

**UNIVERSIDAD DE CHILE**

Facultad de Derecho

Departamento de Ciencias del Derecho

Curso de Filosofía (de la) Moral

Sección PAW

Segundo Semestre 2016

**LECTURAS OBLIGATORIAS I**

**Módulo Introductorio**

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; “Meditaciones Metafísicas” (Meditación 1 y 2), en del mismo Meditaciones Metafísicas y otros textos. Madrid:Gredos, 1987, pp. 15-30.
3. PLATÓN; “El Critón”, en del mismo Diálogos. Barcelona: Gredos, 1985, pp. 193-211.
4. MACINTYRE, Alasdair; Tras la virtud, capítulo 2 “La naturaleza del desacuerdo moral actual y las pretensiones del emotivismo”.Barcelona: Crítica, 2004, pp. 19-39.
5. ORELLANA BENADO, M. E.; “Tradiciones y concepciones en Filosofía”, en Nudler (ed.) Filosofía de la Filosofía; Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid: Trotta, 2008.
6. CANTO-SPERBER, Monique y ODIEN, Ruwen. *La filosofía moral y la vida cotidiana*. Barcelo: Paidós, 2005, pp. 9-26.
7. CORTINA, Adela y MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio. *Ética*. Madrid: Ediciones Akal, 2001, pp. 29-50
8. RACHEL, James; Introducción a la filosofía moral. (Capítulo 1 “¿Qué es moral?”). México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 17-37.



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 autococonocimiento 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*, 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 la 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 *crux*? ¿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; preguntémosnos: "¿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 dadas, 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 importándonos 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 reenumerarlas, 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 rarísimas, 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 inusitadamente 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, claro 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 *passe-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 desentierran 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; “Meditaciones Metafísicas” (Meditación 1 y 2), en del mismo Meditaciones Metafísicas y otros textos. Madrid: Gredos, 1987, pp. 15-30.

DESCARTES

MEDITACIONES  
METAFÍSICAS  
Y OTROS TEXTOS

TRADUCCIÓN Y NOTAS POR  
E. LÓPEZ Y M. GRAÑA



EDITORIAL GREDOS

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

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-

---

<sup>2</sup> 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.

#### SEGUNDA MEDITACIÓN

*De la naturaleza de la mente humana, que es más conocida que el cuerpo*

La meditación de ayer me ha sumido en tan grandes dudas, que ya no puedo olvidarlas, pero no veo cómo resolverlas; sino que me encuentro tan turbado como si de repente hubiera caído en un profundo remolino de agua y no pudiera hacer pie ni nadar hasta la superficie. Pero me esforzaré e intentaré de nuevo la misma vía que emprendí ayer, apartando todo lo que admite la más mínima duda, como si hubiera descubierto que es completamente falso; y seguiré adelante hasta que conozca algo cierto, o bien, si ninguna otra cosa alcanzo, al menos admitiré como cierto que no hay nada cierto. Arquímedes sólo pedía un punto, que fuera firme e inmóvil, para cambiar de lugar la tierra entera; también yo podré esperar mucho si logro encontrar algo, por pequeño que sea, cierto e incuestionable.

Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; creo que nunca ha existido nada de lo que me representa la mendaz memoria; no tengo sentidos; el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son quimeras. ¿Qué será, pues, verdadero? Quizá sólo esto: que no hay nada cierto. Pero ¿cómo sé que no hay nada diferente de todo lo que acabo de examinar, sobre lo cual no haya ni la más mínima ocasión de duda? ¿Es acaso algún Dios, o como se le quiera llamar, quien pone en mí estos pensamientos? ¿Por qué pienso esto, cuando quizá puedo ser yo mismo su autor? Pero ¿soy yo algo, acaso? Ya he negado que tenga sentidos y cuerpo. Sin embargo, me quedo indeciso; pues ¿qué se sigue de ello? ¿Acaso estoy ligado de tal manera al cuerpo y a los sentidos que no puedo ser sin ellos? Me he convencido de que no hay nada en el mundo: ni cielo, ni tierra, ni mentes, ni cuerpos; pero ¿me he convencido también de que yo no soy? Ahora bien, si de algo me he convencido, ciertamente yo era. Pero hay cierto engañador, sumamente poderoso y astuto, que, de industria, siempre me engaña. Ahora bien, si él me engaña, sin lugar a dudas yo también existo; y engáñeme cuanto pueda, que nunca conseguiré que yo no sea nada mientras piense que soy algo. De manera que, habiéndolo sopeado todo exhaustivamente, hay que establecer finalmente que esta proposición, *Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la profiero o que la concibo.

Pero aún no entiendo bien quién soy yo, que necesariamente soy; en adelante debo precaverme para no confundir otra cosa conmigo, y no equivocarme en este conocimiento, que, sostengo que es el más firme y evidente de todos. Así pues, meditaré ahora de nuevo qué creía ser yo entonces, antes de meterme en estos pensamientos; y de ello quitaré cualquier cosa, por pequeña que sea, que

pueda ser rebatida por las razones referidas, para quedarme así con lo que es cierto e incuestionable.

Pues bien, ¿qué he pensado hasta ahora que soy yo? Un hombre, por supuesto. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional? No, porque después tendría que indagar qué es animal, y qué es racional, y así a partir de una sola cuestión iría a parar a muchas y muy difíciles; y no dispongo de tanto tiempo como para malgastarlo en semejantes sutilezas. Consideraré, más bien, lo que espontánea y naturalmente se me ocurría cuando pensaba que soy yo. En primer lugar, se me ocurría: yo tengo rostro, manos, brazos y toda esta máquina de miembros, tal como se ve en un cadáver, a la cual designaba con el nombre de cuerpo. Se me ocurría, además: yo me alimento, ando, siento y pienso, acciones que refería al alma. Pero o no me daba cuenta de lo que era esta alma o imaginaba erróneamente que era algo exiguo, como el viento, o el fuego, o el éter, que había sido infundido en mis partes más crasas. En cuanto al cuerpo no tenía dudas, pues creía conocer distintamente su naturaleza, que, si hubiera tenido que describir cómo la concebía, habría explicado así: entiendo por cuerpo todo aquello que puede ser determinado por una figura, circunscrito por un lugar, llenando el espacio de tal manera que excluya de él cualquier otro cuerpo; se percibe por el tacto, la vista, el oído, el gusto o el olor, y se mueve de muchos modos, aunque no por sí mismo, sino por algún otro que lo empuja: pues juzgaba que de ninguna manera pertenece a la naturaleza del cuerpo el tener fuerza para moverse a sí mismo, o el pensar; más bien me admiraba que tales facultades se hallasen en algunos cuerpos.

Pero ¿qué puedo pensar ahora que supongo que un engañador poderosísimo y, si cabe decirlo, maligno me ha

engañado deliberadamente en todo cuanto ha podido? ¿Puedo acaso afirmar que tengo algo de esas cosas que acabo de decir que pertenecen a la naturaleza del cuerpo? Presto atención, pienso, vuelvo a pensar, y no se me ocurre ninguna; me canso de repasar inútilmente las mismas cosas. ¿Tendré alguna de las que atribuía al alma? ¿Alimentarme o andar? Pero puesto que no tengo cuerpo, estas cosas no son más que ficciones. ¿Sentir? Naturalmente, tampoco esto es posible sin el cuerpo; y me ha parecido sentir en sueños muchísimas cosas que después advertí que no había sentido. ¿Pensar? Eso es: el pensamiento; esto es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿durante cuánto tiempo? Ciertamente, mientras pienso; pues tal vez podría suceder que si dejara de pensar completamente, al punto dejaría de ser. Nada admito ahora que no sea necesariamente verdadero; así pues, hablando con precisión, soy sólo una cosa pensante, esto es, una mente, o alma, o entendimiento, o razón, palabras cuyo significado ignoraba yo antes. Soy, pues, una cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿qué clase de cosa? Dicho está: una cosa pensante.

¿Qué más soy? Me lo imaginaré: no soy ese conjunto de miembros que se llama cuerpo humano; tampoco soy un aire sutil infundido en esos miembros, ni viento, ni fuego, ni vapor, ni aliento, ni cualquier otra cosa que imagine: pues he supuesto que estas cosas no son nada. Sigue siendo cierto, sin embargo, que yo soy algo. Pero, ¿y si resulta que esas cosas, que supongo que no son nada porque me son desconocidas, no difieren en realidad de este yo que sí conozco? No lo sé, no disputo ahora sobre esto; sólo puedo juzgar de las cosas que conozco. Sé que existo; indago qué es ese yo que conozco. Es muy cierto que este conocimiento, estrictamente considerado, no depende de

lo que aún no sé si existe; ni, por consiguiente, de nada de lo que finjo con la imaginación. Y esta palabra, *finjo*, me advierte de mi error: pues verdaderamente estaría fingiendo si imaginara lo que yo soy, porque imaginar no es más que contemplar una imagen, es decir, la figura de una cosa corpórea. Ahora bien, sé con certeza que yo soy, y también sé que puede ocurrir que todas esas imágenes, y en general todas las cosas que se refieren a la naturaleza del cuerpo, no sean más que sueños. Advertido lo cual, no parece menos ilusorio decir: me lo imaginaré, para saber distintamente quién soy, que si dijera: ahora estoy despierto y veo algo verdadero, pero como aún no lo veo con suficiente evidencia, me dormiré a propósito para que los sueños me lo representen más evidentemente. Por consiguiente, sé que ninguna de las cosas que puedo imaginar pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo, y que debo apartar la mente de ellas, para que ésta conozca lo más distintamente posible su propia naturaleza.

¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es esto? Una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente. No son éstas pocas cosas, si me pertenecen todas. Pero ¿por qué no habrían de pertenecerme? ¿No soy yo mismo quien duda ahora de casi todo, quien entiende algo, y afirma que sólo esto es verdadero, niega lo demás, desea saber más, no quiere ser engañado, imagina muchas cosas incluso contra su voluntad, y advierte muchas que parecen proceder de los sentidos? ¿Acaso alguna de estas cosas no es tan verdadera como que yo soy, aunque duerma siempre, e incluso aunque el que me creó me engañe cuanto pueda? ¿Es alguna distinta de mi pensamiento? ¿Cuál de esas cosas podría decirse que está separada de mí mismo? Pues es tan manifiesto que soy yo quien duda, quien entiende,

quien quiere, que no se puede explicar con más evidencia. Y también soy yo quien imagina, pues aunque quizá, como he supuesto, ninguna cosa imaginada sea verdadera, sin embargo, la capacidad misma de imaginar existe verdaderamente, y forma parte de mi pensamiento. Finalmente, yo soy el mismo que siente, es decir, quien advierte las cosas corpóreas como por los sentidos: es evidente que ahora veo luz, que oigo ruido, que siento calor. Estas cosas son falsas, pues duermo. Pero es cierto que me parece ver, oír y sentir calor. Esto no puede ser falso; esto es lo que propiamente se llama en mí sentir; y esto, considerado con precisión, no es más que pensar.

A partir de lo cual empiezo a saber algo mejor quién soy. Sin embargo, aún me parece, y no puedo dejar de creerlo, que las cosas corpóreas, cuyas imágenes forma el pensamiento, y que los sentidos mismos exploran, se conocen mucho más distintamente que ese no sé qué mío, que no es comprendido por la imaginación; aunque ciertamente es extraño que las cosas que advierto que son dudosas, desconocidas y ajenas a mí, sean comprendidas más distintamente por mí que lo que es verdadero, lo conocido e incluso que yo mismo. Pero ya veo qué ocurre: mi mente se complace en extraviarse y aún no soporta mantenerse dentro de los límites de la verdad. Sea, pues, y por una vez todavía soltémosle las riendas, a fin de que, sujetándoselas poco después en el momento oportuno, consienta más fácilmente ser dirigida.

Consideremos las cosas que vulgarmente se cree que se comprenden más distintamente que todas las demás, a saber, los cuerpos que tocamos y que vemos; pero no los cuerpos en general, pues estas percepciones generales suelen ser bastante confusas, sino uno solo en particular. Tomemos, por ejemplo, esta cera: se acaba de sacar del pa-

nal; aún no ha perdido todo el sabor de su miel; conserva algo del olor de las flores de las que procede; son manifiestos su color, su figura y su magnitud; es dura, está fría, se toca fácilmente, y si la golpeas con un dedo emitirá un sonido; en fin, tiene todo lo que parece requerirse para que un cuerpo pueda ser conocido lo mejor posible. Pero he aquí que, mientras hablo, es acercada al fuego: los restos del sabor desaparecen, se disipa el olor, cambia el color, pierde la figura, crece la magnitud, se hace líquida, caliente, apenas se puede tocar, y si la golpeas ya no emitirá sonido. ¿Permanece aún la misma cera? Hay que reconocer que sí; nadie lo niega, nadie piensa otra cosa. ¿Qué había entonces en ella que se comprendiera tan distintamente? Ciertamente, ninguna de las cosas que yo alcanzaba con los sentidos, pues todo lo que se refería al gusto, al olor, a la vista, al tacto, o al oído, ha cambiado ahora: la cera permanece.

Quizá era lo que ahora pienso: la cera misma no era esa dulzura de miel, ni la fragancia de flores, ni esa blancura, ni la figura, ni el sonido, sino un cuerpo que poco antes veía con esos modos y ahora con otros diferentes. Pero ¿qué es precisamente lo que así imagino? Prestemos atención y, separando las cosas que no pertenezcan a la cera, veamos lo que queda: nada más que algo extenso, flexible, mudable. Pero ¿qué es esto flexible y mudable? ¿Acaso lo que imagino, es decir, que esta cera puede convertirse de figura redonda en cuadrada, o de ésta en triangular? De ningún modo, pues comprendo que es capaz de innumerables cambios de esta índole, pero yo no puedo imaginármelos todos; por consiguiente, esa comprensión no procede de la facultad de imaginar. Pero ¿qué es lo extenso? ¿Acaso la extensión misma de la cera es desconocida? Pues se hace mayor en la cera que se licúa, mayor

en la que hierve, y mayor aún si el calor aumenta; y no juzgaría correctamente qué es la cera, a no ser que considerara que admite en cuanto a la extensión más variedades que las que haya podido yo abarcar nunca con la imaginación. Debo, pues, admitir que no puedo imaginar qué es esta cera, sino sólo percibirla con la mente; y me refiero a ésta en particular, pues más claro resulta de la cera en general. Pero ¿qué es esta cera que sólo se percibe con la mente? Ciertamente, la misma que veo, que toco, que imagino, la misma, en fin, que desde el principio pensaba que era. Pero hay que advertir que su percepción no es visión, ni tacto, ni imaginación, y que nunca lo fue, aunque antes así pareciera, sino sólo inspección de la mente, que puede ser imperfecta y confusa, como era antes, o clara y distinta, como es ahora, según que atienda menos o más a las cosas de que consta.

Esto me hace ver cuán propensa es mi mente a los errores, pues aunque piense así para mis adentros, tropiezo con las palabras y casi me engaña su uso. Pues decimos que vemos la cera cuando está presente, no que a partir del color o la figura juzgamos que lo está. De donde concluiría inmediatamente que conozco la cera por la visión de los ojos y no por la sola inspección de la mente, si no fuera porque casualmente acabo de mirar desde la ventana a unos hombres que pasan por la calle, a los que también digo que veo, con la misma costumbre que digo que veo la cera. Pero ¿qué veo sino sombreros y capas, bajo los cuales podrían ocultarse autómatas? Sin embargo, juzgo que son hombres. Y así comprendo, sólo con la facultad de juzgar que hay en mi mente, lo que creía ver con los ojos.

Pero quien desea saber más que el vulgo, debería avergonzarse por plantearse dudas a causa de las formas de

hablar propias del vulgo; sigamos, pues, adelante, y consideremos si yo percibiría más perfecta y evidentemente qué era la cera cuando la vi al principio y creí conocerla por los sentidos externos, o al menos por el llamado sentido común, es decir, por la facultad de imaginar, o más bien ahora que he investigado lo que es y de qué modo se conoce. Ciertamente, sería ridículo dudar aquí, pues ¿qué hubo de distinto en la primera percepción? ¿Qué cosa que no pudiera obtener cualquier animal? En cambio, cuando distingo la cera de sus formas externas y la considero desnuda, como despojada de sus vestidos, entonces no puedo percibirla sin la mente humana, aunque todavía pudiera haber error en mi juicio.

Ahora bien, ¿qué diré de la propia mente, es decir, de mí mismo, puesto que aún no admito en mí nada más que la mente? ¿Es que yo, que creo percibir tan distintamente esta cera, no me conozco a mí mismo no sólo con mucha mayor verdad y certeza, sino también mucho más distinta y evidentemente? Pues si juzgo que la cera existe, porque la veo, mucho más evidente resulta que yo mismo también existo, precisamente porque la veo. Pues puede ocurrir que lo que veo no sea cera; puede ocurrir que ni siquiera tenga yo ojos con los que ver algo; pero no puede ocurrir de ninguna manera que en tanto que veo, o bien en tanto que pienso que veo (cosas que no distingo ahora), yo mismo que pienso no sea nada. Por una razón semejante, si juzgo que la cera es, porque la toco, también resulta evidente que yo soy. Si lo juzgo porque la imagino, o por cualquier otra causa, lo mismo. Y lo mismo que digo de la cera se puede aplicar a todas las cosas que están fuera de mí. Además, si la percepción de la cera me ha parecido más distinta cuando se me dio a conocer no sólo a partir de la vista o el tacto, sino de otras causas, hay que recono-

cer cuánto más distintamente me conozco ahora a mí mismo, puesto que todas las razones que pueden contribuir a la percepción de la cera o de algún otro cuerpo, prueban mejor la naturaleza de mi mente. Y hay tantas otras cosas en la mente misma que pueden hacer más distinto su conocimiento, que las que le llegan desde un cuerpo apenas merecen ser enumeradas.

Y he aquí que finalmente he vuelto espontáneamente a donde quería; en efecto, puesto que ya sé que los cuerpos no son percibidos propiamente por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino sólo por el entendimiento, y que no se perciben al tocarlos o al verlos, sino sólo porque se entienden, conozco claramente que no puedo percibir nada más fácil y evidentemente que mi propia mente. Pero puesto que no es fácil abandonar tan rápidamente las opiniones muy arraigadas, conviene detenerse aquí para que este nuevo conocimiento se fije profundamente en mi memoria con una larga meditación.

### TERCERA MEDITACIÓN

#### *De Dios, que existe*

Ahora cerraré los ojos, me tamaré los oídos, dejaré de usar todos los sentidos, incluso borraré de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales, o por lo menos, puesto que esto apenas es factible, las tendré por vanas y falsas, y hablando sólo conmigo mismo y examinándome muy profundamente, intentaré conocerme mejor y familiarizarme más conmigo mismo. Yo soy una cosa pensante,

3. PLATÓN; “El Critón”, en del mismo Diálogos. Barcelona: Gredos, 1985, pp. 193-211.

Sobre que, en realidad, esta conversación se hubiera producido es imposible decidir. Lo que parece menos probable es que fuera el día antes de que regresara el barco de Delos. Tan inquietos como Critón estarían los otros amigos que, como se nos dice en el *Fedón*, se reunían en la prisión desde el amanecer. Pero una conversación semejante pudo haberla tenido Critón en cualquiera de sus intentos de persuadir a Sócrates a que huyera. Critón habría hablado con Platón de esta conversación y éste, con su maravilloso estilo, habría compuesto esta pieza bellísima.

El hecho de que, en el orden de la realidad cronológica, la continuación de este diálogo se halle en el comienzo y el final del *Fedón* no implica la menor relación de un diálogo con otro. En época posterior, cuando la temática apologética estaba cerrada, al menos formalmente, encontró Platón que era muy bello encuadrar un diálogo sobre la inmortalidad del alma entre las primeras luces del día de la muerte del maestro y las últimas palabras que éste pronunció cuando ya el veneno ponía fin a su vida.

#### NOTA SOBRE EL TEXTO

Para la versión española se ha seguido el texto de BURNET, *Platonis Opera*, vol. I, Oxford, 1900 (reimpresión, 1973).

#### BIBLIOGRAFÍA

Véase la bibliografía para la *Apología* en este volumen, pág. 147.

## CRITÓN

### SÓCRATES Y CRITÓN

SÓCRATES. — ¿Por qué vienes a esta hora, Critón? 43a  
¿No es pronto todavía?

CRITÓN. — En efecto, es muy pronto.

Sóc. — ¿Qué hora es exactamente?

CRIT. — Comienza a amanecer.

Sóc. — Me extraña que el guardián de la prisión haya querido atenderte.

CRIT. — Es ya amigo mío, Sócrates, de tanto venir aquí; además ha recibido de mí alguna gratificación.

Sóc. — ¿Has venido ahora o hace tiempo?

CRIT. — Hace ya bastante tiempo.

Sóc. — ¿Y cómo no me has despertado en seguida b y te has quedado sentado ahí al lado, en silencio?

CRIT. — No, por Zeus, Sócrates, en esta situación tampoco habría querido yo mismo estar en tal desvelo y sufrimiento, pero hace rato que me admiro viendo qué suavemente duermes, y a intención no te desperté para que pasaras el tiempo lo más agradablemente. Muchas veces, ya antes durante toda tu vida, te consideré feliz por tu carácter, pero mucho más en la presente desgracia, al ver qué fácil y apaciblemente la llevas.

Sóc. — Ciertamente, Critón, no sería oportuno irritarme a mi edad, si debo ya morir.

c CRIT. — También otros de tus años, Sócrates, se encuentran metidos en estas circunstancias, pero su edad no les libra en nada de irritarse con su suerte presente.

Sóc. — Así es. Pero, ¿por qué has venido tan temprano?

CRIT. — Para traerte, Sócrates, una noticia dolorosa y agobiante, no para ti, según veo, pero ciertamente dolorosa y agobiante para mí y para todos tus amigos, y que para mí, según veo, va a ser muy difícil de soportar.

Sóc. — ¿Cuál es la noticia? ¿Acaso ha llegado ya d desde Delos<sup>1</sup> el barco a cuya llegada debo yo morir?

CRIT. — No ha llegado aún, pero me parece que estará aquí hoy, por lo que anuncian personas venidas de Sunio<sup>2</sup> que han dejado el barco allí. Según estos mensajeros, es seguro que estará aquí hoy, y será necesario, Sócrates, que mañana acabes tu vida.

Sóc. — Pues, ¡buena suerte!, Critón. Sea así, si así es agradable a los dioses. Sin embargo, no creo que el barco esté aquí hoy.

44a CRIT. — ¿De dónde conjeturas eso?

Sóc. — Voy a decírtelo. Yo debo morir al día siguiente de que el barco llegue.

CRIT. — Así dicen los encargados de estos asuntos.

Sóc. — Entonces, no creo que llegue el día que está empezando sino el siguiente. Me fundo en cierto sueño que he tenido hace poco, esta noche. Probablemente ha sido muy oportuno que no me despertaras.

CRIT. — ¿Cuál era el sueño?

<sup>1</sup> Todos los años se enviaba una procesión a Delos en recuerdo de la victoria de Teseo sobre el Minotauro, victoria que liberó a Atenas del tributo humano que debía pagar a Minos. Desde que la nave salía hasta su regreso, no se podía ejecutar ninguna sentencia de muerte.

<sup>2</sup> El cabo Sunio se halla en el vértice sur del Ática. A partir de ahí los barcos navegaban sin perder de vista la costa.

Sóc. — Me pareció que una mujer bella, de buen aspecto, que llevaba blancos vestidos se acercó a mí, me llamó y me dijo: «Sócrates,

*al tercer día llegarás a la fértil Ptía*»<sup>3</sup>.

CRIT. — Extraño es el sueño, Sócrates.

Sóc. — En todo caso, muy claro, según yo creo, Critón.

CRIT. — Demasiado claro, según parece. Pero, querido Sócrates, todavía en este momento hazme caso y sálvate. Para mí, si tú mueres, no será una sola desgracia, sino que, aparte de verme privado de un amigo como jamás encontraré otro, muchos que no nos conocen bien a ti y a mí creerán que, habiendo podido yo salvarte, si hubiera querido gastar dinero, te he abandonado. Y, en verdad, ¿hay reputación más vergonzosa que la de parecer que se tiene en más al dinero que a los amigos? Porque la mayoría no llegará a convencerse de que tú mismo no quisiste salir de aquí, aunque nosotros nos esfozábamos en ello.

Sóc. — Pero ¿por qué damos tanta importancia, mi buen Critón, a la opinión de la mayoría? Pues los más capaces, de los que sí vale la pena preocuparse, considerarán que esto ha sucedido como en realidad suceda.

CRIT. — Pero ves, Sócrates, que es necesario también d tener en cuenta la opinión de la mayoría. Esto mismo que ahora está sucediendo deja ver, claramente, que la mayoría es capaz de producir no los males más pequeños, sino precisamente los mayores, si alguien ha incurrido en su odio.

Sóc. — ¡Ojalá, Critón, que los más fueran capaces de hacer los males mayores para que fueran también capaces de hacer los mayores bienes! Eso sería bueno.

<sup>3</sup> Es el verso 363 de *Iliada* IX, en el que Platón ha cambiado la primera persona por la segunda. Para Ptía, véase pág. 385, nota 9.

La realidad es que no son capaces ni de lo uno ni de lo otro; pues, no siendo tampoco capaces de hacer a alguien sensato ni insensato, hacen lo que la casualidad les ofrece.

e CRIT. — Bien, aceptemos que es así. ¿Acaso no te estás tú preocupando de que a mí y a los otros amigos, si tú sales de aquí, no nos creen dificultades los sicofantes <sup>4</sup> al decir que te hemos sacado de la cárcel, y nos veamos obligados a perder toda nuestra fortuna o mucho dinero o, incluso, a sufrir algún otro daño además 45a de éstos? Si, en efecto, temes algo así, déjalo en paz. Pues es justo que nosotros corramos este riesgo para salvarte y, si es preciso, otro aún mayor. Pero hazme caso y no obres de otro modo.

Sóc. — Me preocupa eso, Critón, y otras muchas cosas.

CRIT. — Pues bien, no temas por ésta. Ciertamente, tampoco es mucho el dinero que quieren recibir algunos para salvarte y sacarte de aquí. Además, ¿no ves qué baratos están estos sicofantes y que no sería necesario gastar en ellos mucho dinero? Está a tu disposición mi fortuna que será suficiente, según creo. Además, si te preocupas por mí y crees que no debes gastar lo mío, están aquí algunos extranjeros dispuestos a gastar su dinero. Uno ha traído, incluso, el suficiente para ello, Simias <sup>5</sup> de Tebas. Están dispuestos también Cebes y otros muchos. De manera que, como digo, por temor

<sup>4</sup> Los sicofantes eran denunciantes profesionales. Generalmente cobraban del interesado en denunciar, que no deseaba hacerlo por sí mismo. Eran conocidos y temidos por las personas honradas que siempre podían verse envueltas en una denuncia falsa. El primer elemento *sico-* es la palabra higo (gr. *sykon*).

<sup>5</sup> Simias y Cebes eran tebanos. En su ciudad habían sido discípulos del pitagórico Filolao. Después, en Atenas, fueron ambos discípulos de Sócrates. A los dos les hace Platón interlocutores de Sócrates en el *Fedón*, si bien el primer dialogante con Sócrates es Simias.

a esto no vaciles en salvarte; y que tampoco sea para ti dificultad lo que dijiste en el tribunal <sup>6</sup>, que si salías de Atenas, no sabrías cómo valerte. En muchas partes, adonde quiera que tú llegues, te acogerán con cariño. c Si quieres ir a Tesalia, tengo allí huéspedes que te tendrán en gran estimación y que te ofrecerán seguridad, de manera que nadie te moleste en Tesalia.

Además, Sócrates, tampoco me parece justo que intentes traicionarte a ti mismo, cuando te es posible salvarte. Te esfuerzas porque te suceda aquello por lo que trabajarían con afán y, de hecho, han trabajado tus enemigos deseando destruirte. Además, me parece a mí que traicionas también a tus hijos; cuando te es posible criarlos y educarlos, los abandonas y te vas, y d por tu parte, tendrán la suerte que el destino les depare, que será, como es probable, la habitual de los huérfanos durante la orfandad. Pues, o no se debe tener hijos, o hay que fatigarse para criarlos y educarlos. Me parece que tú eliges lo más cómodo. Se debe elegir lo que elegiría un hombre bueno y decidido, sobre todo cuando se ha dicho durante toda la vida que se ocupa uno de la virtud. Así que yo siento vergüenza, por ti y e por nosotros tus amigos, de que parezca que todo este asunto tuyo se ha producido por cierta cobardía nuestra: la instrucción del proceso para el tribunal, siendo posible evitar el proceso, el mismo desarrollo del juicio tal como sucedió, y finalmente esto, como desenlace ridículo del asunto, y que parezca que nosotros nos hemos quedado al margen de la cuestión por incapacidad y cobardía, así como que no te hemos salvado ni 46a tú te has salvado a ti mismo, cuando era realizable y posible, por pequeña que fuera nuestra ayuda. Pero toma una decisión; por más que ni siquiera es ésta la hora de decidir, sino la de tenerlo decidido. No hay

<sup>6</sup> Véase la Introducción, pág. 190, nota 2.

más que una decisión; en efecto, la próxima noche tiene que estar todo realizado. Si esperamos más, ya no es posible ni realizable. En todo caso, déjate persuadir y no obres de otro modo.

- b* Sóc. — Querido Critón, tu buena voluntad sería muy de estimar, si le acompañara algo de rectitud; si no, cuanto más intensa, tanto más penosa. Así pues, es necesario que reflexionemos si esto debe hacerse o no. Porque yo, no sólo ahora sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor. Los argumentos que yo he dicho en tiempo anterior no los puedo desmentir ahora porque me ha tocado esta suerte, más bien me parecen ahora, en conjunto, de igual *c* valor y respeto, y doy mucha importancia a los mismos argumentos de antes. Si no somos capaces de decir nada mejor en el momento presente, sabe bien que no voy a estar de acuerdo contigo, ni aunque la fuerza de la mayoría nos asuste como a niños con más espantajos que los de ahora en que nos envía prisiones, muertes y privaciones de bienes. ¿Cómo podríamos examinar eso más adecuadamente? Veamos, por lo pronto, si recogemos la idea que tú expresabas acerca de las opiniones de los hombres, a saber, si hemos tenido *d* razón o no al decir siempre que deben tenerse en cuenta unas opiniones y otras no. ¿O es que antes de que yo debiera morir estaba bien dicho, y en cambio ahora es evidente que lo decíamos sin fundamento, por necesidad de la expresión, pero sólo era un juego infantil y pura charlatanería? Yo deseo, Critón, examinar contigo si esta idea me parece diferente en algo, cuando me encuentro en esta situación, o me parece la misma, y, según el caso, si la vamos a abandonar o la vamos a seguir. Según creo, los hombres cuyo juicio tiene interés dicen siempre, como yo decía ahora, que entre las *e* opiniones que los hombres manifiestan deben estimar-

se mucho algunas y otras no. Por los dioses, Critón, ¿no te parece que esto está bien dicho? En efecto, tú, en la medida de la previsión humana, estás libre de ir a morir mañana, y la presente desgracia no va a extraviar *47a* tu juicio. Examínalo. ¿No te parece que está bien decir que no se deben estimar todas las opiniones de los hombres, sino unas sí y otras no, y las de unos hombres sí y las de otros no? ¿Qué dices tú? ¿No está bien decir esto?

CRIT. — Está bien.

Sóc. — ¿Se deben estimar las valiosas y no estimar las malas?

CRIT. — Sí.

Sóc. — ¿Son valiosas las opiniones de los hombres juiciosos, y malas las de los hombres de poco juicio?

CRIT. — ¿Cómo no?

Sóc. — Veamos en qué sentido decíamos tales cosas. Un hombre que se dedica a la gimnasia, al ejercitarla ¿tiene en cuenta la alabanza, la censura y la opinión *b* de cualquier persona, o la de una sola persona, la del médico o el entrenador?

CRIT. — La de una sola persona.

Sóc. — Luego debe temer las censuras y recibir con agrado los elogios de aquella sola persona, no los de la mayoría.

CRIT. — Es evidente.

Sóc. — Así pues, ha de obrar, ejercitarse, comer y beber según la opinión de ése solo, del que está a su cargo y entiende, y no según la de todas los otros juntos.

CRIT. — Así es.

Sóc. — Bien. Pero si no hace caso a ese solo hombre *c* y desprecia su opinión y sus elogios, y, en cambio, estima las palabras de la mayoría, que nada entiende, ¿es que no sufrirá algún daño?

CRIT. — ¿Cómo no?

Sóc. — ¿Qué daño es este, hacia dónde tiende y a qué parte del que no hace caso?

CRIT. — Es evidente que al cuerpo; en efecto, lo arruina.

Sóc. — Está bien. Lo mismo pasa con las otras cosas, Critón, a fin de no repasarlas todas. También respecto a lo justo y lo injusto, lo feo y lo bello, lo bueno y lo malo, sobre lo que ahora trata nuestra deliberación, ¿acaso debemos nosotros seguir la opinión de la mayoría y temerla, o la de uno solo que entienda, si lo hay, al cual hay que respetar y temer más que a todos los otros juntos? Si no seguimos a éste, dañaremos y maltrataremos aquello que se mejora con lo justo y se destruye con lo injusto. ¿No es así esto?

CRIT. — Así lo pienso, Sócrates.

Sóc. — Bien, si lo que se hace mejor por medio de lo sano y se daña por medio de lo enfermo, lo arruinamos por hacer caso a la opinión de los que no entienden, ¿acaso podríamos vivir al estar eso arruinado?  
e Se trata del cuerpo, ¿no es así?

CRIT. — Sí.

Sóc. — ¿Acaso podemos vivir con un cuerpo miserable y arruinado?

CRIT. — De ningún modo.

Sóc. — Pero ¿podemos vivir, acaso, estando dañado aquello con lo que se arruina lo injusto y se ayuda a lo justo? ¿Consideramos que es de menos valor que el  
48a cuerpo la parte de nosotros, sea la que fuere, en cuyo entorno están la injusticia y la justicia?

CRIT. — De ningún modo.

Sóc. — ¿Ciertamente es más estimable?

CRIT. — Mucho más.

Sóc. — Luego, querido amigo, no debemos preocuparnos mucho de lo que nos vaya a decir la mayoría, sino de lo que diga el que entiende sobre las cosas justas e injustas, aunque sea uno sólo, y de lo que la

verdad misma diga. Así que, en primer término, no fue acertada tu propuesta de que debemos preocuparnos de la opinión de la mayoría acerca de lo justo, lo bello y lo bueno y sus contrarios. Pero podría decir alguien que los más son capaces de condenarnos a muerte.

CRIT. — Es evidente que podría decirlo, Sócrates. *b*

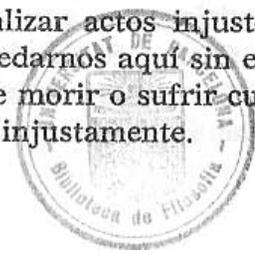
Sóc. — Tienes razón. Pero, mi buen amigo, este razonamiento que hemos recorrido de cabo a cabo me parece a mí que es aún el mismo de siempre. Examina, además, si también permanece firme aún, para nosotros, o no permanece el razonamiento de que no hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien.

CRIT. — Sí permanece.

Sóc. — ¿La idea de que vivir bien, vivir honradamente y vivir justamente son el mismo concepto, permanece, o no permanece?

CRIT. — Permanece.

Sóc. — Entonces, a partir de lo acordado hay que examinar si es justo, o no lo es, el que yo intente salir de aquí sin soltarme los atenienses. Y si nos parece justo, intentémoslo, pero si no, dejémoslo. En cuanto a las consideraciones de que hablas sobre el gasto de dinero, la reputación y la crianza de los hijos, es de temer, Critón, que éstas, en realidad, sean reflexiones adecuadas a éstos que condenan a muerte y harían resucitar, si pudieran, sin el menor sentido, es decir, a la mayoría. Puesto que el razonamiento lo exige así, nosotros no tenemos otra cosa que hacer, sino examinar, como antes decía, si nosotros, unos sacando de la cárcel y otro saliendo, vamos a actuar justamente pagando dinero y favores a los que me saquen, o bien *d* vamos a obrar injustamente haciendo todas estas cosas. Y si resulta que vamos a realizar actos injustos, no es necesario considerar si, al quedarnos aquí sin emprender acción alguna, tenemos que morir o sufrir cualquier otro daño, antes que obrar injustamente.



CRIT. — Me parece acertado lo que dices, Sócrates, mira qué debemos hacer.

Sóc. — Examinémoslo en común, amigo, y si tienes algo que objetar mientras yo hablo, objétalo y yo te haré caso. Pero si no, mi buen Critón, deja ya de decirme una y otra vez la misma frase, que tengo que salir de aquí contra la voluntad de los atenienses, porque yo doy mucha importancia a tomar esta decisión tras haberte persuadido y no contra tu voluntad; mira si te parece que está bien planteada la base del razonamiento e intenta responder, a lo que yo pregunte, lo que tú creas más exactamente.

CRIT. — Lo intentaré.

Sóc. — ¿Afirmamos que en ningún caso hay que hacer el mal voluntariamente, o que en unos casos sí y en otros no, o bien que de ningún modo es bueno y honrado hacer el mal, tal como hemos convenido muchas veces anteriormente? Eso es también lo que acabamos de decir. ¿Acaso todas nuestras ideas comunes de antes se han desvanecido en estos pocos días y, desde hace tiempo, Critón, hombres ya viejos, dialogamos uno con otro, seriamente sin darnos cuenta de que en nada nos distinguimos de los niños? O, más bien, es totalmente como nosotros decíamos entonces, lo afirmo o lo niegue la mayoría; y, aunque tengamos que sufrir cosas aún más penosas que las presentes, o bien más agradables, ¿cometer injusticia no es, en todo caso, malo y vergonzoso para el que la comete? ¿Lo afirmamos o no?

CRIT. — Lo afirmamos.

Sóc. — Luego de ningún modo se debe cometer injusticia.

CRIT. — Sin duda.

Sóc. — Por tanto, tampoco si se recibe injusticia se debe responder con la injusticia, como cree la mayo-

ría, puesto que de ningún modo se debe cometer injusticia.

CRIT. — Es evidente.

Sóc. — ¿Se debe hacer mal, Critón, o no?

CRIT. — De ningún modo se debe, Sócrates.

Sóc. — ¿Y responder con el mal cuando se recibe mal es justo, como afirma la mayoría, o es injusto?

CRIT. — De ningún modo es justo.

Sóc. — Luego no se debe responder con la injusticia ni hacer mal a ningún hombre, cualquiera que sea el daño que se reciba de él. Procura, Critón, no aceptar esto contra tu opinión, si lo aceptas; yo sé, ciertamente, que esto lo admiten y lo admitirán unas pocas personas. No es posible una determinación común para los que han formado su opinión de esta manera y para los que mantienen lo contrario, sino que es necesario que se desprecien unos a otros, cuando ven la determinación de la otra parte. Examina muy bien, pues, también tú si estás de acuerdo y te parece bien, y si debemos iniciar nuestra deliberación a partir de este principio, de que jamás es bueno ni cometer injusticia, ni responder a la injusticia con la injusticia, ni responder haciendo mal cuando se recibe el mal. ¿O bien te apartas y no participas de este principio? En cuanto a mí, así me parecía antes y me lo sigue pareciendo ahora, pero si a ti te parece de otro modo, dílo y explícalo. Pero si te mantienes en lo anterior, escucha lo que sigue.

CRIT. — Me mantengo y también me parece a mí. Continúa.

Sóc. — Digo lo siguiente, más bien pregunto: ¿las cosas que se ha convenido con alguien que son justas hay que hacerlas o hay que darles una salida falsa?

CRIT. — Hay que hacerlas.

Sóc. — A partir de esto, reflexiona. Si nosotros nos vamos de aquí sin haber persuadido a la ciudad,

50a ¿hacemos daño a alguien y, precisamente, a quien menos se debe, o no? ¿Nos mantenemos en lo que hemos acordado que es justo, o no?

CRIT. — No puedo responder a lo que preguntas, Sócrates; no lo entiendo.

Sóc. — Considéralo de este modo. Si cuando nosotros estemos a punto de escapar de aquí, o como haya que llamar a esto, vinieran las leyes y el común de la ciudad y, colocándose delante, nos dijeran: «Dime, Sócrates, ¿qué tienes intención de hacer? ¿No es cierto b que, por medio de esta acción que intentas, tienes el propósito, en lo que de ti depende, de destruirnos a nosotras y a toda la ciudad? ¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados?» ¿Qué vamos a responder, Critón, a estas preguntas y a otras semejantes? Cualquiera, especialmente un orador, podría dar muchas razones en defensa de la ley, que intentamos destruir, que ordena que los juicios que han sido sentenciados sean firmes. ¿Acaso les diremos: «La ciudad ha obrado injustamente con nosotros y no ha llevado el juicio rectamente?» ¿Les vamos a decir eso? c

CRIT. — Sí, por Zeus, Sócrates.

Sóc. — Quizá dijeran las leyes: «¿Es esto, Sócrates, lo que hemos convenido tú y nosotras, o bien que hay que permanecer fiel a las sentencias que dicte la ciudad?» Si nos extrañáramos de sus palabras, quizá dijeran: «Sócrates no te extrañes de lo que decimos, sino respóndenos, puesto que tienes la costumbre de servirte de preguntas y respuestas. Veamos, ¿qué acusación tienes contra nosotras y contra la ciudad para intentar d destruirnos? En primer lugar, ¿no te hemos dado nosotras la vida y, por medio de nosotras, desposó tu padre a tu madre y te engendró? Dinos, entonces, ¿a las leyes

referentes al matrimonio les censuras algo que no esté bien?» «No las censuro», diría yo. «Entonces, ¿a las que se refieren a la crianza del nacido y a la educación en la que te has educado? ¿Acaso las que de nosotras estaban establecidas para ello no disponían bien ordenando a tu padre que te educara en la música y en la gimnasia?» «Sí disponían bien», diría yo. «Después que e hubiste nacido y hubiste sido criado y educado, ¿podrías decir, en principio, que no eras resultado de nosotras y nuestro esclavo, tú y tus ascendientes? Si esto es así, ¿acaso crees que los derechos son los mismos para ti y para nosotras, y es justo para ti responder haciéndonos, a tu vez, lo que nosotras intentemos hacerte? Ciertamente no serían iguales tus derechos respecto a tu padre y respecto a tu dueño, si lo tuvieras, como para que respondieras haciéndoles lo que ellos te hicieran, insultando a tu vez al ser insultado, o golpeando al ser golpeado, y así sucesivamente. ¿Te 51a sería posible, en cambio, hacerlo con la patria y las leyes, de modo que si nos proponemos matarte, porque lo consideramos justo, por tu parte intentes, en la medida de tus fuerzas, destruirnos a nosotras, las leyes, y a la patria, y afirmes que al hacerlo obras justamente, tú, el que en verdad se preocupa de la virtud? ¿Acaso eres tan sabio que te pasa inadvertido que la patria merece más honor que la madre, que el padre y que todos los antepasados, que es más venerable y más santa y que es digna de la mayor estimación entre los b dioses y entre los hombres de juicio? ¿Te pasa inadvertido que hay que respetarla y ceder ante la patria y halagarla, si está irritada, más aún que al padre; que hay que convencerla u obedecerla haciendo lo que ella disponga; que hay que padecer sin oponerse a ello, si ordena padecer algo; que si ordena recibir golpes, sufrir prisión, o llevarte a la guerra para ser herido o para morir, hay que hacer esto porque es lo

justo, y no hay que ser débil ni retroceder ni abandonar el puesto, sino que en la guerra, en el tribunal y en todas partes hay que hacer lo que la ciudad y la patria ordene, o persuadirla de lo que es justo; y que es impío hacer violencia a la madre y al padre, pero lo es mucho más aún a la patria?» ¿Qué vamos a decir a esto, Critón? ¿Dicen la verdad las leyes o no?

CRIT. — Me parece que sí.

Sóc. — Tal vez dirían aún las leyes: «Examina, además, Sócrates, si es verdad lo que nosotras decimos, que no es justo que trates de hacernos lo que ahora intentas. En efecto, nosotras te hemos engendrado, criado, educado y te hemos hecho partícipe, como a todos los demás ciudadanos, de todos los bienes de que éramos capaces; a pesar de esto proclamamos la libertad, para el ateniense que lo quiera, una vez que haya hecho la prueba legal para adquirir los derechos ciudadanos y, haya conocido los asuntos públicos y a nosotras, las leyes, de que, si no le parecemos bien, tome lo suyo y se vaya adonde quiera. Ninguna de nosotras, las leyes, lo impide, ni prohíbe que, si alguno de vosotros quiere trasladarse a una colonia, si no le agradamos nosotras y la ciudad, o si quiere ir a otra parte y vivir en el extranjero, que se marche adonde quiera llevándose lo suyo.

»El que de vosotros se quede aquí viendo de qué modo celebramos los juicios y administramos la ciudad en los demás aspectos, afirmamos que éste, de hecho, ya está de acuerdo con nosotras en que va a hacer lo que nosotras ordenamos, y decimos que el que no obedezca es tres veces culpable, porque le hemos dado la vida, y no nos obedece, porque lo hemos criado y se ha comprometido a obedecernos, y no nos obedece ni procura persuadirnos si no hacemos bien alguna cosa. Nosotras proponemos hacer lo que ordenamos y no lo imponemos violentamente, sino que permitimos

una opción entre dos, persuadirnos u obedecernos; y el que no obedece no cumple ninguna de las dos. Decimos, Sócrates, que tú vas a quedar sujeto a estas inculpaciones y no entre los que menos de los atenienses, sino entre los que más, si haces lo que planeas.»

Si entonces yo dijera: «¿Por qué, exactamente?, quizá me respondieran con justicia diciendo que precisamente yo he aceptado este compromiso como muy pocos atenienses. Dirían: «Tenemos grandes pruebas, Sócrates, de que nosotras y la ciudad te parecemos bien. En efecto, de ningún modo hubieras permanecido en la ciudad más destacadamente que todos los otros ciudadanos<sup>7</sup>, si ésta no te hubiera agradado especialmente, sin que hayas salido nunca de ella para una fiesta, excepto una vez al Istmo, ni a ningún otro territorio a no ser como soldado; tampoco hiciste nunca, como hacen los demás, ningún viaje al extranjero, ni tuviste deseo de conocer otra ciudad y otras leyes, sino que nosotras y la ciudad éramos satisfactorias para ti. Tan plenamente nos elegiste y acordaste vivir como ciudadano según nuestras normas, que incluso tuviste hijos en esta ciudad, sin duda porque te encontrabas bien en ella. Aún más, te hubiera sido posible, durante el proceso mismo, proponer para ti el destierro, si lo hubieras querido, y hacer entonces, con el consentimiento de la ciudad, lo que ahora intentas hacer contra su voluntad. Entonces tú te jactabas de que no te irritarías, si tenías que morir; y elegías, según decías, la muerte antes que el destierro. En cambio, ahora, ni respetas aquellas palabras ni te cuidas de nosotras, las leyes, intentando destruirnos; obras como obraría el

<sup>7</sup> Sócrates no había salido de Atenas, más que en cumplimiento de sus deberes militares. La fiesta en el Istmo no supone contradicción. El mismo cita, en *Apología* 28c, los lugares de las campañas.

*d* más vil esclavo intentando escaparte en contra de los pactos y acuerdos con arreglo a los cuales conviniste con nosotras que vivirías como ciudadano. En primer lugar, respóndenos si decimos verdad al insistir en que tú has convenido vivir como ciudadano según nuestras normas con actos y no con palabras, o bien si no es verdad.» ¿Qué vamos a decir a esto, Critón? ¿No es cierto que estamos de acuerdo?

CRIT. — Necesariamente, Sócrates.

Sóc. — «No es cierto —dirían ellas— que violas los pactos y los acuerdos con nosotras, sin que los hayas convenido bajo coacción o engaño y sin estar obligado a tomar una decisión en poco tiempo, sino durante setenta años<sup>8</sup>, en los que te fue posible ir a otra parte, si no te agradábamos o te parecía que los acuerdos no eran justos. Pero tú no has preferido a Lacedemonia ni a Creta, cuyas leyes afirmas continuamente que son buenas, ni a ninguna otra ciudad griega ni bárbara; *53a* al contrario, te has ausentado de Atenas menos que los cojos, los ciegos y otros lisiados. Hasta tal punto a ti más especialmente que a los demás atenienses, te agradaba la ciudad y evidentemente nosotras, las leyes. ¿Pues a quién le agradaría una ciudad sin leyes? ¿Ahora no vas a permanecer fiel a los acuerdos? Sí permanecerás, si nos haces caso, Sócrates, y no caerás en ridículo saliendo de la ciudad.

»Si tú violas estos acuerdos y faltas en algo, examina qué beneficio te harás a ti mismo y a tus amigos. *b* Que también tus amigos corren peligro de ser desterrados, de ser privados de los derechos ciudadanos o de perder sus bienes es casi evidente. Tú mismo, en primer lugar, si vas a una de las ciudades próximas,

<sup>8</sup> Es la edad de Sócrates, y las leyes suponen que durante toda su vida ha podido reflexionar si le gustaban o no las leyes que regían la ciudad.

Tebas o Mégara<sup>9</sup>, pues ambas tienen buenas leyes, llegarás como enemigo de su sistema político y todos los que se preocupan de sus ciudades te mirarán con suspicacia considerándote destructor de las leyes; confirmarás para tus jueces la opinión de que se ha sentenciado rectamente el proceso. En efecto, el que es destructor de las leyes, parecería fácilmente que es también corruptor de jóvenes y de gentes de poco espíritu. ¿Acaso vas a evitar las ciudades con buenas leyes y los hombres más honrados? ¿Y si haces eso, te valdrá la pena vivir? O bien si te diriges a ellos y tienes la desvergüenza de conversar, ¿con qué pensamientos lo harás, Sócrates? ¿Acaso con los mismos que aquí, a saber, que lo más importante para los hombres es la virtud y la justicia, y también la legalidad y las leyes? ¿No crees que parecerá vergonzoso el comportamiento de Sócrates? Hay que creer que sí. Pero tal vez vas a apartarte de estos lugares; te irás a Tesalia con los huéspedes de Critón. En efecto, allí hay la mayor indisciplina y libertinaje, y quizá les guste oírte de qué manera tan graciosa te escapastes de la cárcel poniéndote un disfraz o echándote encima una piel o usando cualquier otro medio habitual para los fugitivos, desfigurando tu propio aspecto. ¿No habrá nadie que diga que, siendo un hombre al que presumiblemente le queda poco tiempo de vida, tienes el descaro de desear *e* vivir tan afanosamente, violando las leyes más importantes? Quizá no lo haya, si no molestas a nadie; en caso contrario, tendrás que oír muchas cosas indignas. ¿Vas a vivir adulando y sirviendo a todos? ¿Qué vas a hacer en Tesalia sino darte buena vida como si hubieras hecho el viaje allí para ir a un banquete? ¿Dónde se nos habrán ido aquellos discursos sobre la justi-

<sup>9</sup> Estas ciudades están citadas también, en este mismo sentido, en *Fedón* 99a.

54a *cia* y las otras formas de virtud? ¿Sin duda quieres vivir por tus hijos, para criarlos y educarlos? ¿Pero, cómo? ¿Llevándolos contigo a Tesalia los vas a criar y educar haciéndolos extranjeros para que reciban también de ti ese beneficio? ¿O bien no es esto, sino que educándose aquí se criarán y educarán mejor, si tú estás vivo, aunque tú no estés a su lado? Ciertamente tus amigos se ocuparán de ellos. ¿Es que se cuidarán de ellos, si te vas a Tesalia, y no lo harán, si vas al Hades, si en efecto hay una ayuda de los que afirman *b* ser tus amigos? Hay que pensar que sí se ocuparán.

»Más bien, Sócrates, danos crédito a nosotras, que te hemos formado, y no tengas en más ni a tus hijos ni a tu vida ni a ninguna otra cosa que a lo justo, para que, cuando llegues al Hades, expongas en tu favor todas estas razones ante los que gobiernan allí. En efecto, ni aquí te parece a ti, ni a ninguno de los tuyos, que el hacer esto sea mejor ni más justo ni más pío, ni tampoco será mejor cuando llegues allí.

*c* Pues bien, si te vas ahora, te vas condenado injustamente no por nosotras, las leyes, sino por los hombres. Pero si te marchas tan torpemente, devolviendo injusticia por injusticia y daño por daño, violando los acuerdos y los pactos con nosotras y haciendo daño a los que menos conviene, a ti mismo, a tus amigos, a la patria y a nosotras, nos irritaremos contigo mientras vivas, y allí, en el Hades, nuestras hermanas las leyes no te recibirán de buen ánimo, sabiendo que, en la medida de tus fuerzas has intentado destruirnos.

*d* Procura que Critón no te persuada más que nosotras a hacer lo que dice.»

Sabe bien, mi querido amigo Critón, que es esto lo que yo creo oír, del mismo modo que los coribantes <sup>10</sup>

<sup>10</sup> Los coribantes eran los seguidores de la diosa Cíbele, procedente de Asia Menor. Con sus danzas rituales y el sonido de sus flautas producían el éxtasis en los iniciados.

creen oír las flautas, y el eco mismo de estas palabras retumba en mí y hace que no pueda oír otras. Sabe que esto es lo que yo pienso ahora y que, si hablas en contra de esto, hablarás en vano. Sin embargo, si crees que puedes conseguir algo, habla.

CRIT.— No tengo nada que decir, Sócrates.

Sóc.— Ea pues, Critón, obremos en ese sentido, puesto que por ahí nos guía el dios.



4.

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 AMA<sup>1</sup> 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 fueron. ¿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. Preguntémoslo, 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; desaprúebalo 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; desaprúebalo 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.



5.

ORELLANA BENADO, M. E.; “Tradiciones y concepciones en Filosofía”, en Nudler (ed.) *Filosofía de la Filosofía; Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid: Trotta, 2008.

## 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)<sup>1</sup>. 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»<sup>2</sup>. 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 *tradición continental* con otra *analítica*?
3. ¿Cómo se relaciona la *tradición 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 Fedres, 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.

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

<sup>2</sup> 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 tardomedioevo 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 patrísticas, 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)<sup>3</sup>. Según ella, correspondería distinguir de manera tajante entre *tradición 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 lenguaje<sup>4</sup>.

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)<sup>5</sup>.

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.

<sup>3</sup> 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).

<sup>4</sup> Agradezco a Eduardo Fermandois la sugerencia de precisar este punto.

<sup>5</sup> 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 filosófico<sup>6</sup>. 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 contraejemplo 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 ellas<sup>7</sup>. 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 ellas<sup>8</sup>. 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.

<sup>6</sup> 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).

<sup>7</sup> 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).

<sup>8</sup> 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 divergiría 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 períodos, 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 período 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 veáse 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 las 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)<sup>9</sup>. 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 metafisológicas 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 metafisología?

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

<sup>9</sup> 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, introdujeran 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 metafisológico 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 anglo-estadounidense (Glock, 2008, 1997; Baggini & 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; Kuklick, 2001). El limitado éxito de tales intentos sugiere que mientras se permanezca 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 la tradición 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. Maillo 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. Prechtel (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. Carcía 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.
- Milkov, 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 filosofar 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.



6.

CANTO-SPERBER, Monique y ODIEN, Ruwen. *La filosofía moral y la vida cotidiana*. Barcelo: 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?, ¿cumplo 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 ayudarle».<sup>1</sup>

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»)<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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

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

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 oficial<sup>4</sup> sobre cuestiones tan diversas como la bioética (el aborto, la

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,<sup>5</sup> 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?<sup>6</sup>

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.<sup>7</sup> 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*),<sup>8</sup> 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

7.

CORTINA, Adela y MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio. *Ética*. Madrid: Ediciones Akal, 2001, pp. 29-50

Diseño de cubierta  
Sergio Ramírez

# Ética

Adela Cortina  
Emilio Martínez Navarro

Reservados todos los derechos.  
De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270,  
del Código Penal, podrán ser castigados con penas  
de multa y privación de libertad quienes  
reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra  
literaria, artística o científica fijada en cualquier  
tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

1.ª Edición, 1996  
2.ª Edición, 1998  
3.ª Edición, 2001

© Adela Cortina y Emilio Martínez Navarro, 1996, 1998, 2001

© Ediciones Akal, S.A., 1996, 1998, 2001

Sector Foresta, 1  
28760 Tres Cantos  
Madrid - España  
Teléf.: 806 19 96  
Fax: 804 40 28

ISBN: 84-460-0674-X

Depósito legal: M-14.414-2001

Impreso en MaterPrint, S. L.  
Colmenar Viejo (Madrid)



# II

## ¿En qué consiste lo moral?

### II.1. DIVERSIDAD DE CONCEPCIONES MORALES

En el capítulo anterior llamábamos «concepción moral», en general, a cualquier sistema más o menos coherente de valores, principios, normas, preceptos, actitudes, etc. que sirve de orientación para la vida de una persona o grupo. Todos adoptamos una determinada concepción moral, y con ella «funcionamos»: con ella juzgamos lo que hacen los demás y lo que hacemos nosotros mismos, por ella nos sentimos a veces orgullosos de nuestro comportamiento y otras veces también pesarnosos y culpables. A lo largo de la vida, las personas pueden adoptar, o bien una sola o bien una sucesión de concepciones morales personales; si no nos satisface la que teníamos hasta ahora en algún aspecto, podemos apropiarnos de alguna otra en todo o en parte; y esto tantas veces como lo creamos conveniente. Salvo que hayamos nacido en el seno de una tribu aislada del resto del mundo, podemos conocer otras tradiciones morales ajenas a la que nos haya legado la propia familia, y a partir de ahí podemos comparar, de modo que la concepción heredada puede verse modificada e incluso abandonada por completo. Porque en realidad no existe una única tradición moral desde la cual edificar la propia concepción del bien y del mal, sino una multiplicidad de tradiciones que se entrecruzan y se renuevan continuamente a lo largo del tiempo y del espacio.

Ahora bien, todas las concepciones morales –cada una de ellas– contienen algunos elementos (mandatos, prohibiciones, permisos, pautas de conducta) que pueden entrar en contradicción –al menos en aparente contradicción– con los de otras concepciones morales diferentes. Algunos pueblos han permitido la antropofagia, mientras que otros la prohíben tajantemente;

otros han practicado sacrificios humanos, muchos han permitido la esclavitud, y en nuestros días, por seguir poniendo ejemplos, hay gran disparidad en el modo de entender el papel de la mujer en la sociedad y en otras muchas cuestiones morales. Sin embargo, cada tradición, cada concepción moral, pretende que su modo de entender la vida humana es el modo más adecuado de hacerlo: su particular manera de orientar a las personas se presenta como el mejor camino para ser plenamente humanos. En este punto es donde surge la gran pregunta: ¿Es posible que toda concepción moral sea igualmente válida?, ¿Es indiferente adoptar una u otra, en caso de poder elegir?, ¿Existen criterios racionales para escoger, entre distintas concepciones morales, aquella que pudiéramos considerar como «la mejor», la más adecuada para servir de orientación a lo largo de toda la vida?

Para responder a esas preguntas sin caer en una simplificación estéril hemos de ir paso a paso: en primer lugar, abordaremos la compleja cuestión de en qué consiste la moralidad, es decir, qué rasgos específicos comporta la dimensión moral frente a otras dimensiones de la vida humana; para ello habremos de recorrer algunas de las principales reflexiones filosóficas que se han elaborado hasta la fecha. En segundo lugar, dichas reflexiones, junto con las que ya hemos expuesto en el capítulo anterior, nos llevan una y otra vez a una importante distinción conceptual entre la *forma* y el *contenido* de las concepciones morales, de modo que afirmaremos que la universalidad de lo moral pertenece a la forma, mientras que los contenidos están sujetos a variaciones en el espacio y en el tiempo, sin que esto suponga que todas las morales posean la misma validez, puesto que no todas encarnan la forma moral con el mismo grado de adecuación. En tercer lugar, habremos de examinar los criterios racionales que cada filosofía propone para discernir cuáles de las propuestas morales encarna mejor la forma moral, y de este modo estaremos en condiciones de señalar algunos rasgos que debe reunir una concepción moral que aspire a la consideración de razonable, pero sobre todo estaremos en condiciones de mostrar la carencia de validez de muchas concepciones morales que a menudo pretenden presentarse como racionales y deseables.

En el presente capítulo sólo abordaremos el primero de los pasos que hemos apuntado: trataremos de responder a la pregunta ¿En qué consiste la moralidad? Las restantes cuestiones serán abordadas en los capítulos posteriores.

### II.2. DISTINTOS MODOS DE COMPRENDER LO MORAL

Determinar en qué consiste *lo moral* o la moralidad (no esta o aquella doctrina moral, sino el fenómeno moral en general) constituye el primer

problema de la Ética y, a nuestro juicio, tal vez la tarea más compleja. A lo largo de la historia de la filosofía han ido surgiendo diferentes concepciones de la moralidad, fruto de enfoques filosóficos distintos. Cuando la filosofía antigua y medieval centraban sus reflexiones en la noción de *ser*, la moralidad era entendida como una *dimensión del ser humano*, la dimensión moral del hombre. En la Edad Moderna, la filosofía dejó de centrarse en el *ser* para adoptar la *conciencia* como concepto nuclear, de modo que la moralidad se entendió como una *forma peculiar de conciencia*: la conciencia moral como conciencia del deber. Por último, cuando en el siglo XX se consolida el llamado «giro lingüístico» en filosofía, la moralidad será contemplada como un fenómeno que se manifiesta primariamente en la existencia de un *lenguaje moral* formado por expresiones tales como «justo», «injusto», «mentira», «lealtad», etc. Tales expresiones son comprensibles para todos los hablantes, de modo que la moralidad se considera como un fenómeno universal que merece ser estudiado.

Los diversos enfoques éticos han proporcionado algunas conclusiones sobre la naturaleza de la moralidad, de tal modo que podemos decir que «lo moral» se ha entendido y se entiende como un fenómeno que comporta algunos, o varios, o todos los rasgos siguientes:

- a) La moralidad es el ámbito de la realización de la vida buena, de la vida feliz, tanto si la felicidad es entendida como placer (hedonismo) como si se entiende como autorrealización (eudemonismo).
- b) La moralidad es el ajustamiento a normas específicamente humanas.
- c) La moralidad es la aptitud para la solución pacífica de conflictos, sea en grupos reducidos, o bien en grandes colectivos como son el país donde uno vive o el ámbito del planeta entero,
- d) La moralidad es la asunción de las virtudes propias de la comunidad a la que uno pertenece, así como la aptitud para ser solidario con los miembros de tal comunidad (comunitarismo).
- e) La moralidad es la asunción de unos principios universales que nos permiten evaluar críticamente las concepciones morales ajenas y también la de la propia comunidad.

Veamos ahora, siquiera sea brevemente, cuáles son las principales consideraciones que se han aducido para concebir la moralidad de tales modos.

### II.2.1. La moralidad como adquisición de las virtudes que conducen a la felicidad

Entre los filósofos de la antigua Grecia lo moral se concibe como búsqueda de la felicidad o vida buena. Ser moral era sinónimo de aplicar el intelecto a la tarea de descubrir y escoger en cada momento los medios más

oportunos para alcanzar una vida plena, feliz, globalmente satisfactoria. En este sentido, la base para conducirse moralmente es una correcta *deliberación*, es decir, un uso adecuado de la racionalidad, entendida aquí como *racionalidad prudencial*. Esta facultad nos permite discurrir sobre los medios y estrategias que conducen a ese fin al que todos tendemos inevitablemente: el fin de alcanzar el máximo de felicidad en el conjunto de nuestra vida. Aristóteles distingue claramente entre esa racionalidad moral que utilizamos para conducir prudentemente nuestra vida hacia la felicidad, y ese otro tipo de *racionalidad técnica*, que también poseemos, y que delibera sobre los medios más adecuados para alcanzar ciertos fines, pero en este caso se trata de fines puntuales y no se tiene en cuenta el marco global de la propia vida<sup>1</sup>.

[La distinción aristotélica entre la *razón prudencial* (verdadera *razón moral* según Aristóteles, aunque no lo será para Kant, como veremos) y la mera *razón técnica* tiene todavía un enorme valor para entender algunas cuestiones morales. Por ejemplo, supongamos que me planteo la elección de mi futura profesión u oficio con la mirada puesta en mi propia felicidad; la razón prudencial me lleva a pensar que me conviene escoger con mucho cuidado, teniendo en cuenta que es una elección que seguramente va a condicionar el resto de mi vida; por eso, tal reflexión me llevará a plantearme ciertas preguntas ante cada una de las profesiones posibles: ¿Me gusta lo suficiente como para dedicarme a ella durante decenios?, ¿Poseo las cualidades necesarias para llegar a ser un buen profesional en ese ramo?, ¿Tiene esa profesión una suficiente remuneración económica y un mínimo de reconocimiento social? ¿Se trata de una profesión en la que los riesgos físicos y psicológicos están suficientemente compensados por los bienes directos e indirectos que produce el ejercicio de la misma?, ¿Es una profesión que aporta algo positivo a la comunidad en la que vivo o que más bien le produce perjuicio?, ¿Hasta qué punto el ejercicio de esa profesión es compatible con el compromiso con los ideales morales, políticos y religiosos en los que creo? Se supone que una sabia decisión en este caso, una decisión moralmente acertada en el sentido *prudencial*, sería aquella que armonizase al máximo las respuestas a preguntas como éstas, de modo que la profesión finalmente escogida compaginase mis gustos, mis aspiraciones económicas, mis expectativas de éxito social, mis ideales políticos y religiosos, etc. El acierto es una cuestión de cómo encajar una serie de elementos distintos de tal modo que formen un todo coherente y satisfactorio a largo plazo. Es una cuestión de cálculo sensato de las posibilidades y los deseos propios.

En cambio, ante un problema puntual como puede ser el de conseguir aprobar cierto examen de acceso para estudiar la profesión elegida, lo que se pone en marcha es la *razón técnica*: ¿Cómo hago –aquí y ahora– para asegurar el éxito en ese examen?, ¿Me pongo a estudiar sistemáticamente o mejor busco un buen enchufe?, ¿Me estudio toda la materia o selecciono unos cuantos temas que según se dice son los fundamentales?, ¿Formo un equipo de estudio con otros compañeros que también van a presentarse a ese examen, o será

<sup>1</sup> Véase *Ética a Nicómaco*, VI, 4-5.

mejor que me prepare en solitario?, ¿Dispongo de todo el material necesario para prepararme o he de buscar más? Nótese que las cuestiones técnicas llevan consigo –inevitablemente– aspectos morales, como ocurre en este caso: la cuestión de cómo superar el examen nos hace ver que es posible una «solución honrada» y una «solución tramposa», una opción «individualista» y otra más «comunitaria», etc. Sin embargo, este cruce de ambos tipos de cuestiones pone de manifiesto la distinción entre ellos: porque es evidente que uno puede tener en cuenta las consideraciones morales a la hora de diseñar la mejor solución técnica de un problema concreto, o bien optar por no tenerlas en cuenta; tanto en un caso como en otro es posible que se tenga éxito en la solución del problema, pero las consecuencias para la armonía de la propia vida no serán las mismas; si la solución técnica ha sido «moral» (prudente en el sentido aristotélico), el individuo se sentirá probablemente más satisfecho que si ha aplicado una solución técnica «innoral», puesto que, al menos a largo plazo, las soluciones moralmente acertadas proporcionan mayor felicidad que las moralmente erróneas.]

Sin embargo, ya entre los griegos hubo discrepancias sobre el modo de interpretar la felicidad. Por un lado, los *hedonistas* entienden la felicidad como placer, como satisfacción de los sentidos y ausencia de dolor. La escuela de Epicuro es representativa de este tipo de planteamiento. Por su parte, los *eudaimonistas* –fundamentalmente Aristóteles y sus seguidores– entienden que la felicidad no se identifica con el placer, aunque admiten que éste es un elemento imprescindible de la felicidad como un todo, pero añaden que lo esencial para ser feliz es realizar la actividad que es propia de cada tipo de seres. En el caso de Aristóteles, la actividad que, a su juicio, nos hace más felices, es la de entender el mundo y maravillarnos de todo cuanto contiene; las actividades que se refieren al pensamiento y al conocimiento serían las más propias del hombre: estudiar, reflexionar, averiguar las verdaderas respuestas a nuestras preguntas, satisfacer nuestra curiosidad, salir de dudas, etc. Otras escuelas filosóficas, especialmente tras la expansión del cristianismo en los primeros siglos de nuestra era, entendieron la felicidad como ejercicio de otras actividades no necesariamente intelectuales (aunque sin despreciar éstas), como por ej. todos aquéllos que, como San Agustín, afirmaron que el amor es una actividad superior al conocimiento<sup>2</sup>.

En los tiempos modernos todavía persiste la corriente *hedonista*, representada especialmente por el utilitarismo. En efecto, muchos filósofos utilitaristas continúan identificando la felicidad con el placer, y el placer a su vez es entendido como sensación agradable, como satisfacción sensible. Frente a ellos, otras escuelas contemporáneas insisten en afirmar que, si bien la felicidad es algo a lo que todos los hombres aspiran, no es

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, *La ciudad de Dios*, libro XI.

cierto que esa aspiración consista en experimentar sensaciones placenteras. Sin renunciar necesariamente al placer, lo que en realidad mueve a los seres humanos es la búsqueda de la felicidad entendida como «autorrealización». Esta *autorrealización* es entendida de distintos modos por los teóricos no-hedonistas, pero todos ellos comparten el rasgo común de afirmar que el fin de la vida humana no es la obtención de placer, sino alcanzar otras metas que no siempre proporcionan una satisfacción sensible, y que sin embargo los humanos consideran como parte de su propia felicidad.

Para los hedonistas, la razón moral no puede ser otra cosa que *razón calculadora*, puesto que se trata de calcular los placeres y dolores con el fin de obtener el mayor saldo posible de placer con el mínimo de dolor. En cambio, los eudaimonistas pueden seguir concibiendo la razón moral como *razón prudencial*, puesto que su tarea es la ponderación de los distintos elementos a tener en cuenta en cada situación con el objetivo de alcanzar el mayor bien posible en el conjunto de la vida, entendido ese bien como el logro de la plena autorrealización.

Obsérvese, no obstante, que tanto hedonistas como eudaimonistas comparten el rasgo común que nos interesa en este momento: entienden la moralidad como búsqueda de la felicidad y, consecuentemente, conciben la razón moral como una facultad que nos ayuda a encontrar los medios más adecuados para alcanzar un fin que ya está fijado de antemano por la naturaleza.

## II.2.2. La moralidad del carácter individual: una capacidad para enfrentar la vida sin «desmoralización»

Entre las éticas que entienden la felicidad como *autorrealización* merece destacarse una tradición hispánica que comenzó con la obra de Ortega y Gasset y que ha sido continuada por Aranguren. Esta ética insiste en la *formación del carácter individual*, de tal modo que el desarrollo personal permita a cada cual enfrentar los retos de la vida con un estado de ánimo robusto y potente: se trata de tener la moral alta, lo contrario a sentirse desmoralizado<sup>3</sup>. Esta visión de lo moral toma como referencia el significado deportivo de «estar en forma»: el individuo alto de moral es el que sigue un entrenamiento, el que a lo largo de su vida va ejercitándose para poder res-

<sup>3</sup> J.L.L. Aranguren, *Ética*; íd., «La situación de los valores éticos» en Varios, *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*, Madrid, Instituto Fe y Secularidad y Fundación Friedrich Ebert, 1985, pp. 13-20.

ponder con coraje a los desafíos que la vida nos presenta a cada instante. Para ello es preciso tener claras las metas que uno desea alcanzar a lo largo de la vida y poseer un cierto grado de confianza en la propia capacidad para alcanzar dichas metas. Dicho de otro modo: para estar «en buena forma moral» es imprescindible contar con algún proyecto vital de *autorrealización* y con una buena dosis de *autoestima*<sup>4</sup>. En este sentido, ésta es una ética que no sólo valora el altruismo como valor moral, sino también la necesaria atención a esa razonable confianza en uno mismo y en el valor de los propios proyectos que resulta imprescindible para llevarlos adelante con altura humana.

Esta explicación de lo moral centrada en la formación o construcción del carácter tiene por referente en primer lugar al individuo, que es primariamente el agente de la moralidad. Pero es aplicable también a las sociedades, porque una sociedad puede estar alta de moral o desmoralizada, puede tener arrestos para enfrentar con altura humana los retos vitales o carecer prácticamente de ellos, puede tener proyectos de autorrealización y alta autoestima colectiva o puede estar «en baja forma moral». Ahora bien, la moral alta o la desmoralización sociales no se perciben en unos cuantos casos aislados, sino en un *talante general* que no siempre es fácil de percibir y de analizar.

[Los lectores recordarán una expresión que ha tenido cierta popularidad: «tienes más moral que el Alcoyano». Con ella suele expresarse que el interlocutor «está alto de moral» en el sentido que estamos comentando. Por lo que sabemos, dicha expresión tiene su origen en una leyenda local. Cuentan que en cierta ocasión jugaba el Alcoyano Fútbol Club un partido en el que estaba perdiendo por una amplia goleada, pero los ánimos del equipo eran tan altos que, llegando ya al final del tiempo reglamentario normal, los de Alcoy pidieron una prórroga para conseguir, al menos, el empate.]

Para completar un poco más esta visión de lo moral, recordemos aquel texto de Ortega, que también recoge Aranguren en su *Ética*:

«Me irrita este vocablo, 'moral'. Me irrita porque en su uso y abuso tradicionales se entiende por moral no sé qué añadido de ornamento puesto a la

<sup>4</sup> La *autoestima* es un valor moral cuya importancia ha sido subrayada en los últimos tiempos por multitud de teóricos y desde distintos puntos de vista. Así, por ejemplo, J. Rawls sitúa la autoestima entre los llamados «bienes primarios», esto es, aquellos bienes que cualquier persona necesita y desea para poder llevar adelante cualquier proyecto que se proponga.

Por otra parte, desde el campo educativo hace ya tiempo que se alzan voces que insisten en la necesidad de potenciar la autoestima, no sólo porque es necesaria para el adecuado desarrollo individual, sino también para poder fomentar el altruismo, dado que difícilmente estimaremos a los otros si no desarrollamos un mínimo de autoestima.

vida y ser de un hombre o de un pueblo. Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en la contraposición *moral-inmoral*, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está *desmoralizado*. Entonces se advierte que la moral no es una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio juicio y eficacia vital. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida, y por ello no crea, ni fecunda, ni hinche su destino»<sup>5</sup>

### II.2.3. La moralidad del deber. Lo moral como cumplimiento de deberes hacia lo que es fin en sí mismo

Junto con las visiones de la moralidad que someramente acabamos de describir, se ha ido gestando a través de los siglos otra perspectiva de lo moral no menos influyente que las anteriores. Se trata de aquellos sistemas éticos que colocan la noción de «deber» en un lugar central de su discurso, relegando a un segundo plano la cuestión de la felicidad.

Ya en la Antigüedad, los estoicos situaron el concepto de «ley natural» como centro de la experiencia moral; entendían que la moralidad consiste básicamente en un ajustamiento de la propia intención y de la propia conducta a los dictados universales de la razón, concebida por ellos como una igual capacidad que la naturaleza ha proporcionado a todos los hombres para que alcancemos el objetivo que ella misma tiene previsto para nosotros.

En la ética medieval se produce un progresivo refuerzo de esa categoría de «ley natural», de tal modo que va cobrando cada vez mayor relevancia una nueva visión de la moralidad —centrada en la noción de deber—, que tiene su más acabada expresión en la reflexión kantiana. Frente a las concepciones anteriores, la moralidad del deber explica que, efectivamente, los hombres tienden por naturaleza a la felicidad, pero que ésta es una dimensión en la que se asemejan a los restantes seres naturales: la felicidad es un fin natural, no puesto por el hombre. Sin embargo, una adecuada explicación del fenómeno de la moralidad, a juicio de Kant, tendría que superar ese «naturalismo», porque es necesario justificar de algún modo el hecho de que nuestra búsqueda individual de la felicidad encuentra siempre un límite en el respeto que nuestra razón nos obliga a practicar con cualquier ser humano, incluso con uno mismo. Es preciso explicar por qué los preceptos morales que crían nuestras vidas no autorizan a dañar a los seres humanos aun cuando estuviéramos seguros de que tales daños nos acarrea-

<sup>5</sup> J. Ortega y Gasset, «Por qué he escrito *El hombre a la defensiva*», en *Obras completas*, vol. IV, p. 72; J.L.L. Aranguren, *Ética*, p. 81.

rían una mayor felicidad. La respuesta la encuentra Kant en que la existencia misma de la moralidad permite suponer que los humanos somos seres que estamos situados más allá de la ley del precio. Si el hombre es aquel ser que tiene dignidad y no precio, ello se debe a que es capaz de sustraerse al orden natural, es autolegisador, autónomo. Lo cual implica que su mayor grandeza reside en actuar según la ley que se impone a sí mismo. El ámbito moral es aquí el de la realización de la autonomía humana, la realización de la humanidad. La grandeza del hombre no consiste en ser capaz de ciencia, como pensaba el aristotelismo, sino en ser capaz de vida moral, es decir, en ser capaz de conducirse de tal modo que uno se haga digno de ser feliz, aunque no llegue a serlo en esta vida; porque el sentido de la existencia humana ya no sería el de alcanzar la felicidad (aunque cada cual tratará de alcanzarla conforme a su propia noción de la misma), sino el de la conservación y promoción de lo absolutamente valioso: la vida de todas y cada una de las personas.

#### II.2.4. La moralidad como aptitud para la solución pacífica de los conflictos

Esta nueva forma de entender lo moral se abre paso en los países democráticos de Occidente a partir de las reflexiones de G.H. Mead en las primeras décadas del siglo XX. Se caracteriza, en principio, por concebir la moralidad como una cuestión en la que ha de primar la reflexión acerca del ámbito social, frente a los enfoques que centran la moralidad en lo individual; la moralidad es un problema que pertenece más a la filosofía política que a cualquier otra disciplina filosófica.

Este enfoque no carece de importantes precedentes. Ya en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* señala Kant como motor utópico de la acción moral el «reino de los fines». Por una parte, porque en él cada persona será considerada como un fin en sí misma y, por tanto, la organización económica, política y social deberá girar en torno a cada ser humano. Pero además, en este reino se hallarán armoniosamente conjugados los fines que todos y cada uno se proponen lograr a lo largo de su vida. Ahora bien, ¿cómo armonizar los fines subjetivos? Las teorías del contrato social ofrecen una solución a través de la idea del pacto social, que recibe su expresión acabada en la «voluntad general» de Rousseau: cada uno renuncia a parte de su voluntad individual para ingresar en la general. Sin embargo, el marxismo nos recuerda posteriormente que los intereses de los distintos grupos sociales son antagónicos, de modo que el motor de la historia es el conflicto. A pesar de esta conflictividad inevitable, G. H. Mead apunta la necesidad de la categoría de *reconocimiento recíproco* (que ya Hegel había

señalado), como una categoría central para la comprensión del fenómeno moral. El conjunto de todas estas propuestas, unido al llamado «giro pragmático» (*pragmatic turn*) configura una nueva concepción de la moralidad.

La novedad consistiría en situar el ámbito moral preferentemente en el de la solución de conflictos de acción, sea a nivel individual, sea a nivel colectivo. Tal solución exige la realización de los hombres como tales, y precisamente a través de su racionalidad. Pero una racionalidad que no se muestra ya en el hecho de que los hombres se den a sí mismos leyes propias, sino en la disponibilidad para decidir las, para justificarlas a través del diálogo.

#### II.2.5. La moralidad como práctica solidaria de las virtudes comunitarias

En estos últimos años del siglo XX ha cobrado cierto prestigio la corriente filosófica *comunitarista*, que propone entender la moralidad como una cuestión de identificación de cada individuo con su propia comunidad concreta, aquélla en la que nace y en la que se educa hasta llegar a convertirse en adulto. Esta corriente nace como reacción frente al individualismo moderno, un individualismo insolidario y consumista que ha convertido a las sociedades modernas en gigantescos agregados de personas aisladas (atomismo) y alienadas por una cultura de masas (incomunicación, dictadura de las modas, superficialidad, frivolidad, etc.). Para combatir estas lacras, los comunitaristas empiezan por subrayar el papel moral irrenunciable que siempre ha correspondido a la comunidad en la formación de las personas: un ser humano sólo llega a madurar como tal cuando se *identifica* con una comunidad concreta (una familia, una vecindad, un colectivo profesional, una ciudad, una nación), porque sólo puede adquirir su personalidad por la *pertenencia* a ella, y sólo si desarrolla aquellas virtudes que la comunidad exige, virtudes que constituyen la visión que la comunidad tiene respecto a las *excelencias* humanas. La moralidad no se entiende aquí como una cuestión de deberes y derechos, sino más bien como tarea de toda una comunidad esforzándose por desarrollar unas excelencias en todos sus miembros para alcanzar solidariamente una vida plena de sentido.

Es indudable que esta visión de la moralidad contiene elementos que son imprescindibles para una adecuada descripción del fenómeno moral. No les falta razón a los comunitaristas cuando insisten en que toda persona necesita una comunidad concreta en la que se socialice y adquiera unos valores. También aciertan al pensar que las comunidades poseen su propia concepción de las virtudes y de las normas e instituciones que las configuran, puesto que cada comunidad es heredera de un conjunto de tradiciones cuyo entrecruzamiento constituye su propia identidad. Es cierto que los individuos han de enraizar en ese *humus* de las tradiciones por medio de

alguna comunidad concreta, pues de lo contrario quedan desarraigados y despersonalizados, convirtiéndose en hombres-masa.

Sin embargo, hemos de apuntar que la moralidad no puede limitarse a la *solidaridad grupal* a la que apuntan las éticas comunitaristas, sino que es preciso dar cuenta de una *solidaridad universalista* que está presente en una multitud de manifestaciones del fenómeno moral. Además de la moralidad de la comunidad concreta, en algunos casos es preciso remitirse a una moralidad de la *comunidad universal*, puesto que hay problemas morales que sólo pueden ser enfrentados si las personas son capaces de ponerse en el lugar de cualquier otro, incluyendo también a las generaciones futuras.

### II.2.6. La moralidad como cumplimiento de principios universales

También en los últimos años, y en franca polémica con las posiciones comunitaristas, ha ido surgiendo una perspectiva de análisis del fenómeno

MODOS DE ENTENDER LA MORALIDAD		
PRINCIPALES MODOS	CONCEPTOS CENTRALES	TEORÍAS ÉTICAS
Lo moral como búsqueda de la vida buena	Felicidad como autorrealización	Aristóteles, Tomás de Aquino, Zubiri, Personalismo
	Felicidad como placer (Hedonistas)	Epicuro, Utilitarismo
Lo moral como cumplimiento del deber	Deber, justicia	Estoicismo, Kant,
Lo moral como aptitud para la solución pacífica de los conflictos	Reconocimiento recíproco, justicia, no-violencia	Éticas dialógicas: Apel, Habermas, Rawls, etc.
Lo moral como ajustamiento a la tradición de la propia comunidad	Virtud, comunidad, tradición	Corriente ética comunitarista
Lo moral como desarrollo que culmina en principios universalistas	Desarrollo moral, justicia, procedimientos	Kohlberg, Rawls, Habermas, Apel,

moral que distingue tres niveles de desarrollo de la conciencia moral en los seres humanos. Se trata de las teorías elaboradas por L. Kohlberg sobre la base de anteriores investigaciones llevadas a cabo por J. Piaget. Como veremos más adelante, el segundo nivel en la teoría de Kohlberg es el nivel convencional, en el que la moralidad se manifiesta en la tendencia del individuo a identificarse con su propia comunidad, de modo que identifica las normas morales correctas con las que se consideran vigentes en ella. En cambio, en el nivel postconvencional, la persona es capaz de distinguir las *normas comunitarias*, convencionalmente establecidas, de los *principios universalistas de justicia*, principios que le permiten sopesar el grado de moralidad de las normas de cualquier comunidad, incluida la suya.

Las éticas que asumen los descubrimientos de Kohlberg (éticas que podemos llamar «universalistas») intentan dar razón de la existencia de ese nivel postconvencional de la conciencia moral, y por ello se niegan a reducir la moralidad a la mera constatación de lo que se considera bueno y correcto en las distintas tradiciones de las comunidades concretas.

### II.3. CONTRASTE ENTRE EL ÁMBITO MORAL Y OTROS ÁMBITOS

En los apartados anteriores hemos podido apreciar hasta qué punto la moralidad es un fenómeno tan sumamente complejo que permite ser descrito desde distintos puntos de vista, cada uno de los cuales pone el énfasis en alguno de los rasgos propios de lo moral. Uno de esos rasgos que todos los enfoques éticos reconocen, aunque no todos le conceden el mismo valor, es lo que podemos llamar la *normatividad*, es decir, el hecho de que todas las concepciones morales exponen ciertos preceptos, normas y principios como *obligatorios* para todo el conjunto de sujetos morales. Esta *dimensión prescriptiva* de la moralidad se corresponde con la intención orientadora que posee toda moral concreta. Pero el hecho de que la moral se manifieste –no sólo, pero también– como un *código de normas*, como un conjunto de prescripciones, provoca en muchas personas una cierta confusión entre las normas morales y otros tipos de normas (jurídicas, religiosas, sociales, técnicas, etc.) que a menudo presentan los mismos contenidos. No estará de más, por tanto, hacer unas breves consideraciones sobre las diferencias –y semejanzas– que, a nuestro juicio, existen entre los distintos ámbitos normativos.

#### II.3.1. Moral y derecho

El término «derecho» admite una gran variedad de significados en cuyo análisis no podemos entrar aquí, pero sin duda uno de tales signifi-

cados es el que se refiere al derecho positivo, es decir, a ese *código de normas destinadas a orientar las acciones de los ciudadanos, que emana de las autoridades políticas y que cuenta con el respaldo coactivo de la fuerza física del estado para hacerlas cumplir*. Las normas del derecho positivo establecen el ámbito de la legalidad, esto es, el marco de mandatos, prohibiciones y permisos que han de regir obligatoriamente los actos de los ciudadanos en el territorio de un determinado estado, so pena de cargar con las consecuencias desagradables que el propio estado tenga previsto imponer a los infractores. Esta descripción del derecho positivo nos permite apreciar algunas semejanzas entre las normas jurídicas o legales y las morales:

a) El aspecto prescriptivo: en ambos casos se trata de enunciados que indican que ciertos actos son obligatorios para las personas.

b) Referencia a actos voluntarios, lo que implica responsabilidad e imputabilidad.

c) En muchos casos el contenido de ambos tipos de prescripciones es el mismo («prohibición de matar», «prohibición de robar», «obligación de auxiliar al prójimo que pide socorro», etc.), aunque esta coincidencia de contenidos no es total ni tiene por qué serlo: existen contenidos morales que no forman parte del derecho positivo, y viceversa, existen o pueden existir contenidos jurídicos que no tienen carácter moral.

Sin embargo, también es posible señalar algunas diferencias notables entre ambos tipos de normas:

a) Las normas morales connotan un tipo de obligación «interna», una auto-obligación que uno reconoce en conciencia, es decir, como contenido normativo que alguien se impone a sí mismo, con independencia de cuál sea el origen fáctico de la norma.

[Es indiferente que hayamos aprendido la norma moral en la familia, en la escuela o en la calle; también es indiferente que la norma en cuestión pertenezca a una tradición religiosa, o a una tradición laica. Lo importante es que uno acepta la norma voluntariamente y la considera como una obligación, hasta el punto de que, si en adelante uno cede a la tentación de vulnerarla, aparecerá un sentimiento de autorreproche o remordimiento.]

En cambio, las normas jurídicas sólo pueden imponer un tipo de obligación «externa»: no precisan que el sujeto las acepte de buen grado para que su cumplimiento sea exigible (aunque el funcionamiento estable del estado aconseja que la mayor parte de las normas jurídicas se acepten voluntariamente). En rigor, una norma jurídica obliga a todo miembro de la sociedad en tanto que ciudadano que vive bajo la jurisdicción de un estado, y que por ello está sometido al ordenamiento legal promulgado por las instituciones políticas de dicho estado.

En este punto se aprecia una posible fuente de conflictos: algunos contenidos morales que alguien reconoce en conciencia pueden estar en contradicción con lo que ordena el estado en un momento determinado. De este modo puede surgir la llamada «objección de conciencia» de la persona frente a las normas legales correspondientes.

b) Las normas morales se presentan ante la propia conciencia como «instancia última» de obligación (en esto, como veremos, se asemejan a las normas religiosas). Esto significa que el sujeto considera a su propia conciencia como tribunal último de apelación ante el cual se tiene que dar cuenta del cumplimiento o incumplimiento de la norma moral. La propia persona (su conciencia) es a la vez quien promulga el mandato moral, el destinatario de dicho mandato y el tribunal ante el que responde. En cambio, los mandatos legales no se manifiestan como instancia última de referencia para la conciencia del sujeto: el ciudadano sabe que tales mandatos son promulgados por los organismos legislativos del estado, que obligan a todos los miembros de la comunidad política, y que en caso de incumplimiento habrá de responder ante los tribunales de justicia; pero, con todo, en los casos de conflicto entre las normas jurídicas vigentes y la propia conciencia, puede —y algunos casos debe— hacer prevalecer su criterio moral sobre los imperativos legales, porque la conciencia sólo reconoce a los contenidos morales por ella misma aceptados como la instancia última vinculante.

c) Por último, las prescripciones morales exhiben un carácter de universalizabilidad que no poseen las jurídicas. En rigor, estas últimas sólo exigen su cumplimiento al conjunto de ciudadanos a quienes afecta el ordenamiento jurídico de un estado determinado, mientras que los preceptos morales contienen una pretensión de universalidad que se extiende a toda persona en cuanto tal. Decir que las prescripciones morales son universalizables significa que su contenido se considera exigible a todo ser humano que se encuentre en la situación en la que la norma es aplicable. Esta diferencia en el alcance de las normas también puede ser una fuente de conflictos entre la conciencia moral de las personas y los mandatos legales que les afectan en tanto que ciudadanos de un estado determinado.

[Por ejemplo, si una persona afirma la convicción moral de que se debe preservar el equilibrio ecológico para tener un medio ambiente sano, esta afirmación implica que ella cree que *todos* debemos reconocer este deber moral. Aunque un determinado gobierno permita en su territorio las actividades contaminantes, este deber moral de preservar el patrimonio natural debería obligar en conciencia a todos, a pesar de que sea más rentable económicamente contaminar que no hacerlo. La universalidad con que se expresan las convicciones morales como ésta debería ser argumento suficiente, en una eventual toma de decisiones, para inclinar la balanza del lado moral frente a las pretensiones economicistas de una rápida rentabilidad.]

Otro ejemplo: Aunque el gobierno de la Alemania nazi condenase legalmente a muerte a millones de personas por pertenecer a determinadas razas y credos, la acción fue claramente inmoral, dado que la conciencia moral alcanzada por la humanidad en su conjunto no puede por menos que considerar inhumano semejante modo de actuar. Esta conciencia moral no es ningún fantasma: es la firme convicción, defendida incluso al precio de perder la vida, de todos aquellos que se enfrentaron ayer a los nazis, y que hoy se siguen enfrentando a cualquier tipo de discriminación racista, xenófoba o sectaria.]

NORMAS MORALES / NORMAS JURÍDICAS		
Semejanzas	Diferencias	
	MORAL	DERECHO
<ul style="list-style-type: none"> <li>— Prescriptividad</li> <li>— Orientan actos libres, responsables e imputables</li> <li>— Multitud de contenidos comunes</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Auto-obligación (obligatoriedad interna)</li> <li>— Instancia última (incondicionalidad)</li> <li>— Universalizabilidad: se considera que obligan a todo humano en tanto que humano</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Obligatoriedad externa (bajo coacción física)</li> <li>— No es instancia última para orientar la acción</li> <li>— Universalidad parcial: obliga a todo ciudadano en tanto que sometido al ordenamiento jurídico del estado en el que vive</li> </ul>

### II.3.2. Moral y religión

Cualquier credo religioso implica una determinada concepción moral, puesto que las creencias en general –no sólo las religiosas, sino también las concepciones del mundo explícitamente ateas–, contienen necesariamente consideraciones valorativas sobre determinados aspectos de la vida, consideraciones que a su vez permiten formular principios, normas y preceptos para orientar la acción. Las religiones de gran tradición histórica, como el cristianismo, el islam, o el budismo, disponen de doctrinas morales muy elaboradas, en las que se detallan fines, ideales, virtudes, normas, etc. De este modo, el creyente de una determinada religión recibe –personalizándola, aceptándola en conciencia como suya propia– la concepción moral del grupo religioso al que pertenece, y con ella asimila también un determinado código de normas que para él tendrá la doble condición de código religioso (prescripciones que proceden de la divinidad a través de la revelación y del magisterio de los jerarcas) y de código moral (prescripciones

para regir la acción que se pueden considerar racionalmente exigibles a toda persona en cuanto tal). Pero en este punto hemos de advertir que, aunque muchos creyentes no sean conscientes de la doble dimensión (religiosa y moral) que posee el código por el rigen su conducta, de hecho hay una diferencia entre la auto-obligación que corresponde a la aceptación de las reglas en tanto que religiosas (auto-obligación que desaparece si el creyente abandona esa religión concreta o toda religión) y la auto-obligación que se basa en la mera racionalidad de la prescripción (autoobligación que no desaparece aunque el creyente abandone la religión, puesto que las reglas que se pueden considerar racionalmente exigibles no extraen su obligatoriedad de la creencia en una autoridad divina, sino de la propia conciencia humana).

Por otra parte, una religión no es sólo un código moral, sino algo más: es un determinado modo de comprender la trascendencia y de relacionarse con ella. En este sentido, algunas de las prescripciones que pertenecen al código moral religioso poseen, en realidad, un carácter estrictamente religioso, y por tanto no pueden considerarse como prescripciones morales propiamente dichas, aun cuando el creyente se pueda sentir obligado del mismo modo por unas que por otras (para él constituyen una instancia última de conducta tanto unas como otras). Por ejemplo, cuando una religión ordena a sus seguidores que participen en determinados ritos, o que se dirijan a la divinidad con determinadas oraciones, está estableciendo prescripciones estrictamente religiosas, puesto que tales exigencias no son racionalmente exigibles a toda persona en cuanto tal.

Por último, recordemos que no toda concepción moral hace referencia a creencias religiosas, ni tiene el deber de hacerlo. Es verdad que, durante siglos, las cuestiones morales solían estar a cargo de las religiones, y que sus respectivos jefes han oficiado y ofician de moralistas para orientar las acciones de sus seguidores e intentar influir también en los que no lo son. Pero, en rigor, los preceptos de una moral religiosa sólo son vinculantes para los creyentes de la religión en cuestión. Por tanto, una moral común exigible a todos, creyentes y no creyentes, no puede ser una moral confesional, ni tampoco beligerantemente laicista (esto es, opuesta a la libre existencia de las morales de inspiración religiosa), sino que tiene que ser simplemente laica<sup>6</sup>, esto es, independiente de las creencias religiosas pero

<sup>6</sup> Sobre la distinción entre laicidad y laicismo véase A. Cortina y J. García-Roca, «Laicismo, ética y religión en el debate socialista español» en *Euroizquierda y cristianismo*, Fundación Friedrich Ebert/Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1991, pp. 165-184; A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, cap. 12.

no contrapuesta a ellas. De este modo, las distintas morales que están presentes en una sociedad pluralista pueden sostener –cada una desde sus propias creencias– una moral cívica de principios comúnmente compartidos (igual respeto y consideración para todos, garantía de derechos y libertades básicos por todos) que permita el clima apropiado para que las distintas concepciones morales de carácter general y comprensivo (tanto religiosas como laicas que diseñan proyectos de vida plena) puedan invitar a las gentes a compartir sus respectivos ideales mediante los argumentos y testimonios que estimen pertinentes<sup>7</sup>.

### II.3.3. Moral y normas de trato social

Las costumbres (en latín *mores*, antecedente del término «moral») son una parte insoslayable de la identidad de un pueblo en cada momento de su historia, pero no todo lo que pertenece a la costumbre tiene relevancia moral en sentido estricto. Los usos y reglas que rigen para sentarse a la mesa son un buen ejemplo. La observancia de tales reglas puede ser decisiva para quien pretenda alcanzar algún grado de aceptación social, pero el quebrantamiento de alguna de ellas no alcanza generalmente el rango de infracción moral, salvo que la intención y el contexto indiquen otra cosa. Y lo mismo podría decirse con respecto a los modos de vestir, de peinarse, de saludar, etc.: aunque, en principio, son asuntos ajenos a toda concepción moral, pueden revestir cierta «carga moral» en determinadas circunstancias.

Naturalmente, un buen número de contenidos morales («no agredir al prójimo», «respetar los bienes ajenos», etc.) suelen ser al mismo tiempo reglas del trato social, puesto que las normas morales cumplen en todas las sociedades una determinada función de control social que permite una convivencia más o menos pacífica y estable. Sin embargo, podemos detectar algunas diferencias entre las normas morales y las que sólo son de trato social. Por una parte, se puede considerar que las normas meramente sociales presentan un tipo de obligatoriedad externa, bajo cierta coacción psicológica que todo grupo ejerce sobre sus miembros, y no constituyen la instancia última de referencia para el agente moral, mientras que las normas propiamente morales –insistamos en ello– nos obligan en conciencia (obligatoriedad interna) y funcionan como instancia última de juicio para la propia conducta.

<sup>7</sup> Sobre las relaciones entre las morales comprensivas y la necesaria moral común en las sociedades pluralistas véase Rawls, J., *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, especialmente la Coferencia IV, «La idea de un consenso entrecruzado», pp. 165-205.

Por otra parte, tampoco es la misma la «autoridad» ante quien se responde en caso de infracción: en el caso de las normas morales es la propia conciencia el tribunal último que nos pide cuentas de nuestros actos, mientras que las infracciones a las reglas de trato social son juzgadas por la sociedad que circunda al infractor (compañeros, vecinos, parientes, y, en general, quienes conozcan el caso). En consecuencia, tampoco es igual el tipo de sanción que de hecho se le impone a los infractores de unas u otras normas: generalmente la sociedad circundante reacciona de un modo más virulento cuando se infringen normas morales que cuando se trata de normas de trato social, aunque de hecho a veces puede ocurrir que una multitud aplaude «el arrojito» de un ladrón que huyó del país con un dinero de la empresa en la que trabajaba, mientras que, al mismo tiempo, se escandalizan del inusual horario de regreso a casa de los jóvenes vecinos.

Algo parecido podría decirse con respecto a muchas costumbres individuales. Es obvio que carece de relevancia moral el hecho de que alguien tenga por costumbre levantarse de la cama con el pie izquierdo, o con el derecho, o con ambos a la vez. Otra cuestión es que pueda darse alguna extraña circunstancia en la que el modo de levantarse de la cama pudiera desencadenar algún perjuicio para los demás o para uno mismo; en tal caso, ese tipo de conducta puede acoger cierta carga moral que sólo el análisis detallado del caso podría poner de manifiesto.

NORMAS MORALES/ NORMAS DE TRATO SOCIAL		
Semejanzas	Diferencias	
	Reglas morales	Reglas de trato social
<ul style="list-style-type: none"> <li>— Prescriptividad</li> <li>— Orientan actos libres, responsables e imputables</li> <li>— Multitud de contenidos comunes</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Obligatoriedad interna</li> <li>— Instancia última (incondicionalidad)</li> <li>— Se responde ante la propia conciencia</li> <li>— La sanción al infractor es impuesta, ante todo, por su propia conciencia en forma de autoreproche</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Obligatoriedad externa (bajo presión grupal)</li> <li>— No son instancia última para el agente</li> <li>— Se responde ante el grupo social circundante</li> <li>— La sanción al infractor es impuesta por el grupo social circundante</li> </ul>

### II.3.4. Moral y normas de tipo técnico

Las normas de tipo técnico –como los demás tipos de normas que venimos comentando– también cumplen la función de orientar nuestras acciones para alcanzar determinados fines. Sin embargo, tal como veíamos al exponer los tipos de saber práctico según Aristóteles, moral y técnica se diferencian en cuanto a los fines de las respectivas acciones, ya que el fin de la técnica es la producción de bienes útiles o bellos, mientras que el fin de la moral es la acción buena por sí misma. Una cosa es actuar eficazmente con respecto a un fin deseado –sea bueno o malo–, y otra muy distinta es actuar moralmente bien.

En efecto, las normas técnicas tienen por meta generar un bien particular, mientras que las reglas morales apuntan a la consecución del mayor bien práctico que sea posible para un ser humano<sup>8</sup>. La observancia de las prescripciones técnicas da lugar a personas hábiles, conocedoras de los medios adecuados para alcanzar eficazmente ciertos fines, pero no garantiza que tales personas sean al mismo tiempo buenas en el sentido moral. Igualmente hábiles en el manejo de los venenos pueden ser el envenenador y el médico, pero el primero sería un eficaz asesino, mientras que el segundo pone su técnica al servicio de un fin bueno, como es la salud del enfermo. Así, pues, las normas técnicas también orientan la conducta de las personas, pero en un sentido diferente al de las normas morales: mientras que las primeras orientan sobre los medios más adecuados para realizar todo tipo de fines sin ocuparse de la bondad o malicia de los mismos, ni del fin último que se pueda conseguir a través de fines parciales, las segundas apuntan directamente a la licitud o ilicitud moral de los diferentes fines que pueden ser perseguidos, así como al bien supremo y al fin último, pero nada nos dicen sobre las habilidades que haya poner en juego para la consecución de tales fines.

En la terminología kantiana, las prescripciones técnicas se expresan por medio de imperativos hipotéticos, es decir, aquellos que tienen la forma «Si quieres X, entonces debes hacer Y». En efecto, las normas de tipo técnico sólo obligan de algún modo a quien pretenda conseguir un determinado fin concreto: por ejemplo, supongamos que leemos en un folleto de instrucciones de uso de un nuevo coche la norma siguiente: «Deberá Ud. cambiar el aceite lubricante del motor cada cinco mil kilómetros». Es obvio que esta norma sólo obliga al usuario en la medida en que tenga interés en mantener el vehículo en buen estado de funcionamiento. Sólo le obliga si

a la norma técnica citada se le añade una condición implícita: «Si Ud. quiere que el coche funcione sin problemas, entonces deberá cambiar el aceite...» En cambio, las normas de carácter moral no se expresan, a juicio de Kant, mediante imperativos hipotéticos, sino por medio de imperativos categóricos. Por ejemplo, la norma que afirma que «Debes cumplir tus promesas» no lleva implícito ningún tipo de condición, sino que expresa una orientación de la conducta que debería seguirse aunque el resultado no constituya un fin deseado por el agente moral; porque la norma moral expresa lo que cualquier agente debería hacer para comportarse como un ser humano, como alguien que toma en serio su propia racionalidad y por lo tanto no desea caer en la contradicción de incumplir aquello que dijo que iba a cumplir. Desde el punto de vista de Kant, los imperativos morales expresan los límites que la propia racionalidad humana se autoimpone para no caer en contradicción consigo misma, y de ahí que exista una diferencia entre las normas simplemente técnicas, que sólo obligan «hipotéticamente», y las normas morales, que obligan a todo ser racional con carácter categórico, puesto que la única condición que cabe pensar como implícita en ellas sería: «Si quieres comportarte como un ser verdaderamente racional, entonces debes...» Pero semejante condición tiene un carácter tan general que ya no sería adecuada para hablar de las normas morales como imperativos hipotéticos.

NORMAS MORALES/NORMAS TÉCNICAS		
Semejanzas	Diferencias	
	MORALES	TÉCNICAS
<ul style="list-style-type: none"> <li>— Prescriptividad</li> <li>— Orientan actos libres, responsables e imputables</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Apuntan a los fines últimos de la acción (bondad)</li> <li>— No proporcionan habilidades concretas</li> <li>— Carácter categórico (según Kant)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>— Apuntan a los fines inmediatos de la acción (eficacia)</li> <li>— Proporcionan habilidades concretas</li> <li>— Carácter hipotético (según Kant)</li> </ul>

<sup>8</sup> Véase *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1.140a, 24-27.

TIPO DE NORMAS	FUENTE DE LAS NORMAS	CARACTERES DE LA OBLIGACIÓN	DESTINATARIOS DE LAS NORMAS	TRIBUNAL ÚLTIMO ANTE EL QUE RESPONDES
Legales o jurídicas	El Estado (gobernantes, jueces, etc.)	— Externa, — Violentamente coactiva,	Todos los que defina el sistema legal como ciudadanos o como sometidos a la jurisdicción estatal	El Estado
Sociales o de trato social, cortesía o urbanidad	Tradiciones, costumbres, hábitos heredados	— Externa, — Moderadamente coactiva,	Todos los miembros de la sociedad en cuestión	La sociedad circundante (vecinos, compañeros, clientes, etc.)
Morales	A partir de diversas fuentes, un código determinado de principios, normas y valores, personalmente asumido	— Interna, en conciencia, — No coactiva, — Ultimidad (Referencia última para orientar la propia conducta)	Cada persona se considera a sí misma destinataria de las normas que reconoce en conciencia	La propia conciencia personal
Religiosas	La fe de la persona en que determinadas enseñanzas son de origen divino	— Interna, en conciencia, — No coactiva, — Ultimidad	Los creyentes	La divinidad correspondiente

## BIBLIOGRAFÍA

- ARANGUREN, *Obras completas*, vol. II, Trotta, Madrid, 1988.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Ed. bilingüe de María Araujo y Julián Marfías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.
- CORTINA, A., *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.
- , *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995.
- DÍAZ, C., *El sujeto ético*, Narcea, Madrid, 1983.
- , *Eudaimonía: la felicidad como utopía necesaria*, Ed. Encuentro, Madrid, 1987.
- DÍAZ, E., *Sociología y Filosofía del Derecho*, Taurus, Madrid, 1980, (2ª ed.).
- GUISÁN, E., *Introducción a la ética*, Cátedra, Madrid, 1995.
- HELLER, A., *Ética general*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.
- MARINA, J. A., *Ética para náufragos*, Anagrama, Barcelona, 1995.
- MEAD, G.H., *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Buenos Aires, 1972.
- RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978.
- SAVATER, F., *Ética como amor propio*, Madrid, Mondadori, 1988.
- THIEBAUT, C., «Neoaristotelismos contemporáneos» en CAMPS, V., y otros (eds.), *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 1992.

8.

RACHEL, James; Introducción a la filosofía moral. (Capítulo 1 “¿Qué es moral?”). México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 17-37.

## I. ¿QUÉ ES LA MORAL?

No estamos hablando de una insignificancia, sino de cómo debemos vivir.

SÓCRATES, en *La república* de PLATÓN  
(ca. 390 a.C.)

---

### I.1. EL PROBLEMA DE LA DEFINICIÓN

La filosofía moral es el intento de alcanzar un entendimiento sistemático de la naturaleza de la moral y de lo que exige de nosotros —en palabras de Sócrates, de “cómo debemos vivir”, y por qué—. Sería útil que pudiéramos empezar con una definición sencilla y no discutible de la moral, pero esto ha resultado imposible. Hay muchas teorías rivales, cada una con una concepción distinta de lo que significa vivir moralmente, y cualquier definición que vaya más allá de la simple formulación de Sócrates está destinada a ofender a una u otra.

Esto debe hacernos cautelosos, aunque no tiene por qué paralizarnos. En este capítulo describiré la “concepción mínima” de la moral. Como el nombre lo sugiere, la concepción mínima es un núcleo que toda teoría moral debería aceptar, por lo menos como punto de partida. Comenzaremos por examinar algunas controversias morales recientes, todas ellas relacionadas con niños discapacitados. Las características de la concepción mínima surgirán de nuestra consideración de estos ejemplos.

## 1.2. EL PRIMER EJEMPLO: LA BEBÉ THERESA

Theresa Ann Campo Pearson, una niña nacida anencefálica conocida públicamente como la “bebé Theresa”, nació en Florida en 1992. La anencefalia se cuenta entre los pocos defectos congénitos que existen. A veces, la gente se refiere a los anencefálicos como “bebés sin cerebro”, y esto, en términos generales, nos da una buena imagen, aunque no sea realmente precisa. Aunque faltan partes importantes del cerebro —el encéfalo y el cerebelo—, así como el casquete del cráneo, hay tallo cerebral, y por ello son posibles funciones autonómicas tales como la respiración y el latir del corazón. En los Estados Unidos, la mayor parte de los casos de anencefalia se detectan durante el embarazo y son abortados; de los que no son así, la mitad nacen muertos. Cada año, unos 300 nacen vivos, y comúnmente mueren a los pocos días.

La historia de la bebé Theresa no sería notable salvo por la insólita petición que hicieron sus padres. Sabiendo que su hija no podría vivir mucho y que, incluso si pudiera sobrevivir, nunca tendría una vida consciente, los padres voluntariamente ofrecieron los órganos de Theresa para trasplante. Pensaron que sus riñones, hígado, corazón, pulmones y ojos deberían darse a otros niños que pudieran beneficiarse de ellos. Los médicos convinieron en que era una buena idea. Por lo menos 2 000 niños necesitan trasplantes cada año, y nunca hay suficientes órganos disponibles. Pero los órganos no fueron tomados porque las leyes de Florida no permiten quitar órganos hasta que el donante esté muerto. Cuando Theresa murió, nueve días después, ya era demasiado tarde para los otros niños: no se pudo trasplantar sus órganos porque ya se habían deteriorado.

Los artículos de los periódicos acerca de la bebé Theresa generaron muchas discusiones públicas. ¿Habría sido correcto quitarle los órganos, causándole la muerte inmediata, para ayudar a otros niños? La prensa invitó a varios “eticistas” profesionales —personas empleadas por universidades, hospitales y escuelas de derecho, cuyo trabajo es pensar sobre estas cuestiones— a comentar lo sucedido. Sorprendentemente, pocos de ellos estuvieron de acuerdo con los padres y los médicos; apelaron antes bien a principios filosóficos tradicionales para oponerse a la toma de órganos. “Parece espantoso usar a una persona como medio para los fines de otros”, dijo uno de esos expertos. Otro sostuvo: “No es ético matar con tal de salvar. No es ético matar a la persona A para salvar a la persona B”. Y un tercero añadió: “Lo que los padres realmente están pidiendo es: Maten a esta bebé moribunda para que sus órganos pueda emplearlos alguien más. Bueno, ésta es realmente una propuesta horrenda”.

¿Era realmente horrenda? Las opiniones se dividieron. Esos eticistas lo creyeron así, pero no los padres y los doctores. Pero no sólo nos interesa lo que piense la gente; queremos saber la verdad del asunto. De hecho, ¿estaban los padres en lo correcto al ofrecer voluntariamente los órganos de su hija para trasplantarlos, o no? Si queremos descubrir la verdad, tenemos que preguntar qué razones o argumentos pueden darse en favor de cada bando. ¿Qué se puede decir para justificar la petición de los padres, o para justificar la idea de que estaba mal lo que pedían?

*El argumento de los beneficios.* La sugerencia de los padres se basaba en la idea de que, como Theresa pronto iba a morir de cualquier manera, sus órganos no le iban a servir de nada. Los otros niños, en cambio, podrían beneficiarse de

ellos. Así, su razonamiento parece haber sido el siguiente: *Si podemos beneficiar a alguien, sin dañar a nadie más, debemos hacerlo. Trasplantar los órganos beneficiaría a otros niños sin dañar a Theresa. Por lo tanto, debemos trasplantar los órganos.*

¿Es esto correcto? No cualquier argumento es válido, y además de saber qué argumentos pueden ofrecerse en favor de una opinión, también queremos saber si esos argumentos son realmente buenos. En términos generales, un argumento es válido si sus premisas son ciertas, y la conclusión se sigue lógicamente de ellas. En este caso, podríamos cuestionar la aseveración de que no se haría daño a Theresa. Después de todo, ella iba a morir, y ¿no es esto malo para ella? No obstante, tras cierta reflexión, parece claro que, dadas las trágicas circunstancias, los padres tenían razón: estar viva no iba a significar ningún bien para ella. Estar vivo es un beneficio sólo si permite a desarrollar actividades y tener pensamientos, sentimientos y relaciones con otras personas; en otras palabras, si permite *tener una vida*. A falta de tales cosas, la mera existencia biológica no tiene valor. En consecuencia, a pesar de que Theresa podría seguir viva unos cuantos días más, eso no le haría ningún bien. (Podríamos imaginar circunstancias en las cuales otros ganarían algo al mantenerla viva, pero eso no es lo mismo que beneficiarla.)

El argumento de los beneficios, entonces, ofrece una razón poderosa para trasplantar sus órganos. ¿Cuáles son los argumentos contrarios?

*El argumento de que no deberíamos usar a las personas como medios.* Los eticistas que se opusieron al trasplante ofrecieron dos argumentos. El primero se basaba en la idea de que *es incorrecto usar a las personas como medios para los fines de*

*otros.* Tomar los órganos de Theresa sería usarla para beneficiar a otros niños; por tanto, no debería hacerse.

¿Es válido este argumento? La idea de que no deberíamos “usar” a la gente es obviamente atractiva; sin embargo, es una noción vaga que hay que refinar. ¿Qué significa exactamente? “Usar a la gente” típicamente significa vulnerar su autonomía: su capacidad de decidir por sí misma cómo vivir su propia vida, de acuerdo con sus propios deseos y valores. La autonomía de una persona puede ser vulnerada por manipulación, trampa o engaño. Por ejemplo, yo puedo simular ser tu amigo cuando lo único que me interesa es conocer a tu hermana; o quizá te mienta para que me prestes dinero; o tal vez trate de convencerte de que te va a gustar un concierto en otra ciudad, cuando lo único que quiero es que me lleves allí. En cada caso, te estoy manipulando con el fin de obtener algo para mí. La autonomía también se vulnera cuando se obliga a alguien a hacer cosas contra su propia voluntad. Esto explica por qué “usar a la gente” es incorrecto; lo es porque el engaño, la trampa y la coerción son incorrectas.

Tomar los órganos de Theresa no significaría engaño, trampa ni coerción. ¿Sería “usarla” en algún otro sentido moralmente significativo? Por supuesto, estaríamos utilizando sus órganos en beneficio de alguien más. Pero esto es lo que hacemos cada vez que llevamos a cabo un trasplante. En este caso, sin embargo, lo estaríamos haciendo sin su autorización. ¿Eso lo haría incorrecto? Si lo hiciéramos en *contra* de sus deseos, ésta podría ser una razón para objetar; se estaría pasando por encima de su autonomía. Sin embargo, Theresa no es un ser autónomo: no tiene deseos y es incapaz de tomar cualquier decisión por sí misma.

Cuando la gente no es capaz de tomar decisiones y otros

deben tomarlas por ella, hay dos lineamientos razonables que pueden adoptarse. Primero, podríamos preguntar, con respecto a sus intereses, *¿qué sería mejor para ella?* Si aplicamos este criterio a Theresa, parecería no haber objeciones a que tomáramos sus órganos, porque, como hemos visto, sus intereses no serían afectados de ningún modo. Va a morir pronto, hágase lo que se haga.

El segundo lineamiento apelaría a las preferencias de la persona misma: podemos preguntar, *si pudiera decirnos lo que quiere, ¿qué diría?* Este tipo de pensamiento suele ser útil cuando estamos tratando con gente cuyas preferencias conocemos, pero que es incapaz de expresarlas (por ejemplo, un paciente en coma que ha firmado un testamento de vida). Lamentablemente, Theresa no tiene preferencias acerca de nada, y nunca las tendrá. Así pues, no podemos obtener de ella ningún tipo de guía, ni siquiera en nuestra imaginación. El resultado es que tenemos que hacer lo que nos parece mejor.

*El argumento sobre lo incorrecto de matar.* Los eticistas también apelaron al principio de que *es incorrecto matar a una persona para salvar a otra*. Dijeron que tomar los órganos de Theresa equivaldría a matarla para salvar a otros; de modo que tomar sus órganos sería incorrecto.

¿Es válido este argumento? La prohibición de matar está ciertamente entre las reglas morales más importantes. No obstante, pocos creen que matar siempre sea incorrecto: la mayoría cree que a veces hay excepciones justificadas. La pregunta es, entonces, si tomar los órganos de Theresa debería verse como una excepción a la regla. Hay muchas razones en favor de esto; la más importante es que de todos modos va a morir pronto, hágase lo que se haga, y tomar sus órga-

nos por lo menos haría algún bien a otros bebés. Cualquiera que acepte esto considerará falsa la premisa principal del argumento. Suele ser incorrecto matar a una persona para salvar a otra, pero no siempre lo es.

Pero hay otra posibilidad. Tal vez la mejor manera de entender toda la situación sería considerar que Theresa ya está muerta. Si esto parece descabellado, recuérdese que la "muerte cerebral" es ahora un criterio ampliamente aceptado para declarar legalmente muertas a ciertas personas. Cuando se propuso por primera vez el criterio de muerte cerebral, hubo oposición por razón de que alguien puede estar cerebralmente muerto mientras que en su interior siguen sucediendo muchas cosas: con ayuda mecánica, su corazón puede continuar latiendo, puede respirar, etc. A la larga, fue aceptada la muerte cerebral, y la gente se acostumbró a verla como una muerte "real", lo cual fue razonable porque cuando el cerebro deja de funcionar, ya no hay esperanzas de tener una vida consciente.

Los anencefálicos no cumplen los requisitos técnicos para la muerte cerebral, tal como se la define actualmente; pero tal vez debería reformularse la definición para incluirlos. Después de todo, ellos también carecen de cualquier esperanza de vida consciente por una razón de peso: no tienen encéfalo ni cerebelo. Si se reformulara la definición de muerte cerebral para incluir a los anencefálicos, llegaríamos a acostumbrarnos a la idea de que estas desafortunadas criaturas nacieron muertas, y así no consideraríamos que tomar sus órganos fuera matarlas. El argumento sobre lo incorrecto de matar sería entonces improcedente.

En resumidas cuentas, entonces, parece que el argumento en favor de trasplantar los órganos de Theresa es más fuerte que estos argumentos en contra.

## 1.3. SEGUNDO EJEMPLO: JODIE Y MARY

En agosto del año 2000, una joven de Gozo, isla cercana a Malta, descubrió que estaba embarazada de gemelos siameses. A sabiendas de que los servicios médicos de Gozo eran inadecuados para tratar las complicaciones de un nacimiento así, ella y su esposo fueron al Hospital St. Mary en Manchester, Inglaterra, para el parto. Las niñas, llamadas Mary y Jodie, estaban unidas por la parte inferior del abdomen. Sus columnas vertebrales estaban unidas, y tenían un solo corazón y un par de pulmones para las dos. Jodie, la más fuerte, enviaba la sangre a su hermana.

Nadie sabe cuántos siameses nacen cada año. Son pocos, a pesar de que el reciente nacimiento de tres pares en Oregon ha hecho pensar que los números están ascendiendo. ("Estados Unidos tiene muy buen sistema de salud, pero muy malos registros", comentó un médico.) Aunque en gran parte se desconocen las causas de este fenómeno, sí sabemos que los gemelos siameses son una variante de los gemelos idénticos. Los gemelos idénticos se crean cuando el conjunto de células (el "preembrión") se divide, entre tres y ocho días después de la fertilización; si la partición se demora unos días más, es posible que la división sea incompleta y que los gemelos resulten siameses.

Algunos pares de siameses viven bien. Llegan a adultos y algunas veces se casan y tienen hijos propios. Sin embargo, las perspectivas de Mary y Jodie eran más sombrías. Los médicos opinaron que, sin su intervención, morirían en un lapso de seis meses. La única esperanza era una operación para separarlas; esto salvaría a Jodie, pero Mary moriría inmediatamente.

Los padres, católicos devotos, negaron el permiso para la operación alegando que esto apresuraría la muerte de Mary. "Creemos que la naturaleza debe tomar su propio curso", dijeron los padres. "Si es la voluntad de Dios que ninguna de nuestras niñas sobreviva, así será." El hospital, creyéndose obligado a hacer lo que pudiera para salvar por lo menos a una de las niñas, pidió autorización a los tribunales para separarlas a pesar de los deseos de los padres. El permiso se concedió, y el 6 de noviembre se realizó la operación. Tal como se esperaba, Jodie vivió y Mary murió.

Al reflexionar sobre este caso, debemos distinguir entre la cuestión de *quién debía tomar la decisión* y la de *qué decisión debía tomarse*. Podría pensarse, por ejemplo, que la decisión debía dejarse a los padres, caso en el cual se objetaría la intromisión de los tribunales. Pero queda todavía por definir cuál sería la decisión más sensata que los padres (o alguien más) podrían tomar. Nos concentraremos en esta última pregunta: ¿sería correcto o incorrecto, en estas circunstancias, separar a las siamesas?

*El argumento de que debemos salvar a tantos como podamos.* El argumento obvio para separar a las siamesas es que tenemos la opción entre salvar a una niña o dejar que mueran ambas. ¿No es claramente mejor salvar a una? Este argumento es tan atractivo que muchos concluirán, sin más rodeos, que esto resuelve la cuestión. Cuando la controversia sobre este caso estaba en su punto más álgido, cuando los periódicos estaban llenos de artículos sobre Jodie y Mary, la revista *Ladies Home Journal* encargó hacer una encuesta para saber lo que los estadounidenses pensaban. La encuesta mostró que 78% aprobaba la operación. La gente estaba obviamente convencida de que debíamos salvar a

tantos como pudiéramos. Sin embargo, los padres de Jodie y Mary creyeron que había un argumento contrario más sólido.

*El argumento de la santidad de la vida humana.* Los padres querían a ambas niñas, y consideraron incorrecto sacrificar a una, incluso para salvar a la otra. Por supuesto, no eran los únicos en sostener esta opinión. La idea de que toda vida humana es invaluable, sin importar edad, raza, clase social o incapacidad, está en el núcleo de la tradición moral occidental. Se le subraya especialmente en escritos religiosos. En la ética tradicional se dice que la prohibición de matar seres humanos inocentes es absoluta. No importa si matar sirve a un buen propósito; simplemente, no puede hacerse. Mary es un ser humano inocente y no se le debe matar.

¿Es éste un buen argumento? Los jueces que atendieron el caso en los tribunales no pensaron así, por una razón sorprendente. Negaron que el principio tradicional se aplicara en este caso. El presidente del tribunal supremo de Gran Bretaña, el juez Robert Walker, dijo que al realizar la operación a Mary no se le mataría; ella simplemente sería separada de su hermana, y entonces “iba a morir, no porque se le matara intencionalmente, sino porque su propio cuerpo no podría mantener su vida”. En otras palabras, la operación no sería la causa de su muerte, sino su propia debilidad. Los médicos también parecen haber adoptado esta opinión. Cuando finalmente se llevó a cabo la operación, ellos trataron de mantener viva a Mary —“haciendo todo lo que estaba en sus manos”—, incluso sabiendo que sería en vano.

La opinión del juez puede parecer un poco sofisticada. Podría pensarse que no importa si decimos que la muerte de Mary es causada por la operación o por la debilidad de su

propio cuerpo. De cualquier manera, ella va a morir, y eso sucedería aun si no la hubieran separado de su hermana.

Sin embargo, hay una objeción más natural contra el argumento de la santidad de la vida, que no se apoya en esta cuestión tan forzada. Se podría contestar que *no* siempre es incorrecto matar a seres humanos inocentes. En situaciones excepcionales puede ser correcto. Particularmente si *a)* el ser humano inocente no tiene futuro porque va a morir pronto, pase lo que pase; *b)* el ser humano inocente no tiene deseos de seguir viviendo, tal vez porque está mentalmente tan poco desarrollado que ni siquiera tiene deseos, y *c)* matar a un ser humano inocente salvaría las vidas de otros, que pueden entonces llevar vidas completas y buenas. En estas raras circunstancias, podría justificarse matar a un inocente. Por supuesto, muchos moralistas, especialmente los pensadores religiosos, no van a quedar convencidos. De cualquier modo, ésta es una línea de argumentación que muchos podrían encontrar persuasiva.

#### 1.4. TERCER EJEMPLO: TRACY LATIMER

Tracy Latimer, una niña de 12 años víctima de parálisis cerebral, fue asesinada por su padre en 1993. Tracy vivía con su familia en una granja de las praderas de Saskatchewan, Canadá. La mañana de un domingo, mientras su esposa y sus otros hijos estaban en la iglesia, Robert Latimer encerró a Tracy en su camioneta, conectó una manguera al tubo de escape y la asfixió hasta que murió. A su muerte, Tracy pesaba menos de 18 kilos; se dijo que estaba “funcionando con el nivel mental de un bebé de tres meses”. La señora Latimer dijo que se había sentido liberada al encontrar muerta

a Tracy al regresar a casa, y añadió que ella “no había tenido el valor” de hacerlo por sí misma.

Robert Latimer fue enjuiciado por asesinato, pero el juez y el jurado no quisieron tratarlo con severidad. El jurado sólo lo declaró culpable de asesinato en segundo grado, y recomendó que el juez no aplicara la sentencia correspondiente de 25 años. El juez estuvo de acuerdo y lo sentenció a un año de prisión, seguido por un año de confinamiento en su granja. Sin embargo, la Suprema Corte de Canadá intervino y determinó que debía imponerse la sentencia obligatoria. Robert Latimer está ahora en prisión, cumpliendo una sentencia de 25 años.

Dejando de lado las cuestiones legales, ¿hizo algo incorrecto el señor Latimer? Este caso incluye muchas de las cuestiones que ya hemos visto en los otros casos. Un argumento en contra de Latimer es que la vida de Tracy era moralmente valiosa, y que él no tenía derecho a matarla. En su defensa, puede responderse que el estado de Tracy era tan desastroso que no tenía perspectivas de “vida” en ningún sentido del término, más que en el biológico. Su existencia se había reducido a un sufrimiento sin sentido, de modo que matarla fue un acto de piedad. Considerando estos argumentos, parece que el señor Latimer actuó de un modo defendible. Sin embargo, sus críticos dieron otros argumentos.

*El argumento sobre lo incorrecto de discriminar a los discapacitados.* Cuando el jurado sentenció con indulgencia a Robert Latimer, muchos discapacitados lo tomaron como un insulto. El presidente de la Voz de la Gente con Discapacidad en Saskatoon, que padece esclerosis múltiple, dijo: “Nadie tiene el derecho de decidir si mi vida es menos valiosa que la suya. Ésa es la cuestión de fondo”. Se mató a

Tracy porque ella era discapacitada, dijo, y eso es un exceso. Debe dárseles el mismo respeto y los mismos derechos a los discapacitados que a todos los demás.

¿Qué hacer? La discriminación contra cualquier grupo es, por supuesto, una cuestión grave. Es objetable porque consiste en tratar a algunas personas de modo diferente de otras cuando no hay diferencias pertinentes que lo justifiquen. Ejemplos comunes incluyen casos tales como la discriminación en el empleo. Supongamos que a un ciego se le niega un empleo simplemente porque al patrón no le gusta la idea de emplear a alguien que no puede ver. Esto no es mejor que negarle el empleo a alguien porque es negro o judío. Para resaltar lo ofensivo de esto, podemos preguntar por qué se trata a esta persona de modo diferente. ¿Es menos capaz de hacer el trabajo? ¿Es más estúpida o menos laboriosa? ¿Es que de algún modo merece menos el trabajo? ¿Es menos capaz de beneficiarse del empleo? Si no hay buenas razones para excluirla, entonces es una mera arbitrariedad tratarla de esta manera.

No obstante, hay *algunas* circunstancias en las que puede justificarse tratar al discapacitado de modo diferente. Por ejemplo, nadie argumentaría seriamente que un ciego debe ser empleado como controlador de tráfico aéreo. Como fácilmente podemos explicar por qué esto no es deseable, la “discriminación” no es arbitraria y no se están vulnerando los derechos de la persona discapacitada.

¿Debemos pensar en la muerte de Tracy Latimer como en un caso de discriminación contra los discapacitados? Su padre argumentó que la parálisis cerebral de Tracy no era el punto en disputa. “La gente está diciendo que éste es un asunto acerca de los discapacitados —dijo—, pero se equivocan. Éste es un asunto acerca de la tortura. Era mutila-

ción y tortura para Tracy.” Justo antes de su muerte, se practicó a Tracy una cirugía mayor de espalda, caderas y piernas, y ya estaban planeadas más operaciones. “Con la combinación de un tubo de alimentación, barras en la espalda, la pierna casi desprendida y con llagas en la piel debidas al largo confinamiento en la cama —dijo el padre—, ¿cómo puede alguien decir que ella era una niña feliz?” En el juicio, tres de los médicos de Tracy declararon sobre la dificultad de reducirle el dolor. Así, Robert Latimer negó haberla matado por su parálisis cerebral; si la mató fue por el dolor y porque no había esperanzas para ella.

*El argumento de la pendiente resbaladiza.* Esto lleva naturalmente a otro argumento. Cuando la Suprema Corte de Canadá apoyó la sentencia de Robert Latimer, Tracy Walters, directora de la Asociación Canadiense de Centros de Vida Autónoma, dijo que quedó “agradablemente sorprendida” al enterarse de la decisión. “Habría sido lanzarse por una pendiente resbaladiza, y equivaldría a abrirles las puertas a otros para decidir quién debe vivir y quién morir”, dijo.

Otros defensores de los discapacitados hicieron eco a esta idea. Podemos comprender a Robert Latimer, se dijo; podemos incluso estar tentados a pensar que Tracy está mejor muerta. Sin embargo, es peligroso empezar a pensar así. Si aceptamos cualquier clase de muerte por piedad, habremos entrado en una pendiente resbaladiza por la que inevitablemente avanzaremos, y al final cualquier vida será considerada de poco valor. ¿Dónde trazaríamos la línea divisoria? Si no vale la pena proteger la vida de Tracy Latimer, ¿qué hay de otras personas con discapacidad? ¿Qué hay de los ancianos, los enfermos y otros miembros “inútiles” de la sociedad? A este respecto, suele hablarse de los nazis que

buscaban “purificar la raza”, y lo que esto implica es que si no queremos terminar siendo como ellos, lo mejor será no dar esos peligrosos primeros pasos.

Similares “argumentos de la pendiente resbaladiza” se han sostenido en conexión con toda clase de asuntos. Ha habido oposición al aborto, a la fertilización *in vitro*, y más recientemente a la clonación, por aquello a lo que pueden conducir. Dado que estos argumentos incluyen suposiciones acerca del futuro, son notoriamente difíciles de evaluar. Algunas veces, en retrospectiva, es posible ver que las preocupaciones eran infundadas. Esto sucedió con la fertilización *in vitro*. Cuando Louise Brown, la primera “bebé de probeta”, nació en 1978, se hicieron predicciones espantosas acerca de lo que podría ocurrirles a ella, a su familia y a la sociedad en conjunto. Pero nada malo sucedió y la fertilización *in vitro* se volvió un procedimiento de rutina, empleado para ayudar a miles de parejas a tener hijos.

Cuando se desconoce el futuro, empero, puede ser difícil determinar si tal argumento es válido. Gente por lo demás razonable podría no estar de acuerdo sobre lo que probablemente ocurriría si se aceptara el asesinato por piedad en casos como el de Tracy Latimer. Esto podría conducir a un frustrante callejón sin salida: los desacuerdos acerca de los méritos del argumento pueden depender simplemente de las predisposiciones de los diversos bandos: los inclinados a defender a Latimer pueden pensar que las predicciones no son realistas, mientras los predisuestos a condenarlo insisten en que las predicciones son sensatas.

No obstante, vale la pena hacer notar que es fácil abusar de esta clase de argumentos. Si alguien se opone a algo, pero no tiene buenos argumentos en contra, siempre podrá inventar una predicción acerca de aquello a lo que podría

conducir y, por muy inverosímiles que sean sus predicciones, nadie podrá probar que está equivocado. Este método se puede emplear para oponerse casi a cualquier cosa. Por eso debemos ver tales argumentos con precaución.

### 1.5. LA RAZÓN Y LA IMPARCIALIDAD

¿Qué podemos aprender de todo esto acerca de la naturaleza de la moral? Para empezar, podemos notar dos puntos importantes: primero, que los juicios morales deben apoyarse en buenas razones y, segundo, que la moral requiere la consideración imparcial de los intereses de cada quien.

*El razonamiento moral.* Los casos de la bebé Theresa, de Jodie y Mary, y de Tracy Latimer, como muchos otros que analizaremos en este libro, pueden despertar sentimientos intensos. Tales respuestas suelen ser señal de seriedad moral y, como tales, se les puede admirar. No obstante, también pueden ser impedimentos para descubrir la verdad: cuando respondemos de modo visceral a un asunto, es tentador suponer que simplemente *sabemos* lo que debe ser la verdad, sin siquiera tener que considerar los argumentos opuestos. Sin embargo, por desgracia no podemos apoyarnos en nuestros sentimientos, por muy poderosos que sean. Nuestros sentimientos pueden ser irracionales: pueden no ser más que productos del prejuicio, del egoísmo o de condicionamiento cultural. (En cierta época, por ejemplo, los sentimientos del pueblo le decían que los miembros de otras razas eran inferiores y que la esclavitud formaba parte de los planes de Dios.) Además, los sentimientos de diferentes personas suelen decirles cosas opuestas: en el caso de

Tracy Latimer, algunos quedaron convencidos de que debería haberse dado a su padre una sentencia severa, mientras que otros sintieron con igual convicción que no se le debería haber enjuiciado. Sin embargo, ambos sentimientos no pueden ser correctos.

Así pues, si queremos descubrir la verdad, debemos tratar de que nuestros sentimientos se guíen lo más posible por los argumentos que puedan darse en favor de las opiniones encontradas. La moral es, antes que nada, cuestión de consultar a la razón. Lo moralmente justo, en cualquier circunstancia, es hacer aquello para lo que se pueden dar las mejores razones.

Ésta no es una cuestión nimia acerca de una pequeña gama de conceptos morales; es un requisito general de lógica que cualquiera debe aceptar, sin importar la posición que tenga acerca de cualquier asunto moral en particular. El punto fundamental puede establecerse de modo muy sencillo. Supóngase que alguien dice que tú debes hacer tal o cual cosa (o que hacer tal o cual cosa sería incorrecto). Puedes legítimamente preguntar por qué debes hacerlo (o por qué sería incorrecto), y si no puede darse una buena razón, puedes rechazar el consejo como arbitrario o infundado.

De esta manera, los juicios morales son diferentes de las expresiones de gusto personal. Si alguien dice: "Me gusta el café", no necesita dar una razón: simplemente está declarando algo acerca de sí mismo y nada más. No hay algo como "defender racionalmente" el gusto por el café, y así no hay qué discutir. Mientras esté informando sinceramente de sus gustos, lo que dice tiene que ser verdad. Además, no se está implicando que otros deberían sentir lo mismo; si todo el resto del mundo odia el café, no importa. En cambio, si alguien dice que algo es moralmente incorrecto, sí

necesita dar razones, y si sus razones son sólidas, otros deben reconocer su fuerza. Por la misma lógica, si no tiene una buena razón para decir lo que dice, sólo está haciendo ruido y no debemos prestarle atención.

Por supuesto, no cualquier razón que pueda darse es una buena razón. Así como hay buenos argumentos, los hay malos, y gran parte de la capacidad del pensamiento moral consiste en discernir la diferencia. Pero, ¿cómo saber la diferencia? ¿Cómo vamos a proceder al evaluar argumentos? Los ejemplos que hemos considerado muestran algunos puntos pertinentes.

Lo primero es tener una visión clara de los hechos. Con frecuencia esto no es tan fácil como parece. Una causa de dificultad es que los "hechos" muchas veces son difíciles de precisar; la cuestión puede ser tan compleja y difícil que ni siquiera los expertos se pongan de acuerdo. Otro problema son los prejuicios humanos. A menudo vamos a *querer* creer alguna versión de los hechos porque apoya nuestros prejuicios. Quienes desaprueban la acción de Robert Latimer, por ejemplo, querrán creer las predicciones del argumento de la pendiente resbaladiza; quienes lo aprueban no querrán creer esas predicciones. Es fácil imaginar otros ejemplos del mismo tipo: gente que no quiere hacer donativos de caridad con frecuencia dice que las organizaciones caritativas malgastan el dinero, incluso cuando no tiene buenas pruebas al respecto; y gente adversa a los homosexuales dice que entre los gays hay un número desproporcionado de quienes abusan de menores, a pesar de toda prueba en contra. Sin embargo, los hechos existen independientemente de nuestros deseos, y el pensamiento moral responsable empieza cuando tratamos de ver las cosas como son.

Después de establecer los hechos lo mejor posible, en-

tran en acción los principios morales. En nuestros tres ejemplos intervinieron muchos principios: que no debemos "usar" a la gente; que no debemos matar a una persona para salvar a otra; que debemos hacer aquello que va a beneficiar a la gente afectada por nuestras acciones; que toda vida es sagrada, y que es incorrecto discriminar a los discapacitados. La mayor parte de los argumentos morales consiste en aplicar principios a hechos en casos particulares, de tal modo que las preguntas obvias son si los principios son buenos y si están aplicados de manera inteligente.

Sería agradable que hubiera una receta sencilla para construir buenos argumentos y para evitar los malos. Desgraciadamente no hay un método fácil. Los argumentos pueden estar mal en un número indefinido de formas, como resulta evidente a partir de los diversos argumentos acerca de los niños discapacitados; y siempre debemos estar alerta a la posibilidad de nuevas complicaciones y nuevas clases de errores. Sin embargo, esto no es sorprendente. La aplicación mecánica de métodos rutinarios nunca es sustituto satisfactorio de la inteligencia crítica, en ninguna área. El pensamiento moral no es la excepción.

*El requisito de imparcialidad.* Casi cualquier teoría importante de la moral incluye la idea de imparcialidad. La idea básica es que los intereses de todos son igualmente importantes; desde un punto de vista moral, no hay personas privilegiadas. Por tanto, cada uno de nosotros debe reconocer que el bienestar de otras personas es tan importante como el nuestro. Al mismo tiempo, el requisito de imparcialidad excluye cualquier esquema que trate a los miembros de *grupos* particulares como moralmente inferiores, como en ocasiones se ha tratado a los negros, los judíos y otros.

El requisito de imparcialidad está estrechamente ligado a la idea de que los juicios morales deben estar apoyados en buenas razones. Considérese la posición de un blanco racista, por ejemplo, quien sostiene que es correcto que los mejores trabajos en una sociedad se reserven a la gente blanca. Está contento con una situación en la que los ejecutivos de importantes empresas, autoridades gubernamentales, etc., son blancos, mientras que a casi todos los negros se les limita a trabajos de servidumbre; y apoya las condiciones sociales que mantienen esta situación. Podemos entonces pedir razones; podemos preguntar por qué piensa que esto es correcto. ¿Hay algo en los blancos que los haga idóneos para los trabajos mejor remunerados y los puestos de mayor prestigio? ¿Son en sí mismos más brillantes o más industriosos? ¿Se preocupan más por ellos mismos y sus familias? ¿Son capaces de beneficiarse más de la disponibilidad de tales puestos? En cada caso, la respuesta parece ser que no; y si no hay una buena razón para tratar a la gente de distinto modo, la discriminación es inaceptablemente arbitraria.

En el fondo, entonces, el requisito de imparcialidad no es más que una prohibición contra la arbitrariedad al tratar a la gente; es una regla que nos prohíbe tratar a una persona de modo diferente de otra *cuando no hay una buena razón para hacerlo*. Pero si esto explica lo que está mal en el racismo, también explica por qué, en algunos casos especiales, no es racista tratar a la gente de modo diferente. Supongamos que un director de cine está haciendo una película sobre la vida de Martin Luther King Jr. Tendría una razón perfectamente buena para no darle a Tom Cruise el rol principal. Obviamente, darle el papel no tendría ningún sentido. Como habría una buena razón para ello, la "discriminación" del director no sería arbitraria y no estaría sujeta a crítica.

## 1.6. LA CONCEPCIÓN MÍNIMA DE MORAL

La concepción mínima puede enunciarse ahora muy brevemente: la moral es, como mínimo, el esfuerzo de guiar nuestra conducta por razones —esto es, hacer aquello para lo que hay las mejores razones— al tiempo que damos igual peso a los intereses de cada persona que será afectada por lo que hagamos.

Eso nos da, entre otras cosas, una imagen de lo que significa ser un agente moral responsable. Tal agente es alguien que se preocupa imparcialmente por los intereses de cada uno de quienes se verán afectados por lo que hace; alguien que distingue cuidadosamente los hechos y examina sus implicaciones; alguien que acepta principios de conducta sólo después de analizarlos con cuidado para estar seguro de que son firmes; alguien que está dispuesto a "escuchar la razón", incluso cuando esto significa que tendrá que revisar sus convicciones previas, y, finalmente, alguien que está dispuesto a actuar siguiendo los resultados de su deliberación.

Por supuesto, como es de esperarse, no toda teoría ética acepta este "mínimo". Como veremos, se ha impugnado de diversas maneras esta imagen del agente moral. Sin embargo, las teorías que rechazan la concepción mínima tienen serias dificultades. La mayoría de los filósofos se ha dado cuenta de esto y, por ello, la mayor parte de las teorías de la moral incorporan la concepción mínima, de una manera u otra. Los filósofos están en desacuerdo, no sobre este mínimo, sino sobre cómo se debe extenderlo, o quizá modificarlo, con el fin de alcanzar una visión enteramente satisfactoria.