

ALASDAIR MACINTYRE

TRAS LA VIRTUD

Traducción castellana de
AMELIA VALCÁRCEL

1984.

EDITORIAL CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo
BARCELONA

1. UNA SUGERENCIA INQUIETANTE

Imaginemos que las ciencias naturales fueran a sufrir los efectos de una catástrofe. La masa del público culpa a los científicos de una serie de desastres ambientales. Por todas partes se producen motines, los laboratorios son incendiados, los físicos son linchados, los libros e instrumentos, destruidos. Por último, el movimiento político «Ningún-Saber» toma el poder y victoriosamente procede a la abolición de la ciencia que se enseña en colegios y universidades apresando y ejecutando a los científicos que restan. Más tarde se produce una reacción contra este movimiento destructivo y la gente ilustrada intenta resucitar la ciencia, aunque han olvidado en gran parte lo que fue. A pesar de ello poseen fragmentos: cierto conocimiento de los experimentos desgajado de cualquier conocimiento del contexto teórico que les daba significado; partes de teorías sin relación tampoco con otro fragmento o parte de teoría que poseen, ni con la experimentación; instrumentos cuyo uso ha sido olvidado; semicapítulos de libros, páginas sueltas de artículos, no siempre del todo legibles porque están rotos y chamuscados. Pese a ello todos esos fragmentos son reincorporados en un conjunto de prácticas que se llevan a cabo bajo los títulos renacidos de física, química y biología. Los adultos disputan entre ellos sobre los méritos respectivos de la teoría de la relatividad, la teoría de la evolución y la teoría del flogisto, aunque poseen solamente un conocimiento muy parcial de cada una. Los niños aprenden de memoria las partes sobrevivientes de la tabla periódica y recitan como ensalmos algunos de los teoremas de Euclides. Nadie, o casi nadie, comprende que lo que están haciendo no es ciencia natural en ningún sentido correcto. Todo lo que hacen y dicen se somete a ciertos cánones de consistencia y coherencia y los contex-

tos que serían necesarios para dar sentido a toda esta actividad se han perdido, quizás irremediablemente.

En tal cultura, los hombres usarían expresiones como «neutrino», «masa», «gravedad específica», «peso atómico», de modo sistemático y a menudo con ilación más o menos similar a los modos en que tales expresiones eran usadas en los tiempos anteriores a la pérdida de la mayor parte del patrimonio científico. Pero muchas de las creencias implícitas en el uso de esas expresiones se habrían perdido y se revelaría un elemento de arbitrariedad y también de elección fortuita en su aplicación que sin duda nos parecería sorprendente. Abundarían las premisas aparentemente contrarias y excluyentes entre sí, no soportadas por ningún argumento. Aparecerían teorías subjetivistas de la ciencia y serían criticadas por aquellos que sostuvieran que la noción de verdad, incorporada en lo que decían ser ciencia, era incompatible con el subjetivismo.

Este mundo posible imaginario se aproxima mucho a alguno de los que han construido los escritores de ciencia ficción. Podemos describirlo como un mundo en el que el lenguaje de las ciencias naturales, o por lo menos partes de él, continúa siendo usado, pero en un grave estado de desorden. Notemos que la filosofía analítica, si llegase a florecer en ese mundo imaginario, no sería capaz de revelar la realidad de este desorden. Porque las técnicas de la filosofía analítica son esencialmente descriptivas, y más concretamente descriptivas del lenguaje del presente en tanto que tal. El filósofo analítico sería capaz de elucidar las estructuras conceptuales de lo que pasara por pensamiento científico y discurso en ese mundo imaginario, precisamente en la forma en que él mismo elucida las estructuras conceptuales de la ciencia tal como es.

Tampoco la fenomenología o el existencialismo serían capaces de discernir nada incorrecto. Todas las estructuras de la intencionalidad serían lo que ahora son. La tarea de suministrar una base epistemológica para esos falsos simulacros de ciencia natural, en términos fenomenológicos no diferiría de esa misma tarea tal como se afronta en el presente. Un Husserl o un Merleau-Ponty quedarían tan engañados como un Strawson o un Quine.

¿A qué viene construir este mundo imaginario habitado por pseudocientíficos ficticios y una filosofía real y verdadera? La hipótesis que quiero adelantar es que, en el mundo actual que habitamos, el lenguaje de la moral está en el mismo grave estado de desorden

que el lenguaje de las ciencias naturales en el mundo imaginario que he descrito. Lo que poseemos, si este parecer es verdadero, son fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado. Poseemos, en efecto, simulacros de moral, continuamos usando muchas de las expresiones-clave. Pero hemos perdido —en gran parte, si no enteramente— nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral.

¿Cómo es posible que sea así? El impulso de rechazar completamente esta sugerencia será seguramente muy fuerte. Nuestra capacidad para usar el lenguaje moral, para ser guiados por el razonamiento moral, para definir nuestras transacciones con otros en términos morales, es tan fundamental para la visión de nosotros mismos, que plantearse la posibilidad de que seamos radicalmente incapaces a tal respecto es preguntarse por un cambio en nuestra visión de lo que somos y hacemos difícil de realizar. Pero acerca de dicha hipótesis sabemos ya dos cosas que importa considerar inicialmente si vamos a efectuar tal cambio en nuestro punto de vista. La primera es que el análisis filosófico no nos ayudará. En el mundo real, las filosofías dominantes del presente, la analítica y la fenomenológica, serán impotentes para detectar los desórdenes en el pensamiento y la práctica moral, como lo eran también antes los desórdenes de la ciencia en nuestro mundo imaginario. No obstante, la impotencia de esta clase de filosofía no nos deja completamente desprovistos de recursos. Un prerequisite para entender el estado de desorden en el mundo imaginario sería el de entender su historia, una historia que debería escribirse en tres etapas diferentes. La primera etapa fue aquella en que floreció la ciencia natural; la segunda, aquella en que sufrió la catástrofe, y la tercera aquella en que fue restaurada, aunque bajo una forma dañada y desordenada. Observemos que esta historia, siéndolo de declive y caída, está informada por normas. No puede ser una crónica valorativamente neutra. La forma del relato, la división en etapas, presuponen criterios de realización o fracaso, de orden y desorden. A eso lo llamó Hegel filosofía de la historia, y Collingwood consideró que así debe ser toda escritura histórica acertada. De manera que, si buscáramos recursos para investigar la hipótesis que he sugerido acerca de la moral, por extraña e improbable que ahora pueda parecer, deberíamos preguntarnos si podemos encontrar en el tipo de filosofía e historia propuesto por autores como Hegel y Collingwood —por supuesto tan diferentes entre sí como los auto-

res mismos— recursos que no podemos encontrar en la filosofía analítica y fenomenológica.

Pero esta sugerencia lleva inmediatamente a considerar una dificultad crucial para mi hipótesis. Una objeción a la visión del mundo imaginario que he construido, dejando fuera mi visión del mundo real, es que los habitantes del mundo imaginario llegaron a un punto en que dejaron de comprender la naturaleza de la catástrofe que habían padecido. Pero ¿no es cierto que un suceso de tan extraordinarias dimensiones históricas no habría podido olvidarse a tal punto, que hubiera desaparecido de la memoria y no pudiera recuperarse a través de los registros históricos? ¿Y no es cierto que lo postulado para ese mundo ficticio vale aún con más fuerza para nuestro propio mundo real? Si una catástrofe capaz de llevar el lenguaje y la práctica de la moral a tal grave desorden hubiera ocurrido, de seguro que lo sabríamos todo sobre ella. Sería uno de los hechos centrales de nuestra historia. Sin embargo, se puede objetar que la historia está delante de nuestros ojos y no registra ninguna catástrofe similar y que, por tanto, mi hipótesis debe ser, simplemente, abandonada. A esto debo conceder que aún está pendiente de ser desarrollada y que, por desgracia, al principio ese desarrollo parecerá todavía menos verosímil. Porque la catástrofe realmente ocurrida debe haber sido de tal naturaleza que nadie —con excepción de unos pocos— la reconoció ni la ha reconocido luego como una catástrofe. Habrán de considerarse, no unos cuantos acontecimientos llamativos y extraordinarios cuyo carácter sea incontestablemente claro, sino un proceso mucho más amplio y complejo, menos fácil de identificar, y cuya verdadera naturaleza probablemente estará abierta a interpretaciones rivales. Con todo, la implausibilidad inicial de esta parte de la hipótesis puede, sin embargo, paliarse por medio de otra sugerencia.

Hoy por hoy y en nuestra cultura, historia quiere decir historia académica, y la historia académica tiene menos de dos siglos. Supongamos que se diera el caso de que la catástrofe de que habla mi hipótesis hubiera ocurrido antes, mucho antes, de que se fundara la historia académica, de modo que los presupuestos morales y otras proposiciones evaluativas de la historia académica serían una consecuencia de las formas de desorden que se produjeron. En este supuesto, el punto de vista de la historia académica, dada su postura de neutralidad valorativa, haría que el desorden moral permaneciera en gran parte invisible. Todo lo que el historiador —y lo que vale para

el historiador vale para el científico social— sería capaz de percibir con arreglo a los cánones y categorías de su disciplina es que una moral sucede a otra: el puritanismo del siglo XVII, el hedonismo del siglo XVIII, la ética victoriana del trabajo, y así sucesivamente; pero el lenguaje mismo de orden y desorden no estaría a su alcance. Si esto fuera así, al menos serviría para explicar por qué lo que yo tengo por mundo real y su destino no ha sido reconocido por la ortodoxia académica. Ya que las propias formas de la ortodoxia académica serían parte de los síntomas del desastre cuya existencia la ortodoxia obliga a desconocer. Buena parte de la historia y la sociología académicas —la historia de un Namier o un Hofstadter, y la sociología de un Merton o un Lipset— está tan lejos, después de todo, de las posiciones históricas de Hegel y de Collingwood, como buena parte de la filosofía académica lo está de sus perspectivas filosóficas.

A muchos lectores puede parecerles que, según he elaborado mi hipótesis inicial, he ido paso a paso privándome a mí mismo casi de cualquier aliado en la discusión. Pero, ¿no es exactamente esto lo que la propia hipótesis exige? Porque, si la hipótesis es verdadera, tiene que parecer necesariamente implausible, ya que una de las maneras en que se ha enunciado la hipótesis consiste precisamente en afirmar que estamos en una condición que casi nadie reconoce y que quizá nadie pueda reconocerla completamente. Si mi hipótesis hubiera parecido plausible en un principio, seguramente sería falsa. Y, por último, si mantener esta hipótesis me coloca en una postura antagónica, este antagonismo es muy diferente del planteado por el radicalismo moderno, por ejemplo. Porque el radical moderno tiene tanta confianza en la expresión moral de sus posturas y, por consiguiente, en los usos asertivos de la retórica moral, como la que tenga cualquier conservador. Sea lo que sea lo que denuncie en nuestra cultura, está seguro de hallarse todavía en posesión de los recursos morales que necesita para denunciarlo. Es posible que todo lo demás esté, en su opinión, del revés. Pero el lenguaje de la moral, tal como es, le parecerá justo. Que pueda estar siendo traicionado por el mismo lenguaje que utiliza, es un pensamiento que no se le alcanza. Es intención de este libro poner tal pensamiento al alcance de radicales, liberales y conservadores a la par. Sin embargo, no aspiro a convertirlo en un pensamiento agradable, porque si lo que digo es verdad, nos hallamos en un estado tan desastroso que no podemos confiar en un remedio general.

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

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

5. POR QUÉ TENÍA QUE FRACASAR EL PROYECTO ILUSTRADO DE JUSTIFICACIÓN DE LA MORAL

Hasta ahora, he presentado el fracaso del proyecto de justificación de la moral sólo como el fracaso de una sucesión de argumentaciones particulares; y si eso fuera todo, daría la impresión de que la dificultad meramente estribaba en que Kierkegaard, Kant, Diderot, Smith y demás contemporáneos no fueron lo bastante hábiles construyendo razonamientos. En tal caso, la estrategia adecuada sería esperar hasta que una mente más potente se aplicara a los problemas. Y tal ha sido la estrategia del mundo de la filosofía académica, incluso aunque bastantes filósofos profesionales encuentren algo embarazoso el admitirlo. Pero supongamos lo más plausible, y es que el fracaso del proyecto del siglo XVIII-XIX fue de otra especie completamente diferente. Supongamos que las argumentaciones de Kierkegaard, Kant, Diderot, Hume, Smith y similares fracasaron porque compartían ciertas características que derivaban de un determinado trasfondo común histórico. Supongamos que no podemos entenderlos como si contribuyeran a un debate sobre la moral fuera del tiempo, sino sólo como herederos de un esquema de creencias morales muy peculiar y concreto, un esquema cuya incoherencia interna garantizaba desde el principio el fracaso del común proyecto filosófico.

Consideremos ciertas creencias compartidas por todos los que contribuyeron al proyecto. Todos ellos, lo he apuntado anteriormente, se caracterizaban por un grado sorprendente de acuerdo en cuanto al contenido y al carácter de los preceptos que constituyen la moral auténtica. El matrimonio y la familia eran *au fond* tan incuestionables para el *philosophe* racionalista de Diderot como para el juez Wilhelm de Kierkegaard. El cumplimiento de las promesas y la jus-

ticia eran tan inviolables para Hume como para Kant. ¿De dónde sacaban estas creencias compartidas? Obviamente, de su pasado cristiano compartido, comparado con el cual las divergencias entre Kant y Kierkegaard, de trasfondo luterano, Hume presbiteriano y Diderot católico influido por el jansenismo, son relativamente insignificantes.

Y al mismo tiempo que estaban bastante de acuerdo en el carácter de la moral, también lo estaban en que debía haber una justificación racional de la moral. Sus premisas clave caracterizarían un rasgo o rasgos de la naturaleza humana; y las reglas de la moral serían entonces explicadas y justificadas como las que es esperable que acepte cualquier ser que posea tal naturaleza humana. Para Diderot y Hume, los rasgos relevantes de la naturaleza humana son los distintivos de las pasiones; para Kant, el rasgo relevante de la naturaleza humana es el carácter universal y categórico de ciertas reglas de la razón. (Kant por supuesto niega que la moral esté «basada en la naturaleza humana», pero lo que llama «naturaleza humana» es meramente la parte fisiológica y no la racional del hombre.) Kierkegaard ya no pretende en absoluto *justificar* la moral; pero su intento tiene precisamente la misma estructura que comparten los intentos de Kant, Hume y Diderot, excepto que donde éstos recurren a lo distintivo de las pasiones o de la razón, él invoca lo que le parece distintivo de la toma de decisión fundamental.

Así, es común a todos estos autores la intención de construir argumentaciones válidas, que irán desde las premisas relativas a la naturaleza humana tal como ellos la entienden, hasta las conclusiones acerca de la autoridad de las reglas y preceptos morales. Quiero postular que cualquier proyecto de esta especie estaba predestinado al fracaso, debido a una discrepancia irreconciliable entre la concepción de las reglas y preceptos morales que compartían, por un lado, y por otro, lo que compartían —a pesar de grandes diferencias— en su concepción de la naturaleza humana. Ambas concepciones tienen una historia y su relación sólo puede ser entendida a la luz de esa historia.

Consideremos, en primer lugar, la forma global del esquema moral que fue el antepasado histórico de ambas concepciones, el esquema moral que en una variedad de formas distintas y venciendo a numerosos rivales llegó a dominar durante largos períodos la Europa Medieval desde el siglo XII aproximadamente, un esquema que incluyó tanto elementos clásicos como teístas. Su estructura básica

es la que Aristóteles analizó en la *Ética a Nicómaco*. Dentro de ese esquema teleológico es fundamental el contraste entre «el-hombre-tal-como-es» y «el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial». La ética es la ciencia que hace a los hombres capaces de entender cómo realizar la transición del primer estado al segundo. La ética, sin embargo, presupone desde este punto de vista alguna interpretación de posibilidad y acto, de la esencia del hombre como animal racional y, sobre todo, alguna interpretación del *telos* humano. Los preceptos que ordenan las diversas virtudes y prohíben sus vicios contrarios nos instruyen acerca de cómo pasar de la potencia al acto, de cómo realizar nuestra verdadera naturaleza y alcanzar nuestro verdadero fin. Oponerse a ellos será estar frustrados e incompletos, fracasar en conseguir el bien de la felicidad racional, que como especie nos es intrínseco perseguir. Los deseos y emociones que poseemos deben ser ordenados y educados por el uso de tales preceptos y por el cultivo de los hábitos de acción que el estudio de la ética prescribe; la razón nos instruye en ambas cosas: cuál es nuestro verdadero fin y cómo alcanzarlo. Así, tenemos un esquema triple en donde la naturaleza-humana-tal-como-es (naturaleza humana en su estado ineducado) es inicialmente discrepante y discordante con respecto a los preceptos de la ética, y necesita ser transformada por la instrucción de la razón práctica y la experiencia en la-naturaleza-humana-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-*telos*. Cada uno de los tres elementos del esquema —la concepción de una naturaleza humana ineducada, la concepción de los preceptos de una ética racional y la concepción de una naturaleza-humana-como-podría-ser-si-realizara-su-*telos*— requiere la referencia a los otros dos para que su situación y su función sean inteligibles.

Este esquema fue ampliado y enriquecido, aunque no alterado esencialmente, al colocarlo dentro de un marco de creencias teístas: los cristianos como Aquino, los judíos como Maimónides o los musulmanes como Averroes. Los preceptos de la ética tienen que ser entendidos entonces no sólo como mandatos teleológicos, sino también como expresiones de una ley divinamente ordenada. La tabla de virtudes y vicios tiene que ser enmendada y ampliada y el concepto de pecado añadido al concepto aristotélico de error. La ley de Dios exige una nueva clase de respeto y temor. El verdadero fin del hombre no puede conseguirse completamente en este mundo, sino sólo en otro. Sin embargo, la estructura triple de la naturaleza humana-tal-

como-es, la naturaleza-humana-tal-como-podría-ser-si-se-realizara-su-*telos* y los preceptos de la  tica racional como medios para la transición de una a otra, permanece central en la concepción teísta del pensamiento y el juicio valorativo.

De este modo, durante el predominio de la versión teísta de la moral clásica la expresión moral tiene un doble punto de vista y propósito y un doble criterio. Decir lo que alguien debe hacer es también y al mismo tiempo decir qué curso de acción, en las circunstancias dadas, guiará eficazmente hacia el verdadero fin del hombre y decir lo que exige la ley, ordenada por Dios y comprendida por la razón. Las sentencias morales se usan entonces dentro de este marco para sustentar pretensiones verdaderas o falsas. Muchos de los mantenedores medievales de este esquema creyeron por descontado que el mismo era parte de la revelación divina, pero también descubrimiento de la razón y racionalmente defendible. Este acuerdo amplio no sobrevive cuando salen a escena el protestantismo y el catolicismo jansenista, o aun antes sus precursores medievales inmediatos. Incorporan una nueva concepción de la razón. (Mi posición en éste y otros puntos similares queda en deuda con la de Anscombe, 1958, aunque diferenciándose bastante de ella.)

La razón *no* puede dar, afirman las nuevas teologías, ninguna auténtica comprensión del verdadero fin del hombre; ese poder de la razón fue destruido por la ca da del hombre. «Si Adam integer sterisset», piensa Calvino, la razón jugaría el papel que Aristóteles le asignó. Pero ahora la razón es incapaz de corregir nuestras pasiones (no por casualidad las opiniones de Hume son las de alguien educado como calvinista). Sin embargo, se mantiene la oposición entre el-hombre-tal-como-es y el hombre-tal-como-podría-ser-si-se-realizara-su-*telos*, y la ley moral divina es aún el maestro de escuela que nos pasa del primer estadio al último, aunque sólo la gracia nos hace capaces de responder y obedecer a sus preceptos. El jansenista Pascal mantiene una postura peculiar muy importante en el desarrollo de esta historia. Es Pascal quien se da cuenta de que la concepción de la razón protestante-jansenista coincide en muchos aspectos con la concepción de la razón instalada en la ciencia y la filosofía más innovadoras del siglo XVII. La razón no comprende esencias o pasos de la potencia al acto; estos conceptos pertenecen al esquema conceptual sobrepasado de la escolástica. Desde la ciencia antiaristot lica se le ponen estrictos márgenes a los poderes de la razón. La razón es cálculo; puede

asentar verdades de hecho y relaciones matemáticas pero nada más. En el dominio de la práctica puede hablar solamente de medios. Debe callar acerca de los fines. La razón tampoco puede, como creyó Descartes, refutar el escepticismo; por eso uno de los logros centrales de la razón según Pascal consiste en darse cuenta de que nuestras creencias se fundan en último término en la naturaleza, la costumbre y el hábito.

Las llamativas anticipaciones de Hume por parte de Pascal (como sabemos cuán familiares eran para Hume los escritos de Pascal, podemos creer que hay aquí una influencia directa) señalan el modo en que retenía su fuerza este concepto de razón. Incluso Kant tiene presentes sus características negativas; para él, la razón, tanto como para Hume, no distingue naturalezas esenciales ni rasgos teleológicos en el universo objetivo capaz de ser estudiado por la física. Los desacuerdos de ambos acerca de la naturaleza humana coexisten con llamativos e importantes acuerdos y lo que vale para este caso vale también para Diderot, Smith o Kierkegaard. Todos rechazan cualquier visión teleológica de la naturaleza humana, cualquier visión del hombre como poseedor de una esencia que defina su verdadero fin. Pero entender esto es entender por qué fracasaron aquéllos en su proyecto de encontrar una base para la moral.

El esquema moral que forma el trasfondo histórico de sus pensamientos tenía, como hemos visto, una estructura que requería tres elementos: naturaleza humana ineducada, hombre-como-podría-ser-si-realizara-su-*telos* y los preceptos morales que le hacían capaz de pasar de un estadio a otro. Pero la conjunción del rechazo laico de las teologías protestante y católica y el rechazo científico y filosófico del aristotelismo iba a eliminar cualquier noción del hombre-como-podría-ser-si-realizara-su-*telos*. Dado que toda la ética, teórica y práctica, consiste en capacitar al hombre para pasarlo del estadio presente a su verdadero fin, el eliminar cualquier noción de naturaleza humana esencial y con ello el abandono de cualquier noción de *telos* deja como residuo un esquema moral compuesto por dos elementos remanentes cuya relación se vuelve completamente oscura. Está, por una parte, un cierto contenido de la moral: un conjunto de mandatos privados de su contexto teleológico. Por otra, cierta visión de una naturaleza humana ineducada tal-como-es. Mientras los mandatos morales se situaban en un esquema cuyo propósito era corregir, hacer mejor y educar esa naturaleza humana, claramente no podrían ser

deducidos de juicios verdaderos acerca de la naturaleza humana o justificados de cualquier otra forma apelando a sus características. Así entendidos, los mandatos de la moral son tales, que la naturaleza humana así entendida tiene fuerte tendencia a desobedecer. De aquí que los filósofos morales del siglo XVIII se enzarzaran en lo que era un proyecto destinado inevitablemente al fracaso; por ello intentaron encontrar una base racional para sus creencias morales en un modo peculiar de entender la naturaleza humana, dado que, de una parte, eran herederos de un conjunto de mandatos morales, y de otra, heredaban un concepto de naturaleza humana, lo uno y lo otro expresamente diseñados para que discrepasen entre sí. Sus creencias revisadas acerca de la naturaleza humana no alteraron esta discrepancia. Heredaron fragmentos incoherentes de lo que una vez fue un esquema coherente de pensamiento y acción y, como no se daban cuenta de su peculiar situación histórica y cultural, no pudieron reconocer el carácter imposible y quijotesco de la tarea a la que se obligaban.

Sin embargo, «no pudieron reconocer» es quizá demasiado fuerte; podemos ordenar a los filósofos morales del siglo XVIII atendiendo a la medida en que se aproximaron a tal reconocimiento. Si lo hacemos, descubriremos que los escoceses Hume y Smith son los que menos se autocuestionan, posiblemente porque les resultaba cómodo y les complacía el esquema epistemológico del empirismo británico. En efecto, Hume sufrió algo parecido a un ataque de nervios antes de reconciliarse con ese esquema; en sus escritos sobre moral no queda ni rastro de ello, sin embargo. Tampoco aparecen rasgos de incomodidad en los escritos que Diderot publicó mientras vivía; por el contrario, en *El sobrino de Rameau*, uno de los manuscritos que a su muerte cayeron en manos de Catalina la Grande y que tuvo que ser sacado de Rusia de tapadillo para publicarlo en 1803, encontramos una crítica de todo el proyecto de la filosofía moral dieciochesca más honda e interna que cualquier crítica externa de la Ilustración.

Si Diderot está más cerca de reconocer la ruptura de este proyecto que Hume, Kant lo está todavía más que ambos. Busca el fundamento de la moral en las normas universalizables de esa razón que se manifiesta tanto en aritmética como en moral; y a pesar de sus reticencias en cuanto a fundamentar la moral en la naturaleza humana, su análisis de la naturaleza de la razón humana es la base para su propia visión racional de la moral. Sin embargo, en el segundo libro de la

segunda *Crítica* reconoce que sin un segmento teleológico el proyecto total de la moral se vuelve ininteligible. Este segmento teleológico se presenta como «un supuesto previo de la razón práctica pura». Su aparición en la filosofía moral de Kant pareció a sus lectores del siglo XIX, como Heine y más tarde los neokantianos, una concesión arbitraria e injustificable a posiciones que ya había rechazado. Sin embargo, si mi tesis es correcta, Kant estaba en lo cierto; la moral que se hizo en el siglo XVIII, como hecho histórico, presupone algo muy parecido al esquema teleológico de Dios, libertad y felicidad a modo de corona final de la virtud que Kant propone. Separad la moral de este trasfondo y no tendréis ya moral; o, como mínimo, habréis cambiado radicalmente su carácter.

Este cambio de carácter, resultado de la desaparición de cualquier conexión entre los preceptos de la moral y la facticidad de la naturaleza humana, aparece ya en los escritos de los propios filósofos morales del siglo XVIII. Aunque cada uno de los autores considerados intentó en sus argumentaciones positivas basar la moral en la naturaleza humana, en sus argumentaciones negativas se acercaban cada vez más a una versión no restringida del argumento de que no existe razonamiento válido que partiendo de premisas enteramente fácticas permita llegar a conclusiones valorativas o morales. Es decir, que se aproximan a un principio que, una vez aceptado, se constituye en el epítafio de todo su proyecto. Hume todavía expresa este argumento más en forma de duda que de aserto positivo. Recalca que «en cualquier sistema moral que haya encontrado», los autores hacen una transición de sentencias sobre Dios y la naturaleza humana hacia juicios morales: «en lugar de la cópula habitual de las frases, *es y no es*, no encuentro ninguna sentencia que no esté conectada por *debe y no debe* (*Treatise*, III, 1.1). Y entonces se preguntará «qué razón podría darse para lo que parece de todo punto inconcebible, cómo esta relación nueva puede ser una deducción de otras que son completamente diferentes de ella». El mismo principio general, no expresado ya como una pregunta, sino como afirmación, aparece en la insistencia de Kant en cuanto a que los mandatos de la ley moral no pueden ser derivados de ningún conjunto de proposiciones acerca de la felicidad humana o la voluntad de Dios, y también en la postura de Kierkegaard sobre lo ético. ¿Cuál es el significado de esta pretensión general?

Algunos filósofos morales posteriores han llegado a formular la

tesis de que ninguna conclusión moral se sigue válidamente de un conjunto de premisas factuales como «verdad lógica», entendiendo por ello que sea derivable de principios más generales, de acuerdo con la exigencia de la lógica escolástica medieval, que quiere que en un razonamiento válido no aparezca en la conclusión nada que no estuviera ya contenido en las premisas. Y, como tales filósofos han sugerido, en una argumentación que suponga cualquier intento de derivar de premisas factuales una conclusión moral o valorativa, algo que no está en las premisas (esto es, el elemento moral o valorativo) aparecerá en la conclusión. De ahí que cualquier argumentación de tal estilo deba fracasar. Sin embargo, de hecho, postular sin restricciones un principio lógico general del que se hace depender todo, es espúreo y la etiqueta escolástica sólo garantiza el silogismo aristotélico. Hay varios tipos de razonamiento válido en cuya conclusión puede aparecer algún elemento que no esté presente en las premisas. El ejemplo que cita A. N. Prior a propósito del principio invocado ilustra adecuadamente su derrumbamiento; de la premisa «él es un capitán de barco», la conclusión puede inferir válidamente «él debe hacer todo aquello que un capitán de barco debe hacer». Este ejemplo no sólo enseña que no existe ningún principio general del tipo que se invoca; además, demuestra lo que como mínimo es una verdad gramatical: una premisa «*es*» puede en ocasiones llevar a una conclusión «*debe*».

Quienes se adhieren a «ningún *debe* de un *es*» podrían, sin embargo, evitar fácilmente parte de la dificultad suscitada por el ejemplo de Prior, redefiniendo su propia postura. Lo que intentaron denunciar y presumiblemente podrían decir es que ninguna conclusión dotada de contenido substancial valorativo y moral —y la conclusión del ejemplo de Prior carece por supuesto de tal contenido— puede resultar de premisas factuales. Sin embargo, el problema ahora sería por qué nadie quiere aceptar su refutación. Han concedido que no puede derivarse de ningún principio lógico general no restringido. Sin embargo, tal refutación puede tener todavía substancia, pero una substancia que deriva de una concepción peculiar, y en el siglo XVIII nueva, de las normas y juicios morales. Esto es, se puede afirmar un principio cuya validez deriva, no de un principio lógico general, sino del significado de los términos clave empleados. Supongamos que durante los siglos XVII y XVIII el significado e implicaciones de los términos clave usados en el lenguaje moral hubiera cambiado su carácter; podría darse el caso de que lo que en un momento dado fueron

inferencias válidas de alguna premisa o conclusión moral ya no lo fueran para lo que *parecía* ser la misma premisa factual o conclusión moral. Las que en cierto modo eran las mismas expresiones, las mismas sentencias, sustentarían ahora un significado diferente. Pero ¿tenemos alguna prueba de tal cambio de significado? Nos ayudará a responder el considerar otro tipo de ejemplo a contrario de la tesis «ninguna conclusión *debe* de premisas *es*». De premisas factuales tales como «este reloj es enormemente impreciso e irregular marcando el tiempo» y «este reloj es demasiado pesado para llevarlo encima con comodidad», la conclusión valorativa válida que se sigue es «éste es un mal reloj». De premisas factuales como «él consigue una cosecha mejor por acre que cualquier otro granjero del distrito», «tiene el programa más eficaz de mejora del suelo que se conoce» y «gana todos los primeros premios en las ferias de agricultura», la conclusión valorativa válida es «él es un buen granjero».

Ambas argumentaciones son válidas a causa del carácter especial de los conceptos de reloj y de granjero. Tales conceptos son conceptos funcionales; o lo que es lo mismo, definimos ambos, «reloj» y «granjero», en términos del propósito y función que característicamente se espera que cumplan un reloj o un granjero. Se sigue que el concepto de reloj no puede ser definido con independencia del concepto de un buen reloj, ni el de granjero con independencia del de buen granjero; y el criterio por el que algo es un reloj no es independiente del criterio por el que algo es un buen reloj, como también ocurre con «granjero» y todos los demás conceptos funcionales. Ambos conjuntos de criterios, como evidencian los ejemplos dados en el párrafo anterior, son factuales. Por ello, cualquier razonamiento basado en premisas que afirman que se satisfacen los criterios adecuados a una conclusión que afirma que «esto es un buen tal y tal», donde «tal y tal» recae sobre un sujeto definido mediante un concepto funcional, será una argumentación válida que lleva de premisas factuales a una conclusión valorativa. Así, podemos muy a salvo afirmar que para que se mantenga alguna versión corregida del principio «ninguna conclusión *debe* de premisas *es*», debe excluir de su alcance las argumentaciones que envuelvan conceptos funcionales. Pero esto sugiere con énfasis que los que han insistido en que *toda* argumentación moral cae dentro del alcance de tal principio quizá daban por sentado que *ninguna* argumentación moral utiliza o se refiere a conceptos funcionales. Sin embargo, las argumentaciones morales de la

tradición clásica aristotélica —en cualquiera de sus versiones griegas o medievales— comprenden como mínimo un concepto funcional central, el concepto de *hombre* entendido como poseedor de una naturaleza esencial y de un propósito o función esenciales; por cuanto la tradición clásica en su integridad ha sido substancialmente rechazada, las argumentaciones morales van a cambiar de carácter hasta caer bajo el alcance de alguna versión del principio «ninguna conclusión *debe* de premisas *es*». Es decir, «hombre» se mantiene con «buen hombre», como «reloj» con «buen reloj», o «granjero» con «buen granjero» dentro de la tradición clásica. Aristóteles tomó como punto de partida para la investigación ética que la relación de «hombre» con «vida buena» es análoga a la de «arpista» con «tocar bien el arpa» (*Ética a Nicómaco*, 1095a, 16). Pero el uso de «hombre» como concepto funcional es más antiguo que Aristóteles y no deriva inicialmente de la biología metafísica de Aristóteles. Radica en las formas de vida social a que prestan expresión los teóricos de la tradición clásica. Con arreglo a esta tradición, ser un hombre es desempeñar una serie de papeles, cada uno de los cuales tiene entidad y propósitos propios: miembro de una familia, ciudadano, soldado, filósofo, servidor de Dios. Sólo cuando el hombre se piensa como individuo previo y separado de todo papel, «hombre» deja de ser un concepto funcional.

Para que esto ocurriese, otros términos morales clave debieron cambiar también su significado. Las relaciones de encadenamiento entre ciertos tipos de proposiciones deben haber cambiado. Por lo tanto, no es que las conclusiones morales no puedan ser justificadas del modo en que una vez lo fueron, sino que la pérdida de posibilidad de tal justificación señala un cambio paralelo en el significado de los modismos morales. De ahí que el principio «ninguna conclusión *debe* de premisas *es*» se convierta en una verdad sin fisuras para filósofos cuya cultura sólo posee el vocabulario moral empobrecido que resulta de los episodios que he narrado. Lo que un tiempo fue tomado por verdad lógica, era signo de una deficiencia profunda de conciencia histórica que entonces informaba y aun ahora afecta en demasía a la filosofía moral. Por ello su proclamación inicial fue en sí misma un acontecimiento histórico crucial. Señala la ruptura final con la tradición clásica y el fracaso decisivo del proyecto dieciochesco de justificar la moral dentro del contexto formado por fragmentos heredados, pero ya incoherentes, sacados fuera de su tradición.

Pero no sólo ocurre que los conceptos y razonamientos morales cambien radicalmente de carácter en este momento de la historia, de forma que se convierten en antepasados inmediatos de las inciertas e interminables discusiones de nuestra propia cultura. Sucede que también los *juicios* morales cambian su importancia y significado. Dentro de la tradición aristotélica, llamar a *x* bueno (y *x* puede, entre otras cosas, ser una persona o un animal, una política, un estado de cosas) es decir que es la clase de *x* que escogería cualquiera que necesitara un *x* para el propósito que se busca característicamente en los *x*. Llamar bueno a un reloj es decir que es la clase de reloj que escogería cualquiera que quisiera un reloj que midiera el tiempo con exactitud (y no para echárselo al gato, como si dijéramos). La presuposición que conlleva este uso de «bueno» es que cada tipo de sujeto que se pueda calificar apropiadamente de bueno o malo, incluidas las personas y las acciones, tiene de hecho algún propósito o función específicos dados. Llamar bueno a algo es por lo tanto también formular un juicio factual. Llamar a una acción concreta justa o correcta es decir lo que un hombre bueno haría en tal situación; tal proposición también es factual. Dentro de esta tradición, las proposiciones morales y valorativas pueden ser designadas verdaderas o falsas exactamente de la misma manera que todas las demás proposiciones factuales lo son. Pero, una vez que desaparece de la moral la noción de propósitos o funciones esencialmente humanas, comienza a parecer implausible tratar a los juicios morales como sentencias factuales.

Más aún, la secularización de la moral por parte de la Ilustración había puesto en cuestión el estatus de los juicios morales como señales manifiestas de la ley divina. Incluso Kant, que todavía entiende los juicios morales como expresión de una ley universal, aunque sea una ley que cada agente racional conforma por sí mismo, no trata los juicios morales como señales de lo que la ley requiere o manda, sino como imperativos por derecho propio. Y los imperativos no son susceptibles de verdad o falsedad.

Hasta el presente, en el lenguaje coloquial, persiste el hábito de hablar de los juicios morales como verdaderos o falsos; pero la pregunta de en virtud de qué un juicio moral concreto es verdadero o falso ha llegado a carecer de cualquier respuesta clara. Que esto sea así es perfectamente inteligible si la hipótesis histórica que he apuntado es verdadera: que los juicios morales son supervivientes lin-

güísticos de las prácticas del teísmo clásico, que han perdido el contexto de que estas prácticas los proveían. En ese contexto, los juicios morales eran a la vez hipotéticos y categóricos. Eran hipotéticos, puesto que expresaban un juicio sobre la conducta teleológicamente apropiada de un ser humano: «debes hacer esto y esto dado que tu *telos* es tal y tal» o quizá «debes hacer esto y esto si no quieres que tus deseos esenciales se frustren». Eran categóricos, puesto que señalaban los contenidos de la ley universal ordenada por Dios: «debes hacer esto y esto; esto es lo que ordena la ley de Dios». Pero extraí- gamos de ellos aquello en virtud de lo que eran hipotéticos y aquello en virtud de lo que eran categóricos y ¿qué nos queda? Los juicios morales pierden todo estatus claro y paralelamente las sentencias que los expresan pierden todo significado indiscutible. Tales sentencias se convierten en formas de expresión útiles para un yo emotivista, que al perder la guía del contexto en que estuvieron insertadas originariamente, ha perdido su senda tanto lingüística como práctica en el mundo.

Sin embargo, plantear las cosas así es anticiparse en un camino pendiente de justificación. En apariencia doy por supuesto que estos cambios se pueden caracterizar mediante conceptos como supervivencia, pérdida de contexto y consiguiente pérdida de claridad; mientras que, como he subrayado antes, muchos de los que vivieron dicho cambio en la cultura que nos ha precedido lo vieron como una liberación, tanto de la carga del teísmo como de las confusiones de los modos teleológicos de pensar. Lo que he descrito en términos de pérdida de estructura y contenido tradicional fue percibido por las cabezas filosóficas más elocuentes como la consecución de su propia autonomía por parte del yo. El yo se liberaba de las formas de organización social desfasadas que lo habían aprisionado, simultáneamente por medio de la creencia en un mundo ordenado teísta y teleológico y por medio de aquellas estructuras jerárquicas que pretendían legitimarse a sí mismas como parte de ese mundo ordenado.

Con independencia de que consideremos este momento decisivo de cambio como una pérdida o una liberación, como una transición hacia la autonomía o hacia la *anomia*, conviene destacar dos de sus rasgos. El primero son las consecuencias políticas y sociales del cambio. Los cambios abstráctos en los conceptos morales toman cuerpo en hechos reales y concretos. Hay una historia aún no escrita, en la que se interpretará a los Médici, Enrique VIII y Thomas Cromwell,

Federico el Grande y Napoleón, Walpole y Wilberforce, Jefferson y Robespierre como expresando a través de sus acciones, aunque a menudo parcialmente y de maneras muy diversas, los mismísimos cambios conceptuales que al nivel de la teoría filosófica son expresados por Maquiavelo y Hobbes, Diderot y Condorcet. Hume, Adam Smith y Kant. No deben existir dos historias, una de la acción moral y política y otra de la teoría moral y política, porque no hubo dos pasados, el uno sólo poblado por acciones y el otro sólo por teorías. Cada acción es portadora y expresión de creencias y conceptos de mayor o menor carga teórica; cada fragmento de teoría y cada expresión de creencia es una acción moral y política.

Así, la transición a la modernidad fue una transición doble, en la teoría y en la práctica, y única como tal transición. A causa de los hábitos de pensamiento engendrados por el expediente académico moderno, que separa la historia del cambio político y social (estudiado bajo cierto conjunto de rúbricas en los departamentos de historia por un cierto conjunto de estudiosos) de la historia de la filosofía (estudiada bajo otro conjunto completamente diferente de rúbricas en departamentos de filosofía por otro conjunto completamente diverso de estudiosos), por una parte las ideas adquieren vida falsamente independiente y, por otra, la acción política y social se presenta como un sinsentido peculiar. Por supuesto, el propio dualismo académico es expresión de una idea casi omnipresente en el mundo moderno: a tal punto que el marxismo, el más influyente adversario teórico de la cultura moderna, no es otra cosa sino una versión más de este mismo dualismo, con la distinción entre base y superestructura ideológica.

Sin embargo, necesitamos recordar también que si el yo se separa decisivamente de los modos heredados de teoría y práctica en el curso de una historia única y singular, lo hace en una variedad de maneras y con una complejidad que sería empobrecedor ignorar. Cuando se inventó el yo distintivamente moderno, su invención requirió no sólo una situación social bastante novedosa, sino también su definición a través de conceptos y creencias diversos y no siempre coherentes. Lo que entonces se inventó fue el *individuo* y debemos volver ahora sobre la pregunta de lo que añadió esta invención y cómo ayudó a dar forma a nuestra propia cultura emotivista.