

Universidad de Chile
Facultad de Derecho
Departamento de Ciencias del Derecho
Curso de Filosofía (de la) Moral
Sección JOK
Primer Semestre 2017

Lecturas Obligatorias I
Módulo Introductorio

Introducción a la Filosofía

1. MAGEE, Bryan. “Una introducción a la filosofía. Diálogo con Isaiah Berlin” en del mismo: *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*. México D.F: Fondo de Cultura Económica (1993), pp. 17-46.
2. SCRUTON, Roger. *Filosofía moderna: una introducción sinóptica*. Santiago: Cuatro Vientos (1999), pp. 1-15.
3. ORELLANA, Miguel. *Pluralismo: una ética del siglo XXI*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile (1996), pp.21-36.
4. DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos (1987), pp. 15-30.

Introducción a la Filosofía Moral

5. PLATÓN. “El Critón” en del mismo *Diálogos I República*. Madrid: Gredos (1981), pp. 193-211.
6. TUGENDHAT, Ernst. *Lecciones de Ética*. Barcelona: Gedisa (2001), pp.13-31.

1.

MAGEE, Bryan. *Una introducción a la filosofía. Diálogo con Isaiah Berlin en Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea.* México D.F: Fondo de Cultura Económica (1993), pp. 17-46.

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

Primera edición en inglés, 1978
Primera edición en español, 1982
Segunda reimpresión, 1993

Título original:

Men of ideas. Some Creators of Contemporary Philosophy

© 1978, The Contributors

Publicado por la British Broadcasting Corporation, Londres

D. R. © 1982, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

D. R. © 1986, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. DE C. V.
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-1121-7

Impreso en México

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 autococimiento 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 Turgueniev, o en *The Longest Journey*, de E. M. Forster. Pero, quizá, la mo-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.B.: Bien; 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.” Esta se considera una respuesta perfectamente suficiente para la pregunta. En circunstancias morales, ni usted ni yo dudáramos de esto. A estas se les denomina preguntas empíricas; preguntas acerca de los hechos que se resuelven, ya sea mediante el sentido común ordinario

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Algunas preguntas se han reformulado de tal manera que caen, así, en alguno de nuestros dos recipientes (hablando históricamente). Permítame explicar lo que quiero decir. Consideremos la astronomía. En el siglo xiv, era razonable pensar en la astronomía como en un asunto filosófico, pues sus aseveraciones no eran puramente empíricas ni formales. Se pensaba, por ejemplo, que los planetas se movían necesariamente en órbitas circulares, porque el círculo era la figura perfecta. Cualquiera que sea la situación de la proposición de que el círculo es la figura perfecta—supongo que se podría considerar como formal—la siguiente proposición de que los planetas, concebidos como entes comprometidos en un movimiento perfecto, debían, y no podían, sino moverse en círculos, no nos parece ni empírica ni formal, pues no se puede establecer su verdad, ni la de cualquier verdad necesaria, mediante observación o experimento; ni se puede demostrar una generalización de hechos acerca de lo que los planetas son o hacen mediante una prueba lógica o matemática. Así que, mientras la gente *sabía* que las estrellas tenían que (estaban obligadas a) comportarse de cierta forma y de ninguna otra, en tanto que los planetas tenían que seguir otros trayectos determinados; mientras la gente sostuvo que *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 pregunte 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 deseárselo, 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 gama, 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 desease 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 inportantísimo 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 mi tal intención; sólo que los filósofos no son necesariamente mejores resolviendo problemas particulares de conducta que los demás hombres, siempre que éstos tengan una captación suficientemente clara de los argumentos en favor y en contra de las implicaciones o principios centrales que surgen en los casos específicos.

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

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

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

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

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

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

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

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 vérselos a la luz de esta lucha. Los problemas filosóficos pueden revelarse así como problemas, siempre, en último análisis, de cuestiones prácticas. En ocasiones, la preocupación por la teoría pura puede resultar

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

considerarse sencillas, terrenales, prácticas, rechacen el examen crítico de los modelos como una actividad no práctica. Si no se 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.

SCRUTON, Roger. *Filosofía moderna: una introducción sinóptica*. Santiago: Cuatro Vientos (1999), pp. 1-15.

© Roger Scruton, 1994

Modern Philosophy. An Introduction and Survey

© 1999, *Filosofía Moderna: Una Introducción Sinóptica*

Derechos reservados para todos los países de habla hispana

Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile.

Inscripción Registro Propiedad Intelectual N° 108.066

I.S.B.N. N° 956-242-053-1

Diseño de portada: Josefina Olivos

Diagramación: Héctor Peña

Traducción: Héctor Orrego

Revisión bibliografía y Guía de estudio: Aída Acuña

Verificación: Paulina Correa, Marcela Campos y Renato Valenzuela

Al cuidado de la edición: Francisco Huneeus

2^{da}. Edición octubre, 1999

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

FILOSOFÍA MODERNA

Una Introducción Sinóptica

ROGER SCRUTON

Traducción

Héctor Orrego



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

Naturaleza de la Filosofía

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. ¿Qué es la filosofía?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. ¿Cuál es el tema de la filosofía?

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

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

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

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

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

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

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

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

3. ¿Tiene la filosofía un método propio?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Lo *a priori* y lo empírico

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

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

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

5. Ramas de la filosofía

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Historia de la filosofía e historia de las ideas

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

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

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

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

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

3.

ORELLANA, Miguel. *Pluralismo: una ética del siglo XXI*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile (1996), pp.21-36.

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

M. E. ORELLANA BENADO

PLURALISMO:
UNA ÉTICA DEL SIGLO XXI

 Editorial
Universidad de Santiago

CAPÍTULO I

TRES CONCEPCIONES DE LA FILOSOFÍA

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

René Descartes
Discurso del método (1637)

LAS PREGUNTAS EMPÍRICAS, LAS
FORMALES Y LAS HUMANAS

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

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

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

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

LA CONCEPCIÓN CIENTIFICISTA
Y LA CONCEPCIÓN TERAPÉUTICA

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

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

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

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

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

LA CONCEPCIÓN ARGUMENTATIVA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.

DESCARTES, René. *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 ²

PRIMERA MEDITACIÓN

De las cosas que pueden ponerse en duda

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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 encontrárla 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 conseguirá que yo no sea nada mientras piense que soy algo. De manera que, habiéndolo sopesado 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 qué 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 hierva, 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 taparé 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,

5.

PLATÓN. *El Critón en Diálogos I República*. Madrid: Gredos (1981), pp. 193-211.

PLATÓN

DIÁLOGOS

I

APOLOGÍA. CRITÓN, EUTIFRÓN, ION, LISIS, CÁRMIDES,
HIPIAS MENOR, HIPIAS MAYOR, LAQUES, PROTÁGORAS

INTRODUCCIÓN GENERAL POR
EMILIO LLEDÓ ÍÑIGO

TRADUCCIÓN Y NOTAS POR
J. CALONGE RUIZ, E. LLEDÓ ÍÑIGO, C. GARCÍA GUAL



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B.C.G., la traducción de este volumen ha sido revisada por CARLOS GARCÍA GUAL y PEDRO BÁDENAS.

© EDITORIAL GREDOS, S. A.

Sánchez Pacheco, 81, Madrid. España, 1981.

Las traducciones, introducciones y notas han sido llevadas a cabo por: J. Calonge (*Apología, Critón, Eutifrón, Hippias Menor e Hippias Mayor*), E. Lledó (*Ion, Lisis y Cármides*) y C. García Gual (*Laques y Protágoras*).

Depósito Legal: M. 11830-1981.

ISBN 84-249-0081-2.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1981.—5342.

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 desde Delos¹ 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 Sunio² 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?

¹ 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.

² El cabo Sunio se halla en el vértice sur del Atica. 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, b
al tercer día llegarás a la fértil Ptía»³.

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 esforzábamos en ello. c

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.

³ 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 sicofantes⁴ 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,
b 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, Simias⁵ de Tebas. Están dispuestos también Cebes y otros muchos. De manera que, como digo, por temor

⁴ Los sicofantes eran denunciadores 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. *sýkon*).

⁵ 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 tribunal⁶, 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

⁶ 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* Sócr. — 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 repararlas 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? 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 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 e 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 razonamien-
49a to 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 b 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? c

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. d

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

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
c diremos: «La ciudad ha obrado injustamente con nosotros y no ha llevado el juicio rectamente»? ¿Les vamos a decir eso?

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 ciudadanos⁷, 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

⁷ 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 *e* 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 años³, 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,

³ 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 Mégara⁹, 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 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-

⁹ 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 ¹⁰.

¹⁰ 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.

6.

TUGENDHAT, Ernst. *Lecciones de Ética*. Barcelona: Gedisa (2001), pp. 13-31.

LECCIONES DE ÉTICA

Ernst Tugendhat

gedisa
editorial

Título del original en alemán:
Vorlesungen über Ethik
© Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993

Traducción: Luis Román Rabanaque

Diseño de cubierta: Marc Valls

Primera edición: septiembre de 1997, Barcelona
Primera reimpresión: abril del 2001, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Paseo Bonanova, 9 1º-1ª
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-7432-600-1
Depósito legal: B. 16432-2001

Impreso por: Carvigraf
Cot. 31, Ripollet

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Primera Lección

Planteo del problema

¿Por qué ética? Y, ¿qué es la ética? No podremos conformarnos con una representación indeterminada o arbitraria de ella (véanse las Lecciones 2 y 3). De todos modos podemos preguntar ya al comienzo, y presuponiendo una comprensión previa completamente indeterminada, por qué debemos ocuparnos realmente de la ética. En la filosofía, pero también en los programas de estudio de la enseñanza media, la ética parece ser actualmente un fenómeno de moda. Lo que les interesaba antes a los jóvenes intelectuales eran más bien las llamadas teorías críticas de la sociedad. En la ética, en cambio, se piensa que se va a encontrar una reflexión sobre los valores reducida a lo individual y lo intersubjetivo, y se teme que de todos modos aquí no se podrá averiguar nada de validez vinculante, a menos que se recurra a la tradición cristiana u otras tradiciones religiosas. ¿Es realmente lo ético lo decisivo en la vida social o lo son más bien las relaciones de poder? Y, ¿no son éstas las que determinan de hecho las concepciones éticas de una época? Si esto es así, ¿no significa necesariamente un retorno a una ingenuidad hoy en día indefendible el que se quiera abordar la ética directamente y no desde una perspectiva de crítica a las ideologías?

Por otro lado, no debemos pasar por alto que, tanto en el ámbito intersubjetivo como en el político, estamos haciendo continuamente juicios morales. En lo que se refiere a lo intersubjetivo, sólo hay que fijarse en la amplitud del espacio que, en las discusiones entre amigos, en la familia o en el lugar del trabajo, ocupan aquellos sentimientos que presuponen juicios morales, como el resentimiento y la indignación, los

sentimientos de culpa y de vergüenza. También en el ámbito político se emiten continuamente juicios morales, y merece la pena imaginarse cómo sería una polémica política que no se mantuviera, al menos en parte, en categorías morales. La gran importancia que adquieren los conceptos de democracia y derechos humanos en las discusiones políticas actuales es también, aunque no exclusivamente, de carácter moral. La discusión acerca de la justicia social, tanto dentro de un mismo Estado como en el mundo entero, es igualmente de carácter moral. Quien rechaza las pretensiones de una determinada concepción de justicia, no puede hacerlo casi nunca sin contraponerle otra concepción de justicia. Si bien las relaciones de poder son decisivas *de facto*, llama la atención que necesiten una envoltura moral.

Hay, finalmente, una serie de discusiones políticas que afectan los derechos de grupos minoritarios o marginales de la sociedad y que deben considerarse como cuestiones *puramente* morales: la cuestión de una ley de inmigración restringida o ilimitada, la cuestión del asilo, los derechos de los extranjeros, la cuestión de si y en qué medida deben permitirse o prohibirse el aborto y la eutanasia; los derechos de los discapacitados; la cuestión de si también tenemos obligaciones morales frente a los animales y, en este caso, cuáles. Se agregan las cuestiones de la ecología y de nuestra responsabilidad moral para con las generaciones venideras. La tecnología genética es otra dimensión nueva que resulta moralmente desconcertante.

Las cuestiones que acabo de mencionar conciernen en parte a hechos que son nuevos (por ejemplo la tecnología genética), en parte a hechos que, en virtud del progreso técnico, han adquirido una importancia que no tenían antes (por ejemplo la responsabilidad para con las generaciones futuras, algunas cuestiones de la eutanasia); otros existían ya, pero —uno puede preguntarse por qué— están más fuertemente presentes en la conciencia general, como, por ejemplo, los problemas de las minorías, del aborto o de los animales. Aquí reside al menos una de las razones por las que actualmente se vuelve a dar una mayor importancia a la ética. La mayoría de las éticas anteriores —por ejemplo la kantiana— sólo tuvieron en cuenta aquellas normas que juegan un papel en la vida intersubjetiva de adultos que son coetáneos y que se encuentran espacial y temporalmente próximos, y, por de pronto, uno

se siente desorientado cuando se ve confrontado con problemas como el del aborto, de la pobreza en el mundo, de las generaciones venideras o de la tecnología genética.

Otra opción en la confrontación con estas cuestiones sería el recurrir, de manera explícita o implícita, a las tradiciones religiosas. Pero, ¿es esto todavía posible para nosotros? La dificultad no reside en el hecho de que las cuestiones que se resuelven con normas fundadas en la religión sean anticuadas, sino en el de que es dudoso si en la actualidad realmente sigue siendo lícito el justificar las normas morales desde la religión. Una tal justificación presupone que somos creyentes. Aferrarse a las respuestas religiosas en cuestiones morales sólo porque permiten soluciones fáciles, sería intelectualmente deshonesto y no se correspondería con la seriedad de las cuestiones ni con la seriedad que exige, por su parte, la fe religiosa. Pero, en última instancia, tampoco el creyente puede fundar sus normas morales en su fe, al menos si toma en serio a los que tienen otra fe y a los no creyentes, porque el cumplimiento de las normas morales es algo que —al menos así parece— exigimos de todos, y para poder hacerlo también debemos esperar que las normas puedan resultar aceptables para todos.

De este modo llegamos a la pregunta fundamental de estas Lecciones, es decir, si existe una aceptabilidad de las normas morales que sea independiente de las tradiciones religiosas. Se puede decir que ésta es la pregunta por la aceptabilidad de una moral moderna. ¿O debería haber diversas morales modernas? Ello contradiría sin duda la validez universal que parece inherente a la pretensión de las normas morales.

Se puede ser, desde luego, de la opinión de Nietzsche de que la moral en sentido corriente ha llegado a su fin después del rechazo de su legitimación religiosa y después de que parecen haber fracasado también diversos intentos de justificación no religiosa, como el kantiano.

Aquí encontramos otra razón más para el interés contemporáneo por la ética, una razón que, por cierto, no ha surgido ahora, sino que se remonta al siglo XVIII o incluso al siglo XVII: la desorientación ética que resulta del ocaso de la legitimación religiosa de la ética. ¿Qué posición podemos o debemos adoptar frente a la ética tras la exclusión de la legitimación religiosa? Esta será la cuestión principal de estas Lecciones.

Si el juicio moral es un ingrediente inevitable de nuestra vida, debería surgir un dilema si el juicio moral implicara, por un lado, validez universal y, por el otro, resultara ser histórica y socialmente relativo. ¿Es posible hacer juicios morales sin creer que el propio juicio tiene un fundamento? Sin embargo, semejante justificación absoluta a la que esto parecería apuntar, ¿no sería una base que hoy deberíamos considerar como carente de credibilidad?

Esta falta de credibilidad se puede hacer comprensible por medio de una reflexión sencilla, que exige, sin embargo, un mínimo de conceptualización filosófica. Nuestros juicios normales —es decir el juzgar que esto o aquello es el caso, en particular o en general— son, salvo que se refieran al ámbito matemático o lógico, de carácter empírico, es decir que su pretensión de verdad se funda en la experiencia. En cambio un juicio moral, o sea un juicio sobre si un determinado modo de actuar es bueno o malo y, en este sentido, si está permitido o prohibido, no se puede justificar empíricamente. Por ninguna parte encontramos en la experiencia que, por ejemplo, sea malo torturar a un ser humano; en realidad ni siquiera se podría indicar qué se quiere decir cuando se desea fundamentar algo así de manera empírica. Lo único que podemos justificar empíricamente es un juicio del tipo de que los seres humanos de uno u otro ámbito cultural o de esta o aquella clase social, *consideran* (o han considerado) dicha acción como mala o repudiable. De ello no se sigue, sin embargo, que la acción misma sea mala o repudiable.

Pero ¿cómo tenemos que comportarnos entonces cuando emitimos juicios, si nosotros mismos pertenecemos a este ámbito cultural? Supongamos que ustedes y yo consideramos la tortura como repudiable. Entonces se puede constatar (otros o nosotros mismos) que ésta es nuestra opinión; esto es comprobable empíricamente. Pero con ello no podemos darnos por satisfechos cuando se trata de nosotros mismos, puesto que no podemos conformarnos con hacer afirmaciones empíricas en una suerte de reflexión psicológica o sociológica *sobre* nuestro juicio moral. Porque si no consideráramos esos juicios morales en sí mismos como correctos, ya los habríamos abandonado. Cuando hablamos en tercera persona *sobre* alguien, podemos conformarnos con constatar lo que opinan (“XY considera esto

o aquello como malo”), pero cuando se trata de nosotros mismos, en primera persona, no podemos evitar emitir nosotros mismos juicios morales. Y esto vale también para la segunda persona, cuando hablamos o discutimos con otros sobre si los juicios morales son correctos.

De modo que, en primer lugar, al parecer no podemos evitar emitir juicios morales y, en segundo lugar, hasta donde podemos ver, estos juicios no se basan en la experiencia; no son juicios empíricos. Filósofos como Kant, que han visto esto con claridad, concluyeron de ello que, desde la posición del que juzga, estos juicios deben tener una validez no empírica, es decir, independiente de toda experiencia, y esto se llama: a priori.

Con cuánta rapidez nos estamos metiendo al parecer aquí en una extravagancia filosófica: puesto que los juicios morales no son empíricamente verdaderos, parecen ser verdaderos a priori, suponiendo que sean de una u otra manera verdaderos (y naturalmente siempre lo son desde la perspectiva de quien juzga). Ahora bien, sólo a filósofos como Platón y Kant, que creían que nuestra conciencia posee una dimensión preempírica o supraempírica, les podía parecer claro que debemos poder comprender algo de manera no empírica, a priori. ¿No parece obvio que del mismo modo como debemos descartar una legitimación religiosa, tengamos que rechazar también una fundamentación apriorística (“metafísica”)? Parece obvio que esta clase de fundamentación apriorística es una legitimación pseudorreligiosa, un intento de secularizar la legitimación religiosa. Pero si rechazamos esta clase de fundamentación, si ya no nos puede parecer convincente la suposición de que nuestra conciencia posee una dimensión trascendente, y si, con independencia de lo que nosotros mismos podamos creer, no podemos presuponer como evidente esta suposición, sobre todo para los demás, y si, no obstante, es cierto que un juicio moral no puede ser justificado empíricamente, entonces parece que quedamos atrapados en un dilema aun más grave. Por su propio significado, nuestros juicios morales deberían perder su sentido. ¿Qué hacer entonces, si nuestros juicios morales, sin embargo, nos parecen irrenunciables?

Veremos más adelante que, por plausible que parezca, fue precipitada la conclusión de Kant, según la cual los juicios

morales, que no son empíricos —como observó correctamente—, sólo pueden ser fundamentados a priori. Para terminar estas cuestiones aporéticas previas sólo quisiera retomar la pregunta de si no sería más convincente, también por las dificultades que acabamos de mencionar, proponernos desarrollar una teoría crítica de la sociedad en lugar de una ética.

Cuando se habla de una teoría crítica de la sociedad, ¿qué es lo que hemos de entender por crítica? Tal vez podemos señalar aquí dos cosas: en primer lugar, una teoría crítica de la sociedad, como por ejemplo la que se proponían Horkheimer y Adorno, se diferencia de una teoría corriente, empírica, de la sociedad por el hecho de que pone en cuestión la sociedad en sus aspectos normativos. Pero, en segundo lugar, esto sólo es posible porque también interroga el trasfondo ideológico, es decir, las condiciones socioeconómicas de los juicios morales de los miembros de esta sociedad.

Ahora bien, aquí hay que constatar una confusión conceptual. En lo que concierne el primer punto, el cuestionamiento de los aspectos normativos de un sistema socioeconómico —por ejemplo del capitalismo— presupone que se mide dicho sistema según ciertos juicios morales que se deben considerar en sí mismos como correctos. No se puede poner en cuestión la dimensión normativa un sistema, interrogando tan sólo las condiciones socioeconómicas de los juicios morales que van surgiendo dentro de ese sistema.

Esto conduce al segundo punto. Resulta que nunca se puede poner en cuestión de manera normativa un juicio moral por la mera constatación de sus condiciones socioeconómicas. Un juicio moral se puede poner en cuestión únicamente desde el punto de vista normativo (esto es, moralmente). La mera constatación de una conexión entre determinados juicios morales (por ejemplo, que la justicia consiste en la distribución según el rendimiento) y determinadas condiciones socioeconómicas no puede *en y por sí* llevar a rechazar o restringir dichos juicios. Esto sólo será posible cuando quede demostrado que se deja de emitir estos juicios normativos una vez que ya no se está bajo esas condiciones socioeconómicas; y esto presupone poder demostrar que al desaparecer dichas condiciones entra en vigor otra perspectiva moral eventualmente más amplia (por ejemplo, un concepto de la justicia más global ya no referido al rendimiento). Esto quiere decir que el señalamiento de una

conexión empírica entre un juicio moral determinado y ciertas condiciones socioeconómicas apunta sin duda a una crítica normativa, pero no la puede contener nunca en y por sí. Un juicio moral sólo puede ser criticado de manera normativa por otro juicio moral. Este último, por cierto, sólo lo obtenemos, dado el caso, cuando ampliamos o variamos el marco de las condiciones socioeconómicas.¹

Si esto es correcto, entonces está equivocada la concepción, corriente entre los representantes de la teoría crítica de la sociedad, según la cual la sociedad a la que se pertenece puede ser criticada en sus aspectos normativos por medio de un análisis social. La mezcla del análisis empírico con la crítica normativa se remonta en gran parte hasta Marx, aunque Marx mismo se preservó de ella en la medida en que, en su obra tardía, dejó de lado lo más posible sus propias concepciones normativas y se abstuvo de dar un matiz normativo a su análisis del sistema económico de su tiempo. Consideró a todas las opiniones según las cuales algo es justo o injusto como "superestructura"; según él, dichas opiniones debían quedar incluidas, por tanto, únicamente en el objeto de sus investigaciones, mientras que no debían tener ya importancia alguna para su propia apreciación. En la tradición marxista, sin embargo, esta posición llevó a una doble conciencia: por un lado, se creía poder proceder de manera puramente empírica; por el otro, se tenían determinadas ideas sobre la justicia, que ya no se sometían a reflexión. El casi total ascetismo normativo en Marx y dentro del marxismo llevó a creer que temas normativos tan importantes como los de la democracia y los de los derechos humanos podían rechazarse como meras ideologías burguesas.

Aquellas formas de la crítica de la sociedad que no hicieron esto y que admitieron juicios normativos no han tenido en cuenta, sin embargo, como tampoco Marx, la autonomía del juicio normativo frente a los juicios empíricos. Creo, por consiguiente, que debemos concluir que una teoría crítica de la sociedad, por importante que sea, no puede ocupar el lugar de una ética, sino que debe presuponer una moral. Las reflexiones de la crítica a la ideología pueden poner en cuestión principios morales en tercera persona, pero semejante crítica sólo puede alcanzar un sentido normativo si se presuponen, a su vez, los principios morales en "primera persona". Pero, ¿de dónde de-

bemos tomarlos si no pueden ser empíricos y no es lícito recurrir a una reflexión apriorística, ni mucho menos a una tradición religiosa?

Al parecer, en el presente nos encontramos, por tanto, ante un dilema completo en lo que se refiere a los juicios morales. Muchos experimentan aquí tan sólo un vago malestar. Con respecto a un ámbito central de los juicios morales, uno se encuentra en el nivel del *common sense*: un vago acuerdo con los juicios de la mayoría nos engaña haciéndonos insensibles a la atormentadora inseguridad de no comprender el valor de estos juicios. Casi todos nosotros seguimos haciendo juicios morales en términos absolutos, pero ante la pregunta por la validez de estos juicios, muchos tienden a considerarlos como relativos. Habitualmente no somos conscientes del hecho de que en tal caso deberíamos dejar de emitir dichos juicios. Su lugar lo deberían ocupar de manera explícita los juicios relativos. Entonces, yo ya no podría decir “la tortura es reprobable”, y ni siquiera “considero la tortura como reprobable”, puesto que este enunciado sólo diría que no estoy seguro de la verdad de este juicio, pero no diría que un juicio de este tipo deja de tener del todo una pretensión de verdad; más bien podría decir entonces sólo algo como “no me gusta la tortura” o “me repugna”. (Para todo juicio en general —sea en el ámbito teórico o práctico— vale que su significado es absoluto en tanto tiene un sentido no relativo a personas; aun así puede revelarse como falso, pero también esto presupone que tiene una pretensión no relativa a personas.)²

Por consiguiente, tendríamos que modificar nuestro lenguaje. En principio, naturalmente podemos hacerlo. A veces se sostiene que nuestro lenguaje nos obliga a seguir un comportamiento determinado, pero esto no es correcto. En principio, nuestro margen de libertad es grande. Pero antes de estar dispuestos a modificar nuestra lengua, deberíamos tener en claro cuán profundamente nuestra vida está impregnada de juicios morales. He señalado ya los llamados afectos morales: indignación y resentimiento, sentimientos de culpa y vergüenza. Para todos los afectos vale lo que ya mostró Aristóteles de una manera clara y determinante para toda la tradición filosófica (*Retórica*, libro II), es decir que lo que se llama afectos siempre son sentimientos positivos o negativos (placer o

displacer), que se construyen, según su propio sentido, sobre un juicio, y precisamente sobre un juicio de valor. El temor, por ejemplo, es el sentimiento de displacer que tenemos cuando somos conscientes de que un acontecimiento futuro pondrá en peligro nuestro bienestar; la envidia es el sentimiento de displacer que tenemos ante la circunstancia de que otra persona tiene o hace algo valioso que nosotros mismos desearíamos tener o hacer. Aquí los valores son valores para una persona individual (“bueno para...”) y se refieren a su bienestar. Los sentimientos *morales*, por el contrario, se definen como sentimientos de displacer que se construyen sobre el juicio acerca de un “disvalor” o valor *moralmente* negativo: sentimos indignación cuando reaccionamos con un sentimiento negativo frente a la acción de otro que juzgamos como mala; experimentamos resentimiento cuando una acción juzgada como mala me perjudica a mí, y culpa, o también una determinada forma de vergüenza, ante una acción nuestra que juzgamos como mala.

Estos sentimientos quedarían suprimidos si dejáramos de juzgar de manera moral. No tenemos ninguna razón para estar indignados por la acción de otro o para estar resentidos, e incluso no podríamos entender en absoluto tales sentimientos si no juzgáramos su acción como mala. El filósofo inglés Peter Strawson, en su famoso artículo “Freedom and Resentment”³ [“Libertad y resentimiento”], reflexionó acerca de la conexión entre estos sentimientos, llamando la atención sobre una relación de condicionamiento similar a la que estamos tratando aquí: estos sentimientos presuponen que nos vemos a nosotros mismos y a nuestros prójimos como libres (imputables). Strawson muestra que, en cierta medida, retraemos las garras de estos sentimientos cuando, en un caso particular, consideramos que a alguien no se le pueden imputar sus actos; vemos al otro entonces no como un ser autónomo, sino, por ejemplo, como un psicópata, ya sea de manera transitoria o permanente. No obstante, resulta difícil imaginar que pudiéramos comportarnos frente a todos los seres humanos de esta manera. Strawson quiere mostrar de este modo cuán profundamente la suposición de la libertad penetra nuestras relaciones intersubjetivas.

Estas consideraciones se pueden aplicar también al juicio moral. Tanto el hacer juicios morales sobre las acciones pro-

pías y las de los demás como la suposición de nuestra imputabilidad son presupuestos para los sentimientos morales. Strawson presupone que valoramos como positiva la posibilidad de tener tales sentimientos. En mis seminarios, la experiencia ha mostrado que no todos los lectores de su texto concuerdan con él en ese punto, al menos no a primera vista. Dado que todos estos sentimientos son negativos, el dejar de tenerlos se podría considerar como un alivio. Quien así piensa podría desear hacer una psicoterapia que le liberara no sólo de sus sentimientos irracionales de culpa, sino en general de su capacidad de tener sentimientos de culpa, y esto significaría también la liberación de su capacidad de indignarse. Podemos dejar abierta la cuestión de si esto es posible; ¿por qué no debería de serlo, en principio? Aquí sólo importa la cuestión de si es deseable.

También deberíamos tener en cuenta que, junto con la supresión de los juicios morales, desaparece además la posibilidad de reprobaciones y reproches. A primera vista, esto también podría parecer positivo. Pero quien así piense, quizá no tenga suficientemente en claro el alcance y la importancia de estas posiciones, porque aquello que ahora consideramos in-moral lo veríamos entonces sólo como peligroso y veríamos a los otros seres humanos como una especie de animales salvajes (o a veces también mansos). Ya no serían sujetos con los que pudiéramos discutir en términos morales, sino objetos de los que en ocasiones deberíamos cuidarnos. Con independencia de si, con Strawson, veamos esto de manera negativa o no, en cualquier caso se transformarían radicalmente las posibilidades de nuestras relaciones intersubjetivas: tan sólo podríamos comportarnos los unos respecto de los otros de manera instrumental.

Esta alteración fundamental de nuestras relaciones intersubjetivas es quizás el punto más profundo al que llegamos cuando nos preguntamos qué cambiaría si dejáramos de hacer juicios morales. Pero ¿es ésta realmente una cuestión —podrían objetar ustedes— sobre la que podemos decidir nosotros mismos? Como veremos más adelante, en principio, sí lo es. Pero por el momento no se trata de la cuestión de si podemos decidir sobre ello, sino simplemente de las consecuencias que se producirían forzosamente *si* ya no pudiéramos ha-

cer juicios morales. Y ése sería el caso si ya no pudiéramos mantener la pretensión objetiva, es decir, no relativa a las personas, que es inherente tanto a los juicios morales como a todos los demás juicios. Ciertamente hay que mencionar aquí la condición adicional: y si no queremos engañarnos; y a la mayoría les puede parecer suficiente el seguir emitiendo juicios morales y mantener, sin embargo, en la vaguedad la posibilidad de fundamentar esos juicios.

Ustedes me podrían objetar: ¿no es esta presuposición adicional de la honestidad intelectual a su vez una exigencia moral, y no doy, por consiguiente, vueltas en círculo? No creo que la idea de la honestidad intelectual —alcanzar la claridad acerca de uno mismo y de su conducta— sea una exigencia moral. Sólo está relacionada con el deseo de no ser irracional, es decir, inconsistente.

Ahora puedo precisar el planteo de estas Lecciones. No voy a abordar inicialmente la cuestión de lo moral de manera “directa”, por así decirlo, como generalmente se hace en la literatura ética, diciendo sin más qué contenidos o principios morales considero como justificados, o qué es aquello de lo cual creo que todos nosotros lo consideramos como moral,⁴ pues tal recurso a “todos nosotros” debe parecernos cuestionable en la situación histórica actual. Voy a partir, al contrario, de nuestra situación histórica concreta, que se caracteriza por haber devenido ahistórica en el sentido de que las justificaciones religiosas (“trascendentes”) u otras de carácter tradicionalista no pueden ser ya válidas para nosotros. Entiendo por justificación tradicionalista de la moral aquella que tiene una autoridad como base de su justificación (como en el caso de los Diez Mandamientos) o bien la autoridad implícita en una tradición. Nuestra situación se caracteriza por el hecho de que, o bien quedamos atrapados en un relativismo de las convicciones morales, lo que quiere decir, como intenté mostrar antes, que deberíamos abandonar la moral en sentido habitual, o bien debemos buscar una comprensión no trascendente de la justificación de los juicios morales.

El que tengamos que justificar los juicios morales de otra manera que la tradicionalista —si es que queremos conservarlos—, está presupuesto tanto en la Ilustración griega del siglo IV a.C. como en la Ilustración moderna desde los siglos

xvii y xviii. Pero con ello no se ha problematizado, a su vez, casi para nada el sentido de esta justificación misma y el sentido en que se puede entender realmente la justificación de los juicios morales. De antemano, podemos aclararnos esta dificultad fácilmente. Mientras que los juicios empíricos y las teorías empíricas en cierta medida se han de justificar sólo “desde abajo”, desde sus consecuencias empíricas, y esto quiere decir a partir de la experiencia, los juicios morales o una moral en su conjunto sólo se pueden justificar, por así decirlo, “desde arriba”, desde un principio supremo. Este modo de justificación es fácilmente comprensible cuando se sujeta a una autoridad. En este caso, la fundamentación no es absoluta sino sólo hipotética, puesto que la premisa suprema, es decir el principio mismo o la autoridad que contiene este principio, debe ser presupuesta como algo en lo que se cree. Ésta es, empero, una circunstancia que en la fe misma permanece oculta.

Después de que uno se ha liberado de una fundamentación tradicionalista de este tipo, lo primero que parece plausible es que se justifiquen los juicios morales en principio de manera análoga, es decir, a partir de una norma suprema, que ahora, sin embargo, no puede ser ya del tipo de una autoridad, y ahora también parece plausible no pensar esta justificación como hipotética, puesto que una justificación hipotética resulta necesariamente insuficiente cuando la premisa suprema no se apoya en una fe. De modo que parece surgir un dilema, puesto que, si sigue quedando excluida una justificación desde abajo, y una justificación desde arriba debe presuponer una premisa en la que, a su vez, hay que creer, entonces una justificación de juicios morales parece imposible por razones formales, lo que quiere decir que el sentido de “justificación”, comoquiera que se lo emplee, no parece ofrecer lo que se necesita.

Kant pensó aquí que podía resolver el problema a la manera del huevo de Colón cuando propuso justificar los juicios morales a partir de una premisa que representara simplemente la idea misma de la justificación, o sea la razón. Se puede resumir su idea de esta manera: si se es realmente racional, se debe reconocer la validez de los juicios morales, o para ser más preciso, de aquellos juicios morales que Kant consideraba como

correctos. Más adelante veremos que la idea, defendida en una forma modificada también por la ética discursiva actual, es sin duda genial, pero no deja de ser una ilusión. De la idea de la justificación como tal —si es que permite que alguien se haga alguna idea de ella— no se puede derivar nada que tenga contenido. Además, como veremos más adelante, no sólo la idea de una justificación ya no condicionada desde arriba, sino también la idea de un deber (o de un tener que) moral con un sentido incondicionado —que de alguna manera pesa sobre nosotros como una voz secularizada de Dios—, es un contra-sentido. Naturalizar a Dios —y la idea de Kant acerca de una razón no relativa desembocaba aproximadamente en eso— no es posible.

A partir de esto se puede entender el estado peculiar en el que se encuentra la ética —la meditación filosófica sobre la moral— en la actualidad. Algunos filósofos (en particular algunos alemanes) siguen creyendo, igual que Kant o en variantes nuevas de su idea, que existe una justificación simple de los juicios morales. Puesto que la justificación simple de la moral, que permite aferrarse a ella sin discusiones como si nos encontráramos todavía dentro de una religión, es —como he intentado mostrar— una tendencia comprensible, dichos filósofos gozan de una gran popularidad; y los que pertenecen a este bando pasan por alto con toda tranquilidad los paralogismos más simples, una tendencia que siempre se observa allí donde están en juego necesidades poderosas. Por el otro lado, la mayoría de los éticos actuales (en especial los anglosajones) opina que la pregunta por la justificación de nuestros principios morales carece de sentido. Por eso creen⁵ que la tarea del filósofo moral sólo consiste en reflexionar sobre las “intuiciones” morales propias y en organizarlas poniéndolas bajo un principio que luego, a su vez, se deja suspendido en el aire al lado de otros principios morales sustentados por otros. Al hacer esto no se advierte que estas intuiciones, en cuanto juicios morales con pretensión de objetividad, tendrían que disolverse cuando se renuncia a su pretensión de justificación.

La ética actual en su totalidad comete, a mi modo de ver, dos errores fundamentales. En primer lugar se supone que sólo existe una justificación simple (absoluta) o bien ninguna (la justificación bipotética no es, desde luego, justificación al-

guna, pues significa que el principio, a su vez, no puede ser justificado). Lo que no se toma en consideración es que la justificación podría ser más complicada. En segundo lugar, y en conexión con ello, se aborda el problema de la moral siempre de manera "directa": el código moral, o al menos el principio moral, parece estar asegurado. Este es, sin embargo, un procedimiento vedado si somos conscientes de la situación histórica en la que nos encontramos, una situación abierta y caracterizada por la desorientación: hubo muchos principios tradicionalistas y la meditación moderna sobre la moral ha conducido por su parte a una variedad de principios que se solapan parcialmente pero que, en cuanto tales, compiten entre sí.

La reacción adecuada a esta situación no consiste en que cada uno reflexione sobre su intuición propia, de la cual quizás espera (como Rawls) que sea compartida por la mayoría, sino en que comencemos, *antes* de la elucidación directa de un concepto determinado de moral, con una *consideración previa formal* en la que hay que aclarar de antemano cómo se puede entender un juicio moral y con ello una concepción de la moral en general. En una situación histórica como la nuestra, en la que ya no estamos seguros de una justificación determinada de la moral y, por tanto, tampoco de una concepción moral determinada, y en la que varias concepciones morales compiten entre sí, debemos cerciorarnos de antemano acerca de qué hay que entender por *una moral*.

Un error fundamental de las éticas corrientes consiste en que sitúan el conflicto moral fundamental únicamente entre quien quiere considerarse como moral y quien no lo quiere hacer (el "egoísta"). El verdadero conflicto fundamental en que nos encontramos hoy es aquel que existe entre las diversas concepciones de la moral. Justificar una concepción moral no quiere decir solamente justificarla frente al egoísta, sino, ante todo, justificarla frente a las demás concepciones morales. Este es el problema moral capital de nuestro tiempo, y por ello debe ser también la tarea principal de estas Lecciones.

Sin embargo, la precondition para poder comparar concepciones morales diversas con respecto a sus pretensiones de justificación es el haber aclarado previamente qué es lo que las convierte a todas precisamente en concepciones morales. La manera corriente "directa" de abordar *un* concepto moral

(el que en cada caso se considera como correcto), tiene como consecuencia que no pueda llevarse a cabo la discusión entre los conceptos morales diversos. Como veremos, ya en el caso de la definición de lo que es *una moral* es importante procurar que desde las distintas posiciones morales se pueda discutir con las demás en vez de negarse mutua e implícitamente el carácter mismo de una moral y de decidir así de antemano la discusión, que en realidad debe ser de tipo moral, de manera definitiva (semántica).

Esta consideración previa nos ocupará en las próximas dos Lecciones. Veremos que aquello que se entiende tan a la ligera como juicio moral implica presupuestos más complejos de lo que uno se imagina habitualmente. Abordaré luego, en la Lección 4, la cuestión de la justificación y daré una primera orientación acerca de cómo se entendió la justificación en las concepciones tradicionalistas y cómo se entiende en los diversos planteos modernos que se han hecho a partir de la Ilustración.

En la Lección 5 procederé a la elucidación “directa” de la moral, preparada, en parte, por la Lección 4. Se tratará, sin embargo, de una elucidación tal que mantendrá siempre confrontadas, en su pretensión de justificación, las otras concepciones morales con la concepción moral que yo presentaré. La pretensión de justificación de ésta significará estar mejor justificada que las demás.

En cuanto al contenido, resultarán dos niveles de moral justificada, dicho metafóricamente: un nivel inferior y otro superior. El inferior es el del contractualismo moral. Veremos que este nivel inferior está sólidamente justificado pero que no tiene un gran alcance y que ni siquiera satisface el sentido de “una moral” previamente destacado. La justificación sólida, que aquí será posible, no se referirá a los juicios sino a los motivos. El nivel superior, en cambio, satisfará formalmente el sentido previamente destacado de “una moral” y, en un principio, seguirá estrechamente el concepto contractualista en cuanto a su contenido, diferenciándose de él tan sólo en el punto de que las reglas, que en el contractualismo sólo se justifican de manera instrumental, dejarán de tener ese carácter instrumental. De este modo obtendremos un concepto moral que, en cuanto al contenido, coincide con el kantiano en su principio básico: “Debes respetar a todos igualmente y no instrumentalizar a

nadie". Más adelante se mostrará que así se obtiene un principio de justificación que, en su contenido, sobrepasa la concepción kantiana (Lecciones 15 y 17).

Este principio de justificación se diferencia, sin embargo, desde el comienzo mismo de la idea kantiana, porque ya no se pretende una justificación absoluta. Creo que este concepto corresponde en su contenido en buena medida a la conciencia moral existente, más precisamente, a aquella que, por un lado, renuncia a los presupuestos tradicionalistas y, por el otro, va más allá del contractualismo. Lo que podemos hacer en la filosofía no es más que hacer comprensible esta conciencia moral habitual y sus presupuestos. Se mostrará que éstos son más complejos de lo que se supone habitualmente, y ésta es la razón por la cual hasta ahora ha sido tan difícil explicitarlos. La filosofía no puede hacer otra cosa que analizar adecuadamente los presupuestos de las maneras previas de comprensión que existen; no tiene un punto de referencia propio y extramundano.⁶ Esta explicación de lo previamente dado, sin embargo, no es meramente la reproducción de una intuición en sí misma completa y no apoyada por justificaciones, sino que se trata de una conciencia moral que tiene buenas razones y motivos que atestiguan que se distingue tanto de la posición del amoralista como de las posiciones de otras concepciones morales.

Esta conciencia moral no se apoya, por tanto, en una base absoluta, sino en un tejido complejo de razones y motivos que trataré de hacer explícitos hasta cierto punto. El primer paso será la diferenciación entre motivos, por un lado, y razones, por el otro. Las razones sostienen la verdad de los enunciados; los motivos son razones de otro tipo, son razones que defienden una acción, o más en general, una manera de actuar, o en un sentido aun más amplio, la adopción de un sistema moral. Como veremos, el contractualista no emite juicios; por eso, para él sólo existen razones en el sentido de motivos. En el nivel que llamé el superior, en cambio, se emiten juicios morales en los que se dice que algo es bueno o malo. Las diversas concepciones morales, como veremos, se caracterizan por diversas concepciones del bien, las que, a su vez, permiten los juicios que dicen que algo es bueno o malo. A cada una de estas concepciones del bien es inherente una concepción de lo que significa ser una buena persona o un buen participante de la co-

munidad, es decir, alguien que es un buen miembro de la sociedad o de un conjunto social determinado.

Aquí encontraremos un determinado entramado de motivos y razones. El que, en general, queramos ser buenos miembros de la sociedad, es decir, que queramos pertenecer a una comunidad moral (que queramos realmente poder emitir juicios morales), es en última instancia un acto de nuestra autonomía, y para ello sólo puede haber buenos motivos, pero no razones. Como veremos, tenemos los motivos más fuertes que se puedan pensar para el nivel inferior de la moral contractualista —un nivel que es todavía el del amoralista—, y tan sólo tenemos buenos motivos (pero que no son vinculantes) para ubicarnos además en el nivel de la moral auténtica. Por eso, la discusión con el amoralista sólo puede basarse en la presentación de motivos. No ocurre lo mismo en la confrontación con otras concepciones morales, porque en ésta se enfrentan juicios con juicios y es aquí y sólo aquí donde se podrá hablar de razones. Sin embargo, en esta dimensión no puede darse una justificación absoluta. De hecho, la moral del respeto universal e igualitario, la moral de la no instrumentalización, queda en *cierto* modo suspendida en el aire: todo lo que se puede demostrar es que esta moral, en cuanto a su contenido, es la concepción más plausible (mejor justificada) del bien, y esto, a su vez, presupone que se quiera poder hacer juicios morales.

Esto significa, por tanto, que la objetividad de los juicios pertenecientes a esta moral no puede pretender más que su plausibilidad. Esto es menos que una justificación llana y lisa, pero también es más que una intuición sin justificación y sin discusión con otras concepciones. Puede que ustedes la encuentren decepcionante, pero no puede ser que un filósofo tenga que disculparse ante la conciencia moral existente por no poder hacerla más consistente de lo que es, ya que, como veremos, una justificación más sólida no sólo no está disponible sino que además sería un contrasentido. Esto se parece al comentario que Freud hizo en cierta ocasión ante un paciente decepcionado que se quejaba de la maldad de las mujeres: lamentablemente, no tenemos nada mejor que ofrecer.

Aquí se puede tener presente, si esto sirve de consuelo, que en las teorías empíricas tampoco podemos alcanzar más que plausibilidad. No es más que plausible que el sol salga también mañana, y no obstante hacemos esta predicción con certeza.

No es más que plausible que entendamos las palabras “bien” y “mal” en el sentido que tienen; no obstante esto es suficiente para que reaccionemos con toda nuestra seriedad afectiva, es decir, con indignación o sentimientos de culpa a aquello que nos parece malo —reprobable— en el sentido plausiblemente justificado.

También forma parte de este tejido de motivos y razones, que constituyen nuestra conciencia moral, el que la pregunta por los motivos —¿queremos pertenecer realmente a la comunidad moral?— no sólo la planteamos al principio, sino también al final, y aquí se formula en dos grados: en primer lugar, ¿tenemos buenos motivos para querer pertenecer a la comunidad moral determinada precisamente por *esta* concepción y su contenido? y, en segundo lugar, ¿tenemos buenos motivos para obrar moralmente conforme a esta concepción?

Especialmente en la Lección 5 trataré de aclarar estos asuntos. Sin embargo, en aquel punto todavía no habré terminado, y esto tiene tres razones: primero, la concepción moral que obtendremos allí tendrá que ser mejor aclarada en cuanto a su contenido y, además, podrá ser ampliada (Lecciones 15 y 17). Segundo, la tesis de la justificación limitada requiere a) la prueba de que los intentos por fundamentar esta concepción de manera absoluta deben considerarse como fracasados (Lecciones 6 a 8) y b) la prueba de que hay que considerar las otras concepciones morales modernas como no plausibles (Lecciones 9, 10 y 16). Tercero, la pregunta por los motivos exige, como ya lo vieron Platón y Aristóteles, una inclusión de la moral en la pregunta por el bienestar o, como esto se formula con frecuencia hoy en día, en la pregunta por la buena vida (Lecciones 13 y 14).

Notas

1. Véase al respecto la segunda de las “Tres lecciones” en mi libro *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988.

2. Debido a J. Habermas se difundió la idea de que los juicios morales no tendrían “pretensión de verdad” alguna, sino sólo una “pretensión de corrección”. Me parece que con este desplazamiento verbal el problema solamente resulta más oscuro. Lo que debe ser “correcto” es la “pretensión de validez” de las normas, pero ¿en qué consiste, de hecho, la pretensión de validez de las normas, y qué quiere decir entonces “correcto”? En el uso corrien-

te de la lengua empleamos la palabra “correcto” o bien para designar acciones, para decir que están en conformidad con normas presupuestas, o bien la referimos a enunciados (juicios) en lugar de “verdadero”, y este segundo caso se lo puede subsumir en el primero. A partir de ahí se puede entender en el mejor de los casos también lo que significa la corrección de una norma; simplemente significaría que es verdadero que hay que actuar de esta manera. Entendida así, la corrección se reduce, por tanto, a la verdad. La palabra “validez”, a su vez, la empleamos de dos maneras, para la vigencia de leyes positivas y para la verdad de enunciados. Una norma es vigente cuando “vale” dentro de un sistema de normas, o sea cuando “existe”, es decir cuando está sancionada. Sin embargo, cuando estas normas aparecen en enunciados en los que se dice que actuar de tal manera es bueno o malo (o que se tiene que actuar de tal manera en un determinado sentido de “tener que”, que se aclarará en la próxima Lección), es decir no sólo en relación con un determinado sistema de normas, entonces estos enunciados reclaman la misma pretensión de objetividad que cualquier otro enunciado, y esto significa la pretensión de estar fundamentados; esto es simplemente inherente al sentido de un enunciado. Los enunciados morales reclaman, por tanto, según su forma lingüística, una pretensión de estar justificados, pero es posible que esta pretensión no sea justa. Este es el dilema sencillo del que hablamos en el texto y que no se debe hacer más impreciso con meras diferenciaciones verbales. O son justificables estos juicios, o no lo son por su propio sentido (y esto significaría que se debería prescindir de esta manera de hablar), o bien, como veremos todavía, en tercer lugar, pueden ser parcialmente justificados de una manera que sólo se hará comprensible sobre la marcha (en las Lecciones 4 y 5).

3. *Proceedings of the British Academy* 48 (1962), pp. 187-211, trad. alemana en: U. Pothast, *Seminar Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt/M., 1978, pp. 201-233.

4. El libro de B. Gert, *The Moral Rules*, Harper, 1966 (edición nueva: *Morality*, Oxford, 1988), sólo es la versión más extrema de este método directo.

5. John Rawls representa esta posición de manera especialmente explícita. Véase *A Theory of Justice*, Harvard, 1971 [*Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.], § 9, y “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, en: *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), p. 223 ss.

6. Véase mi trabajo “Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht”, en: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1992, p. 270; trad. cast.: “Reflexiones sobre el método de la filosofía desde el punto de vista analítico”, en: *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Gedisa, 1997.