el justo compromiso que hemos contraído?

CRITÓN.—No puedo responder a lo que me preguntas, Sócrates, porque no te entiendo.

SÓCRATES.—Veamos si de esta manera lo entiendes mejor. En el momento de la huida o, si te agrada más, de nuestra salida, si la ley y la república misma se presentasen delante de nosotros y nos dicesen: "Sócrates, ¿qué vas a hacer? ¿La acción que preparas no tiende a trastornar, en cuanto de ti depende, a nosotros y al Estado entero? Porque ¿qué Estado puede subsistir si los fallos dados no tienen ninguna fuerza y son eludidos por los particulares?" ¿Qué podríamos responder, Critón, a este cargo y otros semejantes que se

nos podrían dirigir? Porque ¿que no diría, especialmente un orador, sobre esta infracción de la ley, que ordena que los fallos dados sean cumplidos y ejecutados? ¿Responderemos nosotros que la república nos ha hecho injusticia y que no ha juzgado bien? ¿Es esto lo que responderíamos?

CRITÓN.—Sí, sin duda; se lo diríamos.

SÓCRATES.—¿Qué —dirá la ley ateniense—; ¿Sócrates, no habíamos convenido en que tú te someterías al juicio de la república?" Y si nos manifestáramos como sorprendidos de este lenguaje, ella nos diría quizá: "No te sorprendas, Sócrates, y respóndeme, puesto que tienes costumbre de proceder por preguntas y respuestas. Dime, pues, ¿qué motivo de queja tienes tú contra la república y contra mí cuando tantos esfuerzos haces para destruirme? ¿No soy yo a la que debes la vida? ¿No tomé bajo mis auspicios tu padre por esposa a la que te ha dado a luz? ¿Qué encuentras de reprehensible en estas leyes que hemos establecido sobre el matrimonio?" Yo le responderé sin dudar: "Nada." "¿Y las que miran al sostenimiento y educación de los hijos, a cuya sombra tú has sido educado, no te parecen justas en el hecho de haber ordenado a tu padre que te educara en todos los ejercicios del espíritu y del cuerpo?" "Exactamente", diría yo. "Y siendo esto así, puesto que has nacido y has sido mantenido y educado gracias a mí, ¿te atreverás a sostener que no eres hijo y servidor nuestro lo mismo que tus padres? Y si así es, ¿piensas tener derechos iguales a la ley misma y que te sea permitido devolver sufrimientos por sufrimientos, por los que yo pudiera hacerte pasar? Este derecho, que jamás podrían tener contra un padre o contra una madre, de devolver mal por mal, injuria por injuria, golpe por golpe, ¿crees tú tenerlo contra tu patria y contra la ley? Y si tratáramos de perderte, creyendo que era justo, ¿querías adelantarte y perder las leyes y tu patria? ¿Llamarías esto justicia, tú que haces profesión de no separarte del camino de la virtud? ¿Tú sabiduría te impide ignorar que la patria es digna de más respeto y más veneración delante de los dioses y de los hombres que un padre, una madre y que todos los parientes juntos? Es preciso respetar a la patria en su cólera, tener con ella la sumisión y miramien-

tos que se tienen a un padre, atraerla por la persuasión u obedecer sus órdenes, sufrir sin murmurar todo lo que quiera que se sufra, aun cuando sea verse azotado o cargado de cadenas, y que si nos envía a la guerra para ser allí heridos o muertos, es preciso marchar allá; porque allí está el deber y no es permitido ni retroceder ni echar pie atrás; ni abandonar el puesto, y que lo mismo en los campos de batalla, que ante los tribunales, que en todas las situaciones, es preciso obedecer lo que quiere la república o emplear para con ella los medios de persuasión que la ley concede; y, en fin, ¿que si es una impiedad hacer violencia a un padre o a una madre, es mucho mayor hacerla a la patria?" ¿Qué responderemos a esto, Critón? ¿Reconoceremos que la ley dice verdad?

CRITÓN.—Así me parece.

SÓCRATES.—"Ya ves, Sócrates —continuaría la ley—, que si tengo razón, eso que intentas contra mí es injusto. Yo te he hecho nacer, te he alimentado, te he educado; en fin, te he hecho, como a los demás ciudadanos, todo el bien de que he sido capaz. Sin embargo, no me canso de decir públicamente que es permitido a cada uno en particular, después de haber examinado las leyes y las costumbres de la república, si no está satisfecho, retirarse a donde guste con todos sus bienes; y si hay alguno que no pudiendo acomodarse a nuestros usos, quiere irse a una colonia o a cualquiera otro punto, no hay uno entre vosotros que se oponga a ello y puede libremente marcharse a donde le acomode. Pero también los que permanecen, después de haber considerado detenidamente de qué manera ejercemos la justicia y qué policía hacemos observar en la república, yo les digo que están obligados a hacer todo lo que les mandemos, y si desobedecen, yo los declaro injustos por tres infracciones: porque no obedecen a quien los ha hecho nacer, porque desprecian a quien los ha alimentado, porque, estando obligados a obedecerme, violan la fe jurada y no se toman el trabajo de convencerme si se les obliga a alguna cosa injusta; y bien que no haga más que proponer sencillamente las cosas sin usar de violencia para hacerme obedecer y que les dé la elección entre obedecer o convencernos de injusticia, ellos no hacen ni lo uno ni lo otro. He aquí, Sócrates, la acusación de que te harás

acreedor si ejecutas tu designio y tú serás mucho más culpable que cualquiera otro ciudadano." Y si yo le pidiere la razón, la ley me cerraría sin duda la boca diciéndome que yo estoy más que todos los demás ciudadanos sometido a todas estas condiciones. "Yo tengo —me diría— grandes pruebas de que la ley y la república han sido de tu agrado, porque no hubieras permanecido en la ciudad como los demás atenienses si la estancia en ella no te hubiera sido más satisfactoria que en todas las demás ciudades. Jamás has habido espectáculo que te haya obligado a salir de esta ciudad, salvo una vez cuando fuiste a Corinto para ver los juegos;² jamás has salido que no sea a expediciones militares; jamás emprendiste viajes, como es costumbre entre los ciudadanos; jamás has tenido la curiosidad de visitar otras ciudades ni de conocer otras leyes; tan apasionado has sido por esta ciudad y tan decidido a vivir según nuestras máximas que aquí has tenido hijos, testimonio patente de que vivías complacido en ella. En fin, durante tu proceso podías condenarte a destierro, si hubieras querido, y hacer entonces, con asentimiento de la república, lo que intentas hacer ahora a pesar suyo. Tú, que te alababas de venir la muerte con indiferencia y que pretendías preferirla al destierro, ahora, sin miramientos a estas magníficas palabras, sin respeto a las leyes, puesto que quieres abatirlas, haces lo que haría el más vil esclavo, tratando de salvarte contra las condiciones del tratado que te obliga a vivir según nuestras reglas. Respóndenos, pues, como buen ciudadano: ¿no decimos la verdad, cuando sostenemos que tú estás sometido a este tratado, no con palabras, sino de hecho y a todas sus condiciones?" ¿Qué diríamos a esto? ¿Y qué partido podríamos tomar más que confesarlo?

CRITÓN.—Sería preciso hacerlo, Sócrates.

SÓCRATES.—La ley continuaría diciendo: "¿Y qué adelantaría, Sócrates, con violar este tratado y todas sus condiciones? No has contraído esta obligación ni por la fuerza, ni por la sorpresa, ni tampoco te ha faltado tiempo para pensarlo. Setenta años han pasado, durante

² Eran los juegos que cada tres años se celebraban en el istmo de Corinto en honor de Poseidón, desde que Tesco los había renovado.

los cuales has podido retirarte si no estabas satisfecho de mí y si las condiciones que te proponía no te parecían justas. Tú no has preferido ni a Lacedemonia, ni a Creta, cuyas leyes han sido constantemente un objeto de alabanza en tu boca, ni tampoco has dado esta preferencia a ninguna de las otras ciudades de la Hélade o de los países extranjeros. Tú, como los cojos, los ciegos y todos los estropeados, jamás has salido de la ciudad, lo que es una prueba invencible de que te ha complacido vivir en ella más que a ningún otro ateniense; y bajo nuestra influencia, por consiguiente, porque sin leyes ¿qué ciudad puede ser aceptable? ¡Y ahora te rebelas y no quieres ser fiel a este pacto! Pero si me crees, Sócrates, tu lo respetarás y si no te expondrás a la risa pública saliendo de Atenas; porque reflexiona un poco, te lo suplico. ¿Qué bien resultará a ti y a tus amigos si persistis en la idea de traspasar mis órdenes? Tus amigos quedarán infaliblemente expuestos al peligro de ser desterrados de su patria o de perder sus bienes y, respecto a ti, si te retiras a alguna ciudad vecina, a Tebas o Megara, como son ciudades muy bien gobernadas, serás mirado allí como un enemigo; porque todos los que tienen amor por su patria te mirarán con desconfianza, como un corruptor de las leyes. Les confirmarás igualmente en la justicia del fallo que recayó contra ti, porque todo corruptor de las leyes pasará fácilmente y siempre por corruptor de la juventud y del pueblo ignorantes. ¿Evitarás todo roce en esas ciudades cultas y en esas sociedades compuestas de hombres justos? Pero entonces, ¿qué placer puedes tener en vivir? ¿O tendrás valor para aproximarte a ellos y decirles, como haces aquí, que la virtud, la justicia, las leyes y las costumbres deben estar por cima de todo y ser objeto de culto y de la veneración de los hombres? ¿Y no conoces que esto sería altamente vergonzoso? No puedes negarlo, Sócrates. Tendrías necesidad de salir inmediatamente de esas ciudades cultas e irías a Tesalia, a casa de los amigos de Critón, a Tesalia, donde reina más el libertinaje que el orden³ y en donde te oirían, sin duda, con singular placer, referir el disfraz con que habías salido de la prisión, vestido de

harapos, o cubierto con una piel, o, en fin, disfrazado de cualquier manera como acostumbra hacer todos los fugitivos. ¿Pero no se encontrará uno que diga: he aquí un anciano que, no pudiendo ya alargar su existencia naturalmente, tan ciego está por el ansia de vivir que no ha dudado, por conservar la vida, echar por tierra las leyes más santas? Quizá no lo oirás si no ofendes a nadie, pero al menor motivo de queja te dirían éstas y otras mil cosas indignas de ti; vivirás esclavo y víctima de todos los demás hombres, porque ¿qué remedio te queda? Estarás en Tesalia entregado a perpetuos festines, como si sólo te hubiera atraído allí un generoso hospedaje. Pero entonces, ¿a dónde han ido a parar tus magníficos discursos sobre la justicia y sobre la virtud? ¿Quieres, de esta manera, conservarte quizá para dar sustento y educación a tus hijos? ¡Qué! ¿Será en Tesalia donde los has de educar? ¿Crearás hacerles un bien convirtiéndolos en extranjeros y alejándolos de su patria? ¿O bien no quieres llevarlos contigo y crees que, ausente tú de Atenas, serán mejor educados viviendo tú? Sin duda tus amigos tendrán cuidado de ellos. Pero este cuidado que tus amigos tomarán en tu ausencia ¿no lo tomarán igualmente después de tu muerte? Persuádete de que los que se dicen tus amigos te prestarán los mismos servicios si es cierto que puedes contar con ellos. En fin, Sócrates, ríndete a mis razones; sigue los consejos de la que te ha dado el sustento, y no te fijas ni en tus hijos, ni en tu vida, ni en ninguna otra cosa, sea lo que sea, más que en la justicia y, cuando vayas al Hades, tendrás con qué defenderte delante de los jueces. Porque desengáñate, si haces lo que has resuelto, si faltas a las leyes, no harás tu causa ni la de ninguno de los tuyos ni mejor, ni más justa, ni más santa, sea durante tu vida, sea después de tu muerte. Pero si mueres, morirás víctima de la injusticia, no de las leyes, sino de los hombres; en lugar de que si sales de aquí vergonzosamente, volviendo injusticia por injusticia, mal por mal, faltarás al pacto que te liga a mí, dañarás a una porción de gentes que no debían esperar esto de ti; te dañarás a ti mismo, a mí, a tus amigos, a tu patria. Yo seré tu enemigo mientras vivas y, cuando hayas muerto, nuestras hermanas las leyes que rigen en los infiernos no te recibirán indudablemente

³ La Tesalia era un país donde reinaban la licencia y la corrupción y, así, Xenofonte observa que allí fue donde Critias se perdió.

con mucho favor, sabiendo que has hecho todos los esfuerzos posibles para arruinarme. No sigas, pues, los consejos de Critón y sí los míos."

Me parece, mi querido Critón, oír estos acentos como los coribantes creen oír las flautas sagradas. El sonido de estas palabras resuena en mi alma y

me hace insensible a cualquiera otro discurso y has de saber que, por lo menos en mi disposición presente, cuanto puedas decirme en contra será inútil. Sin embargo, si crees convencerme, habla.

CRITÓN.—Sócrates, nada tengo que decir.

8.

MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, capítulo 2 “La naturaleza del desacuerdo moral actual y las pretensiones del emotivismo”. Barcelona: Crítica, 2004, pp. 19-39.

ALASDAIR MACINTYRE

Tras la virtud

Traducción castellana de
Amelia Valcárcel

CRÍTICA
Barcelona

Pero no vayamos a suponer que la conclusión que saldrá de todo esto resulte desesperada. La *angustia* es una emoción que se pone de moda periódicamente y la lectura errónea de algunos textos existencialistas ha convertido la desesperación misma en una especie de lugar común psicológico. Ahora bien, si nos hallamos en tal mal estado como me lo parece, el pesimismo resultará también otro lujo cultural del cual habrá que prescindir para sobrevivir en estos duros tiempos.

Naturalmente no puedo negar, mi tesis lo comporta, que el lenguaje y las apariencias de la moral persisten aun cuando la substancia íntegra de la moral haya sido fragmentada en gran medida y luego parcialmente destruida. Por ello no hay inconsistencia cuando hablo, como haré a continuación, de las actitudes y de los argumentos contemporáneos en materia de moral. Por ahora me limito a hacerle al presente la cortesía de hablar de él utilizando su propio vocabulario.

2. LA NATURALEZA DEL DESACUERDO MORAL ACTUAL Y LAS PRETENSIONES DEL EMOTIVISMO

El rasgo más chocante del lenguaje moral contemporáneo es que gran parte de él se usa para expresar desacuerdos; y el rasgo más sorprendente de los debates en que esos desacuerdos se expresan es su carácter interminable. Con esto no me refiero a que dichos debates siguen y siguen y siguen —aunque también ocurre—, sino a que por lo visto no pueden encontrar un término. Parece que no hay un modo racional de afianzar un acuerdo moral en nuestra cultura. Consideremos tres ejemplos de debate moral contemporáneo, organizados en términos de argumentaciones morales rivales típicas y bien conocidas.

1. a) La guerra justa es aquella en la que el bien a conseguir pesa más que los males que llevarla adelante conlleva, y en la que se puede distinguir con claridad entre los combatientes —cuyas vidas están en peligro— y los no combatientes inocentes. Pero en la guerra moderna nunca se puede confiar en un cálculo de su escalada futura y en la práctica no es aplicable la distinción entre combatientes y no combatientes. Por lo tanto, ninguna guerra moderna puede ser justa y todos tenemos ahora el deber de ser pacifistas.

b) Si quieres la paz, prepara la guerra. La única manera de alcanzar la paz es disuadir a los agresores potenciales. Por tanto, se debe incrementar el propio armamento y dejar claro que los planes propios no excluyen ninguna escala de conflicto en particular. Algo ineludible para que *esto* quede claro es estar preparado para luchar en guerras limitadas y no sólo eso, sino para llegar más allá, sobrepasando el límite nuclear en ciertas situaciones. De otro modo, no se podrá evitar la guerra y se resultará vencido.

c) Las guerras entre las grandes potencias son puramente destructivas; pero las guerras que se llevan a cabo para liberar a los grupos oprimidos, especialmente en el Tercer Mundo, son necesarias y por tanto medios justos para destruir el dominio explotador que se alza entre la humanidad y su felicidad.

2. a) Cada cual, hombre o mujer, tiene ciertos derechos sobre su propia persona, que incluyen al propio cuerpo. De la naturaleza de estos derechos se sigue que, en el estadio en que el embrión es parte esencial del cuerpo de la madre, ésta tiene derecho a tomar su propia decisión de abortar o no, sin coacciones. Por lo tanto el aborto es moralmente permisible y debe ser permitido por la ley.

b) No puedo desear que mi madre hubiera abortado cuando estaba embarazada de mí, salvo quizás ante la seguridad de que el embrión estuviera muerto o gravemente dañado. Pero si no puedo desear esto en mi propio caso, ¿cómo puedo consecuentemente negar a otros el derecho a la vida que reclamo para mí mismo? Rompería la llamada Regla de Oro de la moral, y por tanto debo negar que la madre tenga en general derecho al aborto. Por supuesto, esta consecuencia no me obliga a propugnar que el aborto deba ser legalmente prohibido.

c) Asesinar es malo. Asesinar es acabar con una vida inocente. Un embrión es un ser humano individual identificable, que sólo se diferencia de un recién nacido por estar en una etapa más temprana de la larga ruta hacia la plenitud adulta y, si cualquier vida es inocente, la del embrión lo es también. Si el infanticidio es un asesinato, y lo es, entonces el aborto es un asesinato. Por tanto, el aborto no es sólo moralmente malo, sino que debe ser legalmente prohibido.

3. a) La justicia exige que cada ciudadano disfrute, tanto como sea posible, iguales oportunidades para desarrollar sus talentos y sus otras potencialidades. Pero las condiciones previas para instaurar tal igualdad de oportunidades incluyen un acceso igualitario a las atenciones sanitarias y a la educación. Por tanto, la justicia exige que las autoridades provean de servicios de salud y educación, financiados por medio de impuestos, y también exige que ningún ciudadano pueda adquirir una proporción inicua de tales servicios. Esto a su vez exige la abolición de la enseñanza privada y de la práctica médica privada.

b) Todo el mundo tiene derecho a contraer las obligaciones que desee y sólo esas, a ser libre para realizar el tipo de contrato que quiera y a determinarse según su propia libre elección. Por tanto, los médicos deben ejercer su práctica en las condiciones que deseen y los pacientes ser libres de elegir entre los médicos. Los profesores deben ser libres de enseñar en las condiciones que escojan y los alumnos y padres de ir a donde deseen en lo que a educación respecta. Así, la libertad exige no sólo la existencia de la práctica médica privada y de la enseñanza privada, sino además la abolición de cualquier traba a la práctica privada, como las que se imponen mediante licencias y reglamentos emitidos por organismos como la universidad, la facultad de medicina, la AMA¹ y el Estado.

Basta con el simple enunciado de estas argumentaciones para reconocer la gran influencia de las mismas en nuestra sociedad. Por supuesto, cuentan con portavoces expertos en articularlas: Herman Kahn y el papa, Che Guevara y Milton Friedman se cuentan entre los varios autores que han expuesto distintas versiones de ellas. Sin embargo, es su aparición en los editoriales de los periódicos y los debates de segunda enseñanza, en los programas de radio y los discursos de los diputados, en bares, cuarteles y salones, lo que las hace típicas y por lo mismo ejemplos importantes aquí. ¿Qué características sobresalientes comparten estos debates y desacuerdos?

Las hay de tres clases. La primera es la que llamaré, adaptando una expresión de filosofía de la ciencia, la inconmensurabilidad conceptual de las argumentaciones rivales en cada uno de los tres debates. Cada uno de los argumentos es lógicamente válido o puede desarrollarse con facilidad para que lo sea; las conclusiones se siguen efectivamente de las premisas. Pero las premisas rivales son tales, que no tenemos ninguna manera racional de sopesar las pretensiones de la una con las de la otra. Puesto que cada premisa emplea algún concepto normativo o evaluativo completamente diferente de los demás, las pretensiones fundadas en aquéllas son de especies totalmente diferentes. En la primera argumentación, por ejemplo, las premisas que invocan la justicia y la inocencia se contraponen a otras premisas que invocan el éxito y la supervivencia; en la segunda, las

1. Asociación Médica Americana, que equivale a nuestros Colegios Médicos. (N. de la t.)

premisas que invocan derechos se oponen a las que invocan una posibilidad de generalización; en la tercera, la pretensión de equidad compite con la de libertad. Precisamente porque no hay establecida en nuestra sociedad ninguna manera de decidir entre estas pretensiones, las disputas morales se presentan como necesariamente interminables. A partir de conclusiones rivales podemos retrotraernos hasta nuestras premisas rivales, pero cuando llegamos a las premisas la discusión cesa, e invocar una premisa contra otra sería un asunto de pura afirmación y contra-afirmación. De ahí, tal vez, el tono ligeramente estridente de tanta discusión moral.

Sin embargo, esa estridencia puede tener también otro origen. No sólo en discusiones con otros nos vemos rápidamente reducidos a afirmar o contra-afirmar; también ocurre en las discusiones que con nosotros mismos tenemos. Siempre que un agente interviene en el foro de un debate público, es de suponer que ya tiene, implícita o explícitamente, situado en su propio fuero interno el asunto de que se trate. Pero si no poseemos criterios irrefutables, ni un conjunto de razones concluyentes por cuyo medio podamos convencer a nuestros oponentes, se deduce que en el proceso de reajustar nuestras propias opiniones no habremos podido apelar a tales criterios o tales razones. Si me falta cualquier buena razón que invocar contra ti, da la impresión de que no tengo ninguna buena razón. Parecerá, pues, que adopto mi postura como consecuencia de alguna decisión no racional. En correspondencia con el carácter inacabable de la discusión pública aparece un trasfondo inquietante de arbitrariedad privada. No es para extrañarse que nos pongamos a la defensiva y por consiguiente levantemos la voz.

Un segundo rasgo no menos importante, aunque contraste con el anterior en estas discusiones, es que no pueden por menos de presentarse como si fueran argumentaciones racionales e *impersonales*. Normalmente se presentan de modo adecuadamente impersonal. ¿Qué modo es éste? Consideremos dos maneras diferentes en que puedo predisponer a alguien para que realice una determinada acción. En un primer caso tipo digo: «haz tal y tal». La persona a que me dirijo responde: «¿por qué voy a hacer yo tal y tal?». Yo replico: «porque yo lo quiero». No he dado en este caso a la persona a quien me dirijo ninguna razón para hacer lo que le he ordenado o pedido, a no ser que, aparte de ello, él o ella posea alguna razón peculiar para tener mis deseos en cuenta. Si soy un oficial superior, digamos,

en la policía o en el ejército, o tengo poder o autoridad sobre ustedes, o si me aman o me temen, o necesitan algo de mí, entonces diciendo «porque yo lo quiero», sí les doy una razón para que se haga lo que ordeno, aunque no sea quizás una razón suficiente. Observemos que, en este caso, el que mi sentencia les dé o no una razón depende de la concurrencia de ciertas características en el momento en que ustedes oyen o se dan por enterados de mi interpe-lación. La fuerza motivante de la orden depende en este caso del contexto personal en que la misma se produce.

Contrastémoslo con el caso en el que la respuesta a la pregunta «¿por qué haría yo tal y tal?» (después de que alguien hubiera dicho «haz tal y tal») no fuera «porque yo lo quiero», sino una expresión como «porque complacerá a gran número de personas», o «porque es tu deber». En este caso, la razón que se da para la acción no es o deja de ser buena razón según se lleve a cabo o no la acción en cuestión, sino que lo es con independencia de quien la expresa o incluso del hecho de ser expresada. Además se apela a un tipo de consideración que es independiente de la relación entre hablante y oyente. Este uso presupone la existencia de criterios *impersonales* (que no dependen de las preferencias o actitudes del hablante ni del oyente), de reglas de justicia, generosidad o deber. El vínculo particular entre contexto de enunciación y fuerza de la razón aducida, que siempre se mantiene en el caso de las expresiones de preferencia o deseos personales, se rompe en el caso de las expresiones morales y valorativas.

Esta segunda característica de las sentencias y discusiones morales contemporáneas, cuando se combina con la primera, confiere un aspecto paradójico al desacuerdo moral contemporáneo. Pues, si atendemos únicamente a la primera característica, es decir a la manera en que lo que a primera vista parece una argumentación rápidamente decae hacia un desacuerdo no argumentado, podríamos sacar la conclusión de que no existen tales desacuerdos contemporáneos, sino choques entre voluntades antagónicas, cada una de ellas determinada por un conjunto de elecciones arbitrarias en sí mismas. Pero la segunda característica, el uso de expresiones cuya función distintiva en nuestro lenguaje es dar cuerpo a lo que pretende ser la apelación a una regla objetiva, sugiere algo diferente. Puesto que, incluso si la apariencia superficial de argumentación es una mascarada, tendremos que preguntarnos: ¿Por qué *esta* mascarada? ¿En qué consiste la

importancia de la discusión racional, para imponerse como disfraz universal a quienes se enzarzan en un conflicto moral? ¿No sugiere esto que la práctica de la discusión moral, en nuestra cultura, expresa en el fondo la aspiración a ser o llegar a ser racional en este aspecto de nuestras vidas?

La tercera característica sobresaliente del debate moral contemporáneo está íntimamente relacionada con las dos anteriores. Es fácil ver que las diversas premisas conceptualmente inconmensurables de las argumentaciones rivales que en esos debates se despliegan tienen una amplia variedad de orígenes históricos. El concepto de justicia que aparece en la primera argumentación tiene su raíz en la enumeración de las virtudes aristotélicas. La genealogía de la segunda argumentación lleva, a través de Bismarck y Clausewitz, a Maquiavelo. El concepto de liberación que aparece en la tercera argumentación tiene raíces superficiales en Marx y más profundas en Fichte. En el segundo debate, el concepto de derechos, que tiene sus antecedentes en Locke, se enfrenta con un imperativo generalizable reconociblemente kantiano y con una llamada a la ley moral tomista. En el tercer debate, una argumentación que se debe a T. H. Green y a Rousseau compite con otra que tiene por abuelo a Adam Smith. Este catálogo de grandes nombres es sugerente; sin embargo, puede resultar engañoso por dos motivos. La cita de nombres individuales puede conducirnos a subestimar la complejidad de la historia y la antigüedad de tales argumentaciones. Y puede llevarnos a buscar esta historia y esta antigüedad sólo en los escritos de los filósofos y los teóricos, y no en los intrincados cuerpos de teoría y práctica que son las culturas humanas, cuyas creencias sólo de manera parcial y selectiva son expresadas por filósofos y teóricos. Empero, ese catálogo de nombres nos indica cuán amplia y heterogénea variedad de fuentes morales hemos heredado. En este contexto la retórica superficial de nuestra cultura tal vez hable indulgentemente de pluralismo moral, pero esa noción de pluralismo es demasiado imprecisa, ya que igualmente podría aplicarse a un diálogo ordenado entre puntos de vista interrelacionados que a una mezcla malsonante de fragmentos de toda laya. La sospecha —por el momento sólo puede ser una sospecha— con la que más tarde habremos de tratar, se aviva cuando nos damos cuenta de que esos diferentes conceptos que informan nuestro discurso moral originariamente estaban integrados en totalidades de teoría y práctica más amplias, donde tenían un papel y una función suministrados por con-

textos de los que ahora han sido privados. Además, los conceptos que empleamos han cambiado de carácter, al menos en algunos casos, durante los últimos trescientos años. En la transición desde la diversidad de contextos en que tenían su elemento originario hacia nuestra cultura contemporánea, «virtud» y «piedad» y «obligación» e incluso «deber» se convirtieron en algo distinto de lo que una vez fueran. ¿Cómo deberíamos escribir la historia de tales cambios?

Al tratar de responder a esta pregunta se clarifica mi hipótesis inicial en conexión con los rasgos del debate moral contemporáneo. Pues si estoy en lo cierto al suponer que el lenguaje moral pasó de un estado de orden a un estado de desorden, esa transición se reflejará, y en parte consistirá de hecho, en tales cambios de significado. Por otra parte, si las características que he identificado en nuestras propias argumentaciones morales —la más notable, el hecho de que simultánea e inconsistentemente tratemos la discusión moral así como ejercicio de nuestra capacidad de raciocinio que como simple expresión asertiva— son síntomas de desorden moral, debemos poder construir una narración histórica verdadera en cuyo estadio más temprano el razonamiento moral era de clase muy diferente. ¿Podemos?

Un obstáculo para hacerlo ha sido el tratamiento uniformemente ahistórico de la filosofía moral por parte de los filósofos contemporáneos que han escrito o enseñado sobre este particular. Demasiado a menudo todos nosotros consideramos a los filósofos morales del pasado como si hubieran contribuido a un debate único cuyo asunto fuera relativamente invariable; tratamos a Platón, Hume y Mill como si fuesen contemporáneos nuestros y entre ellos. Esto nos lleva a abstraer a estos autores del medio cultural y social de cada uno, en el que vivieron y pensaron; al hacerlo así, la historia de su pensamiento adquiere una falsa independencia del resto de la cultura. Kant deja de ser parte de la historia de Prusia, Hume ya no es un escocés. Tales características se han vuelto irrelevantes para el punto de vista desde el que *nosotros* concebimos la filosofía moral. La historia empírica es una cosa, la filosofía otra completamente distinta. Pero, ¿hacemos bien en entender la división académica de las disciplinas tal como convencionalmente lo hacemos? Una vez más parece que hay una posible relación entre el discurso moral y la historia de la ortodoxia académica.

Con razón, en este punto se me podría replicar: No pasa usted de hablar de posibilidades, sospechas, hipótesis. Conceda que lo que

sugiere es desde un principio implausible. Por lo menos en esto está en lo cierto. Recurrir a conjeturas a propósito de la historia no es necesario. Su planteamiento del problema es equívoco. La discusión moral contemporánea es racionalmente inacabable porque *toda* moral, es decir, toda discusión valorativa es, y siempre debe ser, racionalmente inacabable. Determinado género de desacuerdos morales contemporáneos no pueden resolverse, porque *ningún* desacuerdo moral de esa especie puede resolverse nunca en ninguna época, pasada, presente o futura. Lo que usted presenta como un rasgo contingente de nuestra cultura, y necesitado de alguna explicación especial, quizás histórica, es un rasgo necesario de toda cultura que posea discurso valorativo. Ésta es una objeción que no puede ser evitada en esta etapa inicial de la discusión. ¿Puede ser refutada?

La teoría filosófica que específicamente nos exige que afrontemos este desafío es el emotivismo. El emotivismo es la doctrina según la cual los juicios de valor, y más específicamente los juicios morales, no son *nada más que* expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida en que éstos posean un carácter moral o valorativo. Por supuesto, algunos juicios particulares pueden asociar los elementos morales y los fácticos. «El incendio destructor de la propiedad, es malo» une el juicio fáctico en cuanto a que el incendio destruye la propiedad, con el juicio moral de que incendiar es malo. Pero en tal juicio el elemento moral siempre se distingue claramente del fáctico. Los juicios fácticos son verdaderos o falsos; y en el dominio de los hechos hay criterios racionales por cuyo medio podemos asegurar el acuerdo sobre lo que es verdadero y lo que es falso. Sin embargo, al ser los juicios morales expresiones de sentimientos o actitudes, no son verdaderos ni falsos. Y el acuerdo en un juicio moral no se asegura por ningún método racional, porque no lo hay. Se asegura, si acaso, porque produce ciertos efectos no racionales en las emociones o actitudes de aquellos que están en desacuerdo con uno. Usamos los juicios morales, no sólo para expresar nuestros propios sentimientos o actitudes, sino precisamente para producir tales efectos en otros.

Así, el emotivismo es una teoría que pretende dar cuenta de *todos* los juicios de valor cualesquiera que sean. Claramente, si es cierta, *todo* desacuerdo moral es interminable. Y claramente, si esto es verdad, entonces ciertos rasgos del debate moral contemporáneo a los que dedicaba mi atención al principio no tienen nada que ver

con lo que es específicamente contemporáneo. Preguntémonos, no obstante: ¿es verdad?

Hasta la fecha, el emotivismo ha sido presentado por los más sofisticados de entre sus representantes como una teoría sobre el significado de las proposiciones que se usan para enunciar juicios morales. C. L. Stevenson, el expositor individual más importante de dicha teoría, afirmó que la proposición «esto es bueno» significa aproximadamente lo mismo que «yo apruebo esto, hazlo tú también», intentando subsumir en esta equivalencia tanto la función del juicio moral como expresión de actitudes del que habla, como la de tratar de influir sobre las actitudes del que escucha (Stevenson, 1945, cap. 2). Otros emotivistas sugirieron que decir «esto es bueno» era enunciar una proposición con el significado aproximado de '¡bien por esto!'. Pero como teoría del significado de cierto tipo de proposiciones, el emotivismo fracasa evidentemente por tres tipos muy diferentes de razones, por lo menos.

La primera es que si la teoría quiere elucidar el significado de ciertas clases de proposiciones por referencia a su función, cuando se enuncian, de expresar sentimientos o actitudes, una parte esencial de la teoría debe consistir en identificar y caracterizar los sentimientos y actitudes en cuestión. Sobre este asunto guardan generalmente silencio, y quizá sabiamente, quienes proponen la teoría emotivista. Todo intento de identificar los tipos relevantes de sentimientos o actitudes se ha visto impotente para escapar de un círculo vicioso. «Los juicios morales expresan sentimientos o actitudes» se dice. «¿Qué clase de sentimientos o actitudes?», preguntamos. «Sentimientos o actitudes de aprobación» es la respuesta. «¿Qué clase de aprobación?» preguntamos aprovechando, quizá para subrayar que puede haber muchas clases de aprobación. Ante esta pregunta, todas las versiones del emotivismo, o guardan silencio o, si optan por identificar el tipo relevante de aprobación como aprobación moral —esto es con el tipo de aprobación expresada específicamente por un juicio moral—, caen en el círculo vicioso.

Es fácil entender por qué la teoría es vulnerable a este primer tipo de crítica, si consideramos otras dos razones para rechazarla. Una es que el emotivismo, en tanto que teoría del significado de un cierto tipo de proposición, emprende una tarea imposible en principio, puesto que se dedica a caracterizar como equivalentes en cuanto a su significado dos clases de expresiones que, como ya vimos, deri-

van su función distintiva en nuestro lenguaje, en un aspecto clave, del contraste y diferencia que hay entre ellas. Ya he sugerido que hay buenas razones para distinguir entre lo que he llamado expresiones de preferencia personal y expresiones valorativas (incluyendo las morales), citando el modo en que las proposiciones de la primera clase dependen de quién las dice a quién por la fuerza que posean, mientras que las proposiciones de la segunda clase no muestran tal dependencia ni obtienen su fuerza del contexto de uso. Esto parece suficiente para demostrar que existen grandes diferencias de significado entre los miembros de las dos clases; pero la teoría emotivista pretende considerar equivalentes ambos significados. Esto no es solamente un error, es un error que pide explicación. Lo que señala dónde debería buscarse la explicación se funda en un tercer defecto de la teoría emotivista considerada como teoría del significado.

La teoría emotivista pretende ser, como hemos visto, una teoría sobre el significado de las proposiciones. Sin embargo, el expresar sentimientos o actitudes es una función característica, no del significado de las proposiciones, sino de su uso en ocasiones particulares. El maestro, para usar un ejemplo de Ryle, puede descargar sus sentimientos de enfado gritándole al niño que ha cometido un error aritmético: «¡Siete por siete igual a cuarenta y nueve!» Pero el que dicha frase haya sido usada para expresar sentimientos o actitudes no tiene nada que ver con su significado. Esto sugiere que no hemos de limitarnos a estas objeciones para rechazar la teoría emotivista, sino que nos interesa considerar si debería haber sido propuesta más bien como una teoría sobre el *uso* —entendido como propósito o función— de miembros de una cierta clase de expresiones, antes que sobre el *significado*, entendiendo que éste incluye lo que Frege interpretaba como «sentido» y «referencia».

De la argumentación se sigue con claridad que cuando alguien usa un juicio moral como «esto es correcto» o «esto es bueno», éste no significa lo mismo que «yo apruebo esto, hazlo tú también» o «¡bien por esto!» o cualquier otra supuesta equivalencia que sugieran los teóricos emotivistas. Pero incluso aunque el significado de tales proposiciones fuera completamente distinto del que suponen los teóricos emotivistas, podría pretenderse plausiblemente, si se aportasen pruebas adecuadas, que al usar tales proposiciones para *decir* algo, independientemente de lo que signifiquen, en realidad el que habla no *hace* más que expresar sus sentimientos o actitudes tratando

de influir en los sentimientos y actitudes de otros. Si la teoría emotivista, así interpretada, fuera correcta, podríamos deducir que el significado de las expresiones morales y su uso son, o por lo menos han llegado a ser, radicalmente discrepantes entre sí. Significado y uso estarían de tal suerte reñidos que el significado tendería a ocultar el uso. Oír lo que dijese alguien no sería suficiente para inferir lo que hizo, si al hablar emitió un juicio moral. Además, el propio agente podría estar entre aquellos para quienes el significado ocultaría el uso. Podría estar perfectamente seguro, precisamente por ser consciente del significado de las palabras usadas, de estar apelando a criterios independientes e impersonales, cuando en realidad no estaría sino participando sus sentimientos a otros en una manera manipuladora. ¿Cómo podría llegar a ocurrir un fenómeno tal?

A la luz de estas consideraciones permítasenos descartar la pretensión de alcance universal del emotivismo. En su lugar, consideremos el emotivismo como una teoría promovida en determinadas condiciones históricas. En el siglo XVIII, Hume incorporó elementos emotivistas a la grande y compleja fábrica de su teoría moral total; pero no ha sido hasta el siglo actual cuando ha florecido como teoría independiente. Y lo hizo respondiendo a un conjunto de teorías que surgieron entre 1903 y 1939, sobre todo en Inglaterra. Por lo tanto, hemos de preguntarnos si el emotivismo como teoría puede haber consistido en dos cosas: una respuesta y ante todo una explicación, no frente al lenguaje moral en tanto que tal, como sus protagonistas creyeron, sino frente al lenguaje moral en Inglaterra durante los años posteriores a 1903 y a cómo se interpretaba este lenguaje de acuerdo con ese cuerpo teórico cuya refutación se propuso principalmente el emotivismo. La teoría en cuestión había tomado prestado de los primeros años del siglo XIX el nombre de intuicionismo, y su inmediato progenitor fue G. E. Moore.

«Llegué a Cambridge en septiembre de 1902 y los *Principia Ethica* de Moore salieron al final de mi primer año ... fue estimulante, vivificante, el comienzo de un renacimiento, la apertura de un nuevo cielo y una nueva tierra.» Así escribió John Maynard Keynes (*apud* Rosenbaum, 1975, p. 52), y algo parecido, cada uno según su particular retórica, hicieron Lytton Strachey y Desmond McCarthy, más tarde Virginia Woolf, que luchó página a página con los *Principia Ethica* en 1908, y todo el grupo de amigos y conocidos de Londres y Cambridge. Lo que inauguraba ese nuevo cielo fue la serena aunque

apocalíptica proclamación por parte de Moore de que en 1903, tras muchos siglos, quedaba al fin resuelto por él el problema de la ética, al ser el primer filósofo que había prestado atención suficiente a la naturaleza precisa de aquellas preguntas a las que quiere responder la ética. Tres cosas fueron las que Moore creyó haber descubierto atendiendo a la naturaleza precisa de estas preguntas.

Primero, que «lo bueno» es el nombre de una propiedad simple e indefinible, distinta de lo que llamamos «lo placentero» o «lo conducente a la supervivencia evolutiva» o de cualquier otra propiedad natural. Por consiguiente, Moore habla de lo bueno como de una propiedad no natural. Las proposiciones que dicen que esto o aquello es bueno son lo que Moore llamó «intuiciones»; no se pueden probar o refutar y no existe prueba ni razonamiento que se pueda aducir en pro o en contra. Aunque Moore se opone a que la palabra «intuición» sea entendida como una facultad intuitiva comparable a nuestro poder de visión, no por eso deja de comparar lo bueno, en tanto que propiedad, con lo amarillo en tanto que propiedad, con el fin de hacer que el dictaminar sobre si un estado de hechos dado es o no bueno sea comparable con los juicios más simples de la percepción visual normal.

Segundo, Moore afirmó que decir que una acción es justa equivale simplemente a decir que, de entre las alternativas que se ofrecen, es la que de hecho produce o produjo el mayor bien. Por tanto Moore es un utilitarista; toda acción se valorará exclusivamente con arreglo a sus consecuencias, comparadas con las consecuencias de otros cursos de acción alternativos y posibles. Y como también sucede en otras versiones del utilitarismo, se sigue de ello que ninguna acción es justa o injusta *en sí*. Cualquier cosa puede estar permitida bajo ciertas circunstancias.

Tercero, resulta ser el caso, en el capítulo sexto y final de los *Principia Ethica*, de que «los afectos personales y los goces estéticos incluyen todos los grandes, y *con mucho* los mayores bienes que podamos imaginar». Ésta es «la última y fundamental verdad de la filosofía moral». La perfección en la amistad y la contemplación de lo bello en la naturaleza o en el arte se convierten casi en el único fin, o quizás en el único justificable de toda acción humana.

Debemos prestar atención inmediatamente a dos hechos cruciales que se dan en la teoría moral de Moore. El primero es que sus tres posturas centrales son lógicamente independientes entre sí. No se

cometería ninguna falta de ilación si se afirmara una de las tres negando al mismo tiempo las demás. Se puede ser intuicionista sin ser utilitarista; muchos intuicionistas ingleses llegaron a mantener que «lo justo» era, como «lo bueno», una propiedad no natural y afirmaron que percibir que cierto tipo de acción era «justa» era ver que uno tenía al menos *prima facie* la obligación de realizar este tipo de acción con independencia de sus consecuencias. Del mismo modo, un utilitarista no se compromete necesariamente con el intuicionismo. Y ni utilitaristas ni intuicionistas están obligados a asumir las valoraciones que Moore realiza en el capítulo sexto. El segundo hecho crucial es fácil de ver retrospectivamente. La primera parte de lo que Moore dice es *palmaria*mente falso y las partes segunda y tercera son por lo menos muy discutibles. Los razonamientos de Moore son a veces, ahora deben parecerlo, *obviamente* defectuosos —intenta demostrar que «lo bueno» es indefinible, por ejemplo, basándose en una definición de «definición» deficiente, de diccionario barato— y por lo general abundan más los asertos que las demostraciones. Sin embargo, eso que nos parece llanamente falso y una postura mal debatida, fue lo que Keynes calificó de «principio de un renacimiento», lo que Lytton Strachey afirmó que había «pulverizado a todos los tratadistas de ética, desde Aristóteles y Cristo hasta Herbert Spencer y Bradley» y lo que Leonard Woolf describió como «la sustitución de las pesadillas religiosas y filosóficas, los engaños, las alucinaciones en que nos envolvieron Jehová, Cristo y San Pablo, Platón, Kant y Hegel, por el aire fresco y la pura luz del sentido común» (*apud* Gadd, 1974).

Es una gran insensatez, por supuesto, pero es la gran insensatez de gente muy inteligente y perspicaz. Por ello vale la pena preguntarse si es posible discernir por qué motivo aceptaron la ingenua y autosatisfecha escatología de Moore. Hay uno que se propone por sí mismo: porque quienes llegaron a formar el grupo de Bloomsbury habían aceptado ya las valoraciones expresadas por Moore en su capítulo sexto, pero no podían aceptarlas como meras expresiones de sus preferencias personales. Necesitaban encontrar una justificación objetiva e impersonal para rechazar cualquier imperativo excepto el de las relaciones personales y el de la belleza. ¿Qué rechazaban estrictamente? No, en realidad, las doctrinas de Platón o de San Pablo, ni las de cualquier otro gran nombre de los catalogados por Woolf o Strachey, diciendo haberse librado de ellos, sino de los nombres mis-

mos en tanto que símbolos de la cultura de finales del siglo XIX. Sidgwick y Leslie Stephen son descartados junto con Spencer y Bradley, y el conjunto del pasado visto como una carga de la que Moore les había ayudado a desprenderse. ¿Qué había en la cultura moral del siglo XIX tardío, para hacer de ella una carga digna de ser arrojada? Debemos aplazar la respuesta a esta pregunta, precisamente porque nos va a aparecer más de una vez en el curso de esta argumentación, y más adelante estaremos mejor preparados para responder a ella. Pero tomemos nota de lo dominante que llega a ser este rechazo en las vidas y escritos de Woolf, Lytton Strachey y Roger Fry. Keynes subrayó su rechazo, no sólo al utilitarismo según la versión de Bentham y al cristianismo, sino a toda pretensión de que la acción social fuera pensada como fin válido en sí mismo. ¿Qué quedaba, entonces?

La respuesta es: un entendimiento muy pobre de los posibles usos de la noción de «lo bueno». Keynes da ejemplos de los principales asuntos de discusión entre los seguidores de Moore: «Si A estuviera enamorado de B y creyese que B le correspondía, aunque de hecho no lo hiciera por estar a su vez enamorado de C, la situación de hecho no sería tan buena como hubiera podido serlo si A hubiera estado en lo cierto, pero, ¿sería mejor o peor que si A llegase a descubrir su error?». O de nuevo: «Si A estuviera enamorado de B aunque equivocándose en cuanto a las cualidades de B, ¿sería mejor o peor que si no estuviera enamorado en absoluto?». ¿Cómo responder a tales preguntas? Siguiendo las recetas de Moore al pie de la letra. ¿Se advierte o no la presencia o ausencia de la propiedad no natural de «lo bueno» en grado mayor o menor? ¿Y qué sucede si dos observadores no están de acuerdo? Entonces, según el parecer de Keynes, la respuesta caía por su peso: o uno y otro se planteaban cuestiones diferentes, sin darse cuenta de ello, o el uno tenía percepciones superiores a las del otro. Pero naturalmente, como nos cuenta Keynes, lo que sucedía en realidad era algo completamente distinto. «En la práctica, la victoria era para quien sabía hablar con más apariencia de claridad, convicción inquebrantable y mejor uso de los acentos de la infalibilidad» y Keynes pasa a describir lo efectivos que resultaban los boqueos de incredulidad y los meneos de cabeza de Moore, los torvos silencios de Strachey y los encogimientos de hombros de Lowe Dickinson.

Aquí se hace evidente la brecha entre el significado y el propó-

sito de lo que se dice y el uso al que lo dicho se presta, a la que aludíamos en nuestra reinterpretación del emotivismo. Un observador agudo de la época, o el propio Keynes retrospectivamente, muy bien habría podido presentar el asunto así: esta gente cree de sí misma que está identificando la presencia de una propiedad no natural, a la que llama «lo bueno»; pero no hay tal propiedad y no hacen otra cosa que expresar sus sentimientos y actitudes disfrazando la expresión de su preferencia y capricho mediante una interpretación de su propio lenguaje y conducta que la revista de una objetividad que de hecho no posee.

Me parece que no por casualidad los más agudos de entre los modernos fundadores del emotivismo, filósofos como F. P. Ramsey (en el «Epílogo» a *The Foundation of Mathematics*, 1931), Austin Duncan-Jones y C. L. Stevenson, fueron discípulos de Moore. No es implausible suponer que confundieron el lenguaje moral en Cambridge tras 1903 (y en otros lugares de herencia similar) con el lenguaje moral como tal, y por lo tanto presentaron lo que en esencia era la descripción correcta del primero como si fuera una descripción del último. Los seguidores de Moore se habían comportado como si sus desacuerdos sobre lo que fuese bueno se resolvieran apelando a criterios impersonales y objetivos; pero de hecho el más fuerte y psicológicamente más hábil prevalecería. Nada tiene de sorprendente que los emotivistas distinguieran agudamente entre desacuerdo fáctico, incluido el perceptual, y lo que Stevenson llamó «desacuerdo en actitud». Sin embargo, si las pretensiones del emotivismo, entendidas como pretensiones acerca del uso del lenguaje moral en Cambridge después de 1903 y en Londres y cualquier otra parte en que hubiera herederos y sucesores, más que como pretensiones acerca del significado de las sentencias morales en todo tiempo y lugar, parecen convincentes, ello es así por razones que a primera vista tienden a invalidar la pretensión de universalidad del emotivismo y lo conducen hacia mi tesis primitiva.

Lo que hace que el emotivismo sea convincente como tesis acerca de cierta clase de lenguaje moral en Cambridge después de 1903, son ciertos rasgos específicos de este episodio histórico. Aquellos cuyas expresiones valorativas incorporaron la interpretación de Moore acerca de dicho lenguaje, podrían no haber estado haciendo lo que creían hacer, teniendo en cuenta la falsedad de la tesis de Moore. Pero nada se sigue de esto para el lenguaje moral en general. En esta

estimación, el emotivismo resulta ser una tesis empírica, o mejor un bosquejo preliminar de una tesis empírica, que presumiblemente se llenaría más tarde con observaciones psicológicas e históricas acerca de quienes continúan usando expresiones morales y otras valorativas como si estuvieran gobernadas por criterios impersonales y objetivos, cuando todos entienden que cualquier criterio de esa clase se ha perdido. Por lo tanto, esperaríamos que surgieran tipos de teoría emotivista en una circunstancia local determinada en respuesta a tipos de teoría y práctica que participaran de ciertos rasgos clave del intuicionismo de Moore. Así entendido, el emotivismo resulta más bien una teoría convincente del uso que una falsa teoría del significado, conectada con un estudio concreto del desarrollo o de la decadencia moral, estadio en que entró nuestra propia cultura a comienzos del presente siglo.

Antes hablé del emotivismo no sólo como descripción del lenguaje moral en Cambridge después de 1903, sino también «en otros lugares de similar herencia». En este punto se podría objetar a mi tesis que el emotivismo ha sido propuesto, al fin y al cabo, en diversidad de fechas, lugares y circunstancias, y de ahí sería erróneo mi énfasis en la parte que Moore haya podido tener en su creación. A esto replicaría, primero, que sólo me interesa el emotivismo por cuanto ha sido una tesis plausible y defendible. Por ejemplo, la versión del emotivismo de Carnap (cuya caracterización de los juicios morales como expresiones de sentimiento o actitud es un desesperado intento de encontrarles *algún* estatus después de haberlos expulsado, con su teoría del significado y su teoría de la ciencia, del dominio de lo fáctico y descriptivo) se basaba en una atención muy escasa a su carácter específico. Y, segundo, reargüiría que hay un intuicionismo de Prichard en Oxford cuyo sentido histórico es paralelo al de Moore en Cambridge, y que en cualquier parte donde el emotivismo haya florecido ha sido generalmente el sucesor de puntos de vista análogos a los de Moore o Prichard.

Como sugerí al principio, el esquema de la decadencia moral que presuponen estas observaciones requeriría distinguir tres etapas distintas: una primera en que la valoración y más concretamente la teoría y la práctica de la moral incorporan normas impersonales y auténticamente objetivas, que proveen de justificación racional a líneas de conducta, acciones y juicios concretos, y que son a su vez susceptibles de justificación racional; una segunda etapa en la que

se producen intentos fracasados de mantener la objetividad e impersonalidad de los juicios morales, pero durante la cual el proyecto de suministrar justificación racional por y para las normas fracasa continuamente; y una tercera etapa en la que teorías de tipo emotivista consiguen amplia aceptación porque existe un reconocimiento general, implícito en la práctica aunque no en una teoría explícita, de que las pretensiones de objetividad e impersonalidad no pueden darse por buenas.

Basta la descripción de este esquema para sugerir que las pretensiones *generales* del emotivismo reinterpretado como una teoría del uso no pueden dejarse de lado con facilidad. Ya que es supuesto previo del esquema de desarrollo que acabo de esbozar el que debe ser posible justificar racionalmente, de una forma u otra, más normas morales impersonales y verdaderamente objetivas, aun cuando en algunas culturas y en determinadas etapas de las mismas, la posibilidad de tal justificación racional ya no sea accesible. Y esto es lo que el emotivismo niega. Lo que, en líneas generales, considero aplicable a nuestra cultura —que en la discusión moral la aparente aserción de principios funciona como una máscara que encubre expresiones de preferencia personal—, el emotivismo lo toma como caso universal. Además, lo hace en términos que no reclaman ninguna investigación histórica o sociológica de las culturas humanas. Pues una de las tesis centrales del emotivismo es que no hay ni puede haber *ninguna* justificación racional válida para postular la existencia de normas morales impersonales y objetivas, y que en efecto no hay tales normas. Viene a ser algo así como pretender que es verdad para cualquier cultura que no hay brujas. Brujas aparentes pueden existir, pero brujas reales no pueden haber existido porque no hay ninguna. Del mismo modo, el emotivismo mantiene que pueden existir justificaciones racionales aparentes, pero que justificaciones realmente racionales no pueden existir, porque no hay ninguna.

Así, el emotivismo se mantiene en que cada intento, pasado o presente, de proveer de justificación racional a una moral objetiva ha fracasado de hecho. Es un veredicto que afecta a toda la historia de la filosofía moral y como tal deja a un lado la distinción entre presente y pasado que mi hipótesis inicial incorporaba. Sin embargo, el emotivismo no supo prever la diferencia que se establecería en la moral si el emotivismo fuera no solamente cierto, sino además ampliamente creído cierto. Stevenson, por ejemplo, entendió claramente que

decir «desapruebo esto; desapruébalo tú también» no tiene la misma fuerza que decir «¡esto es malo!». Se dio cuenta de que lo último está impregnado de un prestigio que no impregna a lo primero. Pero no se dio cuenta —precisamente porque contemplaba el emotivismo como una teoría del significado— de que ese prestigio deriva de que el uso de «¡esto es malo!» implica apelar a una norma impersonal y objetiva, mientras que «yo desapruebo esto; desapruébalo tú también» no lo hace. Esto es, cuanto más verdadero sea el emotivismo más seriamente dañado queda el lenguaje moral; y cuantos más motivos justificados haya para admitir el emotivismo, más habremos de suponer que debe abandonarse el uso del lenguaje moral heredado y tradicional. A esta conclusión no llegó ningún emotivista; y queda claro que, como Stevenson, no llegaron porque erraron al construir su propia teoría como una teoría del significado.

Éste es también el porqué de que el emotivismo no prevaleciera en la filosofía moral analítica. Los filósofos analíticos han definido la tarea central de la filosofía como la de descifrar el significado de las expresiones clave tanto del lenguaje científico como del lenguaje ordinario; y puesto que el emotivismo falla en tanto que teoría del significado de las expresiones morales, los filósofos analíticos rechazaron el emotivismo en líneas generales. Pero el emotivismo no murió y es importante caer en la cuenta de cuán a menudo, en contextos filosóficos modernos muy diferentes, algo muy similar al emotivismo intenta reducir la moral a preferencias personales, como suele observarse en escritos de muchos que no se tienen a sí mismos por emotivistas. El poder filosófico no reconocido del emotivismo es indicio de su poder cultural. Dentro de la filosofía moral analítica, la resistencia al emotivismo ha brotado de la percepción de que el razonamiento moral existe, de que puede haber entre diversos juicios morales vinculaciones lógicas de una clase que el emotivismo no pudo por sí mismo admitir («por lo tanto» y «si ... entonces» no se usan como es obvio para expresar sentimientos). Sin embargo, la descripción más influyente del razonamiento moral que surgió en respuesta a la crítica emotivista estaba de acuerdo con ella en un punto: que un agente puede sólo justificar un juicio particular por referencia a alguna regla universal de la que puede ser lógicamente derivado, y puede sólo justificar esta regla derivándola a su vez de alguna regla o principio más general; pero puesto que cada cadena de razonamiento debe ser finita, un proceso de razonamiento justificatorio

siempre debe acabar en la afirmación de una regla o principio de la que no puede darse más razón.

Así, la justificación completa de una decisión consistiría en una relación completa de sus efectos junto con una relación completa de los principios observados por ella y del efecto de observar esos principios ... Si el que pregunta todavía insiste en inquirir «pero, ¿por qué debería yo vivir así?», no hay más respuesta que darle, porque ya hemos dicho *ex hypothesi*, todo lo que podría incluirse en la respuesta ulterior. (Hare, 1952, p. 69.)

Así, el punto terminal de la justificación siempre es, desde esta perspectiva, una elección que ya no puede justificarse, una elección no guiada por criterios. Cada individuo, implícita o explícitamente, tiene que adoptar sus primeros principios sobre la base de una tal elección. El recurso a un principio universal es, a la postre, expresión de las preferencias de una voluntad individual y para esa voluntad sus principios tienen y sólo pueden tener la autoridad que ella misma decide conferirles al adoptarlos. Con lo que no hemos aventajado en gran cosa a los emotivistas, a fin de cuentas.

Se podría replicar a esto que yo sólo puedo llegar a esta conclusión omitiendo deliberadamente la gran variedad de posturas positivas de la filosofía moral analítica que son incompatibles con el emotivismo. Muchas obras se han preocupado de demostrar que la misma noción de racionalidad proporciona una base a la moral y que tal base es suficiente para rechazar las explicaciones subjetivistas y emotivistas. Consideremos, se dirá, la variedad de propuestas avanzadas no sólo por Hare, sino también por Rawls, Donegan, Gert y Gewirth, por citar sólo a unos pocos. Quiero puntualizar dos cosas respecto a los razonamientos que se aducen en apoyo de tales proposiciones. La primera, que de hecho ninguna de ellas ha tenido éxito. Más adelante (en el capítulo 6) utilizaré la argumentación de Gewirth como caso ejemplar; él es por ahora el más reciente de tales autores, consciente y escrupulosamente enterado de las contribuciones del resto de los filósofos analíticos al debate, y cuyos razonamientos nos proveen por lo tanto de un caso ideal para el contraste. Si éstos no tienen éxito, ello es un fuerte indicio de que el proyecto de que forman parte no tendrá éxito. Luego demostraré cómo no tienen éxito.

Segunda, es importante subrayar que estos autores no están de

acuerdo entre sí sobre cuál sea el carácter de la racionalidad moral, ni acerca de la substancia de la moral que se fundamente en tal racionalidad. La diversidad del debate moral contemporáneo y su inacababilidad se reflejan en las controversias de los filósofos morales analíticos. Si los que pretenden poder formular principios con los que cualquier agente racional estaría de acuerdo no pueden asegurar este acuerdo para la formulación de aquellos principios por parte de unos colegas que comparten su propósito filosófico básico y su método, hay evidencia una vez más, *prima facie*, de que el proyecto ha fracasado, incluso antes de pasar al examen de sus postulados y conclusiones particulares. En sus críticas, cada uno de ellos atestigua el fracaso de las construcciones de sus colegas.

Por consiguiente, yo mantengo que no tenemos ninguna razón para creer que la filosofía analítica pueda proveernos de escapatoria convincente alguna ante el emotivismo, la substancia del cual a menudo concede de hecho, una vez que el emotivismo es entendido más como teoría del uso que del significado. Pero esto no sólo es verdadero para la filosofía analítica. También se cumple para algunas filosofías morales de Alemania y Francia, a primera vista muy diferentes. Nietzsche y Sartre despliegan vocabularios filosóficos que son muy ajenos al mundo filosófico angloparlante; y difieren entre sí en estilo y retórica, como también en vocabulario, tanto como difieren de la filosofía analítica. No obstante, cuando Nietzsche quiso denunciar la fabricación de los sedicentes juicios morales objetivos como la máscara que utiliza la voluntad de poder de los débiles y esclavos para afirmarse a sí mismos frente a la grandeza aristocrática y arcaica, y cuando Sartre intentó poner en evidencia a la moral racionalista burguesa de la Tercera República como un ejercicio de mala fe por parte de quienes no podían tolerar que se reconocieran sus propias preferencias como única fuente del juicio moral, ambos concedieron substancialmente lo mismo que el emotivismo afirmaba. Ambos consideraban haber condenado con sus análisis la moral convencional, lo mismo que creyeron hacer muchos emotivistas ingleses y norteamericanos. Los dos concibieron su tarea como parte de la fundamentación de una nueva moral, pero en los escritos de ambos su retórica —muy diferente la una de la otra— se vuelve opaca, nebulosa, y las afirmaciones metafóricas reemplazan a los razonamientos. El *Superhombre* y el Marxista-Existencialista sartriano de sus páginas pertenecen más al bestiario filosófico que a una discusión seria. Por el

contrario, ambos autores dan lo mejor de sí mismos como filósofos potentes y agudos en la parte negativa de sus críticas.

La aparición del emotivismo en tal variedad de disfraces filosóficos sugiere que mi tesis debe definirse en efecto en términos de enfrentamiento con el emotivismo. Porque una manera de encuadrar mi afirmación de que la moral no es ya lo que fue, es la que consiste en decir que hoy la gente piensa, habla y actúa en gran medida como si el emotivismo fuera verdadero, independientemente de cuál pueda ser su punto de vista teórico públicamente confesado. El emotivismo está incorporado a nuestra cultura. Pero como es natural, al decir esto no afirmo meramente que la moral no es lo que fue, sino algo más importante: que lo que la moral fue ha desaparecido en amplio grado, y que esto marca una degeneración y una grave pérdida cultural. Por lo tanto, acometo dos tareas distintas, si bien relacionadas.

La primera es la de identificar y describir la moral perdida del pasado y evaluar sus pretensiones de objetividad y autoridad; ésta es una tarea en parte histórica y en parte filosófica. La segunda es hacer buena mi afirmación acerca del carácter específico de la era moderna. He sugerido que vivimos en una cultura específicamente emotivista y, si esto es así, presumiblemente descubriremos que una amplia variedad de nuestros conceptos y modos de conducta —y no sólo nuestros debates y juicios morales explícitos— presuponen la verdad del emotivismo, si no a nivel teórico autoconsciente, en el fondo de la práctica cotidiana. Pero, ¿es así? Volveré inmediatamente sobre el tema.

9.

Canto-Sperber, Monique y Odién, Ruwen, *La filosofía moral y la vida cotidiana*. Barcelona: Paidós, 2005, pp. 9-26.

IV. ¿Pueden nuestros enunciados morales ser verdaderos o falsos?	93
V. ¿Contienen necesariamente nuestros juicios morales una motivación para actuar?	95
VI. ¿Existen las propiedades de valor moral sólo en nuestra mente?	97
3. Cuestiones de ética normativa	99
I. Reglas y consecuencias, deontología y teleología	99
II. Universalismo y particularismo	106
III. La diversidad de las fuentes de valor moral	112
IV. Razón práctica	117
V. Buena vida y vida lograda	123
4. Algunos ámbitos de la ética	127
I. Ética profesional	127
II. Tolerancia y pluralismo	129
III. Ética, economía, empresa	135
IV. Ética y cuidados.	140
Bibliografía	143

INTRODUCCIÓN

Los individuos se plantean constantemente, tanto sobre las cosas más triviales como sobre las más graves, preguntas del siguiente tipo: ¿qué debo hacer?, ¿qué debería haber hecho?, ¿qué límites tienen mis acciones?, ¿hasta dónde puedo llegar?, ¿no hubiera sido mejor que hiciera...? Es difícil concebir una deliberación, una reflexión, una decisión o incluso un juicio que no se guíe por esta clase de interrogante, por poco que guarde alguna relación, así sea remota, con la acción humana.

Cuando actuamos, deliberamos sobre nuestras acciones o tomamos decisiones, buscamos justificaciones, intentamos demostrar que hemos tomado la mejor decisión o, como mínimo, la menos mala. Estas justificaciones tienen en cuenta, naturalmente, los fines de estas acciones (lo que queremos hacer, lo que les da valor) y los medios apropiados para conseguir esos fines, los cauces que podrían servirnos para alcanzarlos.

Cuando las finalidades de nuestras acciones y los medios de que disponemos para llevarlas a cabo moti-

van este cuestionamiento, cuando la deliberación supone la capacidad psicológica de guardar cierta distancia respecto a la situación en que nos hallamos y adoptar una distancia crítica respecto a las necesidades y deseos más inmediatos, ese cuestionamiento se convierte en moral. Por ejemplo: ¿es deseable este fin?, ¿son legítimos estos medios?, ¿qué consecuencias tienen?, ¿cumpló con mi obligación ante esta persona en particular?, ¿no estaré hiriendo su sensibilidad?

Estas preguntas cobran sentido respecto a la presunta existencia de reglas comunes. Estas reglas pueden no ser explícitas, no ser universales. Pueden no haber sido formuladas, mantenerse simplemente en un plano general, corresponder a lo que ocurre con mayor frecuencia y pueden ser, asimismo, plurales. Pero aun así, su presencia estructura el ámbito de las acciones posibles, ya que tales reglas permiten discernir entre lo que es o no legítimo, entre lo que está o no justificado y entre lo que es o no moral, entre lo que es más legítimo y lo que no lo es tanto.

Sea cual sea el contenido que demos a la moralidad y aunque queramos ver en ella un artificio, es difícil negar que toda vida humana socializada implica la existencia de tales reglas, que llamamos normas: el hombre es un ser normativo. Pero también es un ser que evalúa. Ni en las conversaciones más simples nos limitamos a transmitir mera información, a expresar determinadas opiniones sobre cosas, acontecimientos o personas, sino que expresamos, implícita o explícitamente, nuestras formas de sentir, considerar y apreciar los hechos u opiniones a los que nos referimos.

Nuestros juicios morales se presentan bajo estos dos aspectos: normativo y valorativo. Si no fuera por esta posibilidad de juzgar, no podríamos justificar lo que motiva y justifica el uso de un vocabulario moral para calificar de buenas o malas, justas o injustas, ciertas acciones, situaciones o personas. Tampoco podríamos explicar por qué nos sentimos culpables o indignados ante ciertas acciones o consideramos legítimo el hecho mismo de aprobarlas o desaprobarlas. No importa demasiado, en este punto, cuál sea el contenido de estas normas o evaluaciones y lo que las justifique, que sean las mismas para todos o que puedan entrar en conflicto entre sí.

Gran parte del comportamiento humano puede interpretarse como la expresión de esta relación con las normas y los valores. La interiorización de las normas implica la adopción de una suerte de actitud interna (que consiste en reconocer el valor, tener los sentimientos apropiados, experimentar la reprobación). Esta disposición no denota una falta de autonomía porque la norma a la que se remite tal o cual acto ofrece a menudo un medio racional para evaluar este acto, aceptarlo de manera autónoma y reconocerle un valor propio.

I. MORAL, ÉTICA, DEONTOLOGÍA

La moral se compone, en esencia, de principios o normas relativas al bien y al mal, que permiten calificar y juzgar las acciones humanas. Estas normas pue-

den ser leyes universales que se apliquen a todos los seres humanos y condicionen su comportamiento. Hablamos, por ejemplo, del respeto al ser humano en tanto que hombre, de la obligación de tratar a los individuos de forma igualitaria, del rechazo absoluto al sufrimiento infligido sin razón. Estas normas constituyen el sustrato común de las culturas democráticas liberales. Algunas de ellas han sido codificadas en sistemas jurídicos, convertidas en leyes o principios jurídicos basados claramente en la moral. Otras han mantenido su naturaleza característica de reglas y principios morales. Lo que las distingue de las leyes jurídicas propiamente dichas es que, en vez de ser públicas y estar recogidas en códigos, todo el mundo las conoce y las ha interiorizado. La fuerza de la moral no es otra que los conflictos de conciencia que asaltan a quien infringe sus reglas, la desaprobación o el juicio moral negativo antes que las sanciones públicas impuestas por los poderes organizados.

El carácter relativamente estabilizado de este sistema de normas morales no debe ocultarnos que si bien el hecho de distinguir los comportamientos moralmente admisibles de los que no lo son corresponde a una aspiración universal de los seres humanos, también tiene un origen histórico. La formulación concreta de las reglas morales que orientan nuestros comportamientos nos ha sido legada, en cierta medida, por la sucesión de experiencias históricas que hemos conocido. Nuestra relación moral con el mundo proviene de la superposición de varias tradiciones morales que siguen configurando nuestra manera de eva-

luar las realidades y las acciones. Los valores heredados del mundo antiguo, y sobre todo del estoicismo, siguen vigentes entre nosotros. Su influencia es patente en el valor que atribuimos a la autonomía racional, a la vida intelectual, a la búsqueda de la perfección y a la realización de la vida personal. También el legado del cristianismo sigue estructurando profundamente nuestra existencia moral. El imperativo de igualdad moral entre seres humanos, con independencia de su nacimiento y de sus talentos, y el inmenso valor concedido a la vida humana forman parte de ese legado. Las morales del deber, que la filosofía de Kant ha concretado de manera excelente, han destacado el carácter imperativo de los mandamientos morales y la importancia de los principios de universalidad e imparcialidad. Resultan determinantes para nuestra visión del mundo. En cuanto a las morales utilitaristas, han contribuido a que nos impongamos prestar atención a las consecuencias de nuestros actos, algo que está en el corazón de las éticas modernas de la responsabilidad.

Todos estos legados coexisten en la moral contemporánea. Forman una cultura común en la que priman los compromisos, como el respeto al hombre, la igualdad entre los humanos, la imparcialidad y el carácter universal y no discriminatorio de los juicios. Pero también forman parte de nuestra cultura moral común las evaluaciones morales inspiradas en ideas de perfección y realización de la vida, heredadas de las morales antiguas o la preocupación genérica por algún tipo de responsabilidad humana ante los demás

hombres y el mundo. Esta pluralidad de valores no menoscaba en absoluto el carácter común y compartido de nuestra experiencia moral, que ofrece criterios ampliamente extendidos de juicio moral.

En lo que respecta a esta definición general, se tiende a confundir el sentido de los términos «moral» y «ética». Es cierto que el uso que se hace hoy en día de estos términos ha ido creando una diferencia de matiz. La moral designa, por lo general, la herencia común de valores universales que se aplican a las acciones de los hombres. De ahí, la connotación un tanto tradicionalista que se atribuye a la palabra. Por contraste, el término «ética» suele emplearse para designar el ámbito más restringido de las acciones ligadas a la vida humana. En este sentido, es inmune a las críticas de conformismo o «moralización» que suele suscitar el término «moral». Pero no hay que exagerar la diferencia de sentido entre estos términos, que a menudo se emplean indistintamente.

Sin embargo, que la moral y la ética combinen reglas universales de acción y normas de comportamiento individual y que una parte de la reflexión ética esté dedicada a la realización de la vida personal no debe hacernos pensar, en ningún caso, que la moral y la ética sean una cuestión de preferencias individuales. Tampoco dependen de una concepción estrictamente personal de lo que está bien o mal. No consisten, de ningún modo, en que cada cual se forje su propio sistema de valores o de principios y se sienta legitimado para llamarlo ético. La ética no es el terreno de la arbitrariedad individual. La ética se formula

a partir de principios universales, reglas comunes, referentes comunes que constituyen la base sólida y colectiva de evaluaciones y juicios. Ésa es precisamente la razón por la que tiene sentido una reflexión común sobre los principios que comparte una profesión.

De todas formas, en un ámbito específico de actividades, estas reglas y valores suelen adoptar una expresión particular. A la moral común se le suma, pues, una moral profesional. La existencia de una moral de una profesión parece una evidencia si tenemos en cuenta que sus prácticas persiguen un bien particular. En el caso de la judicatura este bien consiste, en principio, en el ejercicio de la justicia (en el caso de la medicina será la salud, en el de la docencia, la educación, etc.). De la moral profesional se espera que haga valer una exigencia general de integridad y coherencia de la práctica. También se supone que tiene en cuenta los intereses de los individuos no profesionales a los que afecta. Se le pide, además, que brinde una orientación general capaz de resolver las situaciones o los dilemas morales que a veces generan los conflictos entre las obligaciones de los profesionales y los requisitos generales que puede oponerle el conjunto de la ciudadanía. Puede ocurrir, por ejemplo, que la norma de secreto profesional entre en conflicto con los valores que aconseja la moral común o alguna otra ética profesional. Puede pasar que cause un perjuicio a un tercero o al conjunto de la sociedad. La moral profesional vendría a ser la traducción concreta del hecho de que las profesiones, y por encima de cualquier otra la judicatura, se sustentan en valores y principios.

El término «deontología», creado por Jeremy Bentham en 1834 (del título de su obra *Deontology or the Science of Morality*), proviene del término griego *deonta*, deberes, lo que es debido o requerido (*officia* en latín), y ha sido usado, desde entonces, para designar el estudio de lo que conviene hacer en una situación social dada, por ejemplo, el conjunto de deberes ligados al ejercicio de una profesión. Cualquier persona en disposición de ejercer una profesión, en virtud de su saber o de su función, se halla fatalmente en una situación de poder exagerado frente al usuario que depende de él. De ahí, la necesidad de reglas expresadas formal y explícitamente, cuya transgresión acarree advertencias y llamamientos al orden, e incluso sanciones. Esta formalización de la deontología la distingue de la moral profesional, más difusa e interiorizada, que se expresa preferentemente en forma de desaprobación y crítica.

II. LA FILOSOFÍA MORAL: METAÉTICA, ÉTICA NORMATIVA, ÉTICA PRÁCTICA

El desarrollo de la filosofía moral va unido, a lo largo del siglo XX, a la reivindicación de autonomía. Esta línea de investigación se remonta al filósofo británico G. E. Moore, autor de la obra fundacional de la filosofía moral contemporánea, *Principia Ethica*, publicada en 1903. La autonomía que reivindica Moore para la reflexión ética está justificada por una razón totalmente distinta, que determina la particularidad del ámbito moral. Procede del reconocimiento del hecho

de que la moral es *sui generis* y que los juicios morales no pueden describirse o juzgarse del mismo modo que las propuestas de otras disciplinas filosóficas. Los principales conceptos de la ética son de tal naturaleza que las propuestas que recurren a ellos se distinguen con toda claridad no sólo de las propuestas de las ciencias naturales o sociales, sino también de las de la teología y la metafísica.

El reconocimiento de esta especificidad trae consigo el establecimiento de una prioridad entre las distintas investigaciones que podrían ocuparse de ella. Antes de estudiar cualquier cuestión sustancial, hay que saber cómo se usan y entienden los conceptos fundamentales de la ética. Esta exigencia se convertiría en la tesis central de la filosofía moral de la primera mitad del siglo XX. Ninguna teoría moral pergeñada en las décadas siguientes parece haber puesto en duda la especificidad de las cuestiones morales o —lo cual es ciertamente una de las posibles inferencias de esta tesis, pero que debe distinguirse de ella— de la irreducibilidad de los valores a los hechos. Este tipo de investigaciones dominaría, bajo el nombre de metaética, más de medio siglo de filosofía moral.

Por otro lado, la influencia del estilo filosófico de Moore, su voluntad de determinar las cuestiones con claridad, su exigencia de no cerrar la definición de las nociones morales y la evaluación de su verdad sin antes proceder de modo regresivo, permite comprender la importancia que ha adquirido el método analítico aplicado al estudio de los principales conceptos éticos y del lenguaje de la moral.

La metaética quedó escindida, en cierto modo, de la filosofía práctica, que pasó a definirse como reflexión sobre la acción moral. La fuerza de las críticas actuales a las teorías formales guarda estrecha relación con la hegemonía exclusiva de la metaética hasta la década de 1950.

El primer golpe contra la metaética fue propinado por unos filósofos, Elizabeth Anscombe, Geoffrey Warnock, Philippa Foot, que se oponían tajantemente a la idea de que la investigación filosófica se limitara, en el ámbito moral, a la metaética. También se negaban a admitir el carácter absoluto de la distinción entre hecho y valor. Pero lo más importante es que, al rechazar la tesis (compartida por la mayoría de los filósofos de la primera mitad del siglo XX) que reconocía la existencia de una distinción lógica entre las descripciones fácticas y las morales, estaban aboliendo la prohibición de dar cuenta de los juicios normativos mediante elementos descriptivos.

Frente a la tesis que pretende establecer una nítida distinción entre orden normativo y orden descriptivo, objetaban que muchos términos, como el adjetivo «valiente» o el nombre «padre» tienen, a la vez, un sentido fáctico descriptivo y moralmente valorativo. Difícilmente se podría negar la extrañeza lógica de palabras como éstas, pronunciadas sin ironía: «Sería valiente por su parte, pero no se le ocurra hacerlo» o «Es su padre, pero no es su deber ayudarlo».¹

1. Philippa Foot, «Moral Beliefs», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 59, 1958-1959, págs. 83-104.

A partir de 1960, dejó de prestarse una atención exclusiva al análisis de los predicados morales y se volvió a la elaboración de concepciones morales dotadas de un contenido real. La aparición de esta tendencia se había visto favorecida por la crítica del filósofo estadounidense W. V. O. Quine (expresada en 1951 en el famoso artículo «Dos dogmas del empirismo»)² a la distinción establecida entre distintas formas de enunciados sintéticos (según pueda o no demostrarse empíricamente su veracidad) y la presunta oposición entre los enunciados sintéticos y las verdades analíticas, que sepultaba la idea —esencial para el proyecto de la metaética— de una separación radical entre los hechos y los valores. El proyecto de justificar los enunciados normativos, que son juicios sintéticos no verificables empíricamente, como se justifican las verdades empíricas y los enunciados analíticos, ya no parecía tan absurdo.

Semejante vuelta a la ética sustancial no sólo supone rechazar la idea de que lo que caracteriza a los juicios morales es ante todo tal o cual forma lógica o lingüística, también supone reconocer que estos juicios están dotados de un contenido sustancial específico. Geoffrey Warnock, uno de los más brillantes defensores de la tesis de que la moralidad tiene un contenido definible, señala, al final de la breve historia que escribió sobre la filosofía

2. W. V. Quine, «Les deux dogmes de l'empirisme» (1953), en Pierre Jacob, *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, París, Gallimard, 1980, págs. 87-112 (trad. cast.: «Dos dogmas del empirismo», en *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Paidós, págs. 61-91).

moral de este siglo, que los defensores de la metaética nunca se preocuparon por estudiar lo que son realmente los juicios morales o explicar lo que estos juicios dicen o quieren decir.³ Esta crítica presagia la relativa decadencia que conocerá, a finales de la década de 1960, al menos en el ámbito de la filosofía moral, la *linguistic philosophy*. Cada vez era más complicado justificar la idea de limitar la moral a la expresión de las actitudes y caracterizarla como una modalidad específica del uso del lenguaje. Aunque ello no significara renunciar a algún tipo de especificidad del discurso moral, parecía claro que la definición de aquella especificidad tendría que ver con cierta universalidad, con una relación esencial con los deseos, necesidades o intereses humanos, acaso también con las razones que permiten orientar la acción humana, más que con las reglas de los predicados morales.

Estas nuevas orientaciones de la investigación ética ponían punto y final a las definiciones formales y lingüísticas de los objetos de la filosofía moral; también presagiaban el final de la desconfianza frente al naturalismo, que Moore había deseado tan radical como dramática.

Pero tras renunciar a considerar que los argumentos morales presentan características formales específicas, tras reivindicar un objeto para la moral, había que emprender la tarea nada desdeñable de definir tal objeto. ¿Qué clase de consideraciones permitirán determinar que una cuestión es realmente moral? ¿Qué conjunto de

fenómenos le conferirá un alcance ético? La variedad de las respuestas dadas a estas preguntas, que en su mayoría aspiraban a destacar la especificidad de los objetos de los juicios morales, contribuye a explicar la pluralidad de las corrientes de la filosofía moral contemporánea.

A partir de la década de 1960, a raíz de la radical transformación de las costumbres privadas y la envergadura de las mutaciones políticas en marcha (la extensión de la democracia, la descolonización, el movimiento de los derechos civiles), el público filosófico empieza a exigir mayores dosis de explicitación y justificación de los principios morales. Como consecuencia de ello, se irá convocando cada vez más a los filósofos para que iluminen los debates éticos sobre los efectos de los avances científicos y tecnológicos y las nuevas configuraciones de la vida social y personal. Muchos de ellos, en Norteamérica y Gran Bretaña, aunque también en Alemania e Italia, acogen con interés estas demandas sin precedentes a la filosofía y propician la creación de lo que hoy llamamos la ética aplicada (*applied ethics*). Es la ocasión, para muchos filósofos, de publicar ensayos y artículos o de trabajar en una comisión oficial⁴ sobre cuestiones tan diversas como la bioética (el aborto, la

3. G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, Londres, Mac-Millan Education, 1976, págs. 2-3.

4. Bernard Williams dirigió los trabajos del *Committee on Obscenity and Film Censorship* en 1977 y Mary Warnock los trabajos del *Committee on Human Fertilisation and Embriology* en 1982. La bioética fue la principal beneficiaria de este aporte filosófico. Se constituyeron centros de estudios (el Hastings Center, en 1969; el Kennedy Institute, en 1971; la Society for Health and Human Values, que desde 1975 publica el *Journal of Medicine and Philosophy*; la American Philosophical Association formó, en 1974, un *Committee on Medicine and Philosophy*).

eutanasia, la reglamentación de la fecundación asistida, el paternalismo médico), la ética de los negocios, la discriminación o la libertad de prensa.

Sin embargo, estos nuevos objetos de la filosofía moral tienen un problema. El análisis de los casos concretos a veces ha contribuido al desarrollo de una disciplina que se hace llamar «ética» y pretende ser independiente. Dotada de sus propios expertos y especialistas, que se autoproclaman «eticistas» para distinguirse de los filósofos que trabajan sobre cuestiones morales,⁵ esta nueva disciplina, que apenas nos atrevemos a calificar de «ética», aspira a ser una especie de casuística racional eximida de toda reflexión filosófica sobre, por ejemplo, la definición del bien o el uso de los términos morales. Aunque esta actividad ya no tiene, por así decirlo, nada que ver con la filosofía moral, una versión tan degradada de la intervención filosófica obliga a precisar lo que distingue a la reflexión de los filósofos y lo que puede legitimar su intervención en cuestiones concretas. Es una cuestión muy espinosa, ya que la participación de los filósofos en esta clase de debates morales ha provocado airadas críticas y un verdadero «debate de expertos»: ¿no son los problemas éticos asunto de todos? ¿Y no suelen limitarse, los filósofos que las tratan, a aplicar teorías?⁶

5. El ejemplo más significativo es la recopilación de Albert Jonsen, Mark Stiegler y William Winslade: *Clinical Ethics*, Nueva York, MacMillan Publishing Company, 1982.

6. Véase Stephen Toulmin, «How Medicine Saved the Life of Ethics», *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 25, n° 4, 1982, págs. 736-750.

Es difícil negar que los pensadores estén bien preparados para tratar las cuestiones de la ética, ya que están acostumbrados al pensamiento argumentativo, trabajan sobre las formas de consenso e investigan la normatividad. Es muy poco convincente, en cambio, que la eficacia que a veces se atribuye a su participación en la discusión de tal o cual caso concreto dependa de la teoría de que disponen y habrían aplicado con éxito. Hay que señalar, por lo demás, que muy pocos filósofos han logrado justificar su interés por las cuestiones concretas de la ética aplicando una teoría moral capaz de resolverlas. Además, no está claro que aplicando una teoría moral a un caso concreto, aunque sea con éxito, pueda servir para demostrar su veracidad o, al menos, la falsedad de las demás teorías.

Algunas teorías morales parecen oponerse de forma irreductible; es el caso, por ejemplo, del consecuencialismo o del deontologismo. Así pues, cabría pensar que si se recurre a esas teorías para resolver problemas concretos, su respectivo valor puede evaluarse fácilmente en función del valor de las soluciones opuestas que proponen. Pero cuando se trata de inspirar decisiones, las teorías contrapuestas a menudo desembocan en una misma línea de conducta gracias al procedimiento reflexivo que les es común y a pesar de defender doctrinas diferentes. En efecto, es preciso distinguir entre el sistema ético (que define la noción de bien) y el procedimiento de decisión racional (o la deliberación que justifica el acto) de cada teoría moral.

Por otra parte, no todas las teorías morales son igualmente aptas para tratar casos de ética concreta o

para justificar decisiones. Una teoría moral que prima los principios de coherencia, que consiste en la explicitación del lenguaje moral o que ofrece reglas de razonamiento, estará ciertamente mejor preparada para tratar casos particulares difíciles. Una teoría moral (como el utilitarismo o el consecuencialismo) interesada en definir el valor moral de un tipo de acción en función de las consecuencias de la acción tendrá, por regla general, mejores armas para emprender el análisis de un caso concreto. Es muy posible, en cambio, que una teoría intuicionista, en el sentido trivial de la palabra, centrada en las intuiciones morales y el consenso, se quede corta en casos como la eutanasia, el aborto o la experimentación médica sobre el feto, en los que la convicción moral es de naturaleza problemática y hay poco consenso. Ciertas teorías tienen representantes muy activos en los ámbitos de la ética aplicada; es el caso de las teorías relacionadas con la preferencia racional, las teorías deontológicas, las teorías de la autonomía. Diversas teorías morales pueden resultar compatibles en determinados temas y uno se sorprende al comprobar que, a pesar de las divergencias iniciales, es posible alcanzar determinados consensos cuando la discusión entra en el terreno de los casos concretos.⁷ De modo que la confirmación de su teoría no es probablemente la primera ventaja que un filósofo puede esperar de su intervención en cuestiones con-

7. Anne Fagot-Largeault, «Normativité biologique et normativité sociale», en *Fondements naturels de l'éthique*, París, Odile Jacob, 1993, págs. 191-226.

cretas de ética. Su ambición debería consistir, más bien, en alcanzar un acuerdo basado en consideraciones racionales y principios de acción reconocidos de forma más o menos unánime.

Cuando se adentra en este tipo de cuestiones éticas, la filosofía moral debería intervenir de manera reguladora, de tal forma que sus principios puedan reformularse y reorientarse, previo estudio de los casos y análisis de las convicciones. El método conocido como «de equilibrio reflexivo» (*reflexive equilibrium*),⁸ que permite que la teoría y las convicciones se modifiquen recíprocamente, podría ser un buen modelo para pensar en esta clase de reflexión ética. Ya no se consideraría como «aplicación» de una teoría, sino más bien como una información recíproca de la reflexión filosófica y las descripciones y evaluaciones de los casos concretos. En esta perspectiva, habría que exigir a las teorías morales un grado de complejidad interna que permita reformular y reorientar su sistema de principios fundamentales a través del estudio de los casos y las convicciones.

Pero la inevitable modestia de las teorías morales, cuando se las enfrenta a situaciones concretas, no bas-

8. Método que expone John Rawls en su *A Theory of Justice* (1971) (*Théorie de la justice*, París, Le Seuil, 1987, págs. 47-48 [trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1977]). Véase el alegato de Richard Hare a favor de la aptitud de la teoría utilitarista para tratar casos concretos, «Why do applied ethics?», en Joseph Demarco y Richard M. Fox, *New Directions in Ethics: The Challenge of Applied Ethics*, Nueva York y Londres, Routledge & Keegan, 1986, págs. 225-237.

ta, en ningún caso, para justificar la existencia de una especialidad ética emancipada de estas teorías y ajena a cualquier consideración filosófica. Una de las tareas que los filósofos deberán emprender en los próximos años es definir las formas de inteligibilidad y comprensión necesarias para iluminar cuestiones difíciles sin que la complejidad del asunto los lleve a renunciar a ver en ellas una responsabilidad filosófica y sin permitir, tampoco, que se recurra a la filosofía por mera conveniencia. Parafraseando un famoso dicho sobre la forma en que los políticos usan las estadísticas, podríamos decir que sería nefasto que en los debates sobre cuestiones de ética concreta se utilizara a los filósofos como un borracho utiliza una farola: no para ver mejor, sino simplemente para apoyarse.

CAPÍTULO 1

LAS GRANDES CONCEPCIONES DE LA FILOSOFÍA MORAL

I. TEORÍAS DEL BIEN Y DE LA PERFECCIÓN

La noción de bien es la noción central de la filosofía moral desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII. En efecto, el concepto de bien ha ido tradicionalmente unido a los conceptos de felicidad, de un buen estado de cosas que se ha de conseguir por todos los medios, de buenas consecuencias que hay que impulsar o de buena vida. Tras la diversidad de expresiones de la teoría del bien, podemos reconocer un elemento común. En cada caso, el bien es objeto de un movimiento, una orientación, una intención. Los recursos psicológicos que permiten esa orientación hacia el bien son esenciales en el hombre. Corresponden a la categoría íntegra de los estados mentales que se conocen con el nombre de deseos, voliciones, emociones.

Una filosofía moral organizada en torno a la noción del bien está, pues, enraizada en la psicología y la acción. La cuestión de la moralidad no llegaría a plantearse de no haber un ser humano que conoce, desea

10.

Cortina, Adela, *Ética Mínima. Introducción a la filosofía práctica*, capítulos 1 “Ética como filosofía moral” y 2 “Panorama ético contemporáneo: ¿tiempos de ética domesticada?”. Madrid: Tecnos, 2009, pp. 37-53; 55-73.

1. ÉTICA COMO FILOSOFÍA MORAL*

I. DE LO QUE NO CORRESPONDE HACER A LA ÉTICA

Aunque tal vez resulte un tanto cursi, me gustaría empezar este trabajo diciendo que, a mi modo de entender, la ética es una incomprendida y que tal comprensión la está dejando sin quehacer, es decir, sin nada que hacer. Sencillamente, porque nadie sabe bien a las claras qué hacer con ella.

La ética ha aparecido hasta hace bien poco en los planes de bachillerato como una disciplina sinuosa, competidora de la religión, especie de «moral para increyentes», pero sin serlo¹. Naturalmente, no se la denominaba moral, no fuera a confundirse con una moral determinada o con prescripciones en torno al sexto mandamiento; pero el contenido del programa

* Reelaboración de «El quehacer ético», *Diálogo Filosófico*, n.º 1 (1985), 35-44.

¹ A la altura del curso 1985-1986, ésta era la situación de la asignatura llamada «Ética» en el bachillerato. Posteriores proyectos de reforma de las enseñanzas medias pensaban para ella un futuro menos confuso: su eliminación. Tal vez porque no se percataban de que la ética es filosofía moral y que la moral democrática no es una alternativa a la religión, sino un modo de enfrentarse a la vida que requiere aprendizaje. Por último, a la altura del año 2009, en que nos encontramos, la asignatura «Educación ética-cívica» figura en el 4.º curso de la enseñanza secundaria obligatoria, sin entrar en competencia con la religión. El programa incluye tanto el tratamiento de problemas morales como temas de ética, es decir, de filosofía moral. A esta materia se ha añadido la de «Educación para la Ciudadanía» en distintos niveles.

hubiera sido explicado con gusto por un moralista, porque se desgranaba en una serie de problemas frente a los cuales parece que el alumno debería aprender unas actitudes determinadas.

Despertar directamente actitudes porque se consideren más humanas o más cívicas que otras es inveteradamente una tarea moral, y se configura sobre la base de una concepción del hombre, sea religiosa o secular. Pero el temor a las confusiones aludidas, o el miedo a confesar que en las sociedades pluralistas también nos parecen unos modos de enfrentar la vida más propios del hombre que otros, sugirió «a quienes competía» la ingeniosa idea de sustituir el término «moral» por ese otro, que parece más científico, cívico y secular, «ética». Lástima que a los tres «más» citados tengamos que añadir «más inadecuado» porque, en buena ley, el quehacer ético no se identifica con lo que, al parecer, se esperaba del profesor de ética y que estaba muy conectado con lo que ha dado en llamarse «ética cívica», aunque es más bien una «moral democrática».

Tiene pleno sentido que una sociedad democrática y pluralista no desee inculcar a sus jóvenes una imagen de hombre admitida como ideal sólo por alguno de los grupos que la componen, pero tampoco renuncie a transmitirles actitudes sin las que es imposible la convivencia democrática. Sin embargo, la solución no consiste en cambiar el rótulo de «moral» por el de «ética» en la asignatura correspondiente, sino en explicitar los *mínimos morales* que una sociedad democrática debe transmitir, porque hemos aprendido al hilo de la historia que son principios, valores, actitudes y hábitos a los que no podemos renunciar sin renunciar a la vez a la propia humanidad. Si una moral semejante no puede responder a todas las aspira-

ciones que compondrían una «moral de máximos», sino que ha de conformarse con ser una «moral de mínimos» compartidos, es en definitiva el precio que ha de pagar por pretender ser transmitida a todos. Pero cambiar el título «moral» por «ética» no resuelve las cosas; más bien las resuelve el percatarse de que la moral democrática es una moral de mínimos y la ética es filosofía moral.

Con este cúmulo de confusiones hacia la ética su entrada triunfal en el bachillerato hasta hace bien poco. No es de extrañar que en las reuniones del ramo se expresaran opiniones de lo más variadas: desde exigir su supresión en los planes de estudios, hasta proponer un dar a luz-inculcar actitudes, pasando por dejar meramente que los chavales hablen, o por pedir que los profesores de filosofía rehúsen dar la asignatura.

Desgraciadamente, no le va mejor a nuestra malhadada disciplina en las aulas universitarias. Algunos alumnos esperan del profesor de ética que, oficiando de moralista, acometa temas morales candentes e intente prescribir cómo obrar en tales casos; mientras que un buen número de profesores, conscientes de que el ético no es quien para dirigir la acción, se refugia en el útil, pero alicorto, análisis del lenguaje moral, se pierde asépticamente en los vericuetos de la historia de la filosofía, acumula un fárrago de doctrinas sin crítica alguna, o reduce el fenómeno moral a otros más fácilmente explicables. Todo menos prescribir la acción: que no se nos confunda con el moralista.

Y, ciertamente, no debemos propiciar que se nos confunda con el moralista, porque no es tarea de la ética indicar a los hombres de modo inmediato qué deben hacer. Pero tampoco podemos permitir que se nos identifique con el historiador (aunque historie la ética), con el narrador descomprometido del pensa-

miento ajeno, con el aséptico analista del lenguaje o con el científico. Aun cuando la ética no pueda en modo alguno prescindir de la moral, la historia, el análisis lingüístico o los resultados de las ciencias, tiene su propio quehacer y sólo como filosofía puede llevarlo a cabo: sólo como *filosofía moral*.

2. ÉTICA COMO FILOSOFÍA MORAL

Es cierto que la ética se distingue de la moral, en principio, por no atenerse a una imagen de hombre determinada, aceptada como ideal por un grupo concreto; pero también es cierto que el paso de la moral a la ética no supone transitar de una moral determinada a un eclecticismo, a una amalgama de modelos antropológicos; ni tampoco pasar hegelianamente a la moral ya expresada en las instituciones: la ética no es una moral institucional. Por el contrario, el tránsito de la moral a la ética implica un cambio de *nivel reflexivo*, el paso de una reflexión que dirige la acción de *modo inmediato* a una *reflexión filosófica*, que sólo de forma *mediata* puede orientar el obrar; puede y debe hacerlo. A caballo entre la presunta «asepsia axiológica» del científico y el compromiso del moralista por un ideal de hombre determinado, la ética, como teoría *filosófica de la acción*, tiene una tarea específica que cumplir.

En principio, la ética tiene que habérselas con un hecho peculiar e irreductible a otros: el hecho de que nuestro mundo humano resulte incomprensible si eliminamos esa dimensión a la que llamamos moral. Puede expresarse a través de normas, acciones, valores, preferencias o estructuras, pero lo bien cierto es que suprimir o reducir la moral a otros fenómenos

supone mutilar la comprensión de la realidad humana. Y no será porque filósofos y científicos de todos los tiempos y colores no hayan intentado empecinadamente dar cuenta de lo moral desde la biología, la psicología, la sociología o la economía; cualquier ciencia que empieza a cobrar un cierto prestigio pretende absorber en sus métodos el hecho de la moralidad. Sin embargo, los reiterados fracasos de tales intentos vienen dando fe de que «lo moral no se rinde», sino que vuelve reiteradamente por sus fueros del modo más insospechado.

La ética, pues, a diferencia de la moral, tiene que ocuparse de lo *moral* en su especificidad, sin limitarse a una moral determinada. Pero, frente a las ciencias empírico-analíticas, e incluso frente a las ciencias comprensivas que repudian todo criterio de validez², tiene que dar *razón filosófica* de la moral: como reflexión filosófica se ve obligada a justificar teóricamente por qué hay moral y debe haberla, o bien a confesar que no hay razón alguna para que la haya. Si es importante ese primer momento que trata de detectar los caracteres específicos del fenómeno uni-

² Me refiero, como es obvio, a los hermeneutas gadamerianos de estricta observancia. Para el proceder de una ética hermenéutica de este tipo vid. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, 1977, pp. 344-360; «Hermenéutica como filosofía práctica», en *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, 1981, pp. 59-81. Para la polémica entre hermenéutica radical y hermenéutica crítica vid. M. Álvarez, «Hermenéutica y racionalidad según las concepciones de Gadamer, Apel y Habermas», *Aporía*, n.º 4/15-16 (1982), pp. 5-33; A. Cortina, «La hermenéutica crítica en Apel y Habermas. ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?», *Estudios filosóficos*, XXXIV/95 (1985), pp. 83-114; J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, 1988, caps. 6, 7 y 12; *El enigma del animal fantástico*, Madrid, 1991, cap. 4; J. Conill, *Ética hermenéutica*, Madrid, 2006.

versal de la moralidad, este segundo momento de sereno distanciamiento y elaboración filosófica nos sitúa en el ámbito de los argumentos que pueden ser universalmente aceptados. Naturalmente, nadie pretende que tales argumentos se manejen, en la vida cotidiana, como moneda corriente para influir en las decisiones diarias: ni la lectura de *El Capital* ni la de la *Crítica de la Razón práctica* decidirán, probablemente, a un obrero socialista a sumarse a la huelga o a pasar por esquirol; en el mundo de la vida son las preferencias, las tradiciones, los modelos que inspiren confianza o las instituciones fácticas quienes mueven la actuación humana, y sólo en contadas ocasiones una reflexión explícitamente argumentada dirige el obrar³. Pero, si es cierto que en los asuntos morales el mundo de la vida ostenta el primado sustancial, si es cierto que la reflexión filosófica sólo alza el vuelo al anochecer, no es menos cierto que únicamente un provisional distanciamiento con respecto al mundo cotidiano, destinado a construir una fundamentación serena y argumentada, permite a los hom-

³ En este sentido creo que la distinción entre moral y ética (o filosofía moral) es pareja a la distinción que J. L. Aranguren establece entre «moral vivida» y «moral pensada». En la moral vivida cabría discernir una estructura moral y unos contenidos morales mientras que la moral pensada reflexionaría sobre ambos (vid. *Ética*, Madrid, 1968, pp. 71 ss.). El papel conferido por J. Habermas en los últimos tiempos al mundo de la vida está llevando a K. O. Apel a prevenirle de las consecuencias indeseables que podría tener el intento habermasiano de fundamentar normativamente una teoría crítica de la sociedad. Vid. K. O. Apel, «¿Se puede fundamentar normativamente la “Teoría crítica” recurriendo a la Eticidad del mundo de la vida?», en K. O. Apel, *Apel versus Habermas*, Granada, 2004, pp. 33-91 (con un estudio introductorio de N. Smilg, pp. 11-31); J. Conill, *Ética hermenéutica*, Madrid, 2006.

bres a la larga adueñarse de sí mismos, superan esa voluntad del esclavo que, según Hegel, «no se sabe aún como libre y es por eso una voluntad desprovista de voluntad⁴».

El quehacer ético consiste, piles, a mi juicio, en *acoger el mundo moral en su especificidad y en dar reflexivamente razón de él*, con objeto de que los hombres crezcan en saber acerca de sí mismos, y, por tanto, en libertad. Semejante tarea no tiene una incidencia inmediata en la vida cotidiana pero sí ese poder esclarecedor, propio de la filosofía, que es insustituible en el camino hacia la libertad.

Sin embargo —y aquí radica nuestro mayor problema— para habérselas con un quehacer semejante, se requiere una peculiar vocación, con la que no siempre cuenta quien, oficia de ético. ¿Qué rasgos configuran el perfil del hombre que puede tener vocación ética?

3. ÉTICA COMO VOCACIÓN

El quehacer ético se sustenta sobre dos pilares, sin los cuales yerra su objetivo: *el interés moral y la fe en la misión de la filosofía*. El ético vocacionado es el hombre al que verdaderamente preocupa el bien de los hombres concretos y que confía en que la reflexión filosófica puede contribuir esencialmente a conseguirlo. Sin un vivo interés por los hombres y sin fe en el quehacer filosófico, el ético profesional es cualquier cosa menos un ético vocacionado y abandona sin escrúpulo la misión que sólo a la ética

⁴ G. W. F. Hegel, *Principios de filosofía del derecho*, trad. esp. J. L. Vermal, Buenos Aires, 1975, p. 61.

está encomendada. O bien, desconfiando de la fecundidad de la filosofía, se limita a comunicar sus convicciones morales, con lo cual rehúsa la posibilidad de alcanzar niveles más universalmente compartibles y fundamentados; o bien, por desinterés, se contenta con «justificaciones» de lo moral, así entre comillas, incapaces de dar razón de la conciencia Moral alcanzada en un determinado momento. Creo que, en este sentido, es preciso conceder a Kant y a la Escuela de Francfort, sobre todo a sus representantes últimos, que la razón no es neutral, que en cada ámbito del saber se pone en ejercicio movida por un interés objetivo, sin el cual yerra su metas⁵. Quien no ingresa en la comunidad de los científicos movido —al menos también— por el interés en la verdad, sino sólo por motivos subjetivos, renuncia a seguir la lógica de la ciencia; el ético al que no preocupa el bien de los hombres renuncia a descubrir la lógica de la acción. Ciertamente, es posible penetrar en el mundo ético por móviles subjetivos, tales como la necesidad, la oportunidad de la situación, el afán de prestigio o la casualidad; pero, si únicamente estos objetivos son los motores de la reflexión, es imposible que el presunto filósofo dé razón de la realidad moral, desentrañe la lógica de la acción.

En este orden de cosas no puedo por menos de recordar la dolorida y dolorosa réplica que un repre-

sentante de la ética de la liberación dirigía al Wittgenstein del *Tractatus*:

«Si lo ético cae entre lo que “de lo que no se puede hablar, mejor es callar”, es necesario que el campesino salvadoreño calle del napalm que se le arroja para impedir su liberación. Es posible que la aristocracia vienesa —a la que pertenecía el gran lógico— pueda ser escéptica y hablar de pocas cosas. Pero ese escepticismo se vuelve éticamente cínico cuando es necesario gritar —no sólo hablar— al sistema sobre su horrible perversidad, y formular positivamente lo necesario para la liberación⁶.»

Tampoco puedo olvidar la insatisfacción en que el cientificismo y el positivismo de todos los tiempos han sumido a la razón práctica. Con su insuficiencia han venido a demostrar que el mundo moral no es el de lo irracional, sino que tiene su lógica peculiar; pero, para descubrirla, no bastan la razón formal ni la razón científico-técnica, porque se precisa una razón plenamente humana, que sólo puede ser interesada y sentimental. Sólo una razón compasiva o compadeciente, puesta en pie por la vivencia del sufrimiento, espoleada por el ansia de felicidad, asombrada por el absurdo de la injusticia, tiene fuerza suficiente para desentrañar la lógica que corre por las venas de este misterioso ámbito, sin contentarse con cualquier aparente justificación⁷. La razón moralmente desinteresada se cansa pronto en sus esfuerzos in-

⁵ «A toda facultad del ánimo (Gemüth) se puede atribuir un interés, esto es, un principio que encierra la condición bajo la cual solamente es favorecido el ejercicio de la misma.» I. Kant, *Kr. p. V*, —V, pp. 119. Citaré las obras de Kant, como es usual, por la edición de la Academia de Berlín, excepto la primera Crítica, para la que me atenderé a la paginación de los dos originales kantianos, como también es habitual.

⁶ E. Dussel, «Ética de la liberación», en *Iglesia viva*, n.º 102 (1982), p. 599.

⁷ De las peculiaridades de esta razón interesada y sentimental, en conexión con la filosofía práctica kantiana, me he ocupado en *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, 1981; «Dignidad y no precio. Más allá del economicismo», en E. Guisán (comp.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, 1988, pp. 140-166.

vestigadores y cualquier solución le parece satisfactoria con tal de que se encuentre en la línea del interés subjetivo por el que se ha puesto en marcha⁸. Esto explica, a mi juicio, que propuestas tan injustas con la realidad moral de nuestro tiempo como el escepticismo y el relativismo extremos, el emotivismo, el silencio ético, el «realismo» conformista o los reduccionismos, hayan podido formularse y defenderse, al parecer, en serio.

Indudablemente la conciencia que nuestra época tiene de la moralidad no es unitaria. A través de ella se expresan valoraciones diversas, que, en ocasiones, parecen rayar en la disparidad y situar al ético en las puertas del relativismo. No sólo los mundos «primero» y «tercero» generan necesidades y preferencias distintas; también los distintos grupos de edad, las agrupaciones profesionales y un largo etcétera de corporaciones bosquejan diferentes ideales de vida. ¿Cómo hablar en una situación semejante de «conciencia moral alcanzada por nuestro tiempo»?

A mi juicio, y a pesar de todas las heterogeneidades, a pesar del tan loado «derecho a la diferencia», existe una base moral común a la que nuestro momento histórico no está dispuesto a renunciar en modo alguno y que, a su vez, justifica el deber de respetar las diferencias. A la altura de nuestro tiempo, la base de la cultura que se va extendiendo de forma

⁸ Esta pereza de la razón ética no suele beneficiar a los débiles, sino a los poderosos. Como recuerda C. Díaz, en relación con lo que llama la «ley del cansancio» a la que parece someternos el sentimiento de impotencia para transformar las cosas: «la gente, al hacer profesión de cansancio, olvida que el poderío no va a darles nunca tregua, ni siquiera en el cansancio, y que además el poderío se goza con el ajeno absentismo» [«Los cristianos ante el poder», *Communio*, III (1984), p. 225].

imparable, hasta el punto de poder considerarse como sustento universal para legitimar y deslegitimar instituciones nacionales e internacionales, es el reconocimiento de la dignidad del hombre y sus derechos; el techo de cualquier argumentación práctica continúa siendo aquella afirmación kantiana de que:

«El hombre, y en general todo ser racional, existe como *fin en sí mismo*, no sólo como *medio* para usos, cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin*»⁹.

Aun cuando las conculcaciones de los derechos humanos sean continuas, y a pesar de que los discursos justificadores de las mismas resumen en la mayor parte de los casos un innegable cinismo estratégico, lo cierto es que, hoy por hoy, la premisa irrebutable de cualquier razonamiento en torno a derechos y deberes es el reconocimiento de la dignidad de la persona.

Frente a una realidad moral semejante (la realidad moral sólo puede medirse por la conciencia alcanzada por la humanidad) quedan pobres y cortas las justificaciones de cualquier razón desinteresada en el derecho al bien de los hombres concretos. El escepticismo o relativismo, tan aristócratas e ingeniosos aparentemente, resultan en verdad insostenibles en la vida cotidiana, porque nadie puede actuar creyendo realmente que no existen unas opciones preferi-

⁹ I. Kant, *Grundlegung*, IV, p. 428. Es interesante destacar el hecho de que dos éticos no muy cercanos entre sí, como J. Muguerza y A. Heller, coincidan en proponer como tope de todo diálogo posible la defensa del hombre como fin en sí mismo, en la línea de Kant.

bles a otras, o que la maldad del asesinato y la tortura dependen de las diferentes culturas. El escepticismo y el relativismo, llevados al extremo, son las típicas posiciones «de salón», abstractas, construidas de espaldas a la acción real; en su versión moderada intentan un mayor acoplamiento a la realidad moral, pero no alcanzan la altura mínima requerida —la del reconocimiento de los derechos humanos— que constituye un rotundo mentís a toda pretensión esceptica y relativista seria.

Por su parte, el emotivismo destaca con todo mérito, el papel de la sensibilidad en el mundo moral frente al intelectualismo y, al excesivo racionalismo que ha dominado en corrientes éticas de gran audiencia. Pero no justifica el respeto «al lejano», a aquél del que nada nos dicen, las emociones individuales, ni aclara cómo actuar frente a quienes nos provocan un auténtico rechazo. Aún más se complica la cuestión si, aceptando como única guía la sensibilidad, pretendemos identificar el bien; con la belleza, porque cabe preguntar si está al alcance de todos los hombres jugar a lo estético. Mientras un solo hombre muera de hambre o se angustie ante la amenaza de la tortura; mientras la incertidumbre del parado o el riesgo de una guerra nuclear sigan «gritando al sistema sobre su injusticia»; mientras la realización de los derechos de los hombres esté tan lejos de la proclamación de su concepto, resulta éticamente imposible —si no éticamente cínico, siguiendo a Dussel— no sólo callar, sino también jugar a lo bello.

Por último, los reduccionismos, con su apariencia de científicidad, con ese sentimiento de superioridad frente a los ignorantes que todavía creen en la misión específica de la filosofía y en el derecho de los hombres al bien, se empeñan en explicar el *debe* moral a

base de *lo que hay*. Con ello vienen desembocando en un «realismo» conformista, que hoy se traduce en la aceptación acrítica de que la razón práctica se reduce a la razón estratégica, porque no existe más «debe» que «lo que hay», y lo que hay son hombres movidos por intereses egoístas. Desde la última sofisticada, pasando muy especialmente por Maquiavelo y Hobbes, este «realismo», radicalmente injusto con la realidad; sigue recordando que podemos explicar y predecir los comportamientos morales con tal de conocer los factores biológicos, psicológicos o sociológicos que componen la razón estratégica. La moral, en buena ley, debe limitarse a un catálogo de consejos, que revisten la forma del imperativo hipotético kantiano: si quieres X, haz Y. Las teorías contemporáneas de la decisión y de los juegos constituyen un ejemplo paradigmático, y además formalizado y matematizado (el *non plus ultra*) de semejante código moral.

Afortunadamente, el «realismo» de honda raigambre maquiavélica y hobbesiana es miope ante la realidad. No sólo porque los hombres no siempre actúan estratégicamente por móviles subjetivos, sino porque «lo que hay» no es todo, y elevar la razón estratégica al rango de razón práctica supone cometer una injusticia con respecto a nuestra realidad moral. A pesar de que los hombres seamos claramente diferentes; a pesar de que en las relaciones cotidianas más parece que nos consideremos mutuamente como medios que como fines, el cristianismo, el kantismo, el socialismo y la actual pragmática no empírica no han tomado cuerpo sin consecuencias en nuestra cultura. Cierzo que es la razón estratégica quien prospera abiertamente en la vida pública; en esto no le falta razón a M. Weber, porque los técnicos y los expertos

parecen dispuestos a dirigirnos la vida y nosotros a aceptar su dirección. Esto es verdad, pero no toda la verdad. Descubrir esa parcela de verdad que no se pliega a la razón de los expertos y sin la que es imposible comprender el grado de conciencia moral alcanzado por la humanidad en su historia, constituye —a mi juicio— el quehacer ético por excelencia, el tema ético de nuestro tiempo.

4. EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO

El interés por el bien de los hombres concretos, motor objetivo de la ética inveteradamente, ha ido expresándose de modos diversos en el curso de la historia, pero son dos —a mi juicio— las grandes preguntas que traducen la preocupación ética: la pregunta por el bien positivo «¿qué *podemos* hacer para ser felices?», y la pregunta por el sustento indispensable del bien positivo «¿qué *debemos* hacer para que cada hombre se encuentre en situación de lograr su felicidad?»

La primera cuestión, surgida en el mundo oriental, recorre la ética griega en su conjunto y sigue dando sentido a la reflexión medieval y al utilitarismo de todos los tiempos. Lo que, en definitiva, importa a la ética es la *vida feliz*. Pero la convicción razonada de que el bosquejo de la vida feliz no puede ser idéntico para todos los hombres *desplaza el centro de la filosofía moral hacia el ámbito del deber*. Si cada hombre posee una constitución psicológica diferente, su plenificación será también diferente; por tanto, no cabe con respecto a la felicidad sino *aconsejar* determinadas conductas desde la experiencia, y carece de sentido prescribir universalmente. No le faltaba razón

a Aristóteles en dejar la felicidad en manos de la razón prudencial, aunque erraba al creer que existe una función propia del hombre, cuyo ejercicio supone para cualquier hombre el bien supremo: la felicidad, diríamos con Kant, no es un ideal de la razón sino de la imaginación¹⁰. Pero, para posibilitarla, es necesario un paso previo, que ha marcado el rumbo de las éticas deontológicas de cuño kantiano, entre las que hoy se encuentran las más relevantes filosofías morales: es preciso dilucidar quiénes y por qué tienen derecho a la felicidad y trazar el marco normativo dentro del cual quienes ostentan tal derecho pueden verlo respetado y fomentado.

La respuesta kantiana, a la que la humanidad no ha renunciado, es bien conocida. Frente al utilitarismo, que aboga por satisfacer las aspiraciones de toda la creación sentiente, cabe recordar que la supervivencia de unos seres vivos exige irremediabilmente el sacrificio de otros; que sólo existe un ser cuya *autonomía* es fundamento de *deberes* universalmente exigibles: sólo las personas, en virtud de su autonomía, *tienen que* ser universalmente respetadas y asistidas en su ansia de felicidad.

Sin embargo, hoy en día el eje de la reflexión ética se ha desplazado nuevamente, en cuanto que no se reduce a la *felicidad* o al *deber*, sino que intenta conjugar ambos por medio del *diálogo*. Aunque el elemento vital de la moralidad sigue siendo la *autonomía* de la persona, tal autonomía no se entiende ya como ejercida por individuos aislados, sino como realizable a través de diálogos *intersubjetivos*, tendentes a dilucidar cuál sea nuestro bien, porque es errado concebir a los hombres como individuos ca-

¹⁰ I. Kant, *Grundlegung*, IV, p. 418.

paces de acceder en solitario a la verdad y al bien. Los hombres somos —por decirlo con Hölderlin— un diálogo, y sólo por su mediación podemos desentrañar nuestra felicidad.

Como medio propio para expresar la autonomía humana, el diálogo permite a la ética situarse a medio camino entre el *absolutismo*, que defiende unilateralmente un código moral determinado, y el *relativismo*, que disuelve la moralidad; entre el *utopismo*, que asegura la llegada inminente de un mundo perfecto, y el *pragmatismo*, que elimina toda dimensión utópica perdiéndose en la pura estrategia presente o, lo que es idéntico, en la inmoralidad¹¹. Tal vez por estas razones las filosofías morales más relevantes de nuestro momento, tanto «liberales» (Rawls, racionalismo crítico), como «socialistas» (Apel, Habermas, Heller) centran su atención en el diálogo.

Sin embargo —y aquí se plantea hoy el tema candente—, ¿qué sentido tiene apelar al diálogo como realizador de la autonomía humana, si los hombres no podemos aportar a él más que una razón estratégica y calculadora, como quiere el «realismo» conformista, un entramado de emociones, como propone el emotivismo, o si somos incapaces de acuerdo, como sugieren el escepticismo o el relativismo? ¿Qué de la razón humana, qué del hombre se expresan a través del diálogo, que pone verdaderamente en ejer-

cicio esa autonomía por la que tenemos dignidad y no precio?

Entre el absolutismo y el relativismo, entre el emotivismo y el intelectualismo, entre el utopismo y el pragmatismo, el tema ético de nuestro tiempo consiste —a mi juicio— en dilucidar si el hombre es capaz de algo más que estrategia y visceralismo. Si es capaz de *comunicarse*. Si es capaz de *compadecerse*¹².

¹¹ Cfr. K. O. Apel, «Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit "aufgehoben" werden?», en K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, 1988, pp. 103-153. De diseñar una ética de la responsabilidad solidaria, situada entre el utopismo y el pragmatismo, me he ocupado yo misma en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, 2.^a ed., Salamanca, 1989.

¹² A. Cortina, *Ética de la razón cordial*, Oviedo, 2007.

2. PANORAMA ÉTICO CONTEMPORÁNEO: ¿TIEMPOS DE ÉTICA DOMESTICADA?*

Contemplar el panorama ético de nuestros días produce en principio, a mi juicio, una cierta sensación de alivio. La ética analítica del lenguaje ha dejado de hacer furor. Los éticos —también llamados «filósofos morales»— ya no se empeñan tenazmente en reducir su tarea a descubrir lo que hace la gente cuando utiliza ese lenguaje al que denominamos moral: si con él intentamos aconsejar, prescribir la conducta, expresar sentimientos o persuadir. Pocos éticos se adherirían hoy incondicionalmente a la ya célebre afirmación de Hare: «La ética, tal como yo la concibo, es el estudio lógico del lenguaje de la moral»¹. Y esto, a mi juicio, produce una sensación de alivio tras la obsesión «metaética» de los tiempos inmediatamente anteriores a los nuestros. Ciertamente, la ética analítica del lenguaje no carece de ventajas. Por una parte, intenta esclarecer el significado de los términos morales «bueno», «recto», «justo», etc.— disolviendo los pseudoproblemas que se plantean simplemente

* Versión corregida de «Tendencias dominantes de la ética en el mundo de hoy», *Laicado*, n.º 63 (1983), 9-21.

Para una visión más amplia y detallada de las éticas contemporáneas creo útil recurrir a A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, 1990, caps. 1, 2, 3, y 4; *La moral del camaleón*, Madrid, 1991, cap. 13; *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, 1998, caps. IV y V.

¹ R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, 1964, p. III (hay trad. cast. en México, 1975).

te por falta de precisión en su empleo. Por otra parte, impide que los filósofos morales confundan su tarea con la de los moralistas y se dediquen a prescribir al total de los mortales lo que deben hacer. La filosofía, incluso en su vertiente ética, no tiene como misión dirigir directamente la conducta, porque esta tarea compete a la moral y a la religión.

Con todo, y aceptando plenamente estas dos aportaciones del análisis lingüístico, la realidad de lo moral en el mundo humano no deja de representar para la filosofía una provocación que no se satisface investigando el significado del término «bueno» o desentrañando las peculiaridades de la argumentación moral. Por ello un gran número de filósofos morales ha renunciado a considerar el análisis del lenguaje como el objeto de la ética y lo utiliza como un instrumento, como elemento indispensable para saber de qué vamos a hablar, pero a continuación se introduce en el terreno de la *ética normativa* que, aunque no prescribe *directamente* lo que debemos hacer, lo hace *indirectamente*. Desde el momento en que la ética pretenda justificar el hecho de que hablemos de bien y mal moral e intente determinar quiénes se encuentran legitimados para decidir qué es lo moralmente bueno o malo, está sentando las bases para indicar lo que se debe hacer. Nos hallamos, pues, en una época de *éticas normativas* frente a la «ética descriptiva» del momento anterior.

Sin embargo, una mirada a la actual panorámica ética puede suscitar la impresión de que nos encontramos en una época de ética normativa, pero *poco* normativa; que los filósofos morales de los distintos países se limitan a levantar acta de la moral existente en ellos, a justificarla teóricamente, y a devolverla a la sociedad casi con la misma carga crítica con que

de ella la recibieron; que la ética se resigna a ser búho de Minerva y simplemente conceptualiza lo que ya hay, lo que el público ya está preparado para oír.

Esta impresión podría suscitarla, a mi juicio, el hecho de que el «mapa ético» de nuestros días coincida «felizmente» con el trazado de los mapas geográficos socio-políticos. La ética marxista-leninista se ha impuesto hasta hace bien poco en los que se llamaban «países del Este»; en los anglosajones, el utilitarismo y el pragmatismo «arrasan»; en la América Latina sigue planteando sus exigencias la ética de la liberación, mientras que en el oeste del continente europeo continúa ocupando los primeros puestos la ética del diálogo, que pretende recoger en su seno los logros de la hermenéutica y del marxismo humanista.

Excepción hecha de la ética de la liberación, que exige para los países latinoamericanos en los que surge y para toda situación de opresión un cambio personal y sociopolítico radical, las restantes tendencias no parecen decir en sus respectivos países más de lo que el público, sin traumas, puede escuchar. No resulta precisamente extraño que el utilitarismo perdure como conciencia ética en los países de democracia liberal y en los «welfaristas», mientras que la ética dialógica triunfa en países que se dicen tendentes a la socialdemocracia e incluso a la democracia radical. Que el marxismo-leninismo se constituyera como ética del oriente europeo creo que no precisa comentario.

Ciertamente, esta coincidencia ética-geográfica-social-económica y política puede producir la impresión de que nuestra ética es, en buena medida, ética domesticada; más búho de Minerva que anuncio de una nueva mañana. Sin embargo, también resulta ex-

presiva de un hecho que quisiera subrayar con fuerza: el hecho de la unidad de la vida humana, en virtud de la cual resulta irracional despreciar cualquier factor como irrelevante; las distintas vertientes van configurándose recíprocamente a lo largo de la historia, hasta el punto de que hoy ya resulta imposible —por ejemplo— determinar si el mundo anglosajón es demócrata-liberal por utilitarista y pragmatista o si su moral utilitarista y pragmatista es la justificación de su democracia liberal. Quien desee verdaderamente hacerse cargo del mundo humano no puede descuidar los factores «materiales» ni los «ideales». Creo que ésta es una de las lecciones que han aprendido las éticas de nuestro tiempo y que, en mayor o menor medida, disfrutan como patrimonio común.

Y digo que se trata únicamente de una de las lecciones, porque resulta asombroso hasta qué punto las tendencias éticas que hoy dominan nuestro mundo han ido adquiriendo un «cierto aire de familia», una cierta semejanza en la diferencia. Si a lo largo de la historia fueron naciendo como intentos diversos de explicar por qué hay moral y por qué debe haberla; si es posible delinear los rasgos que caracterizan a cada una de ellas frente a las restantes, no es menos cierto que han ido aproximándose unas a otras en el intento de dar cuenta de la realidad moral.

Creo que lo verdaderamente característico del mundo de hoy, en lo que a la ética concierne, no es el surgimiento de nuevas corrientes; por el contrario, me parece que nos hallamos en una época de «neos» explícitos o implícitos. La novedad radica más bien, a mi juicio, en el hecho de que las distintas tendencias hayan ido adoptando actitudes similares en puntos cruciales. Por ello, en este breve capítulo, en vez de intentar exponer exhaustivamente los aspectos cons-

titutivos de cada una de las principales tendencias éticas actuales —cosa que es física y metafísicamente imposible— esbozaré un sucinto esquema de cada una de ellas, destacando aquellas características de las que gozan en común y que, por tanto, configuran algo así como la atmósfera ética de nuestro momento. Empezaremos por aquellas concepciones que tienen una más larga historia.

El *Utilitarismo* es la más antigua de las doctrinas citadas, puesto que tiene su nacimiento en la Grecia de Epicuro². En una época de crisis sociopolítica como lo fue el final del siglo IV a. J. C. no es extraño que la pregunta moral se identificara con la pregunta por la *felicidad individual*: ¿qué ha de hacer un hombre para ser feliz? Esta pregunta no es evidentemente exclusiva del epicureísmo, pero la respuesta sí que es característica de esta escuela: puesto que lo que de hecho mueve a cualquier hombre a actuar es el deseo de placer y la huida del dolor, la *felicidad* se identifica con el *placer*; la bondad de una acción se mide por la cantidad de placer que puede proporcionar. De este modo, el utilitarismo epicúreo se configura como un hedonismo individualista, cuya fundamentación descansa en una constatación psicológica: que el móvil de la conducta de los seres vivos es el placer, de lo que se infiere que la felicidad consiste en el máximo placer posible.

Esta constatación psicológica, este hecho empírico sobre el que el epicureísmo construye su teoría moral,

² La bibliografía existente sobre el utilitarismo es abrumadora, pero resulta muy adecuado para conocer esta corriente el libro de J. J. Smart y B. Williams, *Utilitarismo: pro y contra*, Madrid, 1981; así como la defensa que del utilitarismo hace E. Guisán en «De la justicia a la felicidad», *Anthropos*, n.º 96 (1989), 27-36.

es uno de los pilares fundamentales del utilitarismo inglés que, reelaborado por ingente multitud de autores desde el siglo XVIII, permanece vigente en nuestros días.

Ya el hecho mismo de no considerar que lo moral consiste en la realización de la cualidad más excelente del hombre, al estilo de Aristóteles o de Nietzsche; el hecho de no identificar el ámbito moral con el de la realización del «ideal de hombre», constituye —a mi entender— una característica del utilitarismo de todos los tiempos, y, además, una peculiaridad de las éticas dominantes en nuestro tiempo. A la hora de justificar lo moral ninguna de ellas pretende recurrir a una especial concepción del hombre que deba ser llevada a plenitud: la antropología metafísica no es la clave de la ética. Mucho más modestas, las éticas de hoy, de igual modo que el utilitarismo de todos los tiempos, se limitan a constatar en principio un hecho irrefutable en el que fundamentar el mundo moral: el hecho de que los hombres —e incluso todos los seres vivos— nazcan con deseos o aspiraciones, preferencias, intereses (marxismo y éticas del diálogo) o necesidades (joven Marx, Agnes Heller). La tarea moral no consiste en nuestro tiempo en «la tarea del héroe» que lleva al máximo su humanidad. Nuestra ética no es «ética de la perfección»³ sino «de la satisfacción»,

³ Suele entenderse por «éticas de la perfección» —como expone J. Rawls— aquellas teorías éticas que destacan una cualidad del hombre como humana por excelencia y consideran que la tarea moral consiste en llevarla al máximo (*Teoría de la Justicia*, Madrid, 1978, p. 44). Entre las éticas de la perfección elige Rawls como paradigmáticas las de Aristóteles y Nietzsche. Para una novedosa y sugerente visión de la propuesta de Nietzsche ver, entre nosotros, J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la trasvaloración*, Madrid, 1997; para la versión orteguiana ver J. L.

del máximo de satisfacción posible con respecto a deseos, necesidades, intereses y preferencias que son un hecho insobornable.

Este afán generalizado por fundamentar la moral en hechos, huyendo de antropologías que destaquen las excelencias humanas y reinvidiquen para el hombre el valor único dentro del contexto cósmico, surge de diferentes causas, de entre las que destacaremos dos por el momento: la conciencia de «naturalización» y de «finitación», y el deseo de encontrar para la moral un fundamento objetivo, que no sea cuestión de gustos, sino sobre el que se pueda argumentar.

La conciencia de «naturalización» surge al comprobar que el hombre no es un ser dotado de características casi sobrenaturales frente al resto de los vivientes, sino que es un ser natural entre otros, limitado como ellos, procedente, al igual que los demás, del mecanismo de la evolución. Si, en definitiva, cada hombre surge contingentemente por evolución, no puede aducir razones absolutas para legitimar sus peticiones: su derecho descansa en el hecho de tener aspiraciones e intereses. Maximizar la satisfacción de los mismos constituye la tarea moral. Por qué debemos maximizar los deseos de cuantos los tengan y quiénes tienen que decidir cómo se maximizan son dos puntos que distinguen entre sí a las distintas respuestas éticas de nuestro tiempo, como veremos. En lo que concuerdan todas ellas es en afirmar que la moral se ocupa de maximizar, no la satisfacción individual, sino la social.

Este segundo rasgo —el carácter social del bien moral— es un ingrediente añadido por el utilitarismo

Aranguren, *La ética de Ortega*, en *Obras completas*, 2, Madrid, 1994, pp. 503-540.

inglés al epicúreo y, a su vez, una de las características comunes a las éticas de nuestro momento. Para cualquiera de las mencionadas (marxismo-leninismo, éticas del diálogo, marxismo humanista y ética de la liberación) resulta inconcebible una meta moral que no incluya al resto de los hombres e, incluso en algunos casos, de los seres vivos.

Precisamente este rasgo hace del utilitarismo anglosajón un hedonismo social, no individual, que se construye sobre dos hechos psicológicos: la constatación de que lo que los seres vivientes desean es el placer (hedonismo) y la constatación de que en los hombres no sólo existen sentimientos egoístas, sino también altruistas; sentimientos sociales de los que, una vez cultivados, un hombre no querría prescindir, y que le muestran que el fin último no es el placer individual sino social. La satisfacción de los sentimientos altruistas constituye uno de los mayores placeres para quien los cultiva debidamente. De ahí que el Principio de Utilidad rece del siguiente modo: «Lograr la mayor felicidad del mayor número». A la pregunta «¿Por qué hay moral?» respondería un utilitarista: porque los seres vivos nacen con deseos y aspiraciones y porque un hombre no enfermo goza de sentimientos altruistas que han ido reforzándose al hilo de la evolución social. Es fácilmente comprensible que la aplicación del criterio de utilidad a la organización sociopolítica tenga como resultado el Estado benefactor de las democracias liberales.

Naturalmente, un utilitarista se encuentra hoy en día con más de una piedra en el zapato. Dejando a un lado las disputas más técnicas, podríamos señalar dos piedrecitas molestas. La primera de ellas consistiría en el intento de organizar los deseos y aspiraciones de todos los hombres, e incluso de todos los seres

vivos, buscando el mayor bien posible y teniendo en cuenta que los deseos de unos y otros están de hecho en conflicto. A juicio del utilitarismo, el «punto de vista moral», la perspectiva desde la que se realizaría satisfactoriamente esta tarea, debería ser asumido por un observador dotado de características «sobrenaturales»: la simpatía, que le permite ponerse en el lugar de cualquier hombre y saber lo que le produce placer; la imparcialidad, que posibilita una distribución justa de utilidades; la información, en virtud de la cual puede saber lo que es realmente posible para cada uno, y la libertad de actuar.

Sin embargo, el defecto de este espectador estriba en su carácter ideal; en la realidad es el Estado benefactor quien efectúa esta tarea y hay que reconocer que dista mucho de gozar de los caracteres citados. De ahí que el utilitarismo se encuentre en grandes dificultades con uno de los conceptos que la ética de nuestro tiempo no puede relegar: el concepto de justicia. A pesar de los intentos denodados del utilitarismo por conciliar sus principios con la justicia, resulta una conciliación bastante complicada. Como indica en su libro *Teoría de la Justicia* John Rawls, la aplicación del utilitarismo a la organización sociopolítica supone la ampliación de la prudencia individual a la sociedad, pero esta virtud, perfectamente adecuada para dirigir la vida de los individuos, aplicada a la sociedad, produce injusticias⁴.

Efectivamente, un individuo puede utilizar la prudencia para distribuir como desee a lo largo de su

⁴ Cr. J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, pp. 40-46. Este proceso «socializador» a que la ética parece someterse en nuestro tiempo olvida dimensiones antropológicas como las que recuerda S. Álvarez Turienzo en *El hombre y su Soledad*, Salamanca, 1983.

vida las posibilidades de placer y dolor, de modo que resulte una existencia lo más placentera posible. Sin embargo, a la hora de aplicar este principio a la sociedad es menester percatarse de que el placer y el dolor se reparten entre distintos individuos, no entre distintos momentos de la vida de un solo individuo. De ahí que pueda lograrse una distribución óptima, una distribución de utilidades que proporcione globalmente la mayor felicidad posible, pero que, sin embargo, reparta los placeres y los dolores entre los individuos de un modo desigual. La solución benthamiana de que cada individuo «vale por uno y nada más que por uno» no se desprende realmente del principio de utilidad⁵, sino que es más bien un añadido para poder incorporar el concepto de justicia.

En lo que a este concepto concierne, las restantes concepciones éticas citadas parecen situarse en las antípodas del utilitarismo, porque consideran la justicia como uno de los elementos angulares de la construcción moral. Para permanecer fieles al hilo conductor adoptado en la exposición, continuaremos con aquella filosofía moral que parece preceder a las demás temporalmente: el marxismo-leninismo. Digo; que «parece preceder» porque, si bien los fundamentos de la ética marxista ven la luz en el siglo XIX con la aparición del materialismo histórico y, particularmente, del socialismo científico, como tal concepción ética no se configura hasta mediados del siglo XX.

⁵ Vid. los meritorios esfuerzos realizados por J. S. Mill para incluir la justicia en el principio de utilidad en *El Utilitarismo*, cap. V, y los de E. Guisán en «Justicia como felicidad», *Sistema*, n.º 64 (1985), pp. 63-82, «El Utilitarismo», *Iglesia viva*, n.º 102 (1982), pp. 553-558; *Razón y pasión en ética*, Barcelona, 1986, especialmente pp. 283 ss.

A pesar de que el marxismo cobra sentido por su referencia a la libertad futura y a pesar de que, posiblemente, su mejor legado consista precisamente en constituir una provocación moral en pro de la justicia y de la construcción de la utopía, Marx y Engels no pretendieron en modo alguno elaborar una ética comunista, ni mucho menos situarla en los cimientos del materialismo histórico. El saber marxista no es sabiduría moral, sino ciencia de la historia que excluye toda suerte de juicios de valor. No hay, pues, separación entre lo que es (objeto de la ciencia) y lo que debe ser (objeto de la moral): las leyes o tendencias de la historia, descubiertas por la ciencia marxista, muestran que la utopía se va a realizar gracias al desarrollo de las fuerzas productivas y a las contradicciones internas del sistema capitalista. ¿Por qué hablamos, pues, de una ética marxista-leninista?

Tras los intentos neokantianos de conjugar la ciencia marxista con la ética kantiana⁶, intentos que siempre fueron repudiados por los marxistas clásicos, a mediados del siglo XX se forjan los fundamentos escolásticos de una ética, que trata de dar cuenta de la realidad moral, confiriéndole un status que no es el de la mera ideología⁷.

⁶ Vid. las recopilaciones del socialismo neokantiano de V. Zapatero, *Socialismo y ética: textos para un debate*, Madrid, 1980. Para la presencia del socialismo neokantiano en el pensamiento de Ortega, vid. F. Salmerón, «El socialismo del joven Ortega»; en Varios, *José Ortega y Gasset*. México 1984, pp. 111-193.

⁷ Una interesante exposición de la historia de la ética marxista-leninista, fundamentalmente en la Unión Soviética, así como colaboraciones de sus principales representantes (Schwarzman, Titarenko, Schischkin, Archangelski) puede encontrarse en A.G. Chartschew y B.D. Jakowlew, *Ethik*, Berlín, 1976. Para este tema siempre resulta revitalizadora la lectura de J. L. Aranguren, *El marxismo como moral*, Madrid, 1968, y de R. Alberdi/R. Belda, *Intro-*

Aun cuando no existe acuerdo entre los marxistas-leninistas en relación con el problema del *origen de la moral*, la versión más aceptada lo sitúa en un cambio histórico objetivo y subjetivo a la vez. Los primeros estadios de la sociedad viven una moral gregaria, a la que corresponde totalmente un punto ínfimo de libertad, porque el hombre, obligado a depender casi totalmente de la naturaleza, se encuentra casi totalmente determinado por ella. Un cambio objetivo —el desarrollo de las fuerzas productivas y el nacimiento de la división del trabajo— abre el valor y significado del hombre como individuo: el hombre ya no necesita del grupo para sobrevivir físicamente y, por tanto, aparece la división del trabajo. Este cambio en el lugar objetivo del individuo produce, a la vez, un cambio subjetivo, un cambio en su conciencia. Aparece el sentimiento de individualidad, la capacidad de aproximarse a la realidad analítico-críticamente y de valorar. Esta nueva situación comporta una nueva necesidad social: conciliar la conducta del individuo con los intereses del todo social, como necesidad de superar la contradicción entre los intereses del individuo y del todo. Una respuesta a esta necesidad social es la moral que, nacida en una época determinada, sólo puede desaparecer cuando también desaparezcan las contradicciones entre personalidad y sociedad. ¿Significa esto que la moral es pura ideología, llamada a desaparecer en la sociedad comunista, en el reino de la libertad, cuando los intereses del individuo se identifiquen con los del género?

La respuesta que a esta pregunta darían los teóricos del marxismo-leninismo en la actualidad no sería, a

ducción crítica al estudio del marxismo, Bilbao, 1986, 2.^a ed. corregida.

mi juicio, mayoritariamente positiva. Por el contrario, según la respuesta mayoritaria, junto a la moral de las clases dominantes, que definen los intereses de clase, es posible rastrear una «moral humana común», una moral que defiende los intereses de la especie humana y que está representada por la moral de los trabajadores a lo largo de la historia: la moral comunista. Para conocer su contenido no es primariamente necesaria la especulación teórica, porque la verdad se busca y realiza en la praxis, la revela aquella clase que lucha por el socialismo. Ella defiende los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, pero despojándoles de deformaciones, porque los intereses de esta clase coinciden con los de la humanidad.

La ética del marxismo-leninismo coincide, pues, con las restantes éticas dominantes en nuestro momento, en ser normativa, en buscar la satisfacción de los intereses sociales, en identificar los intereses morales con los intereses objetivos y éstos, a su vez, con los intersubjetivos. Pero también esta concepción ética se encuentra con dificultades. Por una parte, con todas las dificultades que acosan al materialismo histórico (de qué ciencia se trata, si el factor económico explica suficientemente como determinante la estática y la dinámica social; si es posible hoy en día analizar la realidad social en virtud de dos clases, cómo discernir cuál es el sujeto de la revolución, hasta qué punto son teorías económicas aceptables las del valor-trabajo y la plusvalía, etc.) y, por otra, con las específicas del punto de vista moral. De entre los problemas podemos entresacar dos que tal vez han ocasionado a los éticos del marxismo-leninismo más quebraderos de cabeza que ningún otro: el problema de la libertad y el del acceso a la verdad moral.

Estas dos cuestiones, estrechamente unidas entre sí, no reciben el mismo tratamiento por parte de todos los éticos marxistas-leninistas. Una interpretación mecanicista del materialismo histórico conduciría a afirmar que la conciencia (factor subjetivo) se encuentra determinada por el lugar ocupado involuntariamente en el proceso productivo (factor objetivo), en cuyo caso la verdad moral —cuáles son los intereses del género humano y no de una clase— tiene que venir determinada por la clase trabajadora a cuantos descubran que el proceso histórico sigue los pasos descubiertos por la ciencia marxista. Para una concepción no mecanicista del marxismo, la conciencia no sería sólo reflejo de la realidad material, pero son los expertos de la ciencia marxista quienes deberían desvelar cuáles son los intereses objetivos, en tanto no hayamos llegado a la fase en que decidirán los productores libremente asociados.

Atendiendo a la primera interpretación, la clase trabajadora decide cuáles son los intereses objetivos, pero queda anulada la libertad como posibilidad de optar; en el segundo caso, es posible optar a favor de la necesidad histórica, pero son los expertos quienes determinan los intereses intersubjetivos. El hecho de que un grupo determine lo que desea la especie, suele suponer un riesgo de dogmatismo, en el que los países del Este parecen haber caído. Si dijimos que el Estado benefactor del utilitarismo, a falta de espectador ideal, evita difícilmente la injusticia, el grupo de expertos, a falta de productores libremente asociados, no parece librarse del dogmatismo.

Esta es una de las múltiples razones por las que dentro del mismo marxismo surgieron reacciones diversas frente a la ética marxista-leninista, procedentes del «marxismo humanista», de un buen número

de «revisionistas» y de grupos como la Escuela de Francfort, que tan profunda huella ha dejado en la ética del occidente europeo. Sin embargo, dada la brevedad del espacio no podremos ocuparnos de estas corrientes, como tampoco de los últimos representantes de la tradición personalista francesa, sino que nos limitaremos a considerar, muy esquemáticamente, la concepción que se va imponiendo en la zona geográfica y sociopolítica de la Europa occidental, concepción que pretende fundamentar la democracia integral desde un punto de vista ético: la ética dialógica.

La ética dialógica, que dice hundir sus raíces en la tradición del diálogo socrático, coincidirá con las ya citadas en ser una ética normativa, que no tiene empacho alguno en intentar hallar un fundamento para el hecho de que haya moral y de que debe haberla. Tal fundamento, de igual modo que en las éticas aludidas, no consistiría en una antropología metafísica; por tanto, desde su perspectiva el deber moral no vendría impelido por el afán de realizar un ideal de hombre, ni siquiera por la necesidad racional de respetar lo que es absolutamente valioso. Términos como «valor absoluto» tal vez parezcan a nuestros civilizados países, conscientes de la finitud y contingencia humanas, excesivamente metafísicos y ambiciosos; de ahí que las éticas de diálogo hablen también de necesidades e intereses a satisfacer, recuperando el valor del sujeto por otro camino: como interlocutor competente en una argumentación.

Efectivamente, las necesidades e intereses de los hombres constituyen el *contenido* de la moral; sin embargo, con esto no queda claro cuál es la *forma* de la moral, cómo decidir moralmente qué intereses deben ser prioritariamente satisfechos, cuál es el criterio

que determina si una decisión al respecto es moralmente correcta.

En caso de que tuvieran que decidir los distintos grupos humanos según sus particulares intereses y según su poder fáctico en la sociedad, la ética dialógica sería subjetiva, admitiría que sobre las cuestiones morales no cabe argumentar, sino que depende de la arbitraria decisión individual. Pero el subjetivismo —al contrario de lo que pudiera parecer— no es una característica en las éticas de nuestro tiempo. Por el contrario, las más extendidas consideran que los problemas morales son *objetivos*: sobre ellos se puede discutir y encontrar argumentos superiores a otros.

Ahora bien, tampoco las éticas del diálogo concuerdan con el *objetivismo*, según el cual la verdad de los juicios morales puede comprobarse confrontando con la *realidad humana*, y es un grupo de entendidos quien tiene que determinar si se le adecuan o no. El inconveniente del objetivismo estriba en que puede existir un gran desfase entre lo que los expertos revelan como propio de la realidad humana y lo que los no-expertos experimentan en sí mismos acerca de su propia realidad. Por ello, las éticas dialógicas, asumiendo las aportaciones de la hermenéutica, consideran que son los sujetos humanos quienes tienen que configurar la objetividad moral. La objetividad de una decisión moral no consiste en la decisión objetivista por parte de un grupo de expertos (espectador imparcial, vanguardia de la clase obrera, intérpretes privilegiados del derecho natural), sino en la *decisión intersubjetiva* de cuantos se encuentran afectados por ella. Precisamente por ser sujetos de la decisión puede exigírseles posteriormente que se responsabilicen de ella.

Son, pues, los afectados quienes tienen que decidir qué intereses deben ser primariamente satisfechos, pero para que tal decisión pueda ser racional, argumentable, no dogmática, el único procedimiento moralmente correcto para alcanzarla será el *diálogo* que culmine en un *consenso entre los afectados*. Ahora bien, un diálogo puede estar manipulado, o bien los participantes encontrarse alienados; en ese caso resultarían consensuados intereses particulares como si fueran universales. De ahí que las éticas dialógicas tengan que suponer como criterio de la verdad moral una situación ideal de diálogo, expresiva de una forma ideal de vida, en la que se excluya la desfiguración sistemática de la comunicación, se distribuyan simétricamente las oportunidades de elegir y realizar actos de habla y se garantice que los roles de diálogo sean intercambiables. Esta situación serviría como garantía de que es posible un consenso en que se reconozcan los intereses universales y como criterio para comprobar la corrección de los consensos fácticos.

Que tal meta se alcance o no es incierto. La exigen la posible racionalidad de nuestros consensos y la esperanza humana, pero sólo el crecimiento técnico y, sobre todo, el progreso moral harán efectiva su realización. Frente a quienes entienden la emancipación humana como consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas, como consecuencia de los avances técnicos, las éticas del diálogo mantienen que la liberación humana tendrá lugar si, además de la técnica, crece la disponibilidad de los hombres a tomar decisiones mediante consensos en los que estén atendidos los intereses universales.

La necesidad de utopía, de objetividad, la exigencia de normatividad y fundamentación son también

caracteres de la última de las éticas que consideramos muy brevemente: *la ética de la liberación*. No es tampoco una ética de la perfección individual ni entrega las decisiones morales en manos de presuntos expertos: son los mismos sujetos afectados quienes tienen que asumir la dirección del proyecto moral. Sin embargo, la ética de la liberación se caracteriza, entre otros, por un rasgo muy peculiar: en los países latinoamericanos, en los que surge, aparece precisamente como una propuesta de subvertir totalmente el orden sociopolítico establecido por razones morales. Si las anteriores éticas se encuentran muy bien vistas sociopolíticamente en sus respectivas zonas, lo que intenta la ética de la liberación es justificar, apoyar moralmente a quienes, al luchar por los oprimidos, son acusados de inmorales por la moral vigente en su país⁸. Ante un orden moral establecido injusto el revolucionario se encuentra moralmente desasistido; no es sólo un «fuera de la ley», sino también un «fuera de la moral». Por eso es urgente la tarea de confirmarle que su actitud está legitimada, no desde el orden presente, sino desde un orden futuro utópico, que él mismo está construyendo con su revolución.

La ética de la liberación no se presenta, pues, como una alternativa insólita a las éticas de occidente. Si no aceptamos la razón última kantiana para que haya moral y deba haberla, que «el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo»; si rechazamos el imperativo categórico del joven Marx

⁸ Vid. E. Dussel, *Para una ética de la liberación*, Buenos Aires, 1973. Tomos I y II, México, 1977; tomos IV y V, Bogotá, 1979-1980; *Ética de la liberación en la Edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, 1998; L. J. González, *Ética latinoamericana*, Bogotá, 1983; I. Ellacuría, *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Bogotá, 1994.

de «derribar todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciado»⁹; si no admitimos que deben ser los afectados por una situación quienes están legitimados moralmente para decidir, entonces mal podremos aceptar que constituyan una exigencia moral los imperativos «liberémonos nosotros los oprimidos» y «¡el otro es lo digno por excelencia!».

Sin embargo, la ética de la liberación, recogiendo los logros de los anteriores, los transfigura en nuestro momento histórico con dos elementos clave: la experiencia y la concreción. Es la experiencia insobornable de los oprimidos en la concreta situación de América Latina la que exige que los imperativos y las virtudes morales se pongan al servicio de los pobres; es la realidad de la explotación sufrida en carne propia la que ilumina el proyecto hacia la utopía. La vivencia de lo antimoral, de lo antihumano repele la frivolidad y el escepticismo de algunos planteamientos éticos de nuestra cultura, pero, por otra parte, obliga a los más valiosos de ella a comprometerse concretamente. Cualquier diálogo grupal o nacional que no tenga en cuenta los intereses de los mundialmente afectados, que no acepte en su seno como interlocutores igualmente facultados a cuantos van a sufrir las consecuencias de la decisión, es inmoral, inhumano por naturaleza y expresa una forma de vida inmoral e inhumana por naturaleza.

⁹ K. Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», en *Die Frühschriften*, Stuttgart, 1971, p. 216.

11.

Maliandi, Ricardo, *Ética: conceptos y problemas*, capítulo 3 “Niveles de reflexión ética”. Buenos Aires: Biblos, 2004, pp. 45-77.

Ética:

conceptos y problemas

problemas capitales de la ética. Sólo que, por así decir, en ellos no nos dedicamos a inspeccionar el interior del edificio del *ethos*, sino que nos asomamos por sus ventanas y balcones, y echamos miradas al exterior del edificio; *tratamos* de ver asimismo cuán grande es y dónde están los límites con los edificios vecinos.

Las tres dicotomías señaladas son muy importantes, pero de ningún modo puede considerárselas las únicas. Junto a ellas están, por ejemplo, las dicotomías correspondientes a las estructuras *conflictivas* del *ethos*. El sentido de la vida moral se halla indisolublemente vinculado a conflictos, que se manifiestan siempre de maneras concretas, pero que la ética puede contribuir a aclarar —e indirectamente, a resolver o evitar— mediante la tematización de dicotomías representadas, por ejemplo, por la contraposición entre lo universal y lo particular, o entre la permanencia y el cambio. Podemos llamar “sincrónica” a la primera de estas dicotomías y “diacrónica” a la segunda. Se trata, como se verá en el capítulo VI, de dos estructuras conflictivas básicas, comprensibles desde una teoría de la *bidimensionalidad* de la razón. Hay asimismo en el *ethos* una tensión constante entre las incumbencias de lo racional y lo emocional, es decir, una cabal dicotomía entre *logos* y *pathos* que, análogamente, da lugar a múltiples conflictos concretos. Todo ello contribuye a la característica e insoslayable complejidad de los fenómenos morales.

* * *

Hemos pasado revista, escuetamente, a algunas de las dicotomías características del *ethos*. Con ello hemos ya entrado al edificio; hemos comenzado, de algún modo, por ahora muy precario, la “tematización”. No hemos aún “teorizado”; pero la mostración de dicotomías, la *explicitación* de ellas, ha sido un paso de “problematización”. Estamos tratando el *ethos* en sus aspectos más generales. Sin embargo, ya somos también conscientes de que el *ethos* siempre se especifica y se individualiza. La “facticidad normativa” es siempre una concreción, que puede ser *identificada*, distinguida de otras concreciones posibles o reales. Pero justamente esa identificación requiere que se la “ubique” dentro del *ethos* en general. Como hay una pluralidad de *ethos* y también pluralidad de criterios para clasificarlos, siempre se puede agregar a “*ethos*” un adjetivo particular (el *ethos* “griego”, el *ethos* “cristiano”, el *ethos* “formalista”, etc.). Pero tendremos acceso a ellos en la medida en que los reconozcamos como casos o ejemplos de algo general. Y como la tematización es *reflexiva*, se hace imprescindible tomar conciencia de los distintos *niveles* en que puede tener lugar esa reflexión.

III. Niveles de reflexión ética

III.1. Concepto de “reflexión” y sentido de sus “niveles”

La reflexión, como vimos, es una *intentio obliqua*, un acto por el que el sujeto se convierte en objeto de sí mismo: como en un espejo, se *refleja* (y tal es el sentido etimológico del término). Es una autoobservación de la que tiene que surgir alguna forma de autoconocimiento. Puede entenderse entonces como una operación que la conciencia humana lleva a cabo en el marco de su propio carácter de “autoconciencia” o “apercepción”. La posibilidad de esa “toma de distancia” con respecto a lo propio constituye de por sí un problema. Algunos pensadores han tratado de explicarla desde la antropología filosófica. Helmuth Plessner, particularmente, la vincula con lo que llama la “posicionalidad excéntrica” propia del hombre.¹ Sostiene que, a diferencia del animal (que tiene una posición “frontal” respecto de la esfera en que vive, es decir, de su “mundo circundante”: *Umwelt*, y se constituye en “centro”), el hombre se halla siempre en una posición “excéntrica” con relación a su esfera, que es la del “mundo” (*Welt*). Pero, además, el animal no tiene “vivencia” del centro que constituye, o sea, carece de vivencia de sí mismo, mientras que en el hombre el centro se *desplaza*, toma distancia y provoca una especie de duplicación subjetiva: por ejemplo, el hombre siente que “es” cuerpo, pero también que “tiene” cuerpo. De ese modo puede saber sobre sí, contemplarse a sí mismo, escindiéndose en el contemplador y lo contemplado. Tal escisión representa a la vez una “ruptura”, una hendidura entre el yo y sus vivencias, en virtud de la cual el hombre queda en dos lados a un mismo tiempo, pero también en ningún lado, fuera del tiempo y del espacio. Al encontrarse simultáneamente en sus “estados” y “frente a sí mismo”, como objeto, su acción vuelve también constantemente sobre sí: el hombre *se hace* a sí mismo. Tiene que vivir “conduciendo su vida”, ya que, de modo permanente e ineludible, se encuentra con esa vida.

Se puede poner en duda, sin embargo, que siempre, absoluta-

1. Cf. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin-Nueva York, W. de Gruyter, 3ª ed. 1975, pp. 288 ss.

mente siempre (o, al menos, en *todos* sus estados conscientes) el hombre esté en actitud "reflexiva". O quizá haya que distinguir también aquí un sentido *estricto* y un sentido *lato*. Este último abarcaría ese permanente "encontrarse" del hombre con su propia vida, así como la conciencia de conducir esa vida. Podría entenderse "reflexión", en sentido *lato*, no obstante, como toda forma de "meditación" (aunque el objeto de una meditación determinada no fuera algo del propio sujeto meditante). En sentido *estricto*, en cambio, reservaríamos la palabra "reflexión" para los casos en que es "clara y distinta" la actitud en que el pensamiento, mediante un giro de ciento ochenta grados, por así decir, se *vuelve* sobre sí mismo. Una cosa es mostrar *cómo* la reflexión (en sentido *estricto*) es "posible". Otra, muy distinta, sostener que ella es "inevitable". Creo que hay que admitir también la existencia de estados *prerreflexivos* de la conciencia humana, estados en que la atención está totalmente volcada hacia "afuera", hacia *lo otro* de sí, y en que, sin que se haya perdido la "posicionalidad excéntrica", se adopta una —al menos provisoria— posición "frontal".

Pero lo que posibilita la reflexión no es sólo la "posicionalidad excéntrica". Esto constituye sin duda un factor fundamental y necesario, pero no suficiente. No basta comprender que uno no es el "centro" del mundo, sino una "perspectiva" sobre él, junto a otras innumerables perspectivas. Para que la reflexión en sentido *estricto* y, sobre todo, la reflexión deliberada, se haga posible, tiene que haberse producido la *contraposición* con otras perspectivas, el *intercambio* comunicativo con ellas. Es decir, tiene que haber *diálogo*, y especialmente tiene que haber diálogo argumentativo, tiene que haber "discurso".

La cuestión que nos interesa ahora es la de los "niveles" de reflexión. De nuevo nos valemos de una imagen metafórica, y podemos pensar entonces lo "prerreflexivo" como un *plano*, o *estrato*, o *nivel*, por "encima" del cual se establecen distintos *planos*, *estratos* o *niveles* "reflexivos". El primero de éstos corresponde a la reflexión espontánea, natural, cotidiana. De ese nivel resulta fácil distinguir el nivel propio de la reflexión voluntaria e intelectualmente deliberada, sistemática, ordenada, atenta incluso a pautas metodológicas. Ahí estamos ya en la razón reflexiva o, si se prefiere, en la reflexión racionante. En ambos niveles estamos, sin embargo, volviendo la atención sobre nosotros mismos, sobre algo que nos es propio, sea como individuos o como especie. Y eso lo expresamos lingüísticamente. Otro nivel de reflexión posible, entonces, es el de la atención vuelta precisamente hacia esa expresión lingüística, y que tiene que expresarse en un "metalinguaje". Y aun podemos imaginar un cuarto nivel, en el que la reflexión, paradójicamente, toma ya tanta distancia que parece "endere-

zar" la *intentio*, o sea, deja de ser, precisamente, una reflexión. Veamos cómo funciona esto en el caso del *ethos*.

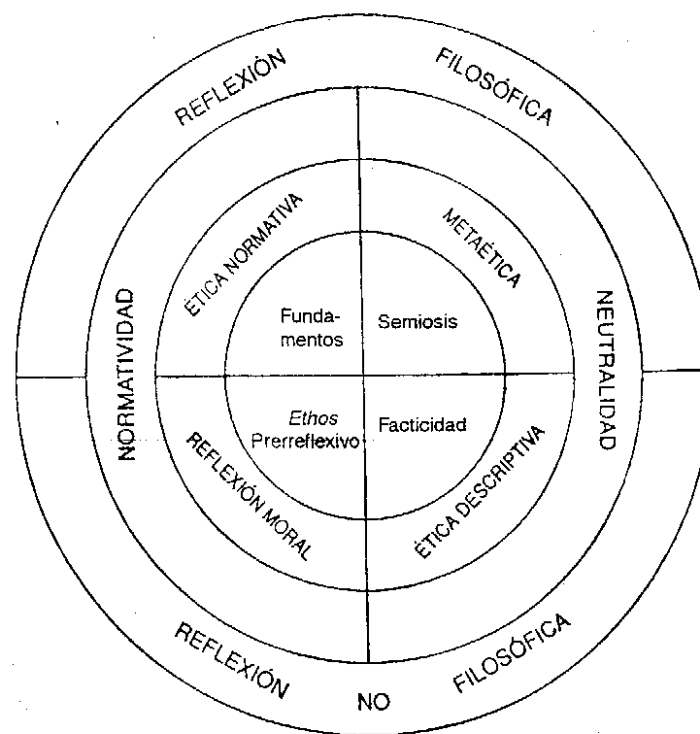
III.2. *Ethos* prerreflexivo y *ethos* reflexivo

Las diferencias de nivel de reflexión no deben interpretarse como diferencias axiológicas: no se trata de que unos niveles sean "mejores" que otros. Las diferencias aluden a las maneras de operación reflexiva, a lo que se busca con ellas y, particularmente ahora en el caso de lo ético, al grado de *normatividad* presente en la reflexión.

Recordemos que el *ethos* es un conglomerado de creencias, actitudes, costumbres, códigos de normas, etc. Quizá en un sentido *lato* todo ello pueda concebirse como "reflexivo", pero en sentido *estricto* es preferible distinguir lo "reflexivo" como una sección especial del *ethos*. Hablaremos, entonces, de *ethos* "prerreflexivo" y de *ethos* "reflexivo". En el primero nos encontramos con la normatividad pura, no cuestionada aún, la conducta ajustada a determinadas normas, simplemente, y las maneras de juzgar tal conducta, especialmente cuando ésta se aparta de aquellas normas. Incluso pueden incluirse aquí ciertos aspectos de la prédica moral. Sin embargo, todo esto, en tal estado de "pureza" (en el sentido de ausencia de toda reflexión), sólo puede corresponder a un sector diminuto en el complejo conglomerado del *ethos*, porque en todos esos elementos siempre pueden surgir dudas o la necesidad de reforzar los propios juicios morales. Particularmente la prédica no puede permanecer siempre sin reflexión. Ocurre así que, casi insensiblemente, se pasa de ese nivel "prerreflexivo" a un primer nivel de reflexión. Se trata aquí de una reflexión elemental, espontánea, que surge a consecuencia de discrepancias morales. Es el tipo de reflexión que va adosado a la toma de conciencia de que el otro no juzga exactamente como yo. En el *ethos* hay certezas, pero también hay dudas. La actitud de "pedir consejo", por ejemplo porque, aunque se conocen las normas, no se sabe *cómo* aplicarlas a tal situación concreta —o porque no se sabe *cual* norma habría que aplicar ahí—, y, sobre todo, la actitud de brindar ese consejo solicitado son actitudes que van acompañadas necesariamente de un tipo de reflexión que podemos llamar "reflexión moral". Un segundo nivel está constituido por las reflexiones que es necesario desarrollar cuando no nos conformamos ya con saber, o con decir, *qué* se debe hacer, sino que nos planteamos la pregunta "por qué", y tratamos de responderla. Ahí se toma conciencia de que la reflexión no sólo es ineludible, sino también de que hay que desarrollarla racional y sistemáticamente. Ese desarrollo equiva-

le ya a una "tematización". O sea, entramos ya en la "ética". La búsqueda de fundamentos de las normas y la crítica de aquellas normas que no nos parecen suficientemente fundamentadas, o de propuestas de fundamentación que nos parecen deficientes o incorrectas, son las tareas más características de este segundo nivel que constituye la "ética normativa". Todo está aquí, aún, impregnado de normatividad (en sentido *lato*: normas y valores). Se sigue utilizando un lenguaje expresamente valorativo. Pero se apela a la *razón*, a los argumentos en favor o en contra de determinadas normas. Consciente o inconscientemente, en este nivel de reflexión se hace filosofía práctica, ética. Hay, entonces, normatividad pero, a diferencia de lo que ocurriría en lo prerreflexivo o en la "reflexión moral", lo normativo es cuestionado; no hay normas ni valoraciones "sacrosantas". Un tercer nivel es el de la "metaética", o sea, un tipo de reflexión que analiza el significado y el uso de los términos morales. La metaética constituye un "metalinguaje" con respecto al lenguaje normativo. En principio, pues, pretende ser ya una reflexión no normativa sino "neutral". Ya vimos que esa pretensión quizá no puede justificarse, pero al menos es una pretensión real, y es obvio, en todo caso, que no puede haber ahí el mismo grado de normatividad que se da en los niveles anteriores. Finalmente, existe un cuarto nivel de reflexión ética, consistente en observar el fenómeno moral desde una posición lo más apartada de él que sea posible. Se intenta, simplemente, *describir* la "facticidad normativa". No se toma posición respecto de si algo está "bien" o "mal", ni si "se debe" o "no se debe" hacer. Sólo se dice cómo es; se investiga qué se cree que se debe hacer, se comprueba cómo se comportan los seres humanos. No es una labor filosófica, sino "científica": es parte de la labor de la antropología, o de la psicología, o de la sociología, etc. A este nivel de reflexión (que, desde luego, también reclama para sí la neutralidad valorativa) lo llamamos "ética descriptiva". Aquí no sólo ha disminuido el grado de normatividad sino que, por la distancia que se abre entre el observador y lo observado, también parece desvanecerse, desdibujarse el carácter "reflexivo".

Vamos a ver con más detalles estos cuatro niveles, que quedarán representados, por lo pronto, en el siguiente esquema:



III.3. Visión panorámica de los cuatro niveles de reflexión ética

El esquema de las circunferencias concéntricas señala, en el círculo central, cuatro aspectos generales constitutivos del *ethos*:

- 1) El *ethos* prerreflexivo, o sea, el conjunto, no tematizado ni cuestionado, de creencias morales, actitudes morales, códigos de normas, costumbres, etc. Es el fenómeno moral básico, del que participamos necesariamente todos los seres racionales, el "piso" desde el que en todo caso se inicia cualquier reflexión sobre cuestiones morales.
- 2) Las tareas de fundamentación y de crítica de normas, tareas que también forman parte del complejo fenómeno del *ethos*. Ellas requieren ya una reflexión más fina y sistemática que la mera "reflexión moral".
- 3) La "semiosis" del *ethos*, es decir, el lenguaje específico en el que

se expresa lo normativo y lo valorativo. La reflexión sobre la semiótica no puede ser ya expresada en el mismo lenguaje, sino que tiene que serlo desde un "metalenguaje".

- 4) La "facticidad" normativa como tal, es decir, la realidad empírica de las creencias, las actitudes, las costumbres, los códigos, etc.; los aspectos objetivos de ese fenómeno, incluyendo los actos de reflexión sobre el mismo. La "reflexión" sobre este aspecto no tiene carácter filosófico, sino científico (como en la investigación que puede hacer un antropólogo acerca de las costumbres de una determinada etnia).

En la primera corona que sigue al círculo central están ubicados los cuatro niveles de reflexión respectivos. En cada uno de ellos el principal objeto de reflexión es el indicado en el sector adyacente del círculo central.

La segunda corona permite separar las dos formas de reflexión "normativa" de las dos formas "neutrales". Habría que aclarar, en el primer caso, *expresamente* normativa, y, en el segundo, *pretendidamente* neutral. La última y más amplia corona, finalmente, permite distinguir las dos formas de reflexión filosófica (ética normativa y metaética) de las dos no filosóficas (la reflexión moral, que es prefilosófica, y la ética descriptiva, que es, más que reflexión, una modalidad de observación científica).

Es necesario aclarar, de todos modos, que el gráfico sólo proporciona una primera aproximación, una visión panorámica de los niveles de reflexión. No hay que pensar esas divisiones como los "compartimientos estancos" de los buques, que no se conectan entre sí (para que el buque siga flotando aunque alguno de ellos se haya anegado). En el esquema, por el contrario, las secciones están intercomunicadas: los niveles con frecuencia se entremezclan, y sus límites son más bien difusos. No es imposible, por ejemplo, que una reflexión de ética normativa se refiera a aspectos semióticos, o que una de metaética aluda a algo fáctico, o que una de ética descriptiva haga "excursiones" por el campo de la fundamentación, etc. El gráfico registra, por así decir, lo que constituye las incumbencias *prima facie* de cada nivel de reflexión.

La distinción de niveles ha sido destacada, en el siglo XX, particularmente por la ética analítica anglosajona, aunque hay que señalar también que, en la gran mayoría de los casos, ésta ha carecido de visión clara para la diferencia entre la mera "reflexión moral" y la "ética normativa". Curiosamente, esa diferencia había sido descubierta ya en la Antigüedad. Epicteto, por ejemplo, distinguía explícita-

mente, aunque no les diera esos nombres, los niveles que hoy llamaríamos "moral", "ético-normativo" y "metaético". Vale la pena reproducir el fragmento de su *Enquiridión* donde registra esa distinción:

El primero y más necesario lugar de la filosofía es el de la práctica de los principios, como el "no mentir". El segundo, el de las demostraciones, como por qué no hay que mentir. El tercero, el de confirmar estas mismas cosas y declararlas con precisión, como ¿por qué es esto una demostración? ¿Qué es, en efecto, demostración?, ¿qué consecuencia?, ¿qué contradicción?, ¿qué lo verdadero?, ¿qué una falsedad?

Por lo tanto, el tercer lugar es necesario para el segundo, y el segundo para el primero; pero el necesarísimo y en el que hay que descansar es el primero.²

Desde luego, esto no es exactamente lo mismo que se distingue en el pensamiento contemporáneo. Habría que señalar, por ejemplo, que Epicteto (fiel así a la tradición helenístico-romana) consideraba "filosófica" la que vengo llamando "reflexión moral" (la "práctica de los principios"). En lugar de "metaética", por otro lado, veía el tercer nivel como una especie de lógica general; y, finalmente, no advertía el nivel de la "ética descriptiva". Pero es sumamente notable el hecho de que haya deslindado esos tres niveles que sin duda se aproximan mucho al sentido de los tres primeros del esquema aquí presentado.

Los analíticos contemporáneos suelen hablar también de tres niveles, pero incluyendo entre ellos al de la ética descriptiva y excluyendo, en cambio, el de la mera reflexión moral. Lo grave de esto es que entonces le adjudican a la metaética la función fundadora de normas y, en correspondencia con ello, le sustraen a la ética normativa todo carácter filosófico. La confusión procede del hecho de que la metaética es la instancia desde la cual puede fundamentarse la ética normativa, es decir que la metaética tiene que decidir sobre la validez de los criterios de fundamentación de normas.

Los cuatro niveles pueden, en general, distinguirse muy fácilmente por el tipo de pregunta que cada uno trata de responder:

1. (Reflexión moral): preguntas del tipo: "¿Debo hacer x?".
2. (Ética normativa): preguntas del tipo: "¿Por qué debo hacer x?".
3. (Metaética): preguntas del tipo: "¿Está bien planteada la pregunta anterior?" (y "¿Por qué sí o por qué no?"), o bien: "¿Qué carác-

2. Epicteto, *Enquiridión*, edición bilingüe, introd., trad. y notas de José Manuel García de la Mora, Barcelona, Anthropos, 1991, cap. LII, pp. 113-114.

ter tiene una expresión lingüística como «debo hacer X?»", "¿Es cognoscitiva o no cognoscitiva?", "¿Qué función cumple", etcétera.

4. (Ética descriptiva): preguntas del tipo: "¿Cree A que debe hacer X?" (donde "A" puede ser un agente individual, un pueblo, una cultura, un grupo religioso, una época, etcétera).

Podríamos decir, siempre en sentido muy general, que las preguntas del primer tipo solicitan un *consejo*; las del tipo 2 piden *justificación*, o sea, fundamentos normativos; las del tipo 3 demandan *aclaraciones* sobre significados y usos de los términos normativos, y las del tipo 4 reclaman concretas *informaciones descriptivas*.

Otra distinción que podemos hacer es la que resulta de comparar los cuatro niveles con lo que ocurre respecto de una obra de teatro o de cine:

- Nivel 1 (Reflexión moral): (comparable a) las indicaciones que da el director a los actores.
- Nivel 2 (Ética normativa): (comparable a) la fundamentación y/o las consideraciones críticas de tales indicaciones; incluso las discusiones que los actores pueden tener con el director en tal respecto.
- Nivel 3 (Metaética): (comparable a) el análisis técnico de las expresiones teatrales (o cinematográficas).
- Nivel 4 (Ética descriptiva): (comparable a) lo que ve el espectador y describe el crítico de teatro (o de cine).

Como creo que la discriminación clara de estos cuatro niveles se ha convertido en una *conditio sine qua non* para la adecuada "tematización" del *ethos*, insistiré aún un poco más en el asunto, mediante algunas acotaciones sobre cada uno de ellos y confrontaciones de cada uno con los demás.

III.4. La reflexión moral

Ya indiqué cómo desde el "*ethos* prerreflexivo" se pasa casi insensiblemente a este primer nivel de reflexión. El pasaje puede hacerse de diversas maneras: en la prédica, en la exhortación, en el consejo, en el enjuiciamiento de una acción, en el esfuerzo por alcanzar la formulación precisa de una norma situacional, etc. Aunque no toda influencia del lenguaje (hablado o escrito) sobre la acción puede ser encuadrada en el ámbito del *ethos* o fenómeno moral, lo cierto es que la reflexión moral se traduce siempre en algún tipo de semejante

influencia. Dice J. Hospers que "se puede conseguir que la gente actúe de cierta manera a través de consejos morales, exhortaciones, persuasión, sermones, propaganda, hipnosis o psicoterapia".³ Y aclara a continuación que nada de eso concierne a la ética: ésta tiene, según Hospers, la función de hallar la verdad acerca de esas cuestiones, y no la de impulsar la ejecución de determinadas acciones. Esto parecería un esbozo de distinción entre la reflexión moral y la reflexión propia de la "ética normativa", pero en realidad no lo es. La reflexión moral influye sobre la acción y justamente por eso *concierna* a la ética; y ésta, por su parte, como veremos después, ejerce una peculiar influencia *indirecta* sobre la acción.

La reflexión moral es practicada especialmente por el predicador de moral, el "moralista". Aunque la prédica, como tal, no sea esencialmente *reflexiva*, el moralista necesita de la reflexión para reforzar su poder persuasivo. No tenemos que pensar necesariamente al moralista como un predicador profesional, o como alguien dedicado permanentemente a "moralizar". Todo ser humano puede ser moralista, al menos por momentos, cada vez que dice a otros lo que deben o lo que no deben hacer. Para ello suele ser imprescindible algún grado de reflexión.

Es obvio que, en nuestro tiempo, la imagen del "moralista" está desacreditada, pues suele vincularse a o bien a la ingenuidad o bien a la hipocresía. El "moralismo", la "moralina", etc., son efectivamente deformaciones del *ethos* que evocan cierto rigor moral artificial, propio, por ejemplo, de la época victoriana, y referido particularmente a la regulación de las relaciones sexuales. Pero no toda "reflexión moral" se desenvuelve en el marco de la "moralina". La reflexión normativa (en sentido *lato*, es decir, tanto normativa como valorativa) es parte constitutiva del *ethos*, y representa a menudo el punto de arranque de las reflexiones de *ética normativa*, en virtud de que, como ya se vio, esas partes no son "compartimientos estancos". También el rechazo de la "moralina", el rechazo de la hipocresía, requieren reflexión moral. Hay un "arte de vivir", que se alimenta de reflexiones morales y que no es desfiguración del *ethos*. En otras épocas, como se vio en el ejemplo de Epicteto, o como ocurre más tarde en "moralistas" al modo de Charron, La Bruyère, La Rochefoucauld y tantos otros, había alcanzado incluso categoría de pensar filosófico. En nuestro tiempo, la reflexión moral, adecuadamente "ilustrada" por la ética normativa y por la información científica sobre determinadas estructuras situacionales, forma parte de la llamada "ética aplicada", a la que nos referiremos después.

3. J. Hospers, *La conducta humana*, Madrid, Tecnos, 1964, p. 22.

III.5. La ética normativa

En este nivel de reflexión la atención está dirigida, deliberada y conscientemente, a la cuestión de la validez de los principios morales. Aquí está presente la razón, y es ella la que *tematiza* el *ethos*, en todos los sentidos que hemos atribuido a la palabra "tematización". La ética normativa es la búsqueda de los fundamentos de las normas y de las valoraciones. Esta búsqueda va asociada indisolublemente a la *crítica*, es decir, al permanente cuestionamiento de cada fundamentación. Fundamentación y crítica son tareas opuestas (ya que aquella apunta a sostener, consolidar, y ésta, por el contrario, a conmover, a demoler) pero, a la vez, complementarias (porque la consolidación será tanto más firme cuanto más embates pueda resistir).

Tanto la fundamentación como la crítica son tareas filosóficas. El desarrollo de tales tareas, y del correspondiente nivel de reflexión, es índice de que la reflexión moral, la *mera* reflexión moral, por sí sola, resulta insuficiente. Esto es lo que Kant ha visto muy bien, y que testimonia en el siguiente fragmento:

¡Qué magnífica es la inocencia! Pero ¡qué desgracia que no se pueda conservar bien y se deje fácilmente seducir! Por eso la sabiduría misma —que consiste más en el hacer y el omitir que en el saber— necesita de la ciencia, no para aprender de ella, sino para procurar a su precepto acceso y duración.⁴

Esa "ciencia" que menciona Kant es, precisamente, la ética normativa. Hay sin duda un "saber" moral prefilosófico; ese saber se vincula a la "facultad práctica de juzgar", y permite decir qué es bueno y qué es malo, y qué se debe hacer y qué no se debe hacer. Es un saber natural del hombre, un saber espontáneo, que está ya en el *ethos* pre-reflexivo y que se complementa, en todo caso, con la "reflexión moral". Es, pues, un saber que no necesita de la filosofía, ni de todo el esfuerzo y la erudición que ésta implica. Es decir, no *necesitaría* de ella si no fuera por su "debilidad"; si no fuera porque resulta fácilmente "seducible" por la "inclinación", como dice Kant (o por las "racionalizaciones", como diría hoy un psicoanalista). Aquel saber "natural", "espontáneo", "prístino", o como se lo quiera llamar, presente en todos los hombres, es siempre lo básico, es absolutamente necesario, pero resulta difuso, y sucumbe con frecuencia a lo que Kant llama una "*di-*

4. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 405 (trad. castellana: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 45. Véase también trad de J. Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996, pp. 139-140.).

léctica natural", por la cual se tiende a cuestionar el carácter riguroso del deber y a acomodarlo a nuestros deseos o intereses. En otros términos: la ética normativa (filosófica) se hace necesaria porque el hombre, junto a su saber moral, tiene también la tendencia a engañarse a sí mismo. La reflexión ético-normativa, sistemática, operando con argumentos racionales, impide, o al menos dificulta, obstaculiza ese engaño. Además, como ya vimos, la ética es precisamente un esfuerzo "reconstructivo" de ese saber. Es el procedimiento que permite hacerlo explícito, claro, libre de ambigüedades que pueden desfigurarlo.

El pensamiento positivista, en sus diversas variantes, ha cuestionado siempre el derecho de la ética normativa a erigirse en saber riguroso. El gran *prejuicio positivista* consiste en suponer que sólo las "ciencias positivas" revisten ese carácter, y que todo lo "normativo" es una cuestión subjetiva, algo así como una "cuestión de gustos" (y de *gustibus non est disputandum*). Ahí, en ese prejuicio, reside la razón de por qué la filosofía analítica —que mantiene siempre algún lastre de positivismo— suele ignorar la diferencia entre la mera "reflexión moral" y la "ética normativa". Pese a la conciencia que la filosofía analítica tiene de la importancia de distinguir los niveles reflexivos, incurre con frecuencia en la misma falacia. Pero la ética normativa no es cuestión de gustos. Ella es también "ciencia", en el sentido amplio de ese vocablo; es decir, ella puede conducir, si opera sistemáticamente y con metodología adecuada, a conocimiento auténtico.

Lo que el positivismo niega es la "posibilidad" de la ética normativa o, más exactamente, su "legitimidad". Para tal negación suele apoyarse (y en esto el positivismo viene a coincidir con el relativismo) en el hecho de que existe una gran variedad de códigos normativos. De esa variedad se infiere, precipitadamente, que las normas no son fundamentables y, por lo tanto, que es "imposible" una disciplina ocupada precisamente en fundamentar las normas. Se piensa entonces que todo intento de hallar semejantes fundamentos es arbitrario. En la historia de la filosofía se han dado, en efecto, teorías arbitrarias, absolutistas; pero también es arbitrario meter todo, sin la menor discriminación crítica, en una misma bolsa. La ética normativa genuina, sin embargo, no elabora teorías dogmáticas o absolutistas, sino que opera con criterios críticos. Dispone, desde luego, de respuestas racionales para explicar el hecho de la pluralidad de códigos normativos (por ejemplo, la distinción entre normas "básicas" y normas "derivadas", o argumentos con los que puede demostrar que la "tolerancia" no es la actitud coherente con el relativismo sino, precisamente, un criterio normativo *objetivo* y, por ende, *fundamentable*, etc.). Pero no podemos entrar ahora en eso. El mayor prejuicio positivista, además, no

reside en la fundamentación, sino en la recalcitrante identificación de lo "objetivo" con lo "descriptivo", y la consecuente remisión de lo "normativo" a "cuestión de gustos". Lo que ahí no se advierte —y que ha sido puesto de relieve a fines del siglo XX por la ética del discurso— es que lo "descriptivo" tiene que ser en cada caso demostrado por medio de *argumentos*, y los actos de argumentación ya suponen necesariamente, como condición de posibilidad, afirmaciones normativas, afirmaciones que tienen que ver con ese "saber" originario que es constitutivo del *ethos* y que la ética normativa se ocupa en "reconstruir". No sé si tendrá, en definitiva, algún asidero el viejo tópico de que *de gustibus non est disputandum*; pero puedo afirmar que *de moribus est disputandum*, y esto quiere decir, precisamente, que la ética normativa es "posible".

Más adelante veremos cuáles son los problemas básicos, y clásicos, de la ética normativa, y cuáles son los tipos de soluciones que se han propuesto para ellos. Por ahora nos detendremos un instante en la confrontación del nivel de reflexión ético-normativa con el de la reflexión moral. Esta confrontación puede hacerse, sin ulteriores explicaciones, mediante el esquema de la página 49.

CONFRONTACIÓN DE REFLEXIÓN MORAL Y ÉTICA NORMATIVA

REFLEXIÓN MORAL

Presupone principios y procura aplicarlos a las situaciones.

Pregunta *qué* se debe hacer.

Juzga sobre el carácter (o valor) moral de actos particulares.

Es un "saber" prefilosófico.

Reclama respuestas situacionales.

Es un "saber" imprescindible para el recto obrar.

ÉTICA NORMATIVA

A partir de las situaciones, busca los principios.

Pregunta *por qué* se debe hacer lo que recomienda la norma o la reflexión moral.

Indaga el fundamento de los juicios morales.

Es un "saber" filosófico.

Reclama respuestas (universalmente) válidas.

No es imprescindible para el recto obrar.

Es espontánea, asistemática.

Es acrítica.

Es un saber prístino, apoyado en el "prerreflexivo".

Es reflexión sistemática.

Tiene que ser crítica.

Es "reconstructiva".

COINCIDENCIAS

Son reflexiones normativas.

Se expresan en lenguaje normativo.

Son *endógenas* con respecto al *ethos*.

III.6. La metaética

Podemos ilustrar el sentido de la metaética con un ejemplo muy concreto y muy próximo: casi todo lo que hemos venido haciendo hasta ahora en estas páginas, y particularmente estas referencias a los niveles de reflexión, y las comparaciones entre ellos, se inscribe en el nivel reflexivo de la metaética. No hay que confundir la metaética con la ética analítica, aun cuando la ética analítica haya restringido sus reflexiones casi exclusivamente al nivel metaético. Lo que califica a la ética "analítica" como tal es su metodología (y su orientación consistente quizá en exagerar esa metodología y en atenerse sólo a ella), mientras que el término "metaética" —acuñado, es cierto, en el seno de la filosofía analítica— designa un *nivel de reflexión* en el que pueden utilizarse también métodos no analíticos y en el cual trabajó de hecho la filosofía práctica (además de hacerlo en el nivel normativo) desde la Antigüedad, aunque no fuera consciente de ello y aunque no existiera esa designación.

Incluso hablar, como lo estamos haciendo ahora, acerca de la metaética, es también una forma de hacer metaética. Ésta se expresa en todo "metalenguaje" cuyo referente es algún aspecto lingüístico del *ethos*, y uno se mantiene asimismo en el nivel metaético cuando señala que el *ethos* comprende, junto a su dimensión fáctica (la "facticidad normativa"), una dimensión semiótica o lingüística. Podemos decir que hay en el *ethos*, o sea, en el fenómeno moral, siempre un *factum* y un *dictum*, o, como lo expresa Abraham Edel, hay una moralidad "operante" y una moralidad "verbal".⁵

5. Cf. A. Edel, *El método en la teoría ética*, Madrid, Tecnos, 1968, pp. 208-209.

La metaética implica, por parte de quien la practica, un peculiar esfuerzo de *distanciación* con respecto a la *facticidad normativa* en la que necesariamente está inmerso. Esto significa un cambio importante en relación con los otros niveles de reflexión que hemos venido considerando. Quizá sea imposible despojarse totalmente de la normatividad (y seguramente es imposible despojarse de los *supuestos* normativos), pero, en la misma medida en que la tematización toma distancia de lo tematizado, está presente en ella la pretensión de neutralidad (normativa y valorativa). El pensar metaético, según Frankena,

... no consiste en investigaciones y teorías empíricas o históricas, ni implica el establecer o defender cualesquier juicios normativos o de valor. No trata de responder a preguntas particulares o generales acerca de qué sea justo, bueno u obligatorio. Sino que trata de contestar a preguntas lógicas, epistemológicas o semánticas por el estilo de las siguientes: ¿Cuál es el sentido o el empleo de las expresiones "(moralmente) justo", o "bueno"? ¿Cómo pueden establecerse o justificarse juicios éticos y de valor? ¿Son éstos siquiera susceptibles de justificación? ¿Cuál es la naturaleza de la moralidad, la distinción entre lo moral y lo amoral y el significado de "libre" o "responsable"?⁶

Frankena es un pensador analítico y, como tal, cuando distingue los niveles, los reduce a tres (no separa la reflexión moral de la ética normativa). Pero, a diferencia de otros analíticos, no comparte la idea de que sólo la metaética merezca la calificación de "filosófica". Sostiene, por el contrario, que la "ética" o "filosofía moral" abarca tanto la metaética como la ética normativa, si bien esta última sólo cuando "se refiera a cuestiones generales acerca de lo que es bueno o justo, y no, en cambio, cuando trata de resolver problemas particulares".⁷ Frankena está, pues, muy cerca del reconocimiento de que la ética normativa y la reflexión moral son dos niveles distintos: él llama "ética normativa" a ambos, pero distinguiendo ahí la referencia a cuestiones generales de la referencia a cuestiones particulares.

Richard Brandt admite que la ética normativa no sólo se propone la formulación de principios éticos válidos (sean abstractos o concretos), "sino también una defensa o justificación de la aceptación de dichos principios".⁸ No comete, pues, ese otro error frecuente que consiste en adjudicar a la metaética la función de fundamentar las nor-

6. W. K. Frankena, ob. cit., pp. 6-7.

7. Ídem, p. 7.

8. R. Brandt, *Teoría ética*, Madrid, Alianza, 1982, p. 23.

mas morales. Lo que sí corresponde a la metaética es examinar la validez de los argumentos que se utilizan para aquella fundamentación que lleva a cabo la ética normativa. Las tareas propias de la metaética, en definitiva, serían, para Brandt:

1. Establecer el método correcto para fundamentar los enunciados éticos normativos (yo agregaría que también establecer el método correcto para sí misma, según el problema concreto que ella plantee).
2. Establecer el significado de los términos y enunciados éticos (decidir, por ejemplo, si tales enunciados son descripciones de algo, o predicciones, o explicaciones, o mandatos, o recomendaciones, o meras exclamaciones, o si acaso, como sostiene Nowell-Smith, son "multifuncionales", etcétera).

Con esas dos tareas está estrechamente relacionada la cuestión de la *validez* de las proposiciones normativas, y es ésta la razón de que la reflexión ético-normativa y la reflexión metaética a menudo se encuentren entre sí. Tales "encuentros" o confluencias, sin embargo, posibilitados —de nuevo— porque no se trata de "compartimientos estancos", no deben hacer olvidar que constituyen dos niveles distintos de reflexión. La metaética, en síntesis, es el esfuerzo racional por aclarar todo lo que "dice" la reflexión moral y todo lo que "dice" la reflexión ético-normativa. Por eso convendrá, ahora, confrontarla esquemáticamente con esos otros dos niveles (véanse cuadros de p. 77).

III.7. La ética descriptiva

La "ética descriptiva" (a la que se puede llamar también "meta-moral") es el nivel de reflexión "exógena" por excelencia. Esto quiere decir que la *intentio* reflexiva proviene de afuera del *ethos*, a diferencia de lo que ocurre en la reflexión moral y la ético-normativa, donde la *intentio* proviene del *ethos* mismo. En la ética descriptiva, dijimos, la reflexividad, en sentido estricto, se desvanece. Sólo se mantiene en el sentido de que el observador es un ser humano y, por tanto, está imbuido de *ethos*; pero ese acto de observación no es un acto "ético", no es un elemento de *ethos* como tal; el *ethos* es *objeto*, pero no *sujeto* de la observación; su función es pasiva, no activa.

En la reflexión moral y en la ético-normativa nos comportamos como pertenecientes al *ethos*. Nuestro reflexionar es allí, por así decir, parte del acontecer del *ethos*. Ocurre algo semejante a lo que hacemos

al mirarnos en un espejo: la imagen reflejada es la imagen del que está mirando la imagen. En la ética descriptiva, en cambio, *no nos vemos mirar*. Aunque eso que vemos sea algo de lo cual, de alguna manera, participamos, no participamos en ello mediante ese acto de observación. Es más bien como si contempláramos una fotografía o viéramos una película de cine. En este nivel nos colocamos fuera del edificio del *ethos*, aun cuando efectuemos un sondeo de su interior. Simplemente observamos, y describimos lo que vemos. A esto podemos llamarlo, respectivamente "*ethoscopia*" y "*ethografía*". Es una tarea científica, no filosófica. Requiere metodologías e instrumental científicos, al menos si ha de hacerse sistemáticamente. De manera asistemática podemos movernos en este nivel, por ejemplo, cuando tratamos simplemente de averiguar cómo opina alguien acerca de algún asunto moral, pero sin plantearnos la cuestión de si compartimos o no esa opinión. Estando el *ethos* compuesto (entre otras cosas) de creencias, la ética descriptiva verifica cuáles y cómo son tales creencias, pero no las enjuicia, ni expone creencias del observador.

Las observaciones de la ética descriptiva intentan extraer información de la facticidad normativa. En realidad, éste no es el único "nivel" desde el que se estudia específicamente esa facticidad en cuanto tal. La "óptica" de observación puede ser psicológica, sociológica o antropológica; pero la facticidad es la misma: es precisamente el fenómeno del *ethos*, en toda su complejidad. Los datos recogidos en cada caso por medio de procedimientos ethoscópicos particulares son elaborados luego por cada ciencia según sus propósitos, pero de hecho pueden también servir a la ética normativa. Lo importante es que se tenga clara conciencia de en qué nivel se está. Con este recaudo, la ética normativa puede utilizar provechosamente la información de la ética descriptiva. Estamos, entonces, ante algo más que estudios (comparativos o no comparativos) sobre costumbres, códigos normativos, creencias, etc., sino también ante la descripción (ethografía) de la "facticidad normativa", de su estructura, de su funcionamiento, de sus causas (u "orígenes") en cuanto fenómeno general, y también de las causas de su individuación o desmembramiento en diversidad de códigos morales. La metodología ethoscópica y ethográfica, lo repito, es científica y no filosófica; pero estamos ante un caso paradigmático del aporte que la ciencia puede hacer a la reflexión filosófica. El cuidado de ésta —insisto— consiste en no confundir los niveles y, fundamentalmente, como ya lo vio Kant, no confundir la causalidad con la racionalidad.

En todo caso, conviene tener siempre en cuenta que toda observación —y, por tanto, también la ethoscopia— se hace forzosamente

desde un determinado *punto de vista*. Éste puede ser el del observador; pero puede ser asimismo (y especialmente en el caso de las ciencias sociales) el de lo observado. En la antropología cultural, por ejemplo, se pueden estudiar los pensamientos y la conducta de los participantes en una cultura determinada desde la perspectiva de tales participantes o desde la de los observadores. Para la primera de estas estrategias se utiliza el término técnico "*emic*"; para la segunda, "*etic*".⁹ Las descripciones de tipo "*emic*" se adecuan a la visión del mundo imperante en la cultura estudiada, mientras que en las de tipo "*etic*" se emplean las categorías del lenguaje de la ciencia antropológica.

La reflexión del nivel ético-descriptivo es habitual dentro de la antropología, la sociología y la psicología, pero en ocasiones se ha pretendido convertirla en una ciencia especial, la "ciencia de las costumbres". Lucien Lévy-Bruhl incluso intentó, a comienzos del siglo XX, reemplazar con una ciencia semejante a todo otro tipo de ética.¹⁰ A partir de una ciencia puramente descriptiva de la moral entendida como fenómeno social —una especie de "física moral"—, quería Lévy-Bruhl, paradójicamente, *mejorar* la sociedad, aplicando a la praxis social los conocimientos científicos adquiridos. Entendía tal aplicación como un "arte social racional". Aquí nos encontramos, ahora, con un caso paradigmático contrario al que habíamos señalado. Aquí se incurre precisamente en una confusión de niveles y en una confusión de causalidad con racionalidad. No sólo se pasa por alto la "inderivabilidad" de que había hablado Hume, sino que se pierde la perspectiva de la reflexión endógena. Se confunde la vigencia con la validez. Es interesante como ejemplo de lo que es necesario evitar. La conversión de la ética filosófica en científica es un extremo tan arbitrario como el de la ética filosófica apartada totalmente de la información científica, por el prejuicio de que esa información pudiera contaminarla o degradarla.

9. Cf. M. Harris, *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza, 6ª ed. 1986, p. 129. Los términos "*etic*" y "*emic*" fueron acuñados originariamente en el campo de la lingüística por Kenneth L. Pike (cf. K.L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Mouton, The Hague, 2ª ed. 1967). Fueron muy pronto adoptados para la antropología, especialmente por Marvin Harris, y luego para la sociología, la psicología, la historia, etc. "*Etic*", desde luego, no deriva de *ἦθος* ni de *ἔθος*, sino de *-εἰς*, *-εἰκος*, una raíz griega frecuentemente usada en desinencias de adjetivos en lenguas modernas, como en "fonética", "estética", etc. La diferencia entre *praxis* y *pragma* (y sus derivados "práctico" y "pragmático") se vincula con lo mismo.

10. Cf. L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, Paris, Alcan, 3ª ed. 1937. Véase también R. Frondizi, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 111 ss.

También el nivel de reflexión de la "ética descriptiva" puede ser confrontado con los otros:

CONFRONTACIÓN DE REFLEXIÓN MORAL Y ÉTICA DESCRIPTIVA

REFLEXIÓN MORAL	ÉTICA DESCRIPTIVA
Es netamente endógena (se hace <i>desde</i> la facticidad normativa).	Es netamente exógena (examina la facticidad normativa desde <i>afuera</i>).
Se basa en la <i>creencia</i> moral.	Describe la creencia moral sin participar en ella.
Trata de dirigir la acción.	Observa cómo se dirige la acción.
Pregunta qué se debe hacer.	Pregunta qué se cree que se debe hacer.
La practica toda persona.	La practica el investigador en ciencias sociales.
Máxima normatividad.	Máxima neutralidad.

COINCIDENCIAS

No son filosóficas; pero pueden servir a la ética filosófica.

CONFRONTACIÓN DE ÉTICA NORMATIVA Y ÉTICA DESCRIPTIVA

ÉTICA NORMATIVA	ÉTICA DESCRIPTIVA
Se interesa por la <i>validez</i> de normas y valoraciones.	Se interesa por la <i>vigencia</i> de normas y valoraciones.
Crítica la moral positiva.	Analiza la moral positiva como objeto de estudio.
Es filosófica.	Es científica.

Se expresa en "proposiciones morales internas".¹¹

Se expresa en "proposiciones morales externas".¹¹

COINCIDENCIAS

Tematizan la "facticidad normativa".

CONFRONTACIÓN DE METAÉTICA Y ÉTICA DESCRIPTIVA

METAÉTICA	ÉTICA DESCRIPTIVA
Se interesa por la semiosis del <i>ethos</i> (el <i>dictum</i> normativo).	Se interesa por la <i>facticidad</i> normativa.
Es filosófica.	Es científica.
Se expresa en un "metalenguaje".	Se expresa en un "lenguaje-objeto".

COINCIDENCIAS

Tienen pretensión de "neutralidad".

Son exógenas.

III.8. Sentido de la "ética aplicada"

En toda esta exposición y confrontación de niveles reflexivos del *ethos* no nos hemos referido todavía a un concepto de tanta importancia en nuestro tiempo como lo es el de "ética aplicada". Conviene, pues, que ahora nos detengamos al menos un instante en él.

El problema de la "aplicación" y de la "aplicabilidad" de las normas a las situaciones concretas es un viejo problema de la ética normativa, y volveremos a mencionarlo en el capítulo V, cuando hagamos un rápido recuento de los principales problemas éticos. Pero desde ahora debemos tener en cuenta que la aplicación, como tal, es algo que sucede de hecho continuamente en el *ethos*, independientemente de su tematización expresa. La aplicación es parte esencial de la facti-

11. Cf. I. Hedenius, "On Relativism in Ethics", en *Theoria*, vol. XLVII, 1981, Parte 3 (cit. por E. Garzón Valdés, "Acercas de la tesis de la separación entre ética y política", en *Escritos de Filosofía*, N° 17-18, Buenos Aires, 1986, p. 41).

cidad normativa (sin aplicación, no habría tal facticidad). La "reflexión moral" es ya una reflexión "aplicadora" de normas. El "problema" de la "ética aplicada", en realidad, sólo se le plantea a la ética normativa. Cuando hablamos de "ética aplicada", en sentido amplio y general, no nos referimos a la aplicación *de hecho*, sino a la *legitimación* de la aplicación. La ética normativa no se ocupa de aplicar las normas, sino de determinar cómo y cuándo esa aplicación es "válida". Recordemos que la ética normativa no nos dice "qué" debemos hacer sino "por qué" debemos hacerlo.

¿Qué quiere decir, entonces, "ética aplicada"? Creo que no puede entenderse de otro modo que como la tarea que realiza la reflexión moral *cuando ha sido adecuadamente ilustrada por la ética normativa*. En la "ética aplicada" nos encontramos con la confluencia de ambos niveles de reflexión: por ser "ética", participa de la ética normativa; por ser "aplicada", participa de la reflexión moral.

También podemos pensar que la aplicación tiene aquí dos pasos. "Aplicar", del latín *aplico* (arrimar una cosa a otra, apoyar algo en algún lugar: por ejemplo, apoyar una escalera en una muralla), es un verbo que alude a un *contacto*. En este caso, quizá, es lícito interpretar que se refiere, en primer lugar, al contacto (posibilitado, una vez más, porque no se trata de "compartimientos estancos") entre el nivel ético-normativo y el nivel moral. Ese sería el primer paso de la "aplicación": la sugerencia que la ética normativa puede hacer a la reflexión moral. Allí hay un "apoyo"; pero es un apoyo que aquélla ofrece a ésta: es la reflexión moral la que se *apoya* en la ética. El segundo paso tiene que darlo la reflexión moral: es la aplicación de la norma a la situación concreta. La ética sólo opera, por así decir, *indirectamente*, a través de la reflexión moral. La "ética aplicada" podrá entenderse entonces como una forma de *mediación* entre la razón y la acción (lo cual tiene que ver, a su vez, con la antigua cuestión de la *phrónesis*, en la que no vamos a entrar aquí).

Es muy importante entender esta relación necesariamente indirecta o mediata que tiene la ética normativa con las situaciones concretas, y no pensar que en la llamada "ética aplicada" se rompe esa mediatez. La ética se *aplica* a la moral, y ésta se *aplica* a la situación. Por ser filosófica, la ética, como dice Nicolai Hartmann, "no enseña juicios hechos, sino que enseña a juzgar".¹²

Por eso hablaba el mismo Hartmann de una "normatividad indirecta" de la ética.¹³ La ética no elabora códigos de normas, ni indica

cuál norma hay que aplicar en tal situación. Ahora podemos dar una respuesta a una pregunta que habíamos planteado al comienzo: ¿es la ética mera filosofía *de* (o sobre) la *praxis*, o es "práctica" ella misma? O también: ¿cuál es el grado de normatividad de la "ética normativa"? Parece claro, en principio (habría que discutir ciertos aspectos), que la "ética descriptiva" no es normativa; pero ¿es *realmente* normativa la "ética normativa"? La respuesta correcta es: la ética normativa es *indirectamente* normativa. Sólo la moral lo es *directamente*. La ética es "práctica" no porque indique lo que hay que hacer *hic et nunc*, sino porque hace "madurar" la capacidad práctica del hombre, ayudándolo a cobrar conciencia de su responsabilidad:

Su meta no es la tutela ni la fijación del hombre en un esquema, sino la elevación del hombre a la condición de un ser emancipado de toda tutela y plenamente responsable. El hombre se vuelve *verdaderamente* hombre cuando alcanza esta emancipación; pero únicamente la reflexión ética puede emanciparlo.¹⁴

Hoy podemos expresar esto mismo de una manera más sobria recordando el ya mencionado carácter "reconstructivo" de la ética: ella es "práctica" porque (y en la medida en que) "reconstruye" el saber práctico originario, lo explicita, lo hace más claro y evita así que se lo confunda o desfigure.

Hartmann se apoya, para elucidar su propia teoría de la "normatividad indirecta", en el concepto socrático de "mayéutica", tal como éste aparece en el "interrogatorio del esclavo" expuesto por Platón en el *Menón*: lo "enseñable" y lo que es "innato en la naturaleza humana" no se excluyen entre sí: aprender una ley matemática equivale a volver consciente un saber que se poseía sin advertirlo. La "anámnesis" platónica es, según Hartmann, el primer atisbo filosófico de lo *a priori* que, en lo que atañe a la ética, indica que la "virtud" es enseñable en el mismo sentido que la geometría. El conocimiento ético es también *a priori*: no crea ni inventa un deber-ser sino que conduce a la conciencia moral a los principios que ésta ya posee, aunque de manera difusa. Ayuda a que esa conciencia "dé a luz" su propio saber moral. En tal sentido, la ética resulta una "mayéutica de la conciencia moral".¹⁵

También Hospers reconoce que "las proposiciones éticas son prácticas de un modo indirecto, precisamente porque son proposiciones sobre la actuación práctica".¹⁶ Y D.D. Raphael, otro filósofo analí-

14. Ídem, p. 4.

15. Ídem, p. 29.

16. J. Hospers, ob. cit., p. 23.

12. N. Hartmann, ob. cit., p. 3.

13. Ídem, pp. 29 ss.

tico, corrobora que "indirectamente la filosofía moral sí tiene un efecto práctico",¹⁷ si bien advierte que con esto no hay que alentar la falsa esperanza de que la ética muestre qué se debe creer o qué se debe hacer. La ética no nos puede dar una decisión si nos encontramos ante un dilema sobre cuál es la acción más justa entre varias posibles:

Lo que puede hacer es suprimir algunas confusiones, disipar ciertas oscuridades, de modo que las opciones surjan con mayor claridad. Pero, entonces, la elección verdadera entre ellas será algo que debamos hacer por nosotros mismos.¹⁸

El carácter normativo "indirecto" de la ética, pues, se advierte desde perspectivas muy distintas, y por ello mismo resulta tanto más significativo. Si volvemos ahora a la cuestión de la "ética aplicada", podemos entender, entonces, que sería erróneo interpretar a ésta como una ética que se sale de sus límites y pretende algo así como una normatividad *directa*. Hay que pensar, por el contrario, que también en este caso sólo cumple una función esclarecedora, sin erigirse en instancia de toma de decisión.

Esa normatividad indirecta de la ética normativa es incluso un carácter distintivo del nivel de reflexión que ella representa: es lo que la distingue, por un lado, de la reflexión moral, que es *directamente* normativa, y, por otro, de la metaética y la ética descriptiva que, al menos en su pretensión, no son normativas (ni directa ni indirectamente). No hay que confundir, sin embargo, la normatividad indirecta de la ética normativa con el carácter de "prescriptividad indirecta" que asigna Habermas a la ética discursiva.¹⁹ Habermas se refiere a que esa ética puede orientar la conducta "sólo por el camino indirecto de una teoría crítica de la sociedad". Adela Cortina comenta, al respecto, que "cualquier fundamentación filosófica de lo moral termina prescribiendo *mediatamente* la acción",²⁰ pero no en el sentido de que lo haga *por medio* de otro tipo de teoría, sino porque la ética normativa no elabora normas materiales: se limita a indicar condiciones para la legitimación de tales normas.

Más claramente que en Habermas, la normatividad indirecta de la ética se ve en la versión apeliiana de la ética discursiva. Apel ha ex-

17. D.D. Raphael, ob. cit., p. 29.

18. Ídem, p. 30.

19. Cf. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, Suhrkamp, 1983, p. 124, nota 79.

20. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 146.

plicado repetidas veces que las normas concretas, referidas a situaciones, no se infieren directamente de la norma básica, ni se fundamentan directamente en ésta, sino que sólo lo hacen *a través* de la "mediación" (*Vermittlung*) que proporcionan los "discursos prácticos". La ética discursiva de Apel es expresamente una "ética de dos niveles".²¹ Ella, en su carácter de ética normativa, proporciona una fundamentación, consistente en la explicitación de la "norma básica", o "metanorma", la cual exige —nada más y nada menos— que los conflictos y las diferencias de opiniones, en asuntos prácticos, se resuelvan por medio de "argumentos", es decir, "discursivamente". Lo exigido es, en otros términos, la búsqueda de formación de "consenso" (no sólo del consenso de los "participantes" en el discurso, sino de todos los *afectados* por la cuestión discutida). Esa exigencia está necesariamente presupuesta "ya siempre" en todo acto de argumentación, cualquiera sea el tema sobre el cual se argumenta. Esa "norma básica" no prescribe ninguna acción determinada: sólo indica cómo se legitiman las normas situacionales (que sí prescriben acciones). Es decir, en los "discursos prácticos" se considera si una norma determinada, concreta, situacional, es capaz de alcanzar el consenso de todos los afectados por la acción que ella prescribe. La ética de Apel es de "dos niveles" porque comprende, por un lado, el "nivel" de las condiciones normativas de la fundamentación de normas y, por otro, el "nivel" de las normas mismas, a las que se trata de fundamentar.

Este rodeo nos permite ahora acercarnos a lo que constituye el problema de la actualmente llamada "ética aplicada". El viejo y tradicional problema de la "aplicabilidad" de las normas o de los principios morales aludía a la dificultad de adaptar normas de contenido general a situaciones particulares, siempre únicas e irrepetibles. Tal problema, como veremos, subsiste y también debe ser considerado. Pero la problemática de la "aplicación" es más amplia: abarca también la cuestión de cómo aplicar una ética convenientemente "fundamentada" (como la de Apel) a la concreta realidad histórica actual, es decir, a un contexto en el que no se puede contar con que los demás respeten la "norma básica". No es posible algo así como un "*nuevo comienzo moralmente racional*" en el sentido de que en adelante todos los conflictos de intereses se regulen efectivamente por medio de "discursos

21. Cf., por ejemplo, K.-O. Apel, "Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?", en K.-O. Apel, D. Böhler y G. Kadelbach (eds.), *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*, Dialoge, Francfort, Fischer, 1984, t. II, pp. 123 ss. También K.-O. Apel et al. (eds.) *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*, Studentexte, t. II, Weinheim-Basilea, Beltz, 1984, pp. 206 ss., y K.-O. Apel, *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, pp. 89-90.

prácticos". La "norma básica", por sí sola, resulta —como ocurría con el imperativo categórico de Kant— *insuficiente* frente a la realidad histórica. Las condiciones de aplicación ("indirecta") no están dadas, por ejemplo, en los acuerdos entre "sistemas de autoafirmación" como los Estados políticos. Apel ve muy bien este problema, y por eso le dedica lo que llama "parte B" de la ética. Procura ahí adaptar la lógica del desarrollo ontogenético de la conciencia moral (fundada por Jean Piaget y Kohlberg) a la "cuasifilogenética dimensión de la evolución cultural humana": se plantea la exigencia de una transición de la "moral convencional" (en la que bastaba la "prudencia") a la "posconvencional". En esta última —que tiene ya su paradigma en el principio kantiano de universalizabilidad— hay que combinar la legitimación de las normas (sobre la base de un patrón abstracto, como la "norma básica") con un examen crítico de las condiciones sociales de aplicación. Las normas situacionales pueden ser eventualmente cambiadas, sin que esto invalide el respectivo principio de legitimación. La ética discursiva tiene que devenir entonces una *macroética* universalista de la responsabilidad.

En otros términos, la "aplicación" presupone "fundamentación". Pero ésta, a su vez, comprende por lo menos dos aspectos:

- | | |
|---|------------------------|
| 1. Establecimiento de un principio formal procedimental para la legitimación (con validez universal) de cualquier norma. | Parte A
de la ética |
| 2. Fundamentación de:
— las condiciones normativas de la coexistencia entre personas individuales y entre grupos socioculturales,
— las normas de las actividades colectivas vinculadas a la política, la ciencia y la técnica. | Parte B
de la ética |

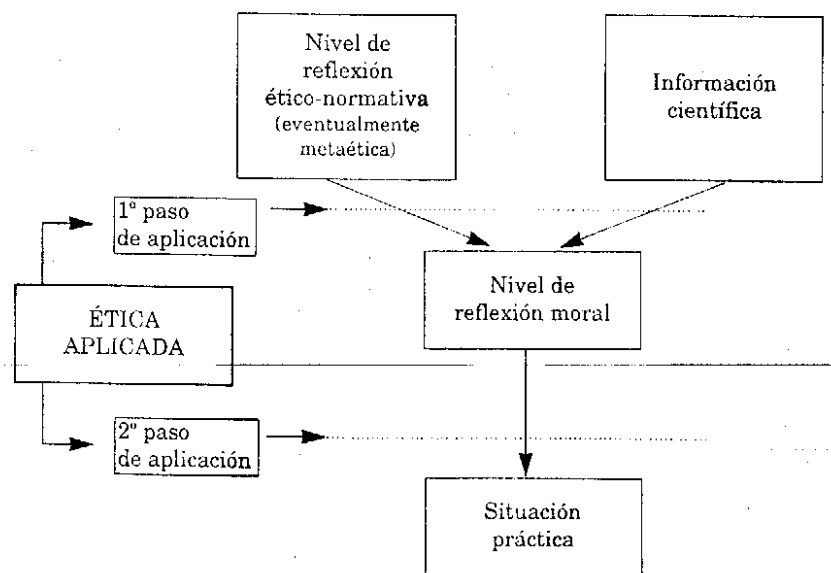
En la parte A, según Apel, se opera por medio de "reflexión pragmático-trascendental", *reconstruyendo* los presupuestos normativos de toda argumentación. En la parte B se da por supuesta aquella reconstrucción; pero, además, es necesario producir las condiciones sociales de los "discursos prácticos", o sea, colaborar responsablemente en la realización, "a largo plazo", de una "comunidad ideal de comunicación".

El planteamiento apeliano no es, desde luego, el único posible; pero ofrece al menos un criterio para la consideración del difícil y urgente tema de la "ética aplicada". Al margen de ese planteamiento específico, lo cierto es que la urgencia del tema se deriva ante todo de la

situación actual del mundo, caracterizada, por un lado, por una crisis generalizada y sin precedentes, y que afecta en particular a lo social, lo económico y lo político, y, por otro lado, por los extraordinarios avances tecnológicos alcanzados, en la medida en que éstos comprometen decisivamente el futuro de la humanidad. Las posibilidades abiertas especialmente por la informática y la ingeniería genética son en buena parte incalculables; pero ya el área de lo "calculable" tiene demasiada incidencia sobre la totalidad del género humano para que quede librada al criterio de los expertos o a intereses económicos. Aquí se plantea la interrelación entre los modos "aléticos" y los modos "deónticos": ¿Hasta qué punto lo "posible" es "permisible"? La acción humana vinculada con la tecnología tiene así una resonancia cada vez mayor en el seno del *ethos*. Lo insólito o inédito de la situación hace que no sólo no existan normas "consuetudinarias", sino tampoco paradigmas normativos en los cuales orientarse. La "ética aplicada" tiene en todo esto una inmensa y ardua tarea por delante. No puede trabajar ahora meramente con los recursos de la reflexión ético-normativa; pero tampoco puede hacerlo, claro está, meramente con los de la ciencia. Los problemas de "bioética", por ejemplo, y particularmente aquellos problemas de bioética vinculados a los desarrollos de la tecnología proveniente de la bioquímica, requieren inevitablemente el diálogo interdisciplinario. El carácter dialógico de la razón reclama una perentoria toma de conciencia. Esto se hace evidente sobre todo en los puntos de intersección de la tecnología con la crisis generalizada: por ejemplo, en los problemas ecológicos y en las campañas y controversias que ellos suscitan. La ética normativa tiene sin duda algo que decir en todo eso, a condición, por cierto, de que no pretenda sobrepasar sus propios límites y de que tenga presente el carácter *indirecto* de su normatividad. Podría decirse que precisamente la conciencia de ese carácter indirecto constituye una condición para el cumplimiento de la normatividad *directa* en la "ética aplicada".

La relación de la ética aplicada con la normatividad puede representarse, a mi juicio, en el esquema siguiente, en el que la reflexión propia de la ética normativa y los aportes provenientes de la información científica (por lo general, de disciplinas diversas) convergen en la configuración de un tipo específico de "reflexión moral". Esa convergencia representa un *primer paso* —necesario pero insuficiente— de la "ética aplicada". La relación directa con la praxis se hace, en un *segundo paso*, desde la "reflexión moral" convenientemente *ilustrada* por la ética normativa y la ciencia. Actualmente no hay un consenso claro acerca de lo que, en definitiva, hay que entender por "ética aplicada". Pero, si se acepta el esquema que propongo, podrá decirse

que ella es "indirectamente" normativa en su primer paso, y "directamente" normativa en el segundo.



Para aclararlo mejor: supongamos que en la situación S alguien duda ante la alternativa de acciones posibles A y A₁. Para la toma de decisión se requiere reflexión moral. Pero esta reflexión puede a su vez dejarse librada al mero "sentido común", o a la "prudencia", o a las intuiciones, o a los prejuicios del agente, o bien puede hacerse en el marco de la "ética aplicada". En este último caso, será necesario un rodeo por el nivel de la ética normativa, es decir, por un tipo de reflexión que puede aclarar qué principios están en juego en A y/o en A₁, y será necesario asimismo recabar los datos más precisos posibles acerca de S. El saber ético-normativo tiene que confluir con el saber científico, pero tal confluencia no determina directamente la opción por A o por A₁, sino que proporciona elementos a la reflexión moral. La confluencia ético-científica se "aplica" a la reflexión moral, y ésta, a su vez, se "aplica" a S. La reflexión moral cumple así, en la ética aplicada, una función *mediadora* entre la ética normativa y la situación concreta.

La función asignada a la ciencia, sin embargo, no debería llevar al malentendido de que ella, en cuanto tal, queda libre de connotaciones morales. El problema de la neutralidad valorativa de la ciencia ha sido uno de los más debatidos a lo largo del siglo XX, y resultaría para-

dójico que precisamente la ética aplicada viniera a reforzar esa pretensión de neutralidad. El hecho de que la ciencia coadyuve, mediante su información, en el "primer paso" del procedimiento de aplicación, no significa que no pueda ser precisamente ella misma también objeto de la reflexión moral. Todo saber científico está ligado a compromisos sociales y tiene repercusiones prácticas que lo insertan entre los elementos del *ethos*. El científico, *qua* científico, asume —lo quiera o no— una enorme responsabilidad, y la mayoría de sus actos requieren una previa reflexión moral. La ética aplicada, en tal sentido, puede contribuir a que tal reflexión disponga de mayor número de recursos y se efectúe con mayor sistematicidad y precisión. Las relaciones entre la ética y la ciencia constituyen uno de los principales problemas de la ética aplicada. Ahí la ciencia aparece, podría decirse, por lo menos en tres roles diversos: 1) como proporcionadora de información para la reflexión moral (primer paso de aplicación); 2) como campo en el que hay que tomar decisiones de significación moral (segundo paso de aplicación), y 3) como objeto del enjuiciamiento moral, en el caso de conductas científicas moralmente "aprobables" o "impugnables".

La ética aplicada resulta, entonces, un testimonio de la normatividad de la "ética normativa". Aun cuando *indirecta*, esa normatividad significa que la ética no se reduce a una reflexión teórica, sino que su sentido reside en sus proyecciones prácticas, y en la orientación que ella puede brindar a la praxis. Decía Risieri Frondizi:

La ética no tiene tan sólo un interés académico, sino que pretende guiar la vida humana por la senda que corresponde y, si en un momento crucial no es capaz de indicarnos cuál es el camino correcto, pierde su significación básica.²²

Así se marca lo que podría denominarse la relación entre la *ética pura* y la *ética aplicada*. La primera —que abarcaría tanto la ética normativa como la metaética— sería el conjunto de reflexiones filosóficas sobre los múltiples problemas del *ethos*. La segunda se organizaría, en sentido estricto, más bien como *ética aplicante*, ya que consistiría, en definitiva, en un sistema de indicaciones acerca de cómo aplicar a situaciones concretas los principios (y normas en general) que se fundamentan en la ética normativa y cuya semiosis se estudia en la metaética. El requerimiento entre la *ética pura* y la *aplicada* es mutuo: la primera necesita de la segunda para cumplir con lo que Frondizi llama su "significación básica"; pero la segunda necesita de la primera

22. R. Frondizi, *Introducción a los problemas...*, p. 108.

para operar de modo no arbitrario: sin respuestas a los problemas teóricos de la fundamentación y la aplicabilidad, sus eventuales aciertos serían realmente azarosos. Es cierto que la base teórica no es garantía suficiente; pero ella ofrece siempre, al menos, un marco de razonabilidad. En terminología kantiana, podría decirse que la fundamentación sin aplicación es vacía; pero la aplicación sin fundamentación es ciega.

El hecho de que la aplicación tenga que recurrir a la fundamentación no implica que se necesite conocimientos de ética filosófica para obrar con corrección moral. Justamente en ese aspecto la ética aplicada se distingue de la moral prerreflexiva, e incluso de la mera reflexión moral que hemos descrito como el primer nivel de reflexión sobre el *ethos*. La ética aplicada debe ser vista como una actividad *interdisciplinaria* en la que se procura resolver racionalmente problemas morales en el campo profesional, que se plantean sobre todo en conexión con las nuevas tecnologías o con los nuevos descubrimientos científicos, o con ciertas formas inéditas de interrelación social, problemas difíciles, arduos, imposibles de resolver de modo espontáneo o basándose sólo en normas tradicionales. "Ética aplicada" es denominación común para interdisciplinas diversas, como la bioética, la ética empresarial, la ética del medio ambiente, la ética jurídica, la ética política, etc. Asimismo, si bien la moralidad espontánea y cotidiana puede subsistir, al menos dentro de determinados límites, sin ética filosófica, lo cierto es que muy probablemente obtendrá de ésta una mayor orientación. El pensamiento clásico ha considerado que la ética filosófica debería prestar *también* ese servicio. Aristóteles sostuvo expresamente que el propósito de la ética no es "saber qué es el bien", sino "hacernos buenos", y Kant afirmó que el "saber moral racional común", que comparten todos los seres racionales, necesita de la "ciencia" (es decir, en este caso, del saber filosófico) para fortalecer su propio principio y evitar así la "seducción" que sobre él ejercen las inclinaciones, las cuales, para justificarse, pueden dar apariencia racional a lo que no lo es.

Adela Cortina apunta que, si bien no conviene —en razón de las variaciones de connotación que padecen los términos importantes— esbozar definiciones que fijen significados, también es necesario aclarar en qué sentido usamos esos términos, como condición para entendernos. Con esa reserva, sostiene que

...la ética es un tipo de *saber* de los que pretenden *orientar* la *acción humana* en un sentido *racional*; es decir, pretende que obremos racionalmente. A diferencia de los saberes preferentemente teóricos, contemplativos, a los que no importa en principio orientar

la acción, la ética es esencialmente un *saber para actuar de un modo racional*.²³

Más adelante agrega la autora, refiriéndose expresamente a la ética aplicada, que ésta tiene por objeto, en principio, como su nombre indica,

...aplicar los resultados obtenidos en la parte de fundamentación a los distintos ámbitos de la vida social: a la política, la economía, la empresa, la medicina, la ecología, etc. Porque si al fundamentar hemos descubierto unos principios éticos, la tarea siguiente consistirá en averiguar cómo pueden orientar esos principios los distintos tipos de actividad.²⁴

Esperanza Guisán, por su parte, ve también la ética, en general, como "parte de la realidad social existente", y sostiene que, tras la ética normativa y la metaética, viene el planteamiento de normas *aplicables* a la vida cotidiana, al conjunto de las cuales considera como lo propio de la ética aplicada o ética práctica. Ésta incluye, según ella, temas como la bioética, los derechos de los animales, el pacifismo, la ética del medio ambiente, la ética de los negocios, la ética de los asuntos públicos, las relaciones entre países ricos y países pobres, el paternalismo, la desobediencia civil, la violencia, etc. De modo que la ética aplicada

...no constituye un apartado estanco al margen de las demás diversificaciones del quehacer ético, sino que es un eslabón más que une la vida cotidiana con las preocupaciones de una razón práctica que, por su propia definición, trata de unir la vida activa de la participación cívica y ciudadana, así como la vida del ocio y el negocio, con la vida propia de la especulación filosófica, para hacer ambos momentos vitales más ricos y más hondamente satisfactorios.²⁵

Aunque subsisten grandes discrepancias acerca de lo que debe entenderse por "ética aplicada" —por ejemplo, en la cuestión de si la "aplicación" se refiere a las normas, a los principios o a las teorías— parece existir, entre los eticistas, un consenso bastante generalizado en el sentido de que hay relaciones estrechas entre la ética filosófica (o, si se prefiere, "pura") y la aplicada, admitiéndose que, como venimos señalando, ambas se requieren mutuamente. Pero también se

23. A. Cortina et al., *Ética de la empresa*, Madrid, Trotta, 5ª ed. 2000, p. 17.

24. Ídem, p. 32.

25. E. Guisán, *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 47.

puede verificar sobrado acuerdo en que la ética aplicada necesita, además, el concurso de la información científica, es decir, que ostenta un paradigmático carácter interdisciplinario. Volveremos sobre este importante tema en V.4.

III.9. "Ética" y "moral"

En la base de todo estudio de la ética se requiere, para evitar confusiones y malentendidos, una clara distinción entre los significados de los términos "ética" y "moral". Por eso hemos dedicado este extenso capítulo a los "niveles de reflexión", procurando exponer los criterios convencionales que cuentan con mayor acuerdo entre los eticistas actuales. Aun así, resulta insuficiente, porque siguen siendo también muchos los eticistas que emplean esos vocablos, con frecuencia, en un sentido distinto. No se trata meramente de ciertas acepciones que suele conferirles el habla cotidiana, como también, en ocasiones, la jerga periodística, política, etc. (por ejemplo, cuando se asigna carácter *privado* a la "moral" y carácter *público* a la "ética"), sino de otro criterio, proveniente de la distinción hegeliana entre "moralidad" (*Moralität*) y "eticidad" (*Sittlichkeit*) y que se vincula, como lo adelantamos al final de II.2, a la dicotomía deontoaxiológica.

Kant había distinguido entre "moralidad" y "legalidad", entendiendo la primera de estas expresiones como lo que caracteriza a las acciones realizadas "por deber" (es decir, "por respeto a la ley"), mientras que la segunda aludía a la mera "conformidad con la ley", propia de acciones neutras desde el punto de vista moral. Hegel centraba ahí su principal crítica a la ética kantiana, ya que consideraba la "moralidad" kantiana abstracta y desvinculada de los factores históricos, e introducía, en cambio, la mencionada distinción entre "moralidad" y "eticidad", aludiendo con esta última a las formas concretas de *ethos*, en las que también están ya integradas la legalidad y la moralidad.²⁶ Pero pronto, más que en Hegel mismo, en pensadores poshegelianos, comenzó a usarse "moral" como sinónimo de "moralidad" (o, al menos, como reflexión sobre ésta), y "ética" como sinónimo de "eticidad" (o, al menos, como reflexión sobre ésta).

En ese nuevo uso terminológico, "moral" remite entonces a los fundamentos universales en el sentido kantiano, mientras que "ética" alude al *ethos* concreto, es decir, a la facticidad de las costumbres de una comunidad determinada. Lo cual representa, *casi*, una inversión de las significaciones con que venimos distinguiendo aquí ambos voca-

blos y que es la convención más frecuentemente adoptada. Enfatizo el "casi", sin embargo, porque no se trata de una inversión lisa y llana, sino que en este uso se vincula "moral" especialmente con los deberes —lo deontológico— y "ética", en cambio, con los "valores" —lo axiológico— perseguidos como ideales de vida en una comunidad concreta, histórica.

La dicotomía deontoaxiológica determina, como se vio, tipos distintos de teorías éticas. Éstas varían según otorguen prioridad a uno o al otro aspecto. Son dos maneras de concebir, en general, los fenómenos morales. Con la mencionada terminología de raíz hegeliana se entiende entonces que en ocasiones se hable de un conflicto entre "ética" y "moral", lo cual, cuando se opera con la terminología habitual, resultaría paradójico o daría lugar a malentendidos. Con razón dice Julio De Zan:

La disputa de la ética y la moral es un problema central y constante en la filosofía práctica, con el que tiene que enfrentarse todo programa de renovación de la ética como disciplina filosófica.²⁷

Pero justamente en esa frase se usa el término "ética" la primera vez en el sentido hegeliano, y la segunda, en el habitual. Para evitar confusiones originadas en la ambigüedad del término, convendría tomar recaudos aclaratorios. De todos modos, lo que De Zan acertadamente señala es la importancia que en la actualidad reviste la confrontación, y, a la vez, la posibilidad de una *recuperación* de la "moralidad" kantiana y de la "eticidad" hegeliana.²⁸

También Paul Ricoeur recurre explícitamente a la distinción entre lo valioso y lo normativo (es decir, lo que aquí hemos venido denominando "dicotomía deontoaxiológica") para diferenciar la ética —refiriéndola a lo "bueno"— de la moral —entendida en relación con lo "obligatorio"— y para defender la "primacía" de aquélla sobre ésta, aunque reconociendo la necesidad de que la "aspiración ética" pase por el "tamiz de la norma". Con este criterio, sin embargo, no alude tanto a la confrontación del punto de vista hegeliano con el kantiano, sino más bien a la de este último con el aristotélico:

De modo convencional, reservaré el término de ética para la aspiración de una vida cumplida bajo el signo de las acciones estimadas buenas, y el de moral para el campo de lo obligatorio, marcado

27. J. De Zan, *Panorama de la ética continental contemporánea*, Madrid, Akal, 2002, p. 20.

28. Cf. ídem, pp. 20-28.

26. Cf. G.F.W. Hegel, *Filosofía del derecho*, Introducción, § 33.

por las normas, las obligaciones, las prohibiciones, caracterizadas a la vez por una exigencia de universalidad y por un efecto de coerción. En la distinción entre aspiración a la vida buena y obediencia a las normas se reconocerá fácilmente la oposición de dos herencias, la aristotélica, en la que la ética se caracteriza por su perspectiva teleológica [...], y la kantiana, donde la moral se define por el carácter de obligación de la norma, esto es, por un punto de vista deontológico.²⁹

En síntesis, podría decirse que este uso técnico de los vocablos "ética" y "moral" constituye un criterio terminológico paralelo al habitual (que es también el que hemos adoptado en la presente obra). Reviste, en todo caso, una especial importancia, no sólo por el mencionado hecho de su vinculación a la dicotomía deontoaxiológica, sino también porque refleja una serie de confrontaciones de teorías éticas actuales, como ocurre por ejemplo con actitudes derivadas de la distinción weberiana entre "ética de la convicción" y "ética de la responsabilidad", o con el extenso debate entre "comunitaristas" y "liberales", o con los enfrentamientos de la "ética del discurso" con el "neorristotelismo", el "neopragmatismo" y el "posmodernismo", o con las distintas maneras de concebir una posible "ética global" (Jonas, Küng, Apel, Bock y otros), etc. El inconveniente principal, acaso, reside en que los mismos autores que se valen de esas acepciones para "ética" y "moral" no pueden prescindir, al menos en ocasiones, del uso de "ética" en el sentido de la disciplina que estudia lo moral, y entonces surgen ambigüedades. Si "ética" se entiende exclusivamente como el lado axiológico del *ethos*, no se puede luego emplear (a menos que se introduzcan aclaraciones precisas en cada ocasión) expresiones como "ética normativa", ni cabe hacer la distinción entre ésta y la "metaética". Si "moral" se refiere exclusivamente al lado deontológico, a su vez, pierde sentido la denominación de "juicios morales" para juicios del tipo "X es bueno". Todo esto representa un problema ético (entendiendo ahora "ético" como referido a la disciplina filosófica que tematiza el *ethos*) que puede, sin embargo, subsanarse en la medida en que se lo tenga expresamente en cuenta y en que se aclare el sentido en que se usan esos términos clave. En la presente obra hemos preferido atenernos a las acepciones ya analizadas desde el comienzo, por considerar que ellas despejan las posibilidades de equívocos propias del otro criterio, y porque las razones de este último quedan, en lo esencial, cubiertas con el recurso terminológico a la "dicotomía deontoaxiológica".

29. Paul Ricoeur, "Ética y moral", en Carlos Gómez (ed.), *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 241-255, la cita en pp. 241-242.

ca" y el análisis de la misma. Como se puede ver en v.2.1, el enfrentamiento de teorías éticas que enfatizan uno u otro lado del *ethos* se puede estudiar en conexión con el problema de la fundamentación, para el que las propuestas positivas se encuadran dentro del esquema deontologismo-consecuencialismo, y las negativas (que niegan la posibilidad de fundamentación) se escinden en formas de escepticismo o relativismo. Para la presente edición incluimos un tratamiento más detallado del central problema de la fundamentación en el capítulo VI.

CONFRONTACIÓN DE REFLEXIÓN MORAL Y METAÉTICA

REFLEXIÓN MORAL	METAÉTICA
Es netamente normativa.	Tiene pretensión de neutralidad.
Es prefilosófica.	Es filosófica.
Es endógena (desde el <i>ethos</i>).	Es exógena (desde lo extraético).
Examina las propias creencias morales.	Examina la semiosis del lenguaje moral.

CONFRONTACIÓN DE ÉTICA NORMATIVA Y METAÉTICA

ÉTICA NORMATIVA	METAÉTICA
Es endógena y normativa.	Es exógena y "neutral".
Intenta fundamentar normas y/o valoraciones.	Analiza los criterios de fundamentación de normas y/o valoraciones.
Usa los términos éticos (es lenguaje-objeto).	Menciona los términos éticos (es metalenguaje).
Establece criterios para juzgar la moralidad de los actos.	Establece criterios para juzgar la validez de enunciados morales y ético-normativos.

COINCIDENCIAS

Son filosóficas