LA ÉTICA: CONCEPTO, TEORÍAS E HISTORIA

INTRODUCCIÓN

> Ce n'est pas assez, croyez-moi, que la vertu soit la *base* de votre conduite, si vous n'établissez cette *base* même sur un *fondement* inébranlable". (J-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*).

Todo Proyecto Docente necesita una cierta justificación; del nuestro, por tratarse de una disciplina filosófica, probablemente se espera al menos un "plus" argumentativo, si no una completa fundamentación. El destino de la Filosofía parece ser la justificación permanente. Tal que ni siquiera nos permitimos a nosotros mismos -pues hemos asumido la manera de ser de la actividad filosófica- una solución que en otros ámbitos sería razonable: configurar un programa seleccionando unos contenidos del campo de conocimiento en cuestión y describir un método de trabajo, justificando ambas cosas, los criterios de selección y el método propuesto, en base a unos objetivos explicitados, una situación académica e incluso social y una valoración material y formal de la propuesta. Tal cosa, decimos, que parecería razonable, por ejemplo, en un proyecto docente de Física del Aire, resulta impropio cuando se trata de la Ética, al igual que lo sería si se tratara de Lógica o de Filosofía de la Cultura. Se espera de nosotros en situaciones como éstas -o, al menos, *creemos* que se espera de nosotros; e, incluso, pensamos que se *debe* esperar de nosotros-, algo más, tal vez mucho más.

Aunque ya estamos lejos de aquella tentación, que nos dominaba y angustiaba en los primeros años de docencia universitaria, de decirlo todo en cada ocasión, de convertir cada clase o cada artículo en una prueba global de nuestro saber; aunque en nuestra experiencia docente hemos aprendido que lo realmente difícil, meritorio y eficaz es saber cortar la reflexión de modo que, siendo parcial, e incluso puntual, sea coherente, completa y compacta; a pesar de ello, y siempre fieles a estas experiencias

acumuladas, intentaremos explicitar nuestra concepción general de la Ética como campo de reflexión, de docencia y de investigación. Y aunque lo haremos en tanto que profesor, como requiere la ocasión, adoptando un tipo de discurso desapasionado, tolerante y ecléctico (condiciones a nuestro entender positivas para la tarea docente), no silenciaremos la voz personal, que aparecerá como "componente de significado ilocucionario", por usar la terminología de Bühler. Y lo haremos así no sólo porque la "libertad de cátedra", sancionada por la Ley, nos lo autoriza (y cuando la ley "autoriza" la libertad hay que entender que pretende estimularla); sino porque creemos, con Diderot, con Scheler o con Sartre, que en Ética el neutralismo es una toma de posición (y no es la nuestra), y porque entendemos que la ocasión nos exige hacer esfuerzos por acercarnos a ese ideal de moralidad rousseauniana que Starovinsky llama "transparencia de las conciencias", o a esa "situación ideal de diálogo" a la que se resigna la Ética de la mano de Apel y Habermas.

En lugar de "exponer" nuestra concepción de la Ética, de su objeto y de su método, de sus posibilidades teóricas y prácticas, como justificación o fundamentación del *Programa docente* que proponemos, nos limitaremos a "mostrar" nuestra posición. La "exposición" exigiría lo que Descartes llama la "manera de demostrar sintética o descendente", un orden de razones más claro y fácil para el lector, pero menos rico y productivo, según el criterio del filósofo francés, que compartimos. En cambio, mostrar el camino que hemos seguido, los obstáculos que hemos encontrado, las alternativas propuestas y desechadas, en fin, los resultados, nos parece más coherente con nuestra pretensión actual: no la de enseñar (exponer), sino la de enseñarnos (mostrarnos). Hemos preferido *dejar ver* nuestra posición en Ética en el plano de la investigación, poniendo en acto la reflexión ética, en lugar de *decir* nuestra idea de la misma en el plano de la exposición. Hemos hecho *uso* de las ideas, en lugar de limitarnos a *mencionarlas*.

De ahí que llevemos a cabo este proyecto replanteando los problemas clásicos, dialogando con las diversas soluciones, repensando con un cierto orden -todo el orden de que seamos capaces- ese conjunto de cuestiones que constituyen la topografía de nuestra disciplina, discutiendo con autores

y con teorías, en fin, tomando posiciones ante ellos. Y lo haremos con la doble intención de, por un lado, someter al juicio del tribunal evaluador nuestra concepción de la materia y nuestra posición ante y desde ella; y, por otro, ofrecer las bases que proporcionen la necesaria coherencia a nuestra propuesta docente e investigadora. No tenemos, pues, la intención de defender nuestra propuesta como la mejor de la Ética; sólo aspiramos a ofrecer las razones que nos han llevado a ella, la fuente de esas razones, el uso que hacemos de ellas, y que constituyen nuestros propios límites.

Hemos estructuramos la fundamentación de nuestro *Proyecto Docente y de Investigación* en varios bloques, cada uno de los cuales nos posibilita e impulsa al diálogo con problemas y autores que, en su conjunto, constituyen la topología de la Ética; y, tras la fundamentación, ofrecemos en síntesis el programa de docencia que nos parece adecuado y el de investigación que llevamos a cabo. La parte fundamentadora, que expresa nuestra concepción de los problemas, es la que nos ha preocupado de forma especialmente intensa y extensa. En parte, obviamente, porque aspira a desempeñar el papel de justificación, fundamentación y defensa de la segunda; pero, también, sin duda alguna, porque responde a la lúcida frase de Julie, entrañable y sensible personaje de Rousseau, que hemos seleccionado como lema. Estamos convencidos con Julie de que, tratándose de *moral*, todo se juega en el *fundamento*. Y la Ética es el esfuerzo humano por fundamentar la moral. Y si ésta se tiene, se siente, se vive, se pierde e incluso se sufre, aquella, la Ética, es el gran reto siempre planteado al hombre. Pues, con todo lo atractivo y meritorio que sea para el hombre *ser moral*, lo verdaderamente prometeico es la voluntad de seguir buscando razones para serlo.

I. CONCEPTO, MÉTODO Y FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA

1. Tres ideas directrices.

> "La cuestión "¿por qué debo ser moral?", declarada por muchos escritores de ética como totalmente ilegítima, después de todo tendrá una respuesta: debo ser moral porque no puedo obtener lo que realmente deseo sin serlo" (W.H. Walsh, *La ética hegeliana*).

En uno de sus escritos de juventud György Lukács defendía la tesis de que la moralidad sólo era posible al final de la Historia. Con ello quería decir que sólo cuando los hombres superan el reino de la necesidad, tanto natural como social, cuando devienen dueños de sí mismos, libres y liberados, tiene sentido la exigencia moral. Lo menos importante para nuestra reflexión es que ese final de la Historia fuera entendido como superación del capitalismo, al tiempo que el más allá de la Historia, la sociedad en la que es posible la existencia moral, fuera pensada como el comunismo. Lo verdaderamente atractivo es la idea lukacsiana de que a una existencia humana desgarrada, alienada, determinada por la dura necesidad, no puede exigírsele moralidad[1]. La conciencia moral, la conducta moral, pertenece a la vida *humana*, y ésta sólo es compatible con unas condiciones sociales en las que el hombre ha superado la Historia, o sea, la lucha por hacer-se hombre, por devenir dueño de sí, y ha conquistado el status de *sujeto moral*.

Esta idea lukacsiana nos parece aceptable trasladada a unas nuevas coordenadas, aplicada al más acá del final de la Historia y traducida a, o interpretada como, exigencia de racionalidad. Nos parece un error, cuando no una perversión, suplantar la moralidad por la racionalidad; pero nos

[1] En cierto sentido esta tesis tiene raíz kantiana. Hemos tratado este tema en "La filosofía de la historia en la obra de Kant", en *Sisteré*, 4 (1991), 17-30.

parece una ingenuidad y un voluntarismo estéril pensar la moralidad sin condiciones. Si la Ética tiene hoy sentido práctico, si no quiere dejarse reducir a mera analítica del lenguaje o a bello ideal angélico, ha de asumir este criterio: que la moral es *cosa humana*, y ha de diseñarse y exigirse con escala humana; y, en particular, que la exigencia moral requiere, como su condición de posibilidad, un orden social racional. Por tanto, la tarea de la Ética no es sólo la de fijar las normas morales y definir las virtudes según criterios universales; debe asumir esta tarea, y llevarla a cabo con rigor, sin caer en la tentación de tomar como "universal" lo que realmente suelen ser meras abstracciones de valores y formas de vida anacrónica, posiblemente idealizadas. Pero no debe limitarse a ello. La Ética ha de pronunciarse también sobre los criterios de racionalidad y sobre los modelos de vida actuales y posibles, pues ellos marcan los límites de la moralidad exigible a los hombres. La Ética ha de encontrar criterios razonables para la "*administración del deber*".

Nietzsche, en su *Más allá del bien y del mal*, reconociendo que las intenciones morales o inmorales están en la raíz de toda filosofía, dirá que todo sistema moral es el esfuerzo por encubrir y legitimar un impulso biológico. La Filosofía, y la Ética como su germen, no serían sino la forma más sofisticada del instinto tiránico, la forma más sutil y ambiciosa del deseo de poder, a saber, el deseo de *crear* el mundo. Los filósofos, "adoradores de Dionisos", es decir, agentes del más cruel tirano, serviles y comediantes, cumplirían en sus pretensiones morales su vil papel de dominar la vida. Bajo su "instinto de conocimiento" ocultarían el fisiológico "instinto de dominio" que dicen querer dominar.

Esta idea de Nietzsche también nos resulta fecunda para definir nuestra actitud metodológica ante la Ética, en tanto nos revela dos tentaciones del hombre nada triviales: la propia de los "filósofos del miedo", denunciados por Nietzsche, que en su secreto deseo divino de ser demiurgo, de crear *ex nihilo*, postulan una moral ajena a la naturaleza y a la vida, cuando no enfrentada a ellas; y la de los "filósofos del peligro", que añora Nietzsche, y quienes de viles "adoradores de Dionisio" pasan a ser retóricos imitadores. Dos tentaciones humanas, dos morales que se nos ofrecen como opciones

irreconciliables y exclusivas: una *moral del resentimiento* y una *moral del superhombre*. Tal vez dos formas de eludir la Ética, como *conciencia de sí de la moral*.

Estas dos opciones configuran una topografía que nos proporciona una clara referencia de dos vías sin salida, y que nos advierte que la Ética es posible en la medida en que se venzan esas tentaciones, para lo cual es muy favorable la conciencia de la recalcitrante tenacidad de las mismas. La Ética es posible si entre ambas cabe otra moral, tal vez la moral simplemente humana, la que no apunta a aquello que en el hombre pueda haber de ángel o de bestia, sino a lo que hay de hombre. Y el esfuerzo de la Ética, si no renuncia a su dimensión de filosofía práctica, debe ser pensar esa posibilidad, para lo cual necesita apoyarse en la razón. Entre la perversa ocultación del deseo de ser Dios y la cínica ostentación del puro deseo de ser ("perseverar en el ser" spinoziano, "deseo de vivir" hobbesiano, "deseo de poder" nietzscheano...) cabe y es legítima la pretensión de ser hombre. Y esta es una noble misión de la Ética: decir qué es ser hombre, sin someterse al dictamen de los *dioses* ni al de los *daimones*, sin ceder a ninguna de las imposturas de la pasión o la imaginación, sino en base al uso de ese instrumento específicamente humano, que mejor o peor ha tejido el ser del hombre, aunque sea en una tarea penelopeana de constante reconstrucción. Mientras no se acabe el bordado, sigue abierta la esperanza, siguen controladas las pasiones, sigue habiendo ese equilibrio en que tal vez consista la conducta moral.

Kant, en su *Crítica de la razón práctica*, nos ofrece la tercera lección. En ella defiende la objetividad de los contenidos morales, separando netamente entre el deber y el querer, entre la moral y el interés; pone la libertad del hombre como condición de la vida moral, ya que las normas morales se dirigen a seres libres, que *pueden* elegir incluso contra sus deseos; y establece la autonomía de la moral, su independencia de toda finalidad trascendente, sean los mandatos divinos, las leyes del Estado o las tradiciones sociales. En fin, en ella demuestra que los enunciados normativos deben fundamentarse *a priori*, que la Ética es deontológica y que la moral debe legitimarse como exigencia de la razón.

Ante la potencia de la reflexión kantiana uno siente el mismo hechizo que Hegel ante la *Ética* de Spinoza; y también la misma sospecha: ¿qué pasaría si no aceptáramos sus definiciones y axiomas? ¿Qué nos obliga a ello? Es razonable pensar que, si las leyes morales han de ser obligatorias, deben ser necesarias y universalmente válidas; y como la experiencia no proporciona tales cualidades, han de ser *a priori*. Los sagaces analíticos han aireado la falacia. Por qué no concluir en un "no es posible la moral". Claro que, para Kant - y es la lección que recogemos-, tal conclusión es existencialmente inconsistente: no podemos renunciar a la Ética, como no podemos renunciar a la Física. ¿Por qué? Porque es obvio que o bien se supone que en el mundo natural los fenómenos están sometidos a las leyes, o de lo contrario habríamos de guardar silencio sobre el mundo. De la misma manera, la moral es un dato, y la misión de la Ética no es determinar si existe o no existe, si es legítima o no es legítima. La Ética, como rama del conocimiento filosófico, debe limitarse a su tarea: aceptar la existencia positiva de la moral, suponer la posibilidad de la moral racional y establecer las condiciones de esa posibilidad. A la razón, en su *uso práctico*, no le está permitido "dudar" de la moral; al contrario, este uso práctico le exige suponerla y limitarse a establecer, puesto que existe, las condiciones que hacen posible esa existencia racional. Ni siquiera podemos renunciar a, o cuestionar que, las leyes morales sean necesarias y universales. La filosofía no puede renunciar a ello sin condenarse al silencio. La tarea de la Ética para Kant, insistimos, no es decidir si es posible o no es posible la ley moral, sino asumir su necesidad y establecer las condiciones de su posibilidad.

El interés para nosotros de esta tesis radica en que nos evita a entrar en los complejos problemas metafísicos referidos a las cuestiones de existencia, donde la duda puede reproducirse indefinidamente. Nuestra preocupación no es tanto la de si existe o no la moral, si es legítima o no esa existencia; sino la de establecer las condiciones que hacen posible la moralidad, tanto empírica (y aquí nos separamos de Kant) como racionales, así como sus contenidos, límites y funciones históricamente determinados.

Tres autores que nos han permitido un primer acercamiento al tema, tres ideas rectoras que nos han ayudado a fijar una actitud general, tres

ocasiones para unas primeras tomas de posición, tres reflexiones iniciales que describen una concepción metodológica. No son tres citas de autoridad, no son autores avales; se trata simplemente de unas referencias reguladoras del marco en que situamos nuestra investigación. Podrían habernos servido igualmente otros autores y otros textos.

2. El campo de la Ética: êthos y éthos[2].

> "No se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos". Aristóteles, *Ética Nicomáquea*).

La filosofía clásica carecía del complejo de la libertad propio de la mentalidad moderna. El hombre-sujeto es una idea de nuestra cultura occidental. Para los griegos el ser del hombre le venía de su pertenencia a una *polis*; más concretamente aún, el ser propio de cada hombre era una determinación de su función en la *polis*. Esto, lejos de verse como una limitación u obstáculo a su autonomía, se pensaba como legítimo y conforme a su naturaleza. Hasta la virtud, en sus orígenes, se entendía como relativa a una función: no se exigía valor a la mujer o al comerciante, ni prudencia al guerrero, ni piedad al gobernante. El *agatós*, dice MacIntyre, "se limitó originalmente al desempeño de un papel, lo mismo sucedió con *duty*"[3]. Efectivamente, no se hablaba de la virtud del hombre, sino de la virtud de un médico, de un soldado, de un gobernante; como se hablaba de los deberes de un funcionario, de un administrador, de un padre o de un propietario.

Lo "bueno" en abstracto, como el "deber" en abstracto, son ideas relativamente recientes. En el momento clásico el pensamiento era más concreto, al menos el pensamiento ético. En buena parte porque se trataba de una filosofía sin complejos; tal vez ingenua, pero sin complejos. Aristóteles no problematizaba la esclavitud[4], como Platón no dudaba en el

---

[2] En el análisis etimológico seguimos muy de cerca a Aranguren y MacIntyre.

[3] *Historia de la Ética*, Buenos Aires, Paidós, 1979, 97.

[4] A. Heller, *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona, Península, 1983.

uso del mito de las almas de metal para fundamentar la desigualdad de la naturaleza humana. En ningún momento la filosofía griega se problematizó la legitimidad de educar a los hombres. ¿Qué otra cosa podía ser la filosofía sino *paideia*[5]? Aceptado que el hombre tiene como fin el de realizar su esencia, la forma de su especie, el papel de la Ética quedaba perfectamente definido: establecer la *vida buena*. Y como esa vida buena es una vida en sociedad, la función de la Ética se concretaba en el establecimiento de las condiciones (de las normas, de las instituciones, de los criterios) que hacen posible una *sociedad justa*[6].

Para Aristóteles la Ética era un saber nada sospechoso, en absoluto problemático, que ni siquiera estaba afectado por obstáculos epistemológicos particulares, más allá de los propios de su método y de la naturaleza de su objeto. Se trataba de un saber acerca de la práctica de los hombres y, como tal, tenía el status y el método apropiados al objeto, pues "no se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos"[7]. El objetivo de la Ética no era el establecimiento de verdades apodícticas, como en las ciencias[8], ni establecer las reglas de la acción productiva o *poiesis*, propio de las artes, sino conseguir en el hombre una "disposición racional apropiada para la acción"[9]. Por supuesto, contaba con una antropología filosófica idónea, que le permitía confiar a la *paideia* y a la ley, al hábito y a la obediencia, la generación de esa disposición, de ese carácter o modo de ser adecuado a la vida buena. La Ética aristotélica, y la griega en general, tenía bien claros y fijos tanto el objetivo como el objeto.

El análisis etimológico[10] de los términos griegos (*êthos-éthos*), así como el latino (*mos*) permiten ciertamente dar los primeros pasos en la tarea de caracterizar el objeto de la Filosofía Moral. Pero el análisis etimológico acostumbra a darse sobre una antropología que, como ya hemos dicho,

---

[5] W. Jaeger, *Paideia*. Madrid, F.C.E., 1983 (8ª).

[6] Ver el artículo de J. Moreau, "La Cité et l'âme humaine dans la République de Platon", en *Revue Internationale de Philosophie*, fasc. 1-2, Año 40 (1986).

[7] *Ética Nicomáquea*, 1094b.

[8] *Ibid*., 1139b.

[9] *Ibid*., 1140a.

[10] J. L. Aranguren, *Ética*, Capitulo 2.

ayuda lo suyo a la hora de establecer significaciones. El campo de la Ética sería en rigor "el modo o forma de vida" humana, ese conjunto de acciones en que consiste el proceso de realización del hombre. El carácter (*êthos*) es el nombre de la manera de ser, de relacionarse con las cosas, de situarse ante las circunstancias, en suma, consiste en la manera de vivir; el hábito (*éthos*), en cambio, es el nombre de una manera de actuar, de formas de comportamiento codificados. Por muy sofisticado que sea el análisis etimológico, difícilmente puede culminarse sin echar mano de la antropología. Esta permite pensar el *êthos* como segunda naturaleza del hombre, construida en el actuar, a través de la praxis y por mediación del *éthos*[11]. Esta "segunda naturaleza" sería el resultado de la fijación sobre el *pathos* o temperamento, sobre las determinaciones psicobiológicas del hombre en tanto que ser natural, de esas otras determinaciones que son los hábitos, las conductas sociales codificadas, originando así una manera de ser práctica, social.

Para los griegos en general, y Aristóteles de forma explícita, la Ética versa sobre el carácter entendido como "segunda naturaleza", producto de los hábitos, de la praxis humana[12]. Es producto de los hábitos, pero también fuente de los mismos. Y en esta ambigüedad de ser causa y efecto de los actos morales reside el sentido de la Ética, como esfuerzo por pensar ese problema.

Los latinos tenían una sola palabra, *mos*, para traducir las dos griegas. El término incluía el *pathos* (sentimientos), el *éthos* (hábitos) y el *êthos* (carácter). De hecho, en la filosofía escolásticas *mos* acaba por significar "consuetudo", es decir, *éthos*, costumbre o hábito, los vicios y las virtudes, pero no ya el "carácter", como modo de ser del hombre. No es extraño que así fuera, pues la "vida buena" ya no se pensaba sustantivamente, como realización de las perfecciones propias de la naturaleza humana, sino que se pensaba como medio adecuado a una finalidad trascendente: la "otra vida". En rigor la vida humana ya no podía ser "vida buena"; si acaso, "vida

---

[11] Ver E. Lledó, "El mundo homérico", en V. Camps (ed.), *Historia de la Ética*. Barcelona, Crítica, 1988, 15-34.

[12] Seguimos a R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*. París, PUF, 1973. Ver también la "Introducción" de E. Lledó a la edición de las *Ética Nicomáquea* y *Ética Eudemia* (Madrid, Gredos, 1985).

santa", definida por su sumisión a la ley divina. El cristianismo imponía una Ética de deberes, de mandamientos, subordinada a la Teología. Y aunque en ella cabían las virtudes, éstas se definían como cumplimiento de la ley, como sumisión a la palabra divina. Al contrario que en los griegos, que afirmaban una Ética de virtudes sustantivas, como plenitudes o perfecciones del hombre, siendo los deberes los subordinados a la consecución de la virtud[13].

La Ética clásica tiene por objeto la realización de la naturaleza humana. Se instaura, de este modo, como el saber práctico por excelencia. Las dificultades que puedan surgir en su objetivo, que son muchas, no afectan en nada a la legitimidad de su saber. La Ética no exige para su realización el cumplimiento de su objetivo, sino la entrega al mismo. No es equivalente "ser bueno por naturaleza", es decir, estar inclinado a hacer el bien -cosa que, por otra parte, Aristóteles nunca tomaría en serio-, que "ser deliberadamente bueno", incluso contra las inclinaciones, que supone la mediación de la conciencia y la asunción del deber. Según Aristóteles, la moral es obrar con vistas a un *agathôn*[14]; para Cicerón, la moral es el modo de conducir la vida[15], un constante "quehacerse"; incluso para Heidegger, la metafísica, y también la ética, debe ocuparse del ser. Es decir, en los tres casos la moral consiste en "dar sentido a la vida".

Pero, ¿qué sentido? La respuesta inmediata sería: el bien, conducir la vida humana hacia el bien. ¿Qué bien? ¿La felicidad? Sin duda alguna, pero no sólo eso. En rigor el fin último ha de ser la perfección humana, como plenitud de sus facultades. Ese estado, que equivale a estar en posesión de las virtudes, va naturalmente acompañado de la felicidad. Pero la felicidad no es el fin, aunque se presuponga que acompaña necesariamente al cumplimiento del fin[16]. Si la felicidad fuera el fin supremo, el criterio de la moralidad, sería muy difícil justificar acciones que exigieran renuncias, sufrimientos, ascesis. Y, sobre todo, sería imposible definir el contenido de

---

[13] G. Gual, "Platón", en Victoria Camps (ed.), *op. cit.*, 80 ss.

[14] E. Lledó, "El mundo...", *ed. cit.*, 23.

[15] "Vitae degendae ratio". *De Finibus*, I, 64.

[16] Gautier, *op. cit.*, 32.

la felicidad: el placer sensible, el goce intelectual, el estético, el moral... En cambio, si la felicidad se define como efecto intrínseco de la perfección, su contenido queda perfectamente delimitado: el modelo de felicidad se define desde el modelo del hombre perfecto[17]. Y la perfección se entiende como el despliegue de sus potencialidades, la actualización de todas las posibilidades de su ser.

Cuando Platón ofrece una base moral para la sociedad, es decir, cuando muestra que la justicia es tanto perfección de la sociedad como del individuo[18], nos ofrece una sugestiva propuesta, en la que muestra cómo la Antropología, la Ética y la Política confluyen en el mismo ideal, en la misma norma. La Antropología le permite afirmar que cada individuo está, por naturaleza, especialmente dotado para un tipo de acción, de función y de producción[19]. Además, el cultivo de esa facultad específica equivale a su perfección: es su deber moral. Y, con la conquista de esa virtud, con el ejercicio de esa facultad, al mismo tiempo que alcanza su perfección consigue también su felicidad: felicidad por hacer lo apropiado a su naturaleza, y felicidad máxima por el virtuosismo que adquiere en la misma[20].

Ahora bien, la armonía entre Antropología y Ética se amplía a la Política, ya que resulta que las cosas están ordenadas de tal manera en el mundo humano que procurando cada uno su propia perfección y felicidad es como mayor ayuda presta a los otros, como mayor es su contribución al orden, la paz y el bienestar social. Pues esa perfección se traduce en división racional del trabajo, en la que cada uno produce en aquello en que es más habilidoso y mejor dotado, consiguiendo mayor rentabilidad[21]. Una sociedad con una división tan racional del trabajo es, sin duda, la más eficaz posible. Y con ese bienestar, con esa racionalidad, y con la justicia que supone que

---

[17] C. Librizzi, *La morale di Aristotele*. Padua, CEDAM, 1960, 74.

[18] C. García Gual, "Platón", ed. cit., 87. ss. Subraya que "Las inquisiciones éticas de Platón... desembocan pronto en una amplia teoría política" (p. 80).

[19] Ver Y. Brès, *La psychologie de Platon*. París, PUF, 1973. También I.M. Crombie, *Analisis de la doctrina de Platón*. 2 vols., Madrid, Alianza, 1979.

[20] Sobre el papel de la división del trabajo en Platón ver L. Robin, *Platon*, Paris, 1968, 210 ss.

[21] Como bien dice A. Koyré (*Introducción a la lectura de Platón*. Madrid, 1966, 125), no es la "solidaridad" la que justifica la división del trabajo en Platón.

cada uno haga aquello para lo que está dotado, aquello que constituye su perfección y felicidad, se garantiza el orden más estable.

Como puede observarse, el optimismo platónico de este pasaje parece inaceptable en nuestros días. Pero tal vez no por culpa de la ingenuidad de Platón, sino por nuestra vejez intelectual. Para asumir desenfadadamente el compromiso ético se necesita, tal vez, una actitud más fresca y despreocupada. Las sospechas que la historia de la filosofía ha acumulado en su evolución constituyen el obstáculo principal[22].

De ahí que la Ética moderna, desde Kant al menos, se convirtiera en una "ética mínima"[23], e incluso una "ética desconfiada". Ya no se aspira a ayudar al hombre a alcanzar su vida buena; sólo se aspira a alcanzar la fidelidad a uno mismo, que incluso está amenazada. Ya no se aspira a determinar la naturaleza humana, ni a forjar el carácter de los otros, sino a determinar las leyes de la voluntad del hombre, las leyes del deber. De las *virtudes*, propias de una ética anclada en una metafísica del ser, llegamos al *deber*, preocupación propia de una ética subordinada a la convivencia. Cuando esto sucede, cuando no es la plenitud ontológica, sino la mera sumisión a unas obligaciones mínimas compatibles con la vida social, es porque algo profundo ha pasado. Cuando la Ética renuncia a decir el bien, y se limita a enunciar el deber, es porque aquella antropología optimista ha sido abandonada, porque aquella cosmología cerrada ha sido sustituida por el universo infinito.

Cuando A. Cortina, con voz de presente, dice que "La cuestión ética no es de modo inmediato ¿*qué debo hacer*?, sino ¿*por qué debo hacerlo*? La cuestión ética consiste en hacer concebible la moralidad, en tomar conciencia de la racionalidad que hay ya en el obrar, en acoger

---

[22] El tema de la división del trabajo es clave en la fundamentación antropológica de la moral en Platón. Ver *Rep*. 369c-d y ss."¿Y cómo atenderá la ciudad a la provisión de tantas cosas? ¿No habrá uno que sea labrador, otro albañil, y otro tejedor? ¿No será menester añadir a éstos un zapatero...?" (*Rep*. 369d). También se refiere al mismo es *Cármides*, 167e.

[23] Utilizamos la expresión en un sentido muy diferente al afortunado título de la obra de A. Cortina (*Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986), que a los rechazos de Nietzsche del "yo debo" (moral del camello), "yo quiero" (moral del león), "yo soy" (moral del niño), añade el rechazo del "yo me adapto" (moral del camaleón), para proponer algo así como "yo pacto", que bien podríamos llamar "moral del notario".

especulativamente en conceptos lo que hay que saber en lo práctico"[24], parece enunciar la gran preocupación del presente: la añoranza de aquella Ética sin complejos. Cuando la pregunta obligada es la de Warnock, es decir, una pregunta sobre si tiene sentido que un ser racional sea moral, si tiene sentido que acepte normas y principios morales, es decir, si la moralidad implica la racionalidad[25]; cuando parece no causar sorpresa, sino al contrario, la pregunta "¿por qué debo ser moral?"...; cuando esto ocurre, decimos, no hay más remedio que reconocer que estamos muy lejos, y no sólo en siglos, de aquella forma gaya de practicar la Ética por los filósofos clásicos[26].

3. La Ética como filosofía negativa.

> "la *prudencia* aristotélica representa... el azar y el riesgo de la acción humana. Es la primera y última palabra de este humanismo trágico que invita al hombre a querer todo lo posible, pero solamente lo posible, y a dejar el resto para los dioses" (P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*).

Aunque en filosofía estas cosas no nos sorprendan, no deja de ser relevante que después de dos siglos y medio de reflexión filosófica sobre lo moral las grandes cuestiones sigan pendientes: ¿Por qué creer en la moral? ¿Qué debemos hacer? ¿Por qué prohibir? ¿Cuál es la legitimidad de la obligación? ¿Por qué ser moral? O, si se prefiere, ¿qué es la Verdad moral?, ¿qué es el Bien?, ¿qué son los valores?, ¿cómo decidir moralmente? Y lo curioso es que esta pertinaz actualidad de las preguntas no expresa, a nuestro entender, la miseria de la filosofía, ni su impotencia; al contrario, expresa su riqueza, su plenitud y su poder, su capacidad de sobrevivir, que en definitiva es la capacidad de los hombres de no renunciar a la tarea de devenir hombres, de vivir como hombres, de desear ser hombres. Porque, en el fondo, la función de la filosofía no es proporcionar a

---

[24] *Ética mínima*. Madrid, Tecnos, 1989. 62-63.

[25] *The Object of Morality*. Londres, 1971, 151 ss..

[26] A. Tovar, *Los hechos políticos en Platón y en Aristóteles*. Buenos Aires, Perrot, 1954.

los hombres conocimientos -misión que cumplen las ciencias positivas- sino ocasión de pensar, de pensar cada vez más y con más rigor, de ejercitar al máximo esta praxis, la praxis más noble de los hombres por ser la praxis más característicamente *humana*. Como decíamos más arriba, *lo verdaderamente prometeico, o sea, humano, no es ser moral, sino seguir buscando razones para ser moral, continuar intentando el fundamento de la moralidad; lo otro, ser moral, es algo trivial y, en gran medida, accidental*.

Más aún, incluso podría decirse sin impostura -con la condición de que no se interprete como una apología de la ignorancia- que la misión de la filosofía es *impedir el conocimiento*, para que los hombres sigan preguntándose "¿por qué creemos lo que creemos?", "¿por qué hacemos lo que hacemos?". Como si, bajo el engaño de la promesa de un conocimiento absoluto la astuta razón consiguiera su verdadero fin: obligar a los hombres a recorrer por sí mismos el camino, teórico y práctico, que los hace hombres. Ese al menos parece ser el camino de la *conciencia*; y ese es el camino de la *autonomía*, es decir, del hombre señor de sí mismo, del hombre libre: del hombre en condiciones de devenir moral.

J. Muguerza, comentando la propuesta apeliana, cuya "situación ideal de diálogo" incluye imperativo la búsqueda de consenso por los miembros de la comunidad, dice: "Ahora bien, haya o no consensos o convenciones *finales*, lo cierto es que parece haberlos *iniciales*, pues sin ellos ni tan siquiera cabría hablar de lo que normalmente entendemos por ciencia o por moral, llámense *paradigmas científicos o formas de vida*. Y, tanto en un caso como en otro, la razón que un día contribuyera -si lo hizo- a instaurar esos paradigmas o esas formas de vida acostumbra a ceder su puesto, con el tiempo, al dogma pura y simplemente sustentado en la autoridad. El cometido más urgente de la razón en tales circunstancias no será ya el de apuntalar las viejas convenciones o los viejos consensos, sino el de contribuir a minarlos propiciando la inversión revolucionaria de nuevas teorías científicas o nuevos contenidos morales, que darán a su vez lugar a nuevas convenciones y a nuevos consensos susceptibles de degeneración dogmática y autoritaria. Y así sucesivamente. Semejante tensión entre conformismo y espíritu crítico, entre la adocenada supeditación de la razón

a lo establecido y su imaginativa puesta al servicio de la creatividad ha sido bautizada -para el caso de la historia de la ciencia- como la *tensión esencial*, tensión a cuyo cargo correría la animación de la vida de la comunidad científica. Y lo mismo vendría a ocurrir con la comunidad humana en general..."[27]. Muguerza, pues, se contenta con la "tensión", con mantener en guardia la razón: lo propio de ésta, tanto en el terreno teórico como en el práctico, no es buscar y consolidad consensos, sino revolverse contra toda aceptación de las creencias por meramente dadas. Muguerza se rebela, incluso, contra la postulación de "una confortadora confluencia entre el ser y el deber ser"[28], renunciando a aliviar la tensión, poniendo como objetivo el cultivo de la misma en equilibrio difícil[29].

Entendemos la Ética como "filosofía negativa" y como "filosofía práctica"; por tanto, hemos de reflexionar sobre la posibilidad de que una reflexión negativa sea práctica y sobre la peculiaridad de la misma. La idea de una filosofía negativa procede de Descartes, tal vez a pesar suyo; y la asumió y desarrolló Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*. Unas reflexiones al filo de ambos pensadores modernos, con filosofías teóricas y prácticas aparentemente tan diferenciadas y contrapuestas, nos servirá para exponer nuestra tesis.

Descartes fue, según nuestro criterio, quien situó la tarea filosófica a las espaldas de la negatividad[30]. Es cierto que perseguía como objetivo la evidencia positiva, y que tal supuesto no sólo predeterminaba el resultado, sino que determinaba fuertemente el método y el desarrollo de la investigación; no obstante, abría un camino que otros llevarían a sus verdaderos límites. La más explícita prueba de que Descartes introduce la filosofía como tarea negativa nos la ofrece en sus *Principios de Filosofía*[31]. Los dos primeros principios que establece son elocuentes. En el primero dice que "Para examinar la verdad es necesario, una vez en la vida, poner

---

[27] J. Muguerza, *Desde la perplejidad*. México, FCE, 1990, 137-38.

[28] *Ibid.*, 138.

[29] Ver también al respecto Th. S. Kuhn, *The Esencial Tension*. Londres, 1977.

[30] Hemos tratato este tema en *El empirismo*. Barcelona, Montesinos, 1984, Cap. I.

[31] R. Descartes, *Les Principes de la Philosophie*, en *Oeuvres Philosophiques (1643-1650)*. Tomo III (Ed. de F. Alquié). París, Garnier, 1973, 83-763).

todas las cosas en duda tanto como sea posible"[32]. Es, viene a decir Descartes, el precio para pasar de ser niño a ser hombre, para pasar de la creencia ingenua, precipitada, a la reflexión filosófica como vía de conocimiento, o sea, de creencia fundada en la evidencia. Y si este primer principio exige dudar de todo, el segundo lo radicaliza y dramatiza al afirmar que "Es también útil considerar como falsas todas las cosas de las que se puede dudar"[33]. Aquí no sólo se recomienda la duda, sino que se invita a rechazar cuanto sea susceptible de ella.

Esta misma posición, explícita en los *Principios*, aparece implícita en sus *Meditaciones metafísicas* y en su *Discurso del Método*. Aquí la evidencia aparece como impotencia de la duda; la evidencia, la afirmación, sólo surge cuando la razón, lanzada a una duda sin límite, encuentra un obstáculo insuperable. Desde Descartes, la filosofía moderna no puede ejercerse, de forma consciente, sin incluir la duda, el uso negativo del entendimiento, como método de reflexión; y sin considerar la evidencia como mera derrota de la fuerza negativa de la razón. Lo de menos es que unos filósofos crean que ese obstáculo salvador de la verdad se ha de encontrar necesariamente; e incluso que dicha creencia sea la que haga posible el encuentro del obstáculo que hace surgir la evidencia; o que otros consideren que, elegido tal camino, el obstáculo definitivo nunca surgirá, convirtiéndose la filosofía en negativa, en tarea crítica infinita. Lo de menos, pues, son las soluciones particulares de cada pensador; lo importante es constatar que, a partir de aquí, sólo se puede aceptar como evidente, como fundamento, como verdadero, aquello que resiste la crítica y en tanto que la resiste.

Hemos de decir, para acabar la reflexión sobre Descartes, que éste limitaba sus consejos a la razón teórica, siendo mucho más prudente a la hora de hablar de la razón práctica. Así, en el principio tercero dice que "No debemos en absoluto usar esta duda en lo referente a la conducta de

---

[32] *Ibid*, 91. (IX, II, 25 de la edición canónica de Charles Adam y Paul Tannery, en París, Léopold Cerf, 1897-1913).

[33] *Ibid*., 90 (AT. IX, II, 25).

nuestras acciones"[34], la duda se aconseja en la actividad teórica, cuando la razón busca "la contemplación de la verdad". Considera Descartes que "es muy cierto que en lo referente a la conducta de nuestra vida estamos frecuentemente obligados a seguir opiniones que sólo son verosímiles"[35]. Pero esta diferencia se debe exclusivamente al contenido de los dos principios señalados: la práctica tiene unas exigencias temporales, impone y exige unas respuestas puntuales a las circunstancias dadas, de modo que "pasarían casi siempre antes que pudiésemos liberarnos de todas las dudas"[36]. Es decir, el radicalismo de la duda exige la "moral provisional", pues hace imposible la conquista de la evidencia ante la urgencia de las respuestas.

Hume parece recoger el reto cartesiano, y aplicarlo con más coherencia. Aparentemente libera a la filosofía de toda finalidad práctica; ésta se guiará por lo verosímil, como en Descartes, por las creencias que han ido naciendo, seleccionándose y cristalizando a lo largo de la experiencia de la vida humana. La vida práctica impone la necesidad de creer como condición de la acción, y la satisfacción de esta necesidad, que no está al alcance de la razón, está asegurada por la naturaleza: "La naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios exactamente igual que a respirar y a sentir..."[37]. Tales juicios, obviamente, no tienen valor gnoseológico: son prácticos, enuncian el "deber ser" bajo la forma del "es". Son, en rigor, manifestaciones de la voluntad y el sentimiento: "... la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cogitativa"[38]. La naturaleza, por tanto, ha propiciado los medios necesarios para resolver todas las exigencias de la vida práctica. Y lo ha hecho al margen de la razón, como si no confiara en ella, como si supiera que las cosas importantes, necesarias e inaplazables no pueden dejarse en manos de la razón teórica, que para Hume está

---

[34] *Ibid*, 92 (AT. IX, II, 25).

[35] *Ibid*., 92 (AT. IX, II, 25).

[36] *Ibid*. 92 (AT, IX, II, 25). En el *Discurso del Método*, Parte III, establecer las reglas de la "moral provisional".

[37] *Treatise*, 183.

[38] *Treatise*, 184.

aquejada del mal de la eterna indecisión. Por tanto, la naturaleza ha cubierto el hueco abierto por la debilidad de la razón[39].

Por otro lado, Hume distinguía entre un uso positivo o afirmativo, dogmático, de la razón y un uso escéptico o negativo. El juego de ambos, la oposición permanente, constituía la filosofía. Combate necesariamente eterno, sin posibilidad de derrota absoluta, dadas las características de los contendientes: "La razón escéptica y la dogmática son de la misma clase, aunque contrarias en sus operaciones y tendencias, de modo que cuando la última es poderosa se encuentra con un enemigo de igual fuerza en la primera; y lo mismo que sus fuerzas son en el primer momento iguales, continúan siéndolo mientras cualquiera de ellas subsista: ninguna pierde fuerza alguna en la contienda que no vuelva a tomar de su antagonista"[40]. No podía ser de otra manera, pues no se trata de dos facultades, sino de dos usos de la misma facultad. Las razones para dudar y las razones para creer dependen de la fuerza de la razón: por tanto, sus desequilibrios sólo son existenciales, y así garantizan la eternidad del conflicto. La filosofía no va a ninguna parte, no avanza hacia ninguna parte; simplemente, escenifica el duelo interno de la razón[41].

La imposibilidad de un final definitivo determina que no se consiga una evidencia desde la que construir el conocimiento absoluto y, al mismo tiempo, que no se consigan argumentos convincentes para el escepticismo, para renunciar a todo conocimiento. De esta forma garantiza la eterna marcha del pensamiento, condenado a seguir escenificando su lucha. "Hay que agradecer a la naturaleza, pues, que rompa a tiempo la fuerza de todos los argumentos escépticos, evitando así que tengan un influjo considerable sobre el entendimiento..."[42].

En el marco descrito por Hume la moralidad queda garantizada por la "naturaleza", y su contenido por las costumbres, de forma satisfactoria. Y la

---

[39] Ver N. Kemp-Smith, *The Philosophy of David Hume*. Nueva York, 1966. También J. Passmore, *Hume's Intentions*. Cambridge U.P., 1952.

[40] *Treatise*, 187.

[41] A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief*. Londres, Macmillan, 1969, 23 ss.

[42] *Treatise*, 187.

razón parece relegada de su función práctica; en rigor, la razón es liberada incluso de toda tarea gnoseológica, pues la ciencia, reducida a conocimientos empíricos y probables, quedaría con el status de creencia, garantizada y determinada por la "naturaleza". La razón, pues, entendida como filosofía, como fundamentación racional de las creencias, sean ésta teóricas o prácticas, queda instaurada como misión problemática; pero no como tarea estéril.

Aceptar este juego de la razón puede producir melancolía, al tener que asumir la imposibilidad del objetivo: "Un descubrimiento tal nos quita no solamente toda esperanza de obtener alguna vez satisfacción en este punto, sino que se opone incluso a nuestros deseos..."[43]. Más aún, al tener que asumir que el entendimiento, "cuando actúa por sí solo y de acuerdo con sus principios más generales, se autodestruye por completo, y no permite el menor grado de evidencia en ninguna proposición, sea de la filosofía o de la vida ordinaria"[44], conduce a la desesperación. Parece realmente trágico tener que "elegir entre una razón falsa o ninguna razón en absoluto"[45], como dice Hume. Pero la naturaleza se ha encargado de prever esta melancolía y este "delirio filosófico", y ofrecer remedios a la misma: "He aquí que me veo absoluta y necesariamente obligado a vivir, hablar y actuar como las demás personas en los quehaceres cotidianos"[46].

Hume, pues, nos abre la puerta a la filosofía negativa, al uso negativo de la razón. La misma no consiste en dar la espalda al conocimiento positivo, en renunciar a las creencias, ni a la fundamentación de las mismas; consiste meramente en una actitud metodológica, en una manera de practicar la filosofía. Esta manera de filosofar parte, ciertamente, del reconocimiento de la imposibilidad de decidir sobre la legitimidad de los principios; parte, pues, de la renuncia a la exigencia de evidencia. Pero no se propone como objetivo demostrar la imposibilidad de la misma, no hace militancia escéptica; se limita a mantener activada la lucha entre los dos

---

[43] *Treatise*, 266-267.

[44] *Treatise*, 267.

[45] *Treatise*, 268.

[46] *Treatise*, 269.

usos de la razón, en combatir la tendencia a afirmar y a creer. Le parece a Hume que la razón dogmática o afirmativa es un esfuerzo por recuperar la creencia natural espontanea, rota por la duda. Se trataría de restituir la fe ingenua perdida mediante una fe fundamentada. Y frente a esta tendencia postula seguir siendo filósofo, no cerrar la fractura que originó la filosofía, reabrir constantemente la problematicidad de cualquier principio, de cualquier teoría, de cualquier verdad o imperativo aceptados. De esta forma la actividad negativa no se opone a las creencias, a la aceptación de teorías científicas o éticas; al contrario, consciente de que la "naturaleza" induce a aceptarlas, y así las garantiza como exigencia práctica, asume la tarea de ponerlas constantemente a prueba, de reafirmarlas, de revisarlas; es decir, les impone la exigencia metodológica de legitimación permanente, pues su única fuente de legitimidad proviene de su resistencia a la crítica, a la falsación.

4. La Ética como filosofía práctica.

> "La teoría de la práctica, si cabe hacerla, ha de consistir más en la rebelión contra lo que es, que en la prescripción segura y confiada de lo que debe ser" (Victoria Campas, *La imaginación ética*),

Muchas confusiones se habría evitado si en lugar de utilizar las expresiones "razón teórica" y "razón práctica", que han posibilitado -e incluso inducido a ello- la concepción de dos facultades, dos métodos, dos tipos de criterios..., se hubiesen utilizado "uso teórico de la razón" y "uso práctico de la razón", que era el verdadero sentido de la distinción, como mostrara Kant. De esta forma, y a los efectos de esta reflexión, el objeto de la misma es el "uso práctico" de la razón. Y, en este horizonte, aún es posible y conveniente la distinción entre dos acepciones, pues por "uso práctico" se entiende la razón aplicada a las cosas prácticas, a las cosas humanas (que nos parece el sentido que tenía la Ética en Aristóteles), pero también se entiende por "uso práctico" de la razón la forma prescriptiva de la misma, es decir, la razón en tanto que prescribe normas o enuncia deberes, o formula juicios de valor, que son traducibles a deberes. Para

nosotros la Ética es "práctica", es una forma del uso práctico de la razón, en los dos sentidos: trata de las cosas humanas y se expresa en juicios de valor.

¿Puede, en este doble sentido, ser práctica una filosofía negativa? Si por "filosofía práctica" se entiende la enunciación positiva, afirmativa, del deber ser, de juicios normativos, tal vez sería imposible conciliar su forma con el método negativo que acabamos de describir. En cambio, si consideramos "práctica" toda reflexión filosófica que influye, aunque sea indirectamente, en la conducta humana, entonces no vemos obstáculo alguno a tal caracterización. Una filosofía negativa, un uso negativo de la razón, tiene claros efectos en los "axiomas prácticos", en las concepciones y creencias morales, jurídicas y axiológicas, en estos códigos formalmente normativos y directamente prácticos que regulan la acción humana. Una filosofía negativa, o sea, el uso negativo de la razón, en la medida en que siempre se aplica frente al uso positivo, tiene efectos prácticos al determinar los resultados, al influir en las creencias aceptables.

Comprendemos que esta forma de ser "práctica" de una filosofía negativa pueda parecer insatisfactoria; ciertamente, no es la dominante en la filosofía occidental y parece oponerse a las naturales pretensiones del filósofo de ser *demiurgo*, *rey* o, al menos, *consejero de príncipes*. De todas formas, la creemos más coherente con las concepciones antropológicas de nuestros días, en las que se ha afirmado un concepto abierto e indefinido de la naturaleza humana. La diferencia sustancial entre la mentalidad de los filósofos griegos y la nuestra es que ellos consideraban la "naturaleza humana" como un fin, un estadio ontológico a conquistar. El hombre podía llegar a ser humano, es decir, podía llegar a desplegar todas sus potencialidades, a perfeccionar todas sus cualidades, o bien podía quedarse en el camino, truncada su vida como la de cualquier animal o planta que no ha cumplido el ciclo completo de su especie, sin devenir fecunda y plenamente desarrollada[47].

[47] Ver la "Introducción" de R.A. Gauthier a su edición de *L'Ethique à Nicomaque*, 4 vols. París, Nauwelaerts, 1970 (2ª).

Esta concepción teleológica o finalista del universo y, en particular, del hombre, es el fundamento de la Ética clásica, tanto platónica como aristotélica[48]. Según la misma, el hombre tiene un fin, y este fin está ontológicamente anclado. El hombre está ontológicamente determinado a perseguir ese fin, determinado a devenir humano. La "vida buena", por tanto, es la que se encamina a dicho fin, la que realiza la humanidad en el hombre. No puede exigirse al hombre conquistar lo absoluto, ser Dios; pero conseguir ser humano es suficiente. Como ha dicho Pierre Aubenque, interpretando a Aristóteles, "A medio camino entre el saber absoluto, que haría inútil la acción, y una percepción caótica, que haría la acción imposible, la *prudencia* aristotélica representa... el azar y el riesgo de la acción humana. Es la primera y última palabra de este humanismo trágico que invita al hombre a querer todo lo posible, pero solamente lo posible, y a dejar el resto para los dioses"[49].

Nótese que no decimos la que "permite" al hombre realizar su naturaleza, pues la vida no es una condición externa de esa realización, sino que ella misma es propiamente *la* realización de la naturaleza humana: *la praxis del hombre agota su ser*. En la medida en que ese fin es inmanente, no está subordinado a ninguna otra motivación, ni teológica ni racional. O, dicho de otra manera, la praxis desplaza a esas otras instancias de fundamentación de la "vida buena", para darle sustantividad. Como ha dicho B. Russell, se trata de conseguir "el bien en nuestra propia vida y en nuestra actitud con respecto al mundo. La insistencia en la fe en una externa realización del bien es una forma de autoafirmación, que, aun cuando no puede garantizar el bien externo deseado, sí puede perjudicar el bien interior que está en nuestro poder..."[50]. La Ética como filosofía práctica supone la adopción de la tesis de que "el bien es aquello que seamos capaces de crear"[51].

El "mundo cerrado" ha dado paso al "universo infinito"; el "cosmos", con su jerarquía natural y, por tanto, con su moralidad inmanente, ha cedido el

---

[48] J. Vives, *Génesis y evolución de la ética platónica*. Madrid, 1970.

[49] P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*. París, PUF, 1963, 177.

[50] *Mysticism and Logic*. Nueva York, Doubleday, 1957, 30.

[51] V. Camps, *La Imaginación...,* ed. cit., 31.

lugar a un espacio indeterminado, sin direcciones, indiferente. Al no tener jerarquía ni lugares naturales, el hombre ya no ocupa ninguna posición ni tiene ninguna orientación fija. El sentido de su praxis debe ponerlo él, en el mismo acto de su acción. La "filosofía práctica" obtiene así su autonomía, su independencia del orden natural y, por tanto, del conocimiento racional. Es en estas nuevas coordenadas donde la Ética debe definir e instaurar su discurso. Como *filosofía*, no puede escapar a los problemas epistemológicos peculiares de cualquier conjunto de creencias[52]; como *praxis*, como realización de la vida humana, no puede dejar de plantearnos las cuestiones metafísicas y axiológicas esenciales[53]. Tan absurdo es pretender reducir la Ética a analítica del lenguaje como obviar éste trivializando la Ética[54]. Su carácter filosófico le exige tener en cuenta la problemática epistemológica y metodológica que, inducida por las ciencias, se ve obligada a asumir la filosofía; su carácter práctico le exige salir de la mera formalidad y *mancharse* de contenido, es decir, hundir sus reglas en la vida misma.

Entendemos, pues, la Ética como filosofía a la vez práctica y negativa. Aunque aquí no quede suficientemente claro el contenido de esta doble caracterización, confiamos que al final de esta reflexión sea manifiesto. Pensamos, como Aranguren, que lo importante es que el concepto sea claro al final. En su *Ética*, planteándose el problema del objeto, en lugar de dar una definición, prefiere el camino de la conquista: "Se trata de aprehender el objeto de la Ética. Podríamos partir, como es usual, de una definición simplemente recibida. Nos parece más filosófico conquistar esa definición... Esta labor será lenta y habrá de ser cumplida paso a paso, porque son varios y muy diferentes entre sí esos otros saberes frente a los cuales la Ética tiene que ser delimitada"[55]. Confiemos, pues, que al final hayamos conseguido "conquistar" el objeto.

---

[52] D. D. Raphael, *Moral Philosophy*, Oxford U.P., 1981. (Traducido en México, *La Filosofía moral*, FCE, 1986, 26.

[53] A. Plebe, *Il pensiero etico*. Milan, La Nuova Italia, 1967, 7.

[54] En este sentido nos parece ejemplar la posición de F. von Kutschera en su obra *Fundamentos de Ética*. Barcelona, Cátedra, 1982.

[55] J.L. Aranguren, *Ética*. Madrid, Alianza Editorial, 1990, 15.

La actitud metodológica que propugnamos se deriva de nuestra idea de la filosofía como el *esfuerzo de la razón por vencer la constante tendencia de la naturaleza humana a creer*. La idea, como hemos dicho, nos viene sugerida por Hume, quien considera la tendencia a creer como una ley de la naturaleza humana imprescindible para la vida, tan imprescindible que la naturaleza, siempre sabia, no ha querido dejarla al arbitrio de las veleidades de la razón. Tendencia a creer, pues, necesaria e inevitable, pero que de forma igualmente inevitable se rompe ante la experiencia, ante el entendimiento, surgiendo la duda y, con ella, el camino de la filosofía. Tendencia que reaparece en ésta en la forma de las "filosofía dogmáticas", afirmativas, que intenta recuperar la fe en forma de conocimiento absoluto, racionalmente fundado. Tendencia, en fin, que la razón negativa compensa y reequilibra para así conseguir que el hombre siga siendo hombre, es decir, siga ejerciendo su cualidad esencial: el pensamiento. Pues lo propio del hombre no es conocer, que para Hume es creer, sino pensar. La creencia es propia y natural en los niños, en los poetas y, de forma antinatural, en la filosofía afirmativa: "Hay que disculpar a los niños por su edad; a los poetas, porque confiesan seguir implícitamente su fantasía, pero, ¿qué excusa daremos para justificar a nuestros filósofos cuando muestran su debilidad?"[56].

Esta perspectiva introduce directamente el conflicto en el hombre entre la razón y la naturaleza; o, si se prefiere, introduce directamente en la naturaleza humana el conflicto entre la razón y el deseo, que es sin duda alguna el objeto preferido de la Ética. También D.D. Raphael propone una caracterización similar de la filosofía: "En mi opinión, el propósito principal de la filosofía, como se ha practicado en la tradición occidental, es la evaluación crítica de suposiciones y argumentos. Toda sociedad y todo grupo cultural tienden a aceptar sin vacilación cierto número de creencias... La filosofía nos pide examinar tales suposiciones, considerar si tenemos bastantes razones para sostenerlas. Si resulta que las tenemos, entonces podemos continuar manteniendo esas creencias, pero ahora con seguridad

[56] D. Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid, Editora Nacional, 1977. 365-366. (Hume habría considerado la "filosofía del niño" de Nietzsche un bello ejemplo de su tesis).

racional, no con una aceptación ciega. Si resulta que no tenemos buenas razones, entonces o bien debemos suspender el juicio o bien debemos buscar un nuevo marco de fe"[57].

De este modo queda caracterizada la creencia como una pasión, como algo que se impone al hombre como condición de su relación con las cosas; y la filosofía, como misión imposible, como esfuerzo porque dichas creencias sean racionales. Por "racionales", obviamente, no queremos decir "verdaderas", en cuyo caso estaríamos atribuyendo a la razón la posibilidad de conquistar la evidencia; por "racionales" queremos decir únicamente, como en la perspectiva epistemológica popperiana, que las teorías empíricas son razonables mientras y en la medida en que no puedan ser falsadas[58]. La imposibilidad de verificarlas nos impide considerarlas verdaderas, pero no afecta a su razonabilidad, a su fundamentación, que se mide por la resistencia a la negación, a la contradicción, en suma, a la falsación.

Esta manera de entender la Ética resalta el carácter "artificial" -en el más estricto sentido humeano y, por tanto, absolutamente opuesto a "artificioso"- de la misma; o, por decirlo con otras palabras, el carácter absolutamente humano. La Ética no es un "descubrimiento" de unas normas inscritas en el ser de las cosas, sino una creación de la historia humana, una escritura en la conciencia del hombre. No se trata de un código de conducta inventado de forma arbitraria, subjetiva o caprichosa, producto del deseo o de las relaciones coyunturales de poder, sino tendencialmente racional, es decir, constantemente reajustado a las relaciones entre los hombres. Esta "racionalidad limitada" de la moralidad se garantiza precisamente por la Ética como filosofía práctica y negativa, en la medida en que constantemente exige coherencia, adecuación y eficacia entre las reglas y los fines, entre éstos y las instituciones; entre todo ello y las posibilidades de la naturaleza humana.

---

[57] *Ibid*., 11-12.

[58] K. Popper, *Conjeturas y Refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica. 1994

Por tanto, la concepción negativa de la filosofía, y de la Ética en particular, aun naciendo en la debilidad de la razón es, en el fondo, la manera de maximizar la racionalidad, al someter constantemente a revisión las creencias morales, sus supuestos metafísicos y epistemológicos, su axiología[59], su eficacia práctica. La Ética así concebida asume como posición metodológica la falsación, la negación; no busca directamente fundamentar una moral, sino que cumple su fin último de dotar a la moral de fundamento mediante el método consistente en cuestionar sus fundamentos, tal que el fundamento aceptado lo sea siempre de forma provisional y solamente en tanto que resiste la crítica. Tal Ética negativa es "práctica", es decir, no renuncia en modo alguno a guiar la acción de los hombres, a incidir en la conducta humana. Pero, en lugar de hacerlo mediante propuestas "ideales" de conductas fundamentadas, lo hace a base de estrechar los límites del abanico de posibilidades de las propuestas morales razonables. Es decir, deja para la "imaginación" la propuesta de modelos de moralidad ideales, surgidos como respuestas a las situaciones concretas, y se reserva el papel de juzgar dichas propuestas, de analizar su contenido y expresión, su coherencia lógica y su consistencia axiológica, su adecuación a los fines explícitos, su posibilidad y eficacia práctica, su concordancia con los límites puestos por las ciencias y las condiciones sociales[60].

Queremos subrayar que esta actitud filosófica, que acentúa la resistencia a creer, es sólo formalmente, metodológicamente escéptica; pero no por su contenido ni por sus fines, ni tampoco por sus resultados. Incluso, en el momento actual, en el que las posiciones éticas más cultivadas adolecen todas de falta de confianza en la razón, podría valorarse como antiescéptica. Se ha dicho que "No es función de la Ética solucionar nada"[61].

---

[59] F. von Kutschera, *op. cit.*, cap. VI y VII.

[60] En cierto sentido coincidimos con las tesis de V. Camps en *La imaginación ética*. Barcelona, Seix Barral, 1983. Por ejemplo, cuando dice: "No es función de la Ética solucionar nada; no es función de la Ética ni tan sólo conseguir esa "concordia" tan apreciada por Spinoza, porque sería una concordia falsa, fraudulenta. La Ética ha de ser portadora de un sentido que, como decía antes, simplemente ayude a vivir, denunciando los obstáculos e iluminando la senda hacia la convivencia más digna y agradable" (p. 35). "Lo propiamente ético es la búsqueda, el interrogante, la incomodidad provocadas por la urgencia de tener que preferir; pero esa preferencia no tiene por qué convertirse en una norma universalizable" (p. 48).

[61] V. Camps, *op. cit.*, 35.

Ciertamente, no es su función directa. Pero sí corresponde a la Ética cuestionar las soluciones propuestas, someterlas a las pruebas lógico-filosóficas (coherencia, fundamentación, claridad...) y estrictamente éticas (universalidad, consecuencias...). Sí corresponde a la Ética iluminar el camino de las soluciones, aunque nosotros proponemos, por nuestra manera de entender la filosofía, que el camino también se diseña con indicaciones negativas, con señales de prohibición. La posición negativa en Ética, por tanto, por ser meramente metodológica, no supone escepticismo moral; al contrario, es compatible con la moralidad como la epistemología popperiana lo es con el desarrollo de la ciencia.

Incluso podríamos pensar que el escepticismo moral se deriva más bien de posiciones metodológicas positivistas y de las reacciones subjetivistas que ha provocado. El positivismo ético, al extender a la Ética los métodos de la descripción y la explicación, propios de las ciencias, ponen como objeto el ser, y no el deber ser, y así la privan de toda posible normatividad. Los críticos al positivismo han advertido, con razón, que el uso de estos métodos reduce la Ética a mero capítulo de la psicología o la sociología; y han reivindicado el carácter esencialmente normativo de la Ética. Pero ese carácter normativo de la Ética, que parece tan obvio, que tan dispuestos estamos a asumir y defender de forma espontánea, no es tan fácil de fundamentar. Se admite que la Ética es y debe ser normativa. Enseguida se pregunta: ¿en base a qué? Y comienzan los problemas, pues todas las formas clásicas de fundamentar las normas parecen frágiles ante la razón: se rechaza enseguida tanto el teologismo, el racionalismo, el naturalismo o el intuicionismo. Y así parece que sólo quedan dos consuelos, con aspecto geopolítico: refugiarse en la dulce calma del análisis del lenguaje (como es el caso del emotivismo o el prescriptivismo), o confiar en el no menos cálido ni suave horizonte del diálogo[62].

Esta alternativa de una "Ética dialógica" se presenta a sí misma como superación del subjetivismo, del relativismo, del nihilismo; como una superación positiva e histórica, sin volver a tentaciones metafísicas e

[62] Ver J. Muguerza, *Desde la perplejidad*. Madrid, FCE, 1990 (Especialmente la Parte III)..

intuicionistas. Por tanto, en la actualidad se presenta como atractiva[63], pues no carece de dimensión social, introduce en la metodología elementos democráticos -que hoy, sorprendentemente, sirven para legitimar métodos-, pivota sobre el lenguaje, prestigiado por la filosofía de las últimas décadas, e incluso se apoya en la comunicación, lo cual aporta novedad y materialidad a la reflexión.

Ahora bien, esta opción aparece como "voluntad de creer", que diría W. James[64]. Supone que todos los esfuerzos de fundamentación de la Ética, sean en fines trascendentes o inmanentes, sean en metafísicas objetivas o subjetivas, han fracasado de forma irreversible. Supone que la razón ha fagocitado todas sus propuestas. Podríamos decir: aunque se ve a sí misma como opción fundamentadora, en el fondo expresa la aceptación y entrega del triunfo del "uso escéptico de la razón". Por tanto, sea en las formas positivistas, en las subjetivistas o en las comunicativas, las corrientes contemporáneas de la Ética están atravesadas por el escepticismo; surgen de la derrota de la razón y arrastran las señas de la misma.

No es aquí el lugar para mostrar nuestras reservas sobre la "situación ideal de comunicación", sobre las propuestas terapéuticas de las asimetrías, etc. Destacamos únicamente que la alternativa al escepticismo que se propone es el más tosco de los escepticismos: *la comunidad de la buena fe*. Es como sustituir la tensión y el riesgo de la construcción lógica por una cálida tertulia de consensos.

Nuestra propuesta de "filosofía práctica", en cambio, enraíza en un pensamiento clásico, el ilustrado, que invitó al hombre a ponerse él mismo como fundamento de todo. Pero sin caer en ninguno de los dos errores de la modernidad: poner como fundamento la subjetividad individual y egoísta o poner como fundamentación la voluntad general abstracta y formal. Es una grave falacia pensar que la pérdida de fundamento absoluto equivale a la pérdida del fundamento, e incluso a la pérdida del mejor fundamento. Si lo absoluto era una ficción, su declive no es una pérdida; es una liberación.

---

[63] Un ejemplo de la vigencia de esta corriente es el colectivo K.O. Apel y otros, *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona, Crítica, 1991.

[64] Tal vez la dimensión "pragmática" de la Ética dialógica tenga algo que ver en ello.

Poner al hombre, a la razón humana, como fundamento no implica una pérdida de fundamento. Rousseau, Kant, Popper, han abierto caminos de esperanza.

Decíamos que nuestra propuesta, formalmente escéptica, en contenido y resultados lo es menos que la Ética dialógica. Efectivamente, nuestra actitud no implica una llamada a abandonar el irrenunciable deseo de verdad que regula el uso de la razón; no implica aceptar el principio del pluralismo; no implica buscar el consenso ni esperar en él; no implica renunciar al fundamento en sentido fuerte; lo único que implica es no aceptar ninguna fase terminal. Implica, para decirlo con Kant -aunque tal vez transgrediendo su horizonte-, la autodeterminación de la voluntad por una regla propia: los hombres serán más libres y dueños de sí mismo si desean serlo, si no renuncian a autodeterminarse, si se rebelan contra cualquier determinación, contra cualquier estado determinado. Nuestra idea de la filosofía como resistencia a creer es, en el dominio de la Ética, la asunción del imperativo práctico de resistirnos a ser.

Porque, a fin de cuentas, podemos interpretar el imperativo kantiano como definidor de un sistema cerrado, que gratifique nuestra conciencia con el sentimiento del deber cumplido, o podemos entenderlo como queja, como rechazo, como rebelión contra el ser: como un no debe ser, aunque sea. "La teoría de la práctica, si cabe hacerla, ha de consistir más en la rebelión contra lo que es, que en la prescripción segura y confiada de lo que debe ser"[65].

5. La Ética como creación histórica.

> "El ideal de excelencia ética es la liberación simbólica del individuo de sus condiciones de posibilidad como ser humano para elegirlas ahora como dones y regalos, no por necesidad sino por sobreabundancia" (F. Sabater, Ética como amor propio).

[65] V. Camps, *La imaginación...*, ed. cit., 44.

Entendemos que la Ética, como cualquier disciplina filosófica -y no sólo las de funcionalidad práctica- ha de estar claramente abierta a la historia. Somos muy conscientes de que si la filosofía en general, como diría Hegel, tenía por misión "pensar el presente", la filosofía práctica debe asumir esa tarea de forma inaplazable. No obstante, creemos que hoy no es posible pensar el presente sin su historia: hoy no sabemos pensar sino en claves históricas. Y no ya porque, como creyera el propio Hegel, la explicación, el conocimiento de algo es siempre la descripción de su genealogía, en lo cual tiene buena parte de razón. Sin asumir una posición historicista, nos parece inimaginable una filosofía práctica que no sea un dialogo constante con la historia. Y por "inimaginable" entendemos la imposibilidad fáctica de pensar filosóficamente el presente sino en un forcejeo con su historia. Tal vez sea un límite hermenéutico; pero es nuestro límite.

Podemos admirar las pretensiones heideggeriana de recuperar un contacto primigenio con el ser, del que estaríamos separados por la historia del conocimiento, por el desarrollo de la racionalidad; y podemos admirar la pretensión cartesiana de eliminar imaginariamente el tejido de lenguaje, de creencias y prejuicios, que se interpone entre la mente y las cosas. Pero si abandonamos los jardines de las metáforas, que no son los más aptos para la filosofía, nos encontramos con esta realidad: no sabemos pensar el ser de las cosas sin la historia del conocimiento de esas cosas. Podemos añorar un conocimiento intuitivo, absoluto y atemporal, tan perfecto y admirable que habitualmente se lo atribuimos a los dioses; y podemos, de este modo, al mismo tiempo que reconocemos su inaccesibilidad, consolarnos imaginándolo meta ideal a la cual acercarnos; pero si hoy alguien asumiera la tarea de pensar lo "bueno" o lo "justo" sin dialogar, de forma explícita o encubierta, con lo que sobre lo bueno y lo justo han dicho Aristóteles, Hobbes, Bentham, Marx, Nietzsche... ¿qué diría? Nos tememos que la reflexión sería tan pobre como la de cualquier hombre iletrado.

Pensamos, pues, que el objeto de cualquier ciencia o disciplina filosófica es la historia de ese objeto. ¿Cómo podríamos pensar hoy el objeto de la filosofía moral o política, sea la vida buena, la sociedad justa, la virtud, la felicidad, las costumbres, el deber, la acción correcta....sin recurrir a lo que

sobre esos temas dijo Platón, Hume, Mill, Moore, Ross, Hare, MacIntyre..., sin dialogar con ellos, sin analizar sus propuestas y sus argumentos? Más aún, dado que ellos mismos hicieron lo propio, analizando las creencias de pensadores anteriores y criticándoles que se hubieran entregado con facilidad a la pasión natural de creer, sin suficiente análisis, sin suficiente documentación, sin suficiente esfuerzo, ¿podemos dialogar con ellos filosóficamente sin esforzarnos en descubrir en sus propuestas la "pereza", sin intentar deslegitimar su entrega al reposo? Esta actitud, que no excluye el respeto y el rigor, de resistencia a aceptar sus alternativas, sus valores, sus normas, sus argumentos... es la que nos parece más propia de la filosofía: y la Ética es para nosotros eminentemente filosófica. Buscar en ellos consuelo o patronazgo es una actitud comprensible, pero ajena a la filosofía tal como nosotros la entendemos.

Incluso si aceptáramos -que no es el caso- que el objeto propio de la filosofía es el análisis de los enunciados en general, y el de la filosofía moral el de los enunciados morales, sea en sentido sintáctico, semántico o pragmático, siguiendo a Morris[66], del lenguaje o de las creencias, ¿cómo podríamos hacerlo sin dialogar con Wittgenstein, con Stevenson, con Habermas...? En contra de Heidegger, que vería en la historia de la razón la historia de la ocultación del ser, nos inclinamos a pensar que fuera de ese discurso histórico sobre las cosas sólo hay indigencia ante la mirada humana. Es cierto que la filosofía ha tejido entre nosotros y la cosa una compleja e inextricable red de espejos mágicos, que fácilmente nos inducen a la ilusión; pero no lo es menos que esa tupida red es lo único que hay del ser: que los objetos de conocimiento están disueltos en la historia de esos conocimientos, y que esa historia, como diría Vico[67], está hecha por los hombres, con lo cual el lúcido napolitano podía afirmar que conocer el mundo es lo mismo que conocer la mente humana.

La Ética hoy, nos guste o no, tiene por objeto la historia de la Ética. Porque lo ético es un producto humano, una creación humana, realizada

---

[66] C. W. Morris, *Logical Positivismo, Pragmatism and Scientific Empiricism*. París, Hermann, 1927; y especialmente *Foundations of the Theory of Signs*. Chicago, University of Chicago Press, 1938 (Traducción castellana en México, UNAM, 1958)

[67] G.B. Vico, *La Ciencia Nueva*. (Ed. J.M. Bermudo). Barcelona, Orbis, 1985.

históricamente, genealógicamente, a lo largo del tiempo. Esa historia de creencias, de juicios, de confrontaciones, al mismo tiempo que es un obstáculo es también la condición de posibilidad de la filosofía práctica actual: es, parafraseando a Kant, como el aire para la paloma, cuya resistencia debe vencer y sin el cual no podría volar.

Por otro lado, parece obvio que la moral, como "conjunto de normas y reglas de acción destinadas a regular las relaciones entre los individuos en una comunidad social dada", es un hecho histórico. Por tanto, la Ética no puede sino tratarla como tal, abandonando la tentación de pensarla como conjunto de principios absolutos y aceptando su pluralidad y su historicidad. Porque, ¿quién podría razonablemente "criticar" a la Ética griega que la *caridad* no estuviera entre sus virtudes? ¿Puede pensarse la ética epicúrea fuera de aquél ámbito cultural?[68] Tal cosa sería tan arbitraria como una Ética actual que no se posicionara ante el militarismo, la ecología o la ingeniería genética.

Esta posición debe manifestarse desde los supuestos más elementales, como es el problema del "origen de la moral". Se ha tendido a situar el mismo en Dios (fundamento teológico), en la Naturaleza (conducta biológica) y en el Hombre (esencia eterna racional). Se trata, para nosotros, de colocarlo en la historia, y de hacerlo sin necesidad de asumir posiciones historicistas. Kant, que no era sospechoso de alinearse con ningún tipo de relativismo, hubo de reconocer que el "debe" supone el "puede", lo que significa en concreto que las normas morales, la obligación moral, sólo opera bajo determinadas condiciones de posibilidad. Condiciones que no son sólo personales (educación, libertad, conocimiento), sino fundamentalmente sociales.

Aunque definiéramos la Moral como conjunto de normas y reglas para dirigir la propia vida, parece obvio que hablamos de la propia vida en sociedad. Si no, ¿por qué regularla? La Moral exige pensar al hombre como un ser social, requiere la existencia social del hombre, en definitiva, la vida

[68] E. Acosta-C. García Gual, *Epicuro. Ética. La génesis de la moral utilitaria*. Barcelona, Barral, 1974. Ver también A. Heller, *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona, Península, 1983.

social, pues así, y sólo así, tiene sentido su función de regular las acciones *libres* hombre-hombre y hombre-colectividad.

Ahora bien, estas relaciones son inseparables de otras, nacidas de las necesidades, del trabajo, del orden social. La moral no surge de espaldas a las necesidades de la vida: de la producción, de la cooperación, de las leyes y del Estado, de la conveniencia de defender lo común. Al contrario, hunde su raíz en esa dimensión utilitaria, que lleva indefectiblemente a considerar como "bueno" la unión y cooperación, y como "malo" la escisión, el aislamiento, el egoísmo; que determina el surgimiento de los deberes: de solidaridad, de ayuda y defensa mutua, de cumplimiento de las promesas, de no mentir; y que, en fin, cristaliza en valores: de altruismo, de beneficencia, de disciplina, de amor a los hijos.

Por ello en las comunidades primitivas apenas se desarrolla la conciencia moral. La comunidad actúa como doble límite: externo (las normas valen sólo en su interior, no frente a los enemigos) e interno (absorbiendo lo individual). Es una moral poco desarrollada, no basada en la responsabilidad personal; ésta surgirá cuando las condiciones sociales lo permitan. Es decir, la moralidad es una "conquista" de los hombres, estrechamente ligada al progreso material y espiritual, fundada sobre unas condiciones de necesidad y posibilidad: factores tan diversos como un cierto distanciamiento de la lucha por la sobrevivencia, la individualización, la libertad social, son condiciones de la moral; al mismo tiempo, esa misma escisión individuo/comunidad, y la competitividad entre los hombres, hacen a la moral socialmente necesaria[69]. A la cooperación libre, a las relaciones de piedad, beneficencia, altruismo, etc., se llega tras la escisión, tras la ruptura de la identidad tribal. Y, podría sospecharse, que las mismas tienden a desvanecerse por innecesarias e imposibles en un "Estado benefactor". Aunque parezca paradójico, la "moral comunista" sería posible previamente al establecimiento de un orden social comunista: éste la haría innecesaria, traduciría a *ley* el deber moral.

[69] Ver J. Rubio Carracedo, *El Hombre y la Ética*. Barcelona, Anthropos, 1987, Parte II y Apéndice I.

Decimos esto sólo a efectos de radicalizar el problema: ¿Es la moral una necesidad social en general? ¿O es necesaria sólo en sociedades atravesadas por la escisión, la asimetría y la injusticia? ¿Es la moral una conquista de los hombres en su devenir humanos, o más bien un recurso correctivo a sus errores y perversiones? ¿Tiene el mismo sentido la moral en una sociedad liberal, en una democrática, en el "welfare State" y en el "Estado comunista"? Son todas ellas preguntas que apuntan a un hecho: la necesidad de un enfoque social e histórico en buena parte de los problemas vivos de la Ética.

En unas páginas brillantes de su conocido libro *El puesto de la razón en la ética*[70], Toulmin se plantea estas cuestiones, aunque con su manera peculiar y siempre original. Considera que "el "deber" es inextricable de la "mecánica" de la vida social y de las prácticas adoptadas por las diferentes comunidades para hacer tolerable e incluso posible el vivir juntos en sociedad"[71]. Más aún, sostiene que la Ética es "una parte del proceso por medio del cual se armonizan los deseos y las acciones de los miembros de una comunidad"[72]. De este modo la existencia de la Ética no sólo queda estrechamente ligada a la vida social, sino subordinada a que en esta se den ciertas condiciones. Para Toulmin estas condiciones consisten en lo que denomina "disposición", pues el razonamiento ético sería innecesario y estéril tanto en una comunidad de hombres con opiniones inalterables como en una comunidad de ángeles: estéril entre los primeros e innecesaria entre los segundos, a quienes se supone siempre la disposición más eminente.

Queda así bien establecida la "función social" de la Ética, su misión de intervenir en las opiniones de los hombres para coordinarlas y compatibilizarlas, es decir, para conciliar en lo posible la satisfacción de los intereses propios con los de los demás[73]. Pero Toulmin va más lejos, acercándose más a las preguntas que antes planteamos. Al abordar el tema del "desarrollo de la Ética" distingue dos etapas, que pueden distinguirse

---

[70] Toulmin, *El puesto de la razón en la ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, Cap. 10.

[71] *Ibid*., 157.

[72] *Ibid*., 158.

[73] *Ibid*., 158.

tanto histórica como psicológicamente, es decir, que configuran tanto una filogénesis como una ontogénesis de la Ética. En la primera etapa se correspondería con fases primitivas de la sociedad, o etapas infantiles del individuo. Considera Toulmin que toda comunidad tiene como tarea principal impedir los conflictos. La manera más atractiva de hacerlo consiste en conseguir que todos los miembros tengan "los mismos propósitos, los mismos intereses, los mismos deseos, esperanzas y temores: en realidad, las mismas disposiciones"[74]. Esto es bastante posible en comunidades simples, como la familia o la tribu. "Por lo tanto, en sus primeras etapas la moralidad se reduce a *hacer lo que está hecho*, y esto es verdad a la vez en la manera en que aprende un niño de sus padres y, en la prehistoria social, de los códigos morales"[75].Ciertamente, la tesis concuerda con la imagen que nos transmite la antropología. La Ética deontológica, de deberes rígidos, confundidos con costumbres, con mandamientos, con tabúes, tiende a evitar los conflictos manteniendo la identidad de disposiciones, condenando cualquier distinción. Quienes ostentan la autoridad usan el lenguaje ético para forzar e imponer la cooperación y la concordia. La moral apoya las prácticas sociales fijadas, las tradiciones...[76].

No nos interesa aquí entrar a valorar la versión de Toulmin, la usamos simplemente como ejemplo de que en el campo de la Ética hay teorías que se plantean la génesis de la misma, y por tanto su sentido y función, en relación con la ordenación social. Y que, por lo tanto, tienen sentido preguntas como las antes hechas: ¿puede pensarse un orden social en el que la moral sea innecesaria?, ¿está llamada la moral a desarrollarse históricamente?

---

[74] *Ibid*., pag. 159.

[75] *Ibid*., 159.

[76] Ver también E. Tugendhat, "Ética antigua y moderna", en *Problemas de la Ética*. Barcelona, Crítica, 1988, 39-65.

6. Ética, Moral y Filosofía moral.

> Si la reflexión moral se elabora en lenguaje prescriptivo o evaluativo, la ética proporciona un canon *mediato* para la acción a través de un proceso de fundamentación de lo moral" (Adela Cortina, *Ética sin moral*)

Cada época tiene su propia noción de lo "moral". Es manifiesto que el sentido del término en Aristóteles, en Hume y en Ayer, por ejemplo, es muy diferente. En el XVIII la "filosofía moral" se repartía, con la "filosofía natural", el dominio del conocimiento positivo. Incluía la sociología, la economía, la psicología..., es decir, el campo de las ciencias sociales. Vico la identificaba a la "ciencia civil", y la consideraba "filosofía de las cosas humanas", de las cosas hechas por los hombres. Kant reducía su objeto al "altruismo"; Condillac la identificaba a la ciencia de las costumbres[77]. Unas veces se han puesto las virtudes como contenido de la moral; otras, los deberes.

Es comprensible que, del mismo modo, también se hayan dado diferentes concepciones de la Ética a lo largo de la historia, tanto de su método, como de su objeto y función. En los clásicos era ciencia del carácter; en nuestros tiempos se identifica a "Filosofía moral"; unas veces se confunde con "Axiología", otras con ciencia de las costumbres, y otras, incluso, se la considera identificable a la "racionalidad práctica" en general. Es decir, hay aún menos coincidencia en la determinación de la Ética que en la caracterización de la moral. La influencia anglosajona ha llegado a sustituir el término "Ética" por el de "Filosofía moral". Pero incluso dentro de esta tradición se ha pasado de la reflexión sobre la "conciencia moral" al análisis del "lenguaje moral". Tal hecho no es neutro, ni mucho menos; antes bien, es coherente con la tendencia de la Ética anglosajona a considerarse mera analítica del lenguaje, "metaética", dirían algunos; en suma, con su pretensión de ser "filosofía" en el sentido particular que de la filosofía se tiene en el mundo anglosajón desde Wittgenstein y Russell: como análisis del lenguaje. Es decir, otorgando a la Ética un lugar meramente teórico y abandonando definitivamente toda pretensión práctica. De ahí que amplios contenidos tradicionalmente considerados terreno de la

[77] Ver Baier, *The Moral point of view*. Cornell U.P., 1958. Cap. 1 y 5.

Ética hayan sido abandonados. Parece razonable, ante esta indecisión terminológica, fijar un poco los conceptos y precisar el sentido en que los usamos.

Admitimos, como es habitual, la distinción entre "moral" y "filosofía de la moral"[78]. La Ética forma parte de la "filosofía práctica", que es una reflexión filosófica sobre la moral, el derecho, la política, la religión, etc. Como dice Aranguren, la Ética o "filosofía moral" es la "moral pensada", distinguible de la "moral vivida"[79]. Después, según su contenido y método, podremos distinguir entre una Ética de bienes y una ética de deberes, entre una ética analítica y una ética intuitiva, etc. Pero no hay razón alguna para confundir entre un hecho positivo y la ciencia o la reflexión filosófica sobre el mismo. Y es indiferente que tal hecho positivo sea la conciencia moral, las costumbres morales, las acciones morales, las creencias morales, o un conjunto de reglas o normas morales. Según delimitemos la moral, estaremos determinando la Ética; o, visto desde el otro lado, cada posición ética implica una caracterización de su objeto, de la moral. No obstante, nunca hay razones para confundir unas creencias y juicios surgidos de forma directa en la vida práctica, como respuestas satisfactorias para el equilibrio de la conciencia humana y de la vida social, con la reflexión sobre la coherencia interna de dichas creencias, su adecuación a otros supuestos lógicos y metafísicos, su concordancia con las representaciones de la ciencia y con los valores aceptados, etc.

Es decir, aunque consideramos que hay una estrecha interdeterminación entre la Ética y la moral, como corresponde a un sistema de conocimientos y a su objeto, no hay razón para confundirlas ni para que la Ética usurpe las funciones de la moral: "filosofar" no es, ni puede ser de manera legítima,

---

[78] Creemos que "filosofía de la moral", como "filosofía de la política", son expresiones más correctas que "filosofía moral" y "filosofía política", por describir mejor el sentido de ambas disciplinas; y está más en concordancia con la manera de entender la filosofía de otros discursos, como "filosofía del derecho", "filosofía del lenguaje", "filosofía de la ciencia", "filosofía de la historia", "filosofía de la religión"... No obstante, habitualmente usaremos "filosofía moral" y "filosofía política", por repetar la tradición.

[79] "Introducción" a A. Cortina, *Ética mínima.* Madrid, Tecnos, 1989, 22. En otro momento, y siguiendo a Zubiri, estableció la afortunada distinción entre "moral como estructura" y "moral como contenido" (*Ética*. Madrid, Alianza Universidad Textos, 1990, 49 ss.). Ambas constituirían la aquí llamada "moral vivida", mientras que la "moral pensada" o Filosofía moral o Ética consistiría en la reflexión filosófica de ambos dominios.

"moralizar", porque "conocer" no puede identificarse con "querer". El filósofo de la moral no tiene por qué "oficiar de moralista", como acertadamente nos recuerda A. Cortina[80], en este aspecto fiel a las recomendaciones de Schlick, de Ayer, de Stevenson. Pero, al mismo tiempo, pensamos nosotros, el filósofo tampoco tiene por qué condenarse a sí mismo a militar en el nihilismo. La indiferencia y el neutralismo no son intrínsecos a la filosofía en ninguno de sus niveles, y especialmente en su dimensión práctica.

La asepsia analítica en la que aspiran a refugiarse quienes reducen la Ética a "análisis del lenguaje moral" es una figura de conciencia moral histórica, que se corresponde con el "gerencialismo" económico y el "tecnocratismo" administrativo, y del que es un magnífico ejemplo la "teoría pura del derecho" kelseniana[81]. Entre la militancia moralista y la asepsia neutralista cabe una posición razonable: la de una filosofía moral que es intrínsecamente filosófica y mediatamente práctica; una filosofía que se ocupa de las creencias y juicios morales con rigor y sobriedad emocional, pero que sabe que su discurso incide en los mismos, tiene sus efectos en esas creencias y valoraciones y, a su través, en la acción humana. Y precisamente por eso, porque es consciente de su capacidad de intervención en la moral, se autoimpone unos límites netos: los de incidir sólo racionalmente en el ámbito moral. Es decir, resiste la tentación de incidir retóricamente, o psicológicamente, y asume una intervención tal vez leve pero legítima desde el punto de vista filosófico.

No deja de ser curioso que Hume, el filósofo que más ha influido en las tesis de fondo de esta tradición analítica, especialmente con su tesis de la razón esclava de las pasiones, en el fondo haya sido tan mal entendido. Porque Hume reconocía dos formas de intervención de la razón en el deseo: mediante los "juicios de existencia" y mediante los "juicios estratégicos"[82]. Es lógico que así fuera. Hume era suficientemente razonable para, como Spinoza, creer que el hombre no puede desear lo imposible. Por

---

[80] *Ética mínima*. Ed. cit., 29.

[81] *Teoría pura del derecho*. México, UNAM, 1981. Ver A. Ollero, *Interpretación del derecho y positivismo legalista*. Madrid, Ed. Rev. de Derecho Privado, 1982; y J.R. Capella, *Materiales para la crítica de la filosofía del Estado*. Barcelona, Fontanella, 1976.

[82] D. Hume, *Treatise*, 459.

tanto, una razón que niegue la existencia o realidad de ciertos objetos de deseo, o que muestre su carácter inaccesible, influye en las pasiones; y una razón que imagines objetos inexistentes y los ponga como fáciles de poseer, también determina la pasión. Por tanto, el juego de la razón, aunque sea un juego crítico, analítico, determinando lo que se puede y no se puede creer, seguirá siendo un instrumento de la ética. La Ética, como ha dicho Muguerza, de una u otra forma siempre tiene que habérselas con la razón[83].

Aceptamos, pues, que la "moral" es una actividad de "primer orden", como la ciencia, mientras que la filosofía moral es de "segundo orden", como la filosofía de la ciencia. Aceptamos, pues, la especificidad metodológica y epistemológica de la filosofía moral, pero sin excluir de su función de intervención en lo moral, de forma directa o indirecta. Aunque se aceptara que el ser es indiferente al valor, contra lo que pensaba la ética clásica y cristiana; aunque, incluso, se aceptara que la razón no tiene "razones" para instaurar una axiología y jerarquizar los valores; aun así, la Ética no puede renunciar a la evaluación lógica de las creencias, lo cual supone de forma inmediata una ordenación de preferencia: y la mera descripción o enunciación de una preferencia ética es ya una propuesta de acción. Pero la Ética debe cumplir su tarea con la estricta fidelidad a las exigencias de rigor lógico, sistematicidad y racionalidad[84].

Por otro lado, la identificación de la Ética y de la Filosofía moral exige algunas matizaciones. Nos parece correcta la identificación siempre que se trate de una filosofía *de la* moral en la que ésta, su objeto, se entiende de forma amplia, para dar cabida distintas concreciones históricas. Por el contrario, si por filosofía moral se entiende una corriente ética precisa, como es la ética analítica anglosajona contemporánea, en tal caso no veríamos convincente dicha identificación. La Ética, y cualquier expresión que pretenda sustituirla, es para nosotros "filosofía práctica". Por lo tanto, dará importancia a los juicios normativos, a las respuestas a la pregunta kantiana

---

[83] J. Muguerza, *Desde la perplejidad*. Madrid. F.C.E., 1990 (Especialmente, 491 ss.). Ver también sus trabajos recogidos en *La razón sin esperanza*. Madrid, Taurus, 1977.

[84] Es, a nuestro entender, lo que quiere decir J. Leclercq cuando caracteriza el "precepto moral" (*Las grandes líneas de la filosofía moral*. Madrid, Gredos, 1977, 11). Su distinción entre la moral como "reflexión" y como "hecho" es equivalente a la más usual actualmente entre Ética o "filosofía moral" y "moralidad".

"¿qué debemos hacer?". Pero no se limitará a ellos, a establecer sus fundamentos y describir sus propiedades; además debe abordar otras cuestiones, como el sentido de los términos normativos, la naturaleza de los juicios normativos, problemas semánticos, metodológicos y epistemológicos relativos al lenguaje moral y a la lógica deóntica, etc. Todo eso es de su competencia, y si puede parecer conveniente denominar éstas tareas con un nuevo nombre, el de *Metaética*, ello no implica que deba ser otro "oficio". La "metaética" no puede sino ser una tarea de la Ética: porque, en cierto sentido, es una forma de su autoconciencia, y la Ética, como filosofía, aspira necesariamente a la autoconciencia[85].

Pero ni siquiera puede quedarse ahí. Hay otros problemas metafísicos, científicos y prácticos a los cuales la Ética ha de dar una respuesta[86]. La Ética ha sido siempre la reflexión filosófica práctica, acentuando en cada momento uno u otro de sus campos o dimensiones estructurales. Desde sus orígenes aspiró a algo más amplio que la mera conciencia, el lenguaje o la acción. Con Aristóteles, cuya *Ética Nicomáquea* puede ser considerado como "el primer libro de Ética y también el más importante que se ha escrito nunca"[87], la Ética era ya la ciencia del carácter, incluyendo tanto el bien "moral" como el "funcional", los deberes como las virtudes, la conciencia moral como la norma justa, el análisis lingüístico como la dimensión antropológica y política del hombre, la fundamentación metafísica como los límites científicos.

7. Ética y Metaética.

> "No hay una moral científica, perO sí un conocimiento de la moral que puede ser científico" (A. Sánchez Vázquez, *Ética*).

---

[85] Ver Friedo Ricken, *Ética general*. Barcelona, Herder, 1987, 20 ss.

[86] A pesar de primar las cuestiones "metaéticas", F. von Kutschera reconoce la necesidad de que la Ética supere el ámbito meramente semántico (*Fundamentos de Ética*. Barcelona, Cátedra, 1982, 12 ss., y Caps. VI y VII.

[87] J.L. Aranguren, *Ética*, ed. cit., 9.

Este amplio horizonte que la filosofía clásica asignaba a la Ética ha padecido los vaivenes de la historia. En nuestros días la relación de la Ética con la Moral, la demarcación de sus respectivos status teóricos, así como el lugar y función de la metaética, aparecen como una cuestión problemática[88]. Para ilustrar esta situación nos valdremos de las reflexiones de dos filósofos de nuestro entorno, A. Sánchez Vázquez y J. Ferrater Mora.

Sánchez Vázquez[89], por ejemplo, aborda el tema y nos ofrece un áureo ejemplo de su complejidad: parece que hasta el simple hecho de plantearlo presente serias dificultades. Distingue, cosa que nos parece aceptable, entre "actos o modos de comportarse los hombres ante ciertos problemas que llamamos morales" y "juicios con los que dichos actos son aprobados o desaprobados moralmente". Además, añade que, en ambos casos, tanto los *actos* como los *juicios*, presuponen ciertas normas "que señalan lo que se debe hacer". O sea, ante los problemas prácticos de los llamados morales: "los individuos recurren a normas, realizan actos, formulan juicios y, en ocasiones, emplean argumentos o razones para justificar la decisión adoptada o el paso dado"[90]. En esta formulación abstracta, la tesis nos parece aceptable, si significa sólo que por un lado estaría la conducta moral (decisiones, acciones, valoraciones de esas decisiones y acciones), y por otro estaría una reflexión sobre ese comportamiento práctico. "Se pasa así del plano de la práctica moral al de la teoría moral; o también, de la moral efectiva, vivida, a la moral reflexiva. Cuando se da este paso, que coincidiría ontogenética y filogenéticamente con los albores del pensamiento filosófico, estaríamos ya propiamente en la esfera de los problemas teórico morales o éticos"[91].

La "idea" de diferenciar Ética y Moral acentuando el papel práctico de ésta y el reflexivo de aquella nos parece, como ya hemos indicado, aceptable y fecunda siempre que no se caiga en la tentación de una distinción homóloga a la tópica entre teoría y práctica. Si se quiere destacar

---

[88] F. Ricken, *op. cit.*, 17-20.

[89] *Ética*. Barcelona, Critica, 1978, 18.

[90] *Op. cit.* 19.

[91] *Ibid*, 19.

la Ética por su dimensión filosófica, por su carácter esencialmente reflexivo, por su dimensión de autoconciencia -cosa que nos parece obvia-, al mismo tiempo se debe atribuir a la moral algo más que vivencias, sentimientos y praxis: debería incluir también creencias y juicios valorativos. Pues sólo así la Ética, que tendría por objeto esas creencias, su fundamentación metafísica o positiva, su coherencia, sus criterios, etc. etc., podría aparecer como disciplina filosófica, ya que la Filosofía es siempre, necesariamente, un discurso de segundo orden, reflexivo, que tiene siempre por objeto un lenguaje, sea éste de palabras, de ideas o de imágenes, y nunca unos hechos.

Creemos que Sánchez Vázquez muestra cierta ambigüedad en este aspecto. No parece decidirse a considerar la Ética como Filosofía moral, es decir, como la reflexión filosófica sobre la moral, siendo ésta el conjunto de juicios y valores que dan cuenta o legitiman la conducta de los hombres. No opta de forma resuelta por considerar la Ética como la filosofía de la moral, en el mismo sentido que los clásicos consideraban la Política como filosofía de la política. De este modo se cierra el paso a considerar la moral y la política como saberes teóricos normativos, surgidos en la vida práctica y con una funcionalidad directa de intervención prácticas; saberes que, al mismo tiempo, constituyen un hecho positivo, dado que otras disciplinas, en este caso la Ética, la Política y el Derecho (o "Filosofía moral", "Filosofía política" y "Filosofía del Derecho"), en tanto que reflexiones filosóficas, teóricas o metateóricas, toman como objeto propio.

Tal vez lo que determina la posición de Sánchez Vázquez es su escrúpulo a reducir la Ética a Filosofía moral, especialmente por el sentido restrictivo que en la actualidad se da a esta materia -escrúpulo que, en realidad, encontraríamos psicológicamente fundado. De todas formas, si el problema proviene de la dificultad de contrarrestar la tendencia a reducir la Filosofía moral a una forma histórica de la misma, que parece haberse apropiado del nombre, siempre habría podido salvar este obstáculo considerando la Ética como una reflexión más amplia que la "Filosofía moral" en sentido particular y restringido, incluyéndola como una de sus partes. Tal perspectiva no generaría incoherencias respecto a las tesis

centrales de Sánchez Vázquez, sino que, bien al contrario, nos parece plenamente concordante con la mayoría de ellas. Es coherente, por ejemplo, con su distinción de "las tres tareas de la Ética"[92]. La primera de esas tareas consistiría en definir el Bien: y así influiría indirectamente en la moral y en la conducta práctica; la segunda consistiría en describir el comportamiento moral, sus límites y rasgos, frente a otras formas de conducta, como la religión, el derecho, la política, el arte, la ciencia; por último, la tercera de las tareas perseguiría analizar los juicios éticos, sus reglas, sus términos, su validez y fundamento, en definitiva, funciones metaéticas[93].

Es también coherente con su llamada a distinguir la Ética por su "universalidad", por su carácter abstracto. El individuo tiene una idea de lo bueno y de lo justo, y la aplica en sus juicios y en sus acciones; y también sabe argumentar y defender esa idea. Pero no tiene por qué dedicarse a definir filosóficamente lo bueno en general, la justicia en general, los fundamentos lógicos o metafísicos de los mismos, etc. La generalidad sería una diferencia entre Ética y moral[94]: los problemas éticos son, como todos los filosóficos, generales; los morales son, como todos los existenciales, concretos y cotidianos, particulares e históricos.

Ni siquiera se opone -aunque no está implicada en ella- a su tesis de que la Ética es práctica, pero no normativa. El carácter práctico lo muestra Sánchez Vázquez resaltando los efectos que se derivan al poner en relación el comportamiento moral y la posición social, o al establecer lo bueno como distinto a mi interés personal. No obstante, y a pesar de esos efectos prácticos de la Ética, considera que no es normativa: "Ciertamente, muchas éticas tradicionales parten de la idea de que la misión del teórico es, en este campo, decir a los hombres lo que deben hacer, dictándoles las normas o principios a que ha de ajustarse su conducta. El ético se convierte así en una especie de legislador del comportamiento moral de los individuos o de la comunidad. Pero la tarea fundamental de la Ética es la de toda teoría: o

---

[92] *Op. cit*., 14.

[93] *Ibid.,* 15 ss.

[94] Ver E. Ricken, *Op. cit.*, Parte cuarta, 108 ss.

sea, explicar, esclarecer o investigar una realidad dada produciendo los conceptos correspondientes"[95]. La verdad es que esta distinción entre "práctica" y "normativa" es posible, pero requeriría una reflexión más sostenida. En cualquier caso, como para nosotros lo importante es destacar el carácter *mediatamente práctico* de la Ética, no necesitamos de momento entrar en más pormenores.

Nos tememos, no obstante, que el no normativismo de Sánchez Vázquez es un "prejuicio", una idea preconcebida. Como tal, si bien no es necesariamente falso, tampoco está lógicamente justificado. Es obvio que algunas Éticas del pasado fueron, más que investigación o esclarecimiento de la moral como comportamiento efectivo del hombre, meras justificaciones ideológicas de una moral dada. Y es este análisis el que parece radicalizar a Sánchez Vázquez llevándole a una exigencia de asepsia normativa de la Ética. En definitiva, la Ética sería teoría de la moral, teoría explicativa -no prescriptiva, no normativa- de esa forma específica del comportamiento humano que llamamos moral: "El valor de la ética como teoría está en lo que explica, y no en prescribir o recomendar con vistas a la acción en situaciones concretas"[96].

En rigor, esas Éticas "ideológicas" (ideologías según el marxismo), contaminadas de moral, pueden ser aligeradas de su carga normativa, pueden ser reforzadas en sus exigencias de análisis, de racionalidad, de reflexión, de universalidad... Pero una cosa es pretender una Ética que no se reduzca a moral, y otra una Ética *des-moralizada* junto a una moral *des-eticizada*. Ni la moral es reductible a lo "vivido" ni la Ética a lo "pensado": una y otra marchan juntas, y es su distinción y tensión el objeto sobre el que cabalgan. La Ética es fundamentalmente *conciencia de sí* de la moral.

El mismo Sánchez Vázquez se da cuenta del problema y reconoce que, si bien no es normativa, tampoco es meramente descriptiva y neutral, no es mero "análisis del lenguaje y del razonamiento moral". Esta tendencia al descriptivismo aséptico que, como reacción al normativismo, ha calado en nuestros días, puede ser una tarea o parte de la ética, la *metaética*: pero no

[95] *Op. cit.,* 22.

[96] *Ibid.,* 23.

es toda la ética. La ética ha de explicar la moral, cada moral, sus formas históricas, las diferencias entre las mismas.... "La ética parte del hecho de la existencia de la historia de la moral; es decir, arranca de la diversidad de morales en el tiempo, con sus correspondientes valores, principios y normas"[97].

Lo cierto es que los esfuerzos de Sánchez Vázquez por distinguir Ética y moral como teoría y práctica no son del todo convincentes. El mismo deja entrever que la moral no es un conjunto de hechos, sino que incluye principios, reglas y normas de conducta, así como creencias, opiniones, valoraciones de las mismas. El secreto está en que quiere hacer de la Ética una ciencia en sentido fuerte, lo cual lleva como correlato que deba hacer de la moral una realidad fáctica. Las oposiciones praxis/teoría, ideología/ ciencia, constituyen la clave de su análisis: "La Ética es la teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres en sociedad"... "La ética es ciencia de la moral"[98].

De ahí que subraye el carácter científico de la Ética: parte de hechos y busca principios o leyes; construye conceptos, hipótesis, teorías; aspira a la racionalidad y objetividad; aspira a proporcionar conocimientos sistemáticos, metódicos y, en lo posible, verificables. "Las proposiciones de la ética deben tener el mismo rigor, coherencia y fundamentación que las proposiciones científicas"... "No hay una moral científica, pero sí un conocimiento de la moral que puede ser científico"[99].

Y de ahí que aspire a que sea "práctica" sin ser "normativa": una cosa es tener efectos en su objeto, la moral, al igual que las teorías científicas tienen efecto en los comportamientos de los hombres, y otra muy distinta ser un conjunto de juicios de valor.

Ferrater Mora también aborda el problema de la demarcación entre moral, Ética y Metaética. Decide usar "moral" y "ético" como sinónimos, tal como es habitual. No obstante, manifiesta que tendrá en cuenta "en la

---

[97] *Ibid.,* 24.

[98] *Ibid.,* 25.

[99] A. Sánchez Vázquez, *Op. cit.,* 25.

medida de lo posible, la distinción entre creencias o actitudes, normas o reglas, y teorías"[100]. Con ello apunta a la necesidad de distinguir entre esos dos niveles: el de las creencias y representaciones surgidas de forma directa e inmediata en la vida social, con una funcionalidad inmediatamente práctica, y el análisis filosóficos aplicado a las mismas. A su vez, en el marco de la reflexión filosófica, reconoce la complejidad de temas: "Los filósofos que se ocupan de cuestiones éticas (o morales) no se limitan, por supuesto, a distinciones tan modestas. Introducen muchas otras: entre juicios y prescripciones; entre prescripciones e imperativos; entre prescripciones o imperativos y normas; entre normas y reglas; entre varias clases de reglas y varias clases de normas; entre razones que justifican adoptar una norma, o regla, o una variante cualquiera de éstas, y razones que motivan o proporcionan motivos para actuar de acuerdo con una norma o regla; entre dar razón para formular un juicio ético y dar razón para justificar la acción, por un lado, y justificar un juicio y justificar una acción, por el otro; entre discutir si los juicios morales (o los imperativos morales, o las normas o las reglas) son categóricos o hipotéticos, de una parte, y debatir si, o por qué, hay que ser o no ser moral, o adoptar un punto de vista moral, de otra parte, etc."[101]. Todos ellos parecen repartirse entre la Ética y la Metaética, aunque la distinción entre ambos niveles del discurso no le parece suficientemente precisa. Considera que cuando se distingue entre ambas, entre la "Ética sustantiva o normativa" y la "Metaética", de forma radical, se reproducen los problemas de frontera, aparecen nuevas distinciones y sentidos en los términos, juicios, enfoques, generándose una problemáticas que gana autonomía a costa de alejarse de la realidad ética. "Uno acaba con la impresión de que en todas estas cuestiones cada punto de vista puede ser sustituido por un punto de vista opuesto, y cada argumento produce casi automáticamente un contraargumento"[102].

Compartimos esta llamada al *seny* de Ferrater Mora. En el terreno de la filosofía moral contemporánea se ha caído en el mismo vicio que la

---

[100] J. Ferrater Mora, *Ética aplicada*. Ed. cit., 19.

[101] *Ibid.,*. 20.

[102] *Ibid*., 20.

escolástica del XVII al tratar de problemas teológicos como el libre albedrío y la gracia: la envidiable sutileza argumentativa embellece y oculta la carencia argumentativa. A base de argucias dialécticas y subterfugios retóricos acaba tratándose la moral como una realidad sin sujeto; con ello se consigue la ficción de la "autonomía de la moral", pero una ficción sólo compartida por quienes están dentro del juego. Visto desde la otra orilla, "una orilla desde la que no se divisa bien en qué consiste la gracia del problema de la gracia", como dice Ferrater, el espectáculo resulta esotérico e inane.

Porque, en definitiva, el punto de vista razonable consiste en (a) reconocer que los seres humanos adoptan, o pueden adoptar, en diverso grado actitudes morales; (b) que las mismas expresan creencias morales, más o menos explicitadas; y (c) que la tarea de la Ética consiste en dilucidar la legitimidad o justificabilidad de las mismas. Las dos primeras tesis definen lo que hemos llamado "moral vivida", siguiendo a Aranguren; la tercera, la Ética como disciplina filosófica, sin presuponer el método que ésta asuma y los supuestos en que se base. Por tanto, aunque Ferrater opte por usar indistintamente los términos "moral" y "ética", la distinción conceptual está reconocida.

Ahora bien, Ferrater Mora ha subrayado la dificultad de separar Ética y Metaética. En el fondo, una Metaética en sentido amplio sería cualquier discurso sobre la Ética: fuera un discurso lógico o epistemológico sobre su método, sus criterios, su lenguaje, etc., o un discurso psicológico, sociológico, biológico o histórico sobre la misma. Se trataría, pues, de una reflexión que toma a la Ética como hecho, como objeto. La misma podría realizarse desde fuera o desde dentro: pero tal distinción es meramente extrínseca. No vale la pena entrar en el debate gremial de si son los biólogos o los sociólogos o los filósofos a quienes corresponde llevar a cabo esa reflexión. Preferimos que cada cual haga la suya. Para nosotros es obvio que la Metaética forma parte de la Ética, al menos como disciplina académica. Es decir, en tanto que rama de la filosofía ha de ser "reflexiva" y "autoconsciente". Y la Metaética entendida de forma laxa, como discurso sobre la Ética, expresa la condición irrenunciable de autoconsciencia. La

Ética no sólo se preocupa de la legitimidad de las creencias y actitudes morales, sino de sí misma, de su propia legitimidad, del status de sus principios, criterios, supuestos, así como de sus determinaciones.

Entendemos, pues, la Metaética como una actividad parcial de la Ética[103]. Y ello al margen de que de hecho dicha actividad metaética sea realizada por el mismo filósofo ético. Por ejemplo, es obvio que la "metaética" como análisis lógico del lenguaje ético parece más al alcance del filósofo ético, y que puede incluirlo entre sus prácticas; menos obvio es que pueda abordar con rigor psicológico la génesis de los sentimiento morales; y menos aún que pueda tratar seriamente los problemas bioéticos. No obstante, estas son limitaciones fácticas, que no afectan a la idea de la Ética. Esta debe incluir la Metaética como una de sus tareas imprescindibles; y el filósofo ético debe aspirar a poder cumplir esta función en el marco de una división y cooperación de la labor docente e investigadora que al mismo tiempo que fija límites personales cada vez más estrechos proporciona condiciones sociales más ventajosas para la superación de los mismos.

8. Ética y filosofía del derecho y de la política.

> "...la validez de un orden jurídico positivo es independiente de su correspondencia, o de su falta de correspondencia, con éste o aquél sistema moral. (H. Kelsen, *Teoría pura del derecho*).

Decía Aristóteles que si hay algún fin que queramos por sí mismo, un fin al cual estén subordinados los otros fines, un fin a cuyo deseo se subordinen los deseos de las demás cosas, entonces "es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor"[104]. La existencia de ese fin se fundaba, para Aristóteles, en la necesidad racional del mismo: la razón se veía obligada a postular este fin último y supremo o a elegir el vértigo de la indeterminación,

---

[103] Sin reducirse a las concepciones de Ayer y de Schlick, pero sin despreciar estas propuestas. Ver A.J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona, Martínez Roca, 1971, Cap. 6: "Crítica de la ética y de la teología", 119-140; "Sobre el análisis de los juicios morales", en *Ensayos filosóficos*. Barcelona, Ariel, 1979, Cap. X, 211-226; y Moritz Schlick, "¿Qué pretende la ética?", en A.J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*. Madrid, F.C.E., 1965, 251-268.

[104] *Ética Nicomáquea*, 1093b. Citamos de la edición de C. García Gual en Biblioteca Clásica Gredos.

en una cadena infinita que convertiría el deseo en algo vacío y vano. Y, aceptada la existencia de ese fin por vía racional, la principal tarea del pensamiento filosófico consistiría en "intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece". O sea, por un lado, la naturaleza de ese bien, y, por otro, la disciplina, el arte, la ciencia o la facultad que lo tiene por objeto propio.

En cuanto a esta segunda tarea, que es la que aquí de modo inmediato nos ocupa, hay que suponer que debe tratarse de una disciplina eminente, "suprema y directiva en grado sumo", sigue diciendo Aristóteles. Por su objeto, "lo bueno y lo mejor", goza de mayor eminencia que las demás; y por estar los objetos de éstas subordinados al de aquella, ejercerá sobre las mismas su control y dirección. Pues "ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo"[105]. Ella pone los límites y la dirección de las restantes ciencias; ella usa para su fin las otras facultades, como la estrategia, la economía, la retórica...

¿Cuál es esa ciencia, o arte, o facultad, eminente por su objeto y que tiene a todas las otras como subordinadas? Esta pregunta, hecha en nuestros días, con toda probabilidad nos daría como respuesta casi unánime: la *Ética*. Aristóteles nos sorprende a nosotros, aunque tal vez no a los hombres de su tiempo, al contestar que se trata de la *Política*: "Esta es, manifiestamente, la política". No tenía, pues, duda alguna: era evidente, de sentido común.

Pero esa diferencia en las respuestas tal vez sea sólo aparente. García Gual, en nota a pie de página, se ve obligado a aclarar el sentido del concepto aristotélico de "política": "En el sentido más noble y elevado del término, es decir, la ciencia que tiene como fin fijar las normas generales de la acción que aseguren el bien de los ciudadanos y, en definitiva, de la ciudad"[106]. En rigor, literalmente no nos dice nada que no estuviera ya contenido en la definición aristotélica como ciencia de "lo bueno y lo mejor".

---

[105] *Ética Nicomáquea*, 1094b.

[106] C. García Gual, *edic. cit.,* pág.130, nota nº 5.

Pero nos advierte de otros sentidos de la "política", usuales y corrientes en nuestro tiempo, con los cuales nada tiene que ver el concepto aristotélico. O, dicho de otra manera, nos sugiere que Aristóteles está hablando de la política en sentido ético.

Efectivamente, la Política y la Ética en Aristóteles se confunden. Mejor dicho, la distinción entre ambas se consiguió siglos después. Para Platón y Aristóteles eran nombres de la misma cosa: del "arte del buen gobierno". La política como mero "arte del gobierno", haciendo abstracción de la bondad del mismo, haciendo abstracción del fin, fue un triste logro histórico. Al convertir la política en mera técnica, instrumental, subordinada a unos fines que ya no le eran intrínsecos, apareció la noción moderna de la política, y, en el mismo proceso, el reino de los fines, de los buenos fines, de "lo bueno y lo mejor" como fin, pasó a ser territorio de la Ética.

Cuando Aristóteles consideraba que "puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre"[107], ponía como objeto de la Política un fin ético; al subordinar a su fin, el bien del hombre, los fines de las demás artes, está afirmando la subordinación de las artes prácticas a la Ética. La Política como arte del buen gobierno, es la Ética, o sea, conjunto de normas que dirigen la acción humana hacia el bien del hombre.

Para cerrar esta reflexión al hilo de Aristóteles, y dado que en nuestros días, fruto de esa idea abstracta de la política como mero "arte del gobierno", aparece la escisión entre una "Ética social" y una "ética individual", conviene insistir en que la política del filósofo griego engloba ambas. Afirma que es el mismo "el bien del individuo y el bien de la ciudad" y, además, afirma que "es evidente que es mucho más grande y perfecto alcanzar y salvaguardar el de la comunidad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades"[108]. Un griego no se veía a sí mismo como sujeto abstracto de derechos y poderes; su ser, y su poder ser, le venían por la

[107] *Ética Nicomáquea*, 1095a.

[108] *Ibid.*, 1094b.

mediación de su pertenencia a la *polis*. Un fin propio fuera de la *polis* es impensable para hombres cuya esencia es la pertenencia a un universal, a una colectividad (tribu, ciudad, nación). La "ética individual" surge tras la escisión de esa identidad, o sea, cuando los hombres, desarraigados de su ser colectivo, se representan a sí mismo como individuos, como totalidades acabadas, sustantivas, con derechos y fines propios.

Por tanto, la Política de Aristóteles absorbe y se confunde con la Ética. Y ello es posible en la medida en que tiene por campo de aplicación la *acción humana*, que es siempre una acción social, al menos en sus efectos. La posibilidad de una "ética individual" implica el desplazamiento del lugar de los ético de la acción al sentimiento (Volveremos sobre esto).

Desde un plano más profesional y concreto, también encontramos razones para unir la Ética y la Filosofía política. Nos resulta difícil individualizar la filosofía moral de la filosofía política y de la filosofía del derecho, si bien reconocemos que esa dificultad en buena medida nace de nuestra propia concepción y práctica de la disciplina. Es obvio que, en abstracto, pueden hacerse programas diferenciados. Y es posible desarrollar dichos programas con mayor o menor recurso a las disciplinas parientes. La práctica de una disciplina en unas condiciones dadas -por ejemplo, la Filosofía del Derecho[109], inscrita en las Facultades de Derecho- genera sin duda unas tradiciones de contenido, de método, de lenguaje... que acaban por separarla de facto de las otras. Aceptamos la conclusión de D.D. Raphael quien, tras describir esta situación de indefinición de fronteras y perfiles, concluye: "Por ello, en este libro seguiré empleando, como lo ha hecho la tradición, la expresión "filosofía moral", mostrando cómo las ideas de la ética se conectan con problemas de la filosofía política y jurídica"[110].

De todas formas, esas determinaciones fácticas no se legitiman a sí misma. Y si bien es posible una filosofía del derecho concebida como análisis del lenguaje jurídico, o de los métodos y técnicas autónomos de la

---

[109] Mi experiencia personal al leer trabajos de "filósofos del derecho" es que se dan simultáneamente una "comunidad de problemas" junto a una diferencia de método y, especialmente, junto a una disparidad bibliográfica. Sólo estamos unidos por los *problemas* y por los *clásicos*. (Ver el trabajo de F.J. Laporta, "Ética y Derecho en el pensamiento contemporáneo", en Victoria Camps (ed.), *Historia de la Ética*, vol III., Barcelona, Crítica, 1989, págs.221-295).

[110] *Filosofía Moral*. México, F.C.E., 1986, 27 (Edición inglesa, *Moral Philosophy*. Oxford U.P., 1981).

legislación[111], también es posible pensar el derecho en sentido más clásico, cuando aún incluía el "principio moral". La ética hegeliana está expresada en su "Filosofía del derecho", formando parte del sistema, e incluyendo la moral y la política[112]. La "moralidad", como dice R.F. Atkinson[113], el contenido de la moral, consiste en las creencias, opiniones y argumentos vigentes en una sociedad sobre el carácter y la conducta de los hombres, sobre lo que deben tratar de ser o de hacer. Unas veces se confunden con las leyes y otras aparecen claramente diferenciadas. En todo caso, son perfectamente distinguibles: una ley no pertenece a la moral, a no ser que el legislador simplemente haya sancionado una norma moral ya aceptada. En las sociedades en que el aparato político no está desarrollado, la relación entre lo moral y lo jurídico es más estrecha e inextricable[114].

Admitimos, de todas formas, cierta confusión de fronteras. Para muchos la "filosofía moral" es sinónimo de "ética", considerada como análisis filosófico de las creencias sobre lo justo e injusto, bien y mal, virtud y vicio, etc. Se distingue así el objeto "moral" (o "política", o "derecho"), del estudio específico de ese objeto ("filosofía"), a diferencia de otros estudios de esos objetos ("sociología" o "psicología"). Pero a lo largo de la historia la Ética ha sido considerada con diversos contenidos no excluyente. Como ya hemos señalado, unas veces se acentuaba su dimensión de ciencia y guía del "carácter"; otras de las "costumbres": a veces se insistía más en los conceptos de "virtud", otras de "valor", y aún otras de "deber".

Por nuestra parte, entenderemos "Ética" en el sentido más clásico, de "Filosofía práctica", por diversas razones. Entre ellas por coherencia con

---

[111] Sobre el tema del "positivismo jurídico" ver N. Bobbio, *El problema del positivismo jurídico*. Buenos Aires, Eudeba, 1965; y *Contribución a la teoría del derecho*. Valencia, Fernando Torres, 1980; J.R. Capella, *Materiales para la crítica de la filosofía del Estado*. Barcelona, Fontanella, 1976. Sobre el analiticismo en la filosofía del derecho, J.R. de Páramo, *H. L. A Hart y la teoría analítica del derecho*. Madrid, C.E.C., 1984.

[112] Para Hegel derecho, moralidad y eticidad son figuras históricas de la libertad, en sucesión dialéctica, es decir, distinguibles pero indisociables en la idea. Ver N.M. López Calera, *El riesgo de Hegel sobre la libertad*. Granada, Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Granada, Monografías de Filosofía jurídica y política, nº 5, 1973 (Las parte II y III están dedicadas respectivamente a la "Moralidad" y a la "Eticidad").

[113] R.F. Atkinson, *Introducción a la Filosofía Moral*. Univ. Nacional Autónoma de México, 1981, 10 (Edición original: *A Introduction to Moral Philosophy*. Londres, Macmillan, 1969).

[114] A. MacIntyre (*Historia de la Ética*. Buenos Aires, Paidós, 1970) desarrolla la historia de la ética en muy estrecha relación con las formas jurídicas y los modos de vida.

nuestro ya explicitado enfoque histórico de la Ética, en donde es imposible la diferenciación académica actual. Además, hay razones empíricas que, si no aportan legitimidad, sí suministran fundamento y razonabilidad: en la actualidad la "ética pública" (no es lo mismo que "ética social") absorbe la atención de los filósofos, escasamente preocupados por la "ética privada", por la excelencia personal. Es patente que hoy preocupa poco a la filosofía moral los deberes del ciudadano; a algunos, incluso, les parecería anacrónico e insolente dictaminar en ese campo, que se ha acuñado como el de la absoluta permisividad, en nombre de la libertad negativa[115] reinante en nuestra cultura. Hoy los deberes son de los poderes públicos; los ciudadanos tienen sólo derechos. Hablar hoy de moral es, inevitablemente, hablar de la "moral pública". No queremos decir con esto que la Ética pueda renunciar a uno de sus objetos más dignos: la *autoexcelencia* del individuo; simplemente pretendemos señalar que en cada época aparecen como más urgentes y activos unos campos de reflexión que otros, y que nos parece razonable tener en cuenta esta realidad.

La tarea teórica de demarcación entre Ética y Filosofía Política es difícil y problemática, aunque la creencia tópica y, sobre todo, la tradición institucional y académica lo presuponga. Lo habitual es que encontremos argumentos como el de Alan Brawn: "On this basis we can distinguish two main branches of practical philosophy -ethics (or moral philosophy) and politics (more accurately political philosophy). Ethics is concerned with the individual: how ought he to live his life: what values and ideals ought he to adopt, what rules ought he to observe? Political philosophy is concerned with the social side of this questions or, more precisely, with the problem of how society ought to be organized"[116].

La ética, por tanto, orientada a lo individual; la filosofía política, orientada a lo público. La primera apuntaría al deber del individuo ante cada situación de su vida: pero esta vida es social. Y la segunda apuntaría al deber de las instituciones sociales para...la "vida" del individuo. O sea, la facilidad con la

---

[115] Ver el concepto de “libertad negativa” en I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*. Oxford U. P., 1969.

[116] Alan Brown, *Modern Political Philosophy. Theories of the Just Society*. Londres, Penguin Books, 11.

que hoy espontáneamente distinguimos ética y política no obedece a una claridad teórica, sino a un tópico, a una creencia que merece ser analizada y criticada.

Rosmini, en su "Prefazione" a sus *Opere di Filosofia morale*[117] diseña un programa completo de la "Teoría della Pratica". El mismo está constituido por la *Filosofia della morale*, *Filosofia della politica* y *Filosofia del diritto*[118]. La coincidencia de Rosmini con Hegel ha sido ya muy destacada[119]. Y cuando se nos ofrece una "antología" de filosofía política tanto los autores como los textos seleccionados ofrecen una clara muestra de la dificultad de separar Ética y Política, al menos en su largo desarrollo hasta nuestros días[120].

No obstante, lo cierto es que tanto en la práctica docente como en la investigación ambas disciplinas se han ido consolidando como discursos diferenciados e incluso independientes. Desde el momento clásico de la Filosofía política, representado por Platón y Aristóteles, esta disciplina no gozó de pleno éxito y autonomía hasta el siglo XX. Tres autores han sido los protagonistas de este relanzamiento: Eric Voegelin, Leo Strauss y Hannah Arendt. Y, curiosamente, los tres eran alemanes, los tres emigrados a Estados Unidos en los años 30 por razones políticas e incluso, para más coincidencias, los tres publicaron sus principales obras en la misma editorial[121]. Los tres, con metodologías y posicionamientos muy diferentes, imprimieron a la Filosofía política un talante autónomo, diferenciado de la reflexión más socio-cultural y global de la Escuela de Frankfurt, igualmente arraigada en Estados Unidos en las mismas fechas, por los mismos motivos y con el mismo origen[122]. Los tres, en definitiva, contribuyeron poderosamente a la apertura de un espacio de reflexión sustantivo y

---

[117] Milán, Pogliani, 1838.

[118] Programa que cumplió publicando los respectivos textos en el mismo orden cronológico: 1837-38, 1837-39 y 1841-43, respectivamente.

[119] M. Cociuffo, *Morale e politica in Rosmini*. Milán, Marzoratti, 1967.

[120] Ver W. Ebenstein (ed.), *Great Political Thimkers. Plato to the Present*. Nueva York, Holt Rinehart Winston, 1969.

[121] En la Chicago University Press. E. Voegelin, *The New Science of Politics* (1952), L. Strauss, *Natural Right and History* (1953), y H. Arendt, *Vita activa* (1958).

[122] Ver G. Friedman, *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*. Madrid, FCE, 1986.

autónomo[123]. Muchos han cedido al encanto de una "ciencia de la política"; otros, como mínimo, han reivindicado una "teoría política"[124] pero siempre la tentación dominante[125] era la de separarse de la filosofía política, sin duda por estar excesivamente emparentada, en método, problemas y lenguaje, a la Ética[126].

No es aquí el lugar de abordar en particular el status de la Filosofía política, interesándonos únicamente su relación con la Ética. Relación que, como acabamos de ver, ha pasado de la identidad a la indiferencia. Una buena perspectiva histórica y crítica de este proceso nos la ofrece C.E.M. Joad en su libro *Guide to the Philosophy of Morals and Politics*[127]. Joad, tras establecer el planteamiento tópico, diciendo que: "There are two questions with which we are concerned..., first, the nature of the good life for the individual; secondly, the nature of the principles which (a) do govern, and (b) should ideally govern the association of individuals in societies", tiene la lucidez de elevar el tema a un planteamiento histórico, desde el cual puede establecer que estas dos cuestiones eran para los griegos una y la misma, por lo cual no había conciencia alguna de la diferenciación entre Ética y Política, es decir, entre la "vida buena" para el individuo y la "organización justa" de la sociedad[128]. El objetivo de la política, la sociedad justa, bien organizada, en la medida en que estaba subordinado a la "vida buena" del individuo, se confundía con el deber ético. La sociedad justa, buena, era aquella que hacía posible la "vida buena" para el individuo. Pero, ¿cuál era la "vida buena" para el individuo? No deja de ser curioso que Platón, ante este problema, nos describe una ciudad ideal, una organización justa, como

---

[123] Ver L. Mistrorigo, *Filosofia della politica: Fondamenti e metodologia*. Roma, Città Nuova Editrice, 1989.

[124] Ver Norman P. Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*. Londres, Macmillan, 1987. Parte I, Cap. 1.

[125] Se han conservado, no obstante, posiciones más clásicas, esencialmente de corte hegeliano, como la de Eric Weil, *Philosophie Politique*. París, Vrin, 1966.

[126] Ver E. Voegelin, "Introduction" a *The New Science of Politics*. The University of Chicago Press, 1983, 1-26. También A. Negri, *Staat und Politik*. Frankfurt, Fischer Bücherei, 1957.

[127] Connecticut, Westport, Greenwood Press Publishers, 1947 (Citaremos de la 5ª edición de 1969).

[128] La misma idea la encontramos en W. Nestle, *Historia del espíritu griego*. Barcelona, Ariel, 1975; y en T.A. Sinclair, *Il pensiero politico classico*. Bari, Laterza, 1973.

si nos dijera que la "vida buena" del individuo es la adecuada al "orden justo"[129].

Siguiendo con la tesis de Joad, que compartimos sustancialmente, los griegos no distinguían entre ética y política, considerando ambos campos como aspectos del mismo problema: la vida del hombre en la polis. El cristianismo rompería esa identidad con su teoría de las "dos ciudades". La ambigüedad y diversidad de posiciones ante este tema refleja, en el fondo, su importancia. En sentido general, la teoría cristiana de la inmortalidad del alma, unida a la de la redención, del pecado original, etc., contribuyó a romper la rica ambigüedad que el concepto "vida buena" tenía para los griegos. Efectivamente, la "vida buena" era, sin duda, vida en la justicia, pero también en el placer; era vida respetuosa de los dioses, pero admiradora y cultivadora del cuerpo[130]. Dicho de otra manera, no tenían conciencia del pecado y, por tanto, no vivían la virtud como ascesis.

El resultado fue que la "vida buena" quedaría segregada de la "buena vida", asignándose a cada cual una topografía, un tiempo y un valor diferentes. La "buena vida" quedó localizada en la tierra, en la "ciudad de los hombres", en la política, y en el marco de la escatología cristiana quedó no solamente devaluada, sino descalificada: tal vida era, en el mejor de los casos, tránsito doloroso, ocasión de purificación, espera..., y con frecuencia simple expresión de la miseria y la culpa de los hombres[131]. De esta forma, la "política", en las versiones católicas, era un instrumento al servicio de la virtud, de la purificación. La ciudad, obra de la razón, lugar donde el hombre devenía humano, opuesto a la vida natural, salvaje, cupidinea, expresión del errabundaje adámico...; la ciudad, lugar de la política, era una ocasión, era la ocasión de la redención. Por tanto, el orden social era un orden divino: era y debía ser, pues el fin de ese orden era la salvación, el triunfo sobre la

---

[129] J. Vives, *Génesis y evolución de la ética platónica*. Madrid, Gredos, 1970.

[130] R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires, Eudeba, 1982, 32.

[131] Ver la sugerente interpretación del pensamiento político medieval que ofrece J.H. Burns en su "Introduction" a J.H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*. Cambridge U.P., 1988, 1-10.

tierra, sobre el cuerpo, sobre la naturaleza, sobre el placer[132].En muchos casos, especialmente en la iglesia reformada, la distinción llega a ser división e incluso contraposición. La "política" ni siquiera tenía esa función redentora: el orden social, como todo en esta vida, era un castigo divino. No tenía sentido preocuparse por el orden justo, pues nadie merece nada y nadie puede salvarse mejor en el orden justo que en el injusto. O mejor: todo es justo cuando se trata de pecadores sin derechos ni méritos.

La "vida buena", en los casos más extravagantes, es alejada de la tierra y situada en la otra vida[133]. Y, cuando se la permite un lugar en este mundo, se sustrae a la vida política y social: se convierte en "vida moral", que anida en los intersticios de la política y el comercio, alojada en la conciencia individual, abstraída de la vida real. A partir de ese momento ambas disciplinas se especializan y van acuñando sus específicos problemas: ¿Hay un sólo bien, o muchos? ¿Hay un principio del bien y del mal en el mundo, o son meros nombres dados a los objetos que nos agradan o desagradan? ¿La acción correcta es la que obedece a un sentido moral, la propia de una voluntad libre o la que tiene buenas consecuencias? Son preguntas de la Ética. Por su parte la Política se pregunta por el origen de la sociedad, la mejor sociedad posible, el fundamento de la soberanía, el mejor gobierno, los fundamentos de la obligación, los límites de la autoridad, los derechos del hombre, la relación individuo y Estado, los límites de la obediencia...[134] En el fondo, y como conclusión, podríamos añadir que esta fractura acentúa la tendencia a ver la Ética ligada a la salvación, o cuando menos a la virtud, mientras que la Política parece aplicarse a la conquista de la felicidad, o al menos del bienestar. Joad considera que esa fractura comienza a restañarse en el presente siglo. Entre los filósofos se abre progresivamente paso la idea de la estrecha relación entre ética y política, o, si se prefiere, se va estrechando el abismo entre "vida buena" y "buena vida", se va acercando la ciudad de Dios a la ciudad de los hombres, se va

---

[132] H. Chadwick, "Christian doctrine", en J.H. Burn (ed,), *The Cambridge...*, ed. cit., 13 ss.

[133] *Ibid*., 17.

[134] D.E. Luscombe & G.R. Evans, "The twelth-century Renaissance", en *The Cambridge History of Medieval Political Thought* (Editado por J.H. Burns). Cambridge U.P., 1988, 306-341.

admitiendo la compatibilidad entre "virtud" y "bienestar". Hay, pues, aparentemente un regreso al punto de partida, al modo griego.

Si bien Joad advierte contra la ilusión del origen y aspira más bien a una "negación de la negación": "At the same time, it is permissible to wonder whether contemporary thought in returning to the Greek standpoint, which insists upon their fusion, has not shown a tendency to adopt its perversion rather than its truth. That the good life for man cannot be realized apart from society is no doubt true, but that the good life for man can be realized only as *a part* of the good society is a palpable falsehood, leading to those monstrosities of modern thinking which treat the individual only as a means to the wellbeing of the State"[135]. Este planteamiento histórico nos sirve, cuando menos, para relativizar el tópico de la independencia entre Ética y Política, así como para problematizar su simple y voluntarista identificación. De todas formas, si queremos profundizar un poco más, debemos ir a las propias preguntas. La distinción en la pregunta doble por la "vida buena" del individuo y por el "buen orden social" o, si se prefiere, por la "sociedad buena", deja de ser metodológica o meramente retórica, para convertirse en dos preguntas con dos respuestas diferenciadas, cuando la "vida buena" se ha escindido en sí misma y ha segregado de sí la "buena vida". En tal escisión, es indiferente que se opte por la primera, en posición religioso-ascética, o por la segunda, desde planteamientos nihilistas-libertinos: la escisión entre Ética y Política se mantiene, como expresión de la escisión entre individuo y sociedad. Y se mantendrá en tanto se considere irreconciliable el bien individual y el bien común, el interés privado y el interés público[136]. Y esta escisión se manifiesta hoy tanto en la política cínica del liberalismo descarnado como en las versiones pseudo-humanistas del comunismo.

---

[135] *Op. cit*., 73.

[136] Este enfoque está inspirado en Luc Ferry y Alain Renaut, *Philosophie politique*. 3 vols. París, PUF, 1985.

9. Ética, Antropología y Sociología.

> "Tanto los científicos como los humanistas deberían considerar la posibilidad de que ha llegado la hora de sacar por un tiempo la ética de manos de los filósofos y biologizarla". Edward O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*).

La tradición filosófica admite en general que un mismo objeto puede ser estudiado, ser objeto formal, de más de una ciencia o saber; más aún, esa diferencia "formal" suele constituir la base objetiva de diferenciación de dicha ciencia. En particular, no hay grandes problemas en aceptar que el hombre, o la conducta humana, pueden ser estudiados "desde el punto de vista moral". Y en esa posibilidad reside, y de ella depende su existencia y legitimidad, la Filosofía moral como estudio diferenciado.

Ahora bien, ese "punto de vista moral" da origen a ambigüedades y confusiones, como ha puesto de relieve Ferrater Mora[137]. Sin duda ello se debe a que el "punto de vista moral" no se propone como una lectura ingenua de la expresión daría a entender, a saber, como "mero punto de vista", compatible con otros muchos y no contrapuesto a ninguno en tanto que no aspira a traspasar su esencial particularidad. Como señala Ferrater, el punto de vista moral aspira secreta o manifiestamente a ser "*el* punto de vista moral", aspira a ser más que punto de vista, aspira a ser visión global, total y exhaustiva; aspira a ser verdadero, a ser el único verdadero. Aspira ineludiblemente a ser universal.

Tal situación plantea muchos problemas. De entrada, parece razonable aspirar a que la moral tenga un contenido, es decir, que la moralidad e inmoralidad se predique de cosas, de situaciones, de acciones, etc. Pero en tal caso es difícil aplicar con toda su coherencia la exigencia de universalidad señalada. "No mentir" es una norma moral razonablemente convincente; pero "no mentir" se convierte en problema en situaciones especiales; incluso se convierte en rigorismo in-humano y que repugna a la conciencia moral. Pero si para obviar estas situaciones se libera de

[137] En *Ética aplicada*, ed. cit., 22 ss. (Seguiremos de cerca su reflexión).

moralidad a las acciones -o sea, se libera de contenido a la moral- y se centra en los "motivos" o "intenciones", se desemboca en una moral muy estricta y formal, como la kantiana, en el que sólo es plenamente buena la "buena voluntad". Este formalismo moral, a su vez, lleva a situaciones poco satisfactorias[138].

Abordar con cierto rigor el tema de "el punto de vista moral" exige pasar por Kant. Se trata, en definitiva, de los fundamentos de la moral, de decidir entre fundamentos externos o meramente internos, entre una moral heterónoma o una moral autónoma. Se trata, por tanto, de decidir la libertad de la voluntad. Kant, como sabemos, fue extremadamente claro y rotundo al inventariar y rechazar todos los apoyos o fundamentos externos de la moral, a los que llamaba "fundamentos de determinación prácticos en el principio de la moralidad"[139]. Distinguía en primer lugar, los fundamentos prácticos materiales o externos, que podían ser objetivos y subjetivos. Ejemplo de los objetivos serían la educación (Montaigne) o las leyes (Mandeville); de los subjetivos, la sensación o afección física (Epicuro) o el sentimiento moral (Hutcheson). En segundo lugar, distinguía los fundamentos prácticos internos, igualmente clasificados en objetivos y subjetivos: ejemplo de los objetivos internos sería la perfección (Wolff y los estoicos) y de los subjetivos internos la voluntad de Dios (Crusius y moralistas teológicos). Pues bien, todos estos fundamentos son inadmisibles: ninguno puede ser fuente de la ley moral. Esta sólo puede residir en un "fundamento puro": en la razón práctica.

Como ya es sabido, Kant comenzó a ser contestado en su propia época. De Hegel a Nietzsche, pasando por Brentano[140], Mill[141], Scheler[142] o Hartmann[143], criticaron la moral del "imperativo categórico". En las últimas décadas se ha activado este debate. Philippa Foot lo ha relanzado con una

---

[138] J. Ferrater Mora, *Ética aplicada*. Ed. cit., 23.

[139] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. Akademieausgabe, V, 69. (Ed. castellana en Losada).

[140] F. Brentano, *El origen del conocimiento moral*. Madrid, Tecnos, 1927.

[141] *Utilitarismo*. Madrid, Alianza, 1984. Cap. I y V.

[142] *Ética. Ensayo de un nuevo personalismo*. 2 vols. Madrid, 1941, vol. I, 83 ss.

[143] *Ethik*. Berlin, 1926. Partes I, secc. IV.

brillante andanada crítica contra Kant[144], proponiendo una ética como sistema de imperativos hipotéticos. A esta autora le parece que la norma moral tiene un estatus similar al de una norma de etiqueta. Pretender diferenciarlas con el argumento de que la norma moral lleva en sí misma su propia razón, su legitimidad, no es pertinente. Puede aceptarse que sean más estrictas, que tengan mayor sanción, etc., pero estas son cualidades extrínsecas, no formales[145].

Ph. Foot cuenta a su favor con una situación histórica en la que la violación de ciertas normas de etiqueta parece más relevante (conmueven más, tienen mayor impacto social) que la violación de las normas morales. Su propuesta sitúa a los imperativos o reglas morales en una serie extensa de imperativos hipotéticos, de igual rango formal, y cuyo mayor peso o carga de obligación viene dado por su supuesto y confuso punto de partida (obligatoriedad pura, mandato divino, sentido moral, intuición a priori), pero que cuenta con una sanción social, una determinación biosocial, una actitud prudencial, etc. Además, de este modo las reglas morales aparecen como decisiones libres de los sujetos humanos, determinadas por ciertas propensiones hacia cosas que se llaman buenas, como la libertad, la paz, etc. La "moralidad" de la norma moral residiría ahí: es adoptada libre y espontáneamente, sin obligación, sin deber.

Ferrater sospecha, y con razón, que bajo estas bellas reflexiones que ponen la moralidad como fruto de la libertad del hombre se oculta un "coqueteo" con una moral "débil", ajena a todo rigor y severidad, ajena al deber[146]. Y en cierto modo añora aquella *Ética Nicomáquea* aristotélica en que se describe cómo las "personas virtuosas se complacen en la virtud", los justos en la justicia, los generosos en practicar la generosidad[147]. Es

---

[144] "Morality as a System of Hypothetical Imperatives", en *Philosophical Review*, 81 (1972), 305-16. Reeditado en su obra *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1978.

[145] La crítica de R. Dworking (*Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass., 1977; Traducción en Barcelona, Ariel, 1984), basada en la distinción entre ambos tipos de normas en razón de su "fuerza", no parece tampoco relevante.

[146] Y cita certeramente a nuestro entrañable X. Rubert de Ventós (*Moral y nueva cultura*. Madrid, Alianza, 1971; *Ensayos sobre el desorden*. Barcelona, Anagrama, 1976), cuya propuesta de una moral exenta de toda coerción apunta a la "moral del niño" nietzscheana.

[147] *Ética Nicomáquea*, 1099a.

decir, una Ética en la que no hay escisión entre individuo y sociedad, entre moral y estética, entre conducta y carácter, entre deseo y deber[148].

La clave del problema es decidir si la moralidad, el llamado "punto de vista moral", tiene su base en la obligación o en la adhesión; en otras palabras, si las reglas morales son imperativos categóricos o hipotéticos[149]. Dejando bien claro que las posiciones favorables al imperativo hipotético no tienen por qué conducir -aunque en algunos casos así sea- a un debilitamiento de la moralidad, reduciéndola a mera reacción irracional y puntual. Es el caso de Ferrater, que confiesa su posición "francamente *pro-hipotética*"[150].

Las propuestas "pro-hipotéticas" contemporáneas, aunque a veces se formulan en un lenguaje abstracto y logicista, responden a la misma problemática que ya describiera Kant: la opción entre una moralidad autónoma o un fundamento externo, sea éste social, biológico, antropológico, cultural, de la moral. A lo largo de la historia esta tentación, antes y después de Kant, ha estado siempre presente. Un breve repaso histórico nos ayudará a recrear el proceso.

Si Platón moralizó la *politeia*, y Aristóteles el cosmos, desde el positivismo creciente con la modernidad se pretendió psico-sociologizar la moral. Si durante el XVII y el XVIII se mantuvo la diferenciación entre filosofía natural y filosofía moral, con la progresiva diferenciación del campo del saber y la expansión del paradigma naturalista comenzarían los problemas para la moral. Esto es sumamente explícito en Comte, quien derivaría los valores morales de la presión social. Desde Comte, la tentación ha sido permanente: unas veces se ha tendido a reducir la Ética a parte de la Sociología; otras, de la Antropología o Psicología.

El sociologismo ético tiene su mejor exponente en Durkheim, discípulo de Comte, quien aplicó las tesis positivistas sin contemplaciones en su *Les*

---

[148] J. Ferrater Mora, *Ética aplicada*, ed. cit., 27 ss.

[149] W. Frankenna ha apostado por la moral categórica ("The Philosopher's Attack on Morality", en *Philosophy*, 49 (1974), 345-56), en fuerte crítica a Ph. Foot; ésta ha respondido con más argumentos pro-imperativo hipotético ("A Reply to Professor Frankenna", en *Philosophy*, 50 (1975), 455-59. Reimpreso en *Virtues and Vices*..., ed. cit.).

[150] *Ética aplicada*, 29.

règles de la méthode sociologique: la sociedad impone al individuo sus costumbres y creencias. Su tesis central es que todo "hecho moral" es simplemente un "hecho social", que como tal debe ser estudiado. La Ética deviene un apartado de la Sociología. De todas formas, Durkheim parece consciente de que, a su pesar, juega con un concepto más metafísico que positivista de "conciencia colectiva", que parece anterior y superior a las individuales, a las que se impone y determina. Por eso en su *L'Education morale*[151], debe reconocer que la regla moral, en definitiva, la conciencia social, es obra colectiva. Puede que recibamos de ella más que influimos en su constitución, pero en cierta manera es nuestra. Obviamente, el hecho de conocer esta relación de interdeterminación entre la conciencia individual y la colectiva, es ya una liberación y autonomización. Como decían los estoicos y Spinoza, la heteronomía, una vez comprendida, deja de serlo y nos convertimos en los señores del mundo moral. Es decir, si podemos tener una ciencia de la moral, aunque en ella se reconozca la dependencia de la moral individual respecto a la sociedad, dicha ciencia nos permite intervenir en la relación.

Lévy-Bruhl, en *La morale et la science des moeurs* considera, en línea positivista, que la ciencia de las costumbres es meramente descriptiva. Pero reconoce que, una vez constituida, es posible un "art moral rationnel" que, usando sus resultados, contribuya a mejorar el orden social. Bergson aceptó los supuestos metodológicos del positivismo. Pensaba que los miembros de la ciudad son como células de un organismo: funcionan plenamente en función del organismo. Se nos enseña a obedecer de modo que la ley social es vivida como ley natural: "La obligación es a la necesidad lo que el hábito es a la naturaleza". La obligación hace las veces de la necesidad física; el hábito hace las veces de naturaleza humana. Por tanto, la moral responde a una presión social. Pero, no obstante, se opuso a Durkheim, al considerar que esta moral, mera determinación social, es la "moral cerrada", a la que distingue de otra, la "moral abierta", propia de los héroes, de los hombres que resisten la determinación del medio social, que alcanzan sentimientos nuevos (como el de la caridad).

---

[151] Traducción castellana en Buenos Aires, Ed. Schapire, 1972.

Si el sociologismo moral pone el origen moral fuera del hombre, el psicologismo lo pone dentro. Se trata de una concepción antropológica, que intenta reducir a la Ética a una parte de sí misma. Conviene no confundir el psicologismo con el subjetivismo (sea éste trascendental, racionalista, del "moral sense"...). El psicologismo ético es una doctrina naturalista, que intenta dar cuanta de la génesis de lo moral, del desarrollo moral del hombre, entendiendo la moralidad como una dimensión o cualidad más de lo humano. El subjetivismo, por el contrario, es una posición epistemológica, que establece una determinada concepción de los juicios éticos, del valor de verdad de las teorías éticas, etc. La diferencia, pues, es nítida, aunque con frecuencia ambas posiciones sean asumidas o rechazadas juntamente en las teorías.

El psicologismo dominó fuertemente en la filosofía empirista, que convirtió la gnoseología en una explicación cuasi-psicológica del conocimiento. De hecho la convirtió en una especie de "psicología de la mente". Locke es un buen ejemplo, aunque en los temas de Ética, como en casi todos, se mantuvo en la ambigüedad. Shaftesbury es más claro. Su *A Letter Concerning enthusiasm*, su *Soliloquy*, y especialmente su *An Inquiry concerning Virtue or Merit* expresan la aplicación de la doctrina empirista a la naturaleza humana, a los sentidos y pasiones.

Tanto él como Hutcheson, como Butler, como toda la escuela escocesa del "moral sense", adoptan la misma metodología: se trata de describir cómo el hombre se convierte en espectador de sí mismo y de otras mentes, en un desdoblamiento como ante un espejo, de tal que sea posible "percibir" el surgimiento y la génesis de las virtudes, como la piedad, la benevolencia, el altruismo, o sus contrarios.

No sólo los empiristas, sino el existencialismo y el vitalismo, apoyaron fuertemente la Ética sobre la Psicología. El mismo Ortega se movía en estos planteamientos cuando confiesa su irritación por el vocablo "moral", dado el abuso que se hacía del mismo, considerándolo como un añadido a la vida y ser del hombre. Para Ortega la moral es una dimensión vital del hombre, casi una manifestación de su psicología: "Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí

mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida, y por ello no crea, ni fecunda, ni hincha su destino"[152]. Es decir, la moral se monta sobre la vida misma, es una perfección de la vida misma. La moral se halla anclada en la psicología, e incluso en la biología. Como en los clásicos, la Ética es ciencia del carácter, y éste consiste en el temperamento educado, es decir, en lo psicobiológico corregido y equilibrado por la educación práctica.

También Freud y la corriente freudiana y freudmarxista han llevado a cabo la reducción psicologista de la Ética[153]. Pero en ningún caso puede hablarse de un intento de fundar la ética sobre la psicología, sino más bien de reducir la moral a mera racionalización, como un elemento más de la ideología.

En las últimas décadas se ha desarrollado fuertemente la llamada "teoría del desarrollo moral del niño". Partiendo de los trabajos de Baldwin[154], autores como Piaget[155] y Kohlberg[156] han establecido las bases científicas para dicho campo. Aunque respetamos fuertemente estos estudios[157], y aunque consideramos que deben constituir apoyos de la Ética, no caen directamente dentro de nuestra concepción de la misma como disciplina filosófica.

Para acabar comentaremos las posiciones de dos autores contemporáneos y de nuestro medio cultural: Aranguren-Zubiri y Ferrater Mora. La posición de Aranguren ante el problema del naturalismo social o antropológico en Ética se inspira Zubiri, asumiendo la propuesta de éste aunque exponiéndola en su propia conceptualización. Por eso la llamamos propuesta Aranguren-Zubiri. Sitúa la reflexión en torno al problema del

---

[152] *El hombre a la ofensiva*, en O.C., t.iv, 72.

[153] Ver C. Beck & E. Sullivan (eds.). *Moral Education*. Univ. of Toronto Press, 1970; E. Fromm, *Ética y psicoanálisis*. México, FCE, 1953; A. Plè, *Freud y la moral*. Madrid, Studium, 1974; E.M. Ureña, *La teoría de la sociedad en Freud*. Madrid, Tecnos, 1977.

[154] J.M. Baldwin, *Mental Development in the Child and the Race*. Nueva York, Macmillan, 1895; *Social and Ethical Interpretation in Mental Development*. Nueva York, Macmillan, 1897.

[155] J. Piaget, *El criterio moral en el niño*. Barcelona, Fontanella, 1974.

[156] Ver "Apéndice II. Bibliografía de L. Kohlberg", en J. Rubio Carracedo, *El hombre y la ética*. Barcelona, Anthropos, 1987, 225-234.

[157] J. Rubio Carracedo, op. cit., nos ofrece una sintética descripción, con abundante bibliografía, que da cuenta del interés que estos estudios han despertado.

determinismo/libertad, donde Zubiri ha ofrecido una conceptualización afortunada. Zubiri ha calificado a los actos humanos como necesitados de justificación, mientras los del animal serían naturalmente ajustados. Esta necesidad de justificación expresa, precisamente, la libertad del hombre, su estar fuera del circuito de la necesidad natural. La necesidad de justificación sería doble: como "ajustamiento", es decir, adecuado a la realidad; como "justicia", es decir, adecuado a la norma ética. En el primer caso estamos ante lo que Aranguren llama una *moral como estructura*; en el segundo, ante una *moral como contenido*[158].

En la moral como estructura destaca la libertad. Es el mismo sentido en el que Ortega dice que "somos libres a la fuerza"; o Sartre que estamos "condenados a ser libres". La disposición al ajustamiento puede variar: estado psicosomático. Aquí tienen sentido expresiones como "bajo de moral"[159], como indica Aranguren.

La moral como contenido descansa sobre la anterior: dado que el hombre tiene que hacer el ajustamiento a la realidad, puede exigírsele que lo haga objetiva y racionalmente, según normas, según criterios. Por tanto, el hombre es un ser moral, por esa antropología del ajustamiento. La escolástica llama a esta situación "subalternación de la Ética a la Psicología"[160].

La "moral como estructura" y la "moral como contenido", y su estrecha relación, sirven para conceptualizar el problema de la acción humana y su doble determinación: la racionalidad y la moralidad, la eficacia y la justicia. Croce distinguía dos niveles en la vida práctica: la económica y la moral. Querer económicamente es querer un fin; querer moralmente es querer un fin racional como universal. Pero también en Croce obrar moralmente requiere obrar económicamente, pues no se quiere lo universal sin quererlo como particular; aunque no a la inversa.

---

[158] *Ética*, ed. cit., 49.

[159] *Ibid*., 50.

[160] *Ibid*., 52.

La distinción de la Ética, como estructura y como contenido, permite también esclarecer el problema del carácter teorético o práctico de la Ética, sin incurrir en las ambigüedades habituales, como ha puesto de relieve Aranguren[161]. Como "estructura" es ciencia teorética; como "contenido", es ciencia normativa y práctica. Los actos realizan posibilidades y preferencias. Los realizan fuera pero también dentro de nosotros. El continuo ajustamiento y apropiación va haciendo nuestra existencia, tejiendo en hábitos y carácter nuestra segunda naturaleza. La moral es ir produciendo nuestra vida, pero también la vida misma tal como va quedando hecha: la incorporación o apropiación de las posibilidades realizadas. O sea, la moral es algo *físicamente real*, es decir, auténtica segunda naturaleza. Nuestra realidad natural es recibida; nuestra realidad moral es apropiada. Con nuestra acción vamos formando nuestro *êthos*, carácter o personalidad moral.

Por su parte Ferrater Mora se plantea abiertamente el problema de la "noción de la Ética"[162]. Parte de unas frases provocativas del sociobiólogo E.O. Wilson, quien ha afirmado que "los filósofos éticos intuyen los cánones deontológicos de la moralidad consultando los centros emotivos de su propio sistema hipotalámico-límbico", llegando a proponer "sacar por un tiempo la ética de manos de los filósofos y biologizarla"[163]. Y se inclina a considerar conveniente la propuesta, dado que los filósofos "la han manoseado tanto, y por lo común tan fuera de contexto, o dentro de contextos tan enrarecidos, que no parece mala idea que los biólogos -por lo menos algunos- se ocupen -por lo menos un rato- de ella"[164]. Ferrater únicamente la matiza señalando que, si no "todos", sí "algunos", y sugiriendo "bastantes". La reflexión de Ferrater toma su fundamento en lo

---

[161] *Ibid*., 53.

[162] "Introducción: hacia una noción de *Ética*", en J. Ferrater Mora y Priscilla Cohn, *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*. Madrid, Alianza Universidad, 1988, págs.11-40.

[163] *Op. cit*., 11. Se trata de la obra de Edward O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*. Londres, Macmillan, 1975, 562-563).

[164] *Ibid*., 11.

que podríamos llamar su "metafísica de los continuos"[165], en la cual la *realidad* es pensada como constituida por entidades materiales o físicas, que se agrupan mediante "procesos de autoensamblaje" originando seres biológicos.

Este "continuo físico-biológico" es el contextos en que se desarrollan las actividades sociales, prolongándose sin solución de continuidad en el "continuo biológico-social". En éste, algunas especies animales, y en especial la humana, son capaces de autoengendrar productos culturales, prolongándose así en el "continuo social-cultural". Esta metafísica, y dado que la ética en sentido amplio (reglas y normas morales y teorías éticas) forman parte de las producciones culturales aludidas, permite a Ferrater afirmar que "las producciones éticas son resultado de actividades llevadas a cabo por individuos de una especie biológica y biosocial constituidos por ingredientes físicos", por lo que parece razonable, a la hora de abordar los problemas éticos, tener en cuenta "los factores biológicos, y específicamente los sociobiológicos o biosociales, a su vez comprensibles dentro del contextos evolucionario"[166].

Ciertamente Ferrater no trata de "biologizar la ética"; tal cosa no es posible en la medida en que requeriría un conocimiento empírico del cerebro que permitiera entender la ética -y la psicología, y la matemática- como aspectos de su lenguaje[167]. Más bien trata de "culturalizarla". En *De la materia a la razón* ya elaboró una teoría de las "producciones culturales" u "objetivaciones culturales", distinguiendo entre producciones instrumentales, teóricas, prácticas y artísticas. Entre las producciones prácticas hay que contar las "creencias, las actitudes y las teorías llamadas éticas o morales", constituyendo una especie de "subsistema" de las "creencias, actitudes y teorías sociales, o una especie de prolongación de las mismas"[168]. Lo ético, por tanto, queda como una particularización de la cultura, y de este modo

---

[165] Por muy "materialista" que sea su concepción de la realidad, y por muy "cientificista" que sea su aparato conceptual, la reflexión de Ferrater es, por filosófica, metafísica (*De la materia a la razón*. Madrid, Alianza, 1979).

[166] *Ibid*, 12.

[167] *Ibid*., 14-16. Ver también Mario Bunge, *The Mind-Body Problem*. Oxford, Clarendon Press, 1980.

[168] *De la materia*..., ed. cit., 64-67; *Ética aplicada*, 18. Esta teoría ya está sugerida en *El ser y el sentido*. Madrid, Alianza, 1967, 227 ss..

indisolublemente ligado a ese continuo físico-biológico-social-cultural. No hay lugar para la "autonomía de la moralidad". Tal idea sería una idea socioculturalmente (y, por tanto, biológicamente) anclada; sería como una hermosa ficción funcional: un ideal ético, "respetable pero inalcanzable", una idea reguladora. Pero, insiste Ferrater, una idea que sólo aparece y tiene sentido, es decir, cumple una función, en un supuesto sociocultural determinado: "válida únicamente para una hipotética sociedad completamente estable, compuesta de hipotéticos individuos libres, autónomos, racionales, imparciales, responsables..."[169].

La carencia de autonomía de la moralidad proviene de su objeto. "Bueno" y "malo" no son términos sin sentido propio y absoluto, pues definirlos por "moral" e "inmoral" es incurrir en un razonamiento circular. "Bueno" y "malo" son relativos a algo: a situaciones, a estados, a resultados... sociales, biológicos, psicológicos. No sirven, pues, para definir la moralidad como esfera autónoma. En cambio, dice Ferrater, "podemos asentir a la idea de que ciertas creencias, ciertas actitudes, ciertas normas, ciertos juicios pueden ser calificados de "morales" porque se despliegan sobre un área en la cual caben disputas sobre si son valiosos (preferibles) o no valiosos (preteribles)"[170]. Lo bueno y lo malo tiene sentido en el ámbito de lo social, donde caben las disputas. La cortesía en una virtud social. La valentía, aunque pueda ser considerada "virtud moral" en situaciones particulares, es eminentemente social. La justicia, cuya moralidad nadie duda, es inseparable de la vida social. Hasta el "respeto a uno mismo", la virtud moral por excelencia y la más individual de todas, no tiene sentido sino en la perspectiva del individuo social. Nada puede llamarse "moral" si no es integrable en lo social. Los "problemas éticos" son muy variados. Entre ellos se cuentan, por ejemplo, los referentes a definiciones y aclaraciones de términos como "bueno", "justo", "prudente", "virtud"; el análisis de normas o reglas morales, su fundamento y su carácter absoluto o relativo; la valoración de las teorías éticas en sus dimensiones lógicas y prácticas; la formulación de normas destinadas a promover la equidad; la decisión entre

---

[169] *Ética aplicada*, 18-19-

[170] *Ibid*., 19.

contraposiciones de derechos; la enumeración, jerarquía y límites de deberes y obligaciones. Pero todos ellos tienen sentido únicamente como problemas culturales en una vida social.

10. Ética y Metafísica.

> "El sentido común ha de quedar fuera del mundo. En el mundo, todo es como es y sucede como sucede; no hay *en* él ningún valor y, si lo hubiera, carecería de valor" (Wittgenstein, *Tractatus*).

La relación histórica entre la Ética y la Metafísica merecería un estudio extenso, el cual revelaría la historia misma de la razón. Toda gran filosofía ha perseguido, en última instancia, la fundamentación de la razón práctica, el uso práctico de la razón. Unas veces se ha perseguido con optimismo, creyendo posible y legítimo fundamento la metafísica o la naturaleza; otras veces, ese fundamento se ha buscado en la subjetividad, o en la intersubjetividad: pero el "problema de la metafísica" siempre ha estado en el fondo, al menos como tentación. Y tenemos la sospecha que la renuncia a la misma, creciente desde la ilustración, ha ido acompañada de la no menos creciente sospecha de la falta de fundamento de la Ética. Porque el "fundamento débil" que nos ofrece la post-modernidad, aparte de no ser nada novedoso, difícilmente puede resultar satisfactorio.

10.1. Ética sin metafísica.

> "La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su educación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto. Es buena sólo por el querer, es buena por sí misma". (I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*).

Desde Kant, y en buena parte inspiradas en él, han aparecido diversas propuestas éticas, muy diferenciadas entre sí, pero con el denominador común de liberar a la Ética de la metafísica. En esta perspectiva podemos incluir corrientes tan diferenciadas como el pragmatismo, el intuicionismo, el

existencialismo o la moral nietzscheana. Para situar el problema podemos partir de la distinción que hace Aranguren de un doble sentido de la *arkhé* o principio metafísico de la Ética: como "punto de partida" y como "justificación última" de ese filosofar[171]. Nos abre así a la posibilidad de distinguir, como ha hecho la filosofía de la ciencia, entre el *contexto de descubrimiento* y el *contexto de justificación.* Podemos suponer que el primero coincide con el del *ajustamiento*, según la distinción de Zubiri a la que ya hemos aludido. Es decir, en el mismo se trataría de conocer la génesis de las morales, de los modelos, en función del lenguaje (etimología), y de las determinaciones externas (psicología, sociología, historia). Con la justificación, en cambio, vendría el momento filosófico por excelencia, eminentemente evaluador y justificativo, pero que requiere el primero como su sustrato y su límite.

Ambos niveles de reflexión parecen imprescindibles. Si se olvida o menosprecia el primero, subordinamos la Ética a la Metafísica. Como ya hicieran Spinoza o la Escolástica, se parte de un "fin último" racionalmente establecido, y desde allí se legisla la vida empírica. Ese fin viene determinado ontológicamente por la identidad entre "ser" y "bien": el ser es bueno, la plenitud del ser es el bien sumo, la carencia en el ser es imperfección. De esta manera se dispone de un orden de los fines ontológicamente fundado. Por el contrario, si se renuncia o hace abstracción de todo principio universal y, por tanto, de todo soporte metafísico, y se sustituye por el *factum*, corremos el riesgo de diluir la Ética en el relativismo y la provisionalidad[172]. Entre ambas posiciones extremas siempre queda la posibilidad de una tercera vía intermedia, como la del "yo" de Descartes, la "conciencia" de Kant, la "naturaleza humana" de Suárez o Hume, el "comportamiento humano" de Aranguren, etc., que pretenden poner un fundamento renunciando al salto a la metafísica[173].

En cualquier caso, el problema de la Ética queda planteado como tensión entre la pasión metafísica y la pasión psicológica: entre una *moral*

---

[171] *Ética*, 64 ss.

[172] Ver la "Introduction" de J. B. Schneewind a su recopilación *Moral Philosophy from Montaigne to Kant. An anthology*. 2 vols. Cambridge U.P., 1990, 1-36.

[173] Chaim Parelman, *Introduction historique à la philosophie morale*. Bruselas, Editions de l'Université de Bruselas, 1980 (Especialmente Cap. 3).

especulativa y una *moral empírica*. Kant abordaría este problema de forma directa y fecunda, defendiendo la imposibilidad de una fundamentación metafísica de la Ética y resistiendo el peligro de su disolución en la psicología[174]. En su *Crítica de la Razón Práctica* renuncia al fundamento metafísico (el ente como "bueno" y Dios como "summum bonum" y la teoría de las causas finales), es decir, renuncia a deducirla de unos presupuestos metafísicos dogmáticos o pretendidamente evidentes, desde la razón; y también renuncia a inducirla empíricamente, psicológicamente, desde el trabajo del entendimiento[175]. Es decir, aplica el mismo criterio que en su nueva fundamentación de las ciencias, simbolizado en su "revolución copernicana", buscando un fundamento en la estructura de la subjetividad.

No es extraño que así fuera. En su *Crítica de la razón pura* mostró la imposibilidad de la metafísica como conocimiento científico[176]; y en *La religión dentro de los límites de la mera razón* mostró que, lejos de servir de fundamento de la moralidad, la religión era una exigencia de la misma. Desechada toda heteronomía, incluida la teonomía, no queda otra posibilidad a la moral que ser autónoma. La voluntad, y el entendimiento, deben darse la ley a sí mismos: eso es la Ilustración. La conciencia asume su papel de legislador; la Ética pasa a ser análisis "crítico" de la conciencia, con el objetivo de establecer las condiciones de posibilidad de los juicios morales.

Tenemos, pues, dos puntos centrales de ruptura de Kant. Por un lado, con la teoría del *ens bonum*: Kant desplaza el centro de reflexión del objeto al sujeto, invierte el orden de la reflexión; lo bueno deja de ser una propiedad de las cosas o de las acciones para ser una cualidad del sujeto de la acción: el único bien sin limitación reside en el hombre, en la voluntad[177]. De ahí que pueda afirmar que "ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse

---

[174] M. García Morente, *La filosofía de Kant*. Madrid, Espasa Calpe, 1961, 273 ss.

[175] ver F. Montero Moliner, *El empirismo kantiano*. Valencia, 1973, 45 ss. También Roger J. Sullivan, *Immanuel Kant's Theory of Moral*. Cambridge U.P., 1989.

[176] Sigue siendo insustituible al respecto el análisis de M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*. México, Eudeba, 1954.

[177] J. Aleu, *Filosofía y libertad en Kant*. Barcelona, PPU, 1987, 40 ss.

como bueno sin restricción, a no ser la buena voluntad"[178], la disposición para el bien por el bien mismo. Por otro, rompe con la teoría de las causas finales, según la cual todo ser actúa por un fin, incompatible con la ciencia y epistemología modernas[179]. No es que niegue que el hombre pueda obrar *propter finem*, tanto *aprehensive* (por inclinación) como *elective* (por propósito): lo que niega es que ese obrar *propter finem* sea moral. Obrar por un fin es obrar por el "bienestar", no pura y desinteresadamente por el bien moral[180].

Esta ruptura de Kant con las dos teorías metafísicas que encuadraban la concepción tradicional de la Ética, la del *ens bonum* y la de las *causas finales*, le exigen redefinir de nuevo el "bien", responder a la pregunta "¿qué es el bien moral?". Su respuesta es inequívoca: el bien es la *ley*, no tiene otra determinación que la ley. Pero, ¿qué ley? No se trata de la ley natural, ni de la positiva; éstas dictarán los contenidos de nuestras conductas biológica y social, pero no de nuestra conducta moral. La ley que rige la conducta moral, si la moral es autónoma, es decir, no reductible a ninguna determinación externa a sí misma, debe hacer abstracción de todo contenido: debe ser un puro *imperativo categórico* que no nos dice *qué* hemos de hacer, sino *cómo* hemos de obrar[181]. Hemos de hacerlo con "buena voluntad", o sea, por mero respeto a la ley. "Buena voluntad" es aquella que obedece a la razón práctica, que independiente de inclinaciones y propósitos establece lo bueno como puro respeto a la ley.

¿Cuál es el origen de la ley y del deber? La conciencia moral, que pone la ley y es deber para sí misma. Preguntar por una instancia trascendente fundamentadora es regresar allí de donde Kant ha salido: hay que aceptar la conciencia como horizonte de moralidad. De lo contrario se regresa a la metafísica del ser o a la psicología. Por eso la opción kantiana tiene el

---

[178] I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Espasa Calpe, 1973, 27.

[179] J. Aleu, *Op. cit.*, 101-113.

[180] Sobre el tratamiento kantiano de las casusas finales ver E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*. México, FCE, 1948. Ver también Bruce Aune, *Kant's Theory of Moral*. Princeton U.P., 1979.

[181] T.C. Williams, *The Concept of the Categorical Imperative*. Oxford U.P., 1968. Sobre diversos problemas de la fundamentación de la moral kantiana ver H.J. Paton, *The Categorical Imperative*. Londres, Hutchinson, 1946; y Lewis White Beck, *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. University of Chicago Press, 1960.

atractivo de presentarse como alternativa a la arbitrariedad y a la impureza. De entrada, pues, es innegable su grandeza, que sin duda le viene de haber dado a la Ética una nueva fundamentación filosófica. Como dice Aranguren "El moralismo de Kant significa, en definitiva, el establecimiento de un primado filosófico de la Ética y la fundación de una metafísica ética. Con ello se abre la vía de las metafísicas no ontológicas: del saber, del valor, de la vida, de la intuición, de la acción, etc."[182]. Es decir, libera a la Ética de una metafísica realista, pero sustituyéndola por otra metafísica, aunque sea no ontológica[183].

Curiosamente, sólo Fichte[184] parece seguir esta línea y dar pasos adelante, convirtiendo la "autonomía" de la Ética en "soberanía" e incluso "hegemonía". En cambio Schelling, Hegel y, por otras razones, el positivismo y el marxismo rectificaron o criticaron esta independencia[185]. En cambio, otras corrientes, mucho más alejadas de Kant por su contenido y finalidad, continuaron la tendencia a instaurar una Ética sin fundamentos metafísicos, como es el caso del pragmatismo. El pragmatismo, a su manera, va en su favor al poner la acción como instancia de evaluación del pensamiento, en vez de éste como rector de la acción. Como diría Dewey, el pensar no busca certidumbre, sino una hipótesis que dé resultados[186]. Pues la verdad ya no es *adaequatio*, ni un descubrimiento, sino un invento. La ética pragmatista es una ética de la acción y del resultado[187].

El pragmatismo puede así verse como una reivindicación de la parte olvidada por Kant. La ética kantiana era una ética de la "buena voluntad", indiferente a los resultados; miraba únicamente a la vertiente interna de nuestra acción: a la praxis, al *agere* o actuar, a la formación de nuestro carácter. El pragmatismo, a su vez, reivindica la otra vertiente, la dimensión productiva, de *poiesis* o *facere*. Pero hace abstracción de la

---

[182] J. L. Aranguren, *Ética.* Madrid, Alianza Editorial, 1990, 86.

[183] Sobre las bases de la autonomía de la voluntad ver R.P. Wolf, *The Autonomy of Reason*. Nueva York, Harper & Row, 1973.

[184] Así lo expresa A. MacIntyre en *A Short History of Ethics*. Nueva York, Macmillan, 1966.

[185] Ver Ch. Perelman, *op. cit*., pág 124 ss.

[186] *Problems of Men*. Nueva York, Macmillan, 1946, 17.

[187] M. White, *Social Thought in Ameria*. Boston, Harvard U.P., 1960, Cap. 4.

intencionalidad..., de toda metafísica. Como dice Aranguren, cuando dominan las "morales de fracaso" (Jaspers), la idea del hombre como "pasión inútil" (Sartre), un toque pragmatista es sano. Al fin y al cabo, con palabras de Eugeni D'Ors, "tener éxito es también un deber". En Aristóteles la ética del *aristós*, en el cristianismo la ética de la gloria, en la ilustración la ética de la felicidad... son éticas de triunfo. Las éticas de la buena voluntad... expresan momentos de crisis, de desinstalación del hombre en el mundo, de fracaso de su ajustamiento.

10.2. Éticas de los valores: el triunfo de la "Economía"

> "El hombre es, según esto, el ser vivo que puede adoptar una conducta ascética frente a la vida". (Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos).*

La opción kantiana era de difícil equilibrio. El idealismo enseguida regresa a la metafísica; otras corrientes, huyendo de la metafísica, pronto se desplazan hacia el relativismo y el "subjetivismo"[188]. Y en este contexto, ante la amenaza de disolver la moral o bien en la sociología y la historia, o bien en la psicología, debemos situar la *ética de los valores* como aspiración a restaurar un equilibrio de tipo kantiano. En rigor, el tema del valor fue ya puesto por Kant en su *Metafísica de las costumbres*, aunque Lotze pase por ser su tematizador. Desde entonces, en perspectivas diferentes, los valores han sido reivindicados como fundamento de una moral autónoma. Nietzsche, a su manera, persiguió una tabla o jerarquía de valores. Scheler, a la suya, elaboró su inventario y su jerarquía.

De todas formas, esta pretensión de la ética de los valores de trascender las determinaciones sociales y psicológicas parece, paradójicamente, una determinación psico-social. Efectivamente, la teoría de los valores no es ajena al apogeo de la Economía; al menos así puede ser interpretada. El "valor" moral pretende ser una cualidad no confundible con el objeto real,

---

[188] Es el caso de la escuela escocesa. Ver al respect Vincent Hope (ed.), *Philosophers of the Scottish Enlightenment*. Edinburgh U.P., 1984; M.A. Stewart (ed.), *The Philosophy of Scottish Enlightenment*. Oxford U.P., 1989.

con sus usos prácticos, en suma, con los bienes. Los bienes tienen un valor, pero no son un valor. Del mismo modo, la escisión bienes/valor es esencial en el mercado, bajo la forma "valor de uso"/"valor de cambio". Así, tanto el valor moral como el valor económico, es un "valor de cambio" no confundible con los "bienes" o con el "valor de uso"; como tal, y en tanto desprovisto de *realidad*, tiende a ser subjetivo, tiene su fuente en la subjetividad, no con el objeto real. No decimos con ello que sea una determinación gratuita de la subjetividad; puede, ciertamente, tener cierta "objetividad": pero ésta no le viene del "objeto", sino de la "intersubjetividad".

Las "éticas de los valores", por tanto, parecen alternativas determinadas precisamente por aquello a lo que aspiran superar: por los condicionamientos psicológicos y sociales. La reivindicación del "valor moral" parece corresponderse, de forma sospechosa, con la hegemonía del "valor de cambio" del mercado. Toda su realidad se agota en su "ser realizado": la realización es su destino. La sociedad capitalista ha puesto el "valor" como centro de fuerzas de su dinámica mercantil; y también como clave de su ontología, pues las *cosas* en la producción capitalista son "valores". La fuerza de trabajo es valor, la mercancía es valor. Incluso las relaciones jurídicas, como la propiedad, son "valores", lo que se expresa de manera explícita cuando se llaman

"valores" las *acciones*, las *obligaciones*, y en general los títulos financieros. Aunque Nietzsche, Brentano, Wundt, Rickert... Max Scheler lo ignoraran, sus preocupaciones eran "deudoras" del desarrollo de la ciencia económica y, en general, de la importancia de la economía en la determinación de la vida[189].

Con ello no pretendemos restar méritos a esta corriente ética, que ha dado fecundos frutos históricos, de los que aquí sólo comentaremos alguno. Aunque anteriormente se hablara del valor (Brentano), es con Max Scheler que el valor se afirma como objetivo[190]. Su propuesta es la de una Ética sin metafísica, en cuyo empeño coincide con Kant, y sin peligro de caer en el

[189] Ch. Perelman, *op. cit.*, 114 ss.

[190] Es lamentable el "olvido" de esta Ética por parte de A. MacIntyre en su *Historia de la Ética* y en su *Tras la virtud*, donde ni siquiera ofrece una referencia al mismo.

inmanentismo ético. Pero, por otro lado, Scheler[191] aspira a una Ética de contenidos, a una "ética material", lo que le lleva a realizar una dura crítica al "formalismo ético" de corte kantiano. Por tanto, su propuesta nace en los aledaños de Kant, y como ajuste de cuentas con la "ética del deber". Y se concreta en una "ética material de los valores", que, entre otras virtudes, tiene la de ser exquisitamente filosófica en unos momentos en que ya la filosofía había iniciado su deserción de sí misma reconvirtiéndose en mero análisis.

Scheler, siguiendo a Husserl, considera que para esclarecer los conceptos y fundamentar el saber, sea moral o científico, hay que partir de la intuición *a priori* de las esencias. Pero Scheler, a diferencia de Husserl, otorgaba a este método un sentido metafísico, y no meramente fenomenológico[192]. Ello le permite colocar entre las esencias a los valores, cuya teoría desarrolla en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*[193].

El tema de los valores es tan clásico como la filosofía misma. Platón, en su *Lisis*, se pregunta por lo "bueno" y lo "verdadero". Más aún, reconociendo el carácter relativo de los valores, se pregunta por el valor supremo, incondicionado, situado en el vértice de la pirámide. Y plantea la existencia de este *bien supremo* como condición racional absolutamente necesaria para que los valores sean valores. Por tanto, Platón ya subrayó el *a priorismo* de la cualidad de valor. En el *Banquete* encontramos las mismas reflexiones, centradas en el *eros*. Si el *eros* expresa la tendencia a lo bello y lo bueno, es porque lo bello y lo bueno son esenciales para la naturaleza humana. El eros nos hace felices, porque nos sitúa en el camino de lo bello y lo bueno: la felicidad proviene de la realización de nuestra naturaleza. Los valores no son tales porque los amamos; al contrario, los amamos porque son "valiosos", es decir, necesarios para la perfección ontológica.

---

[191] Max Scheler, *Ética*. 2 vols., Madrid, Revista de Occidente, 1941. El repertorio bibliográfico más completo sobre Max Scheler es W. Hartmann, *Max Scheler, Bibliographie*. Stuttgart, Frohmann Verlag, 1963.

[192] Ver el "Prólogo" de F. Romero a la traducción castellana de *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires, Losada, 1967, 9.

[193] A este texto habría que añadir otros dos, *El resentimiento en la moral* y *Esencia y formas de la simpatía*, que junto con *El puesto del hombre en el cosmos* condensan su producción en filosofía moral.

A diferencia de Platón, Aristóteles considera que el saber, el conocimiento, no es un valor en sí: es axiológicamente neutral, es decir, sirve para hacer tanto el bien como el mal. Aristóteles autonomiza más la esfera de la voluntad, de la decisión de usar bien o mal el conocimiento, de seguir o no a la razón. De ahí que los valores dependan del *êthos*[194]. El "saber moral", las virtudes morales, no se confunden con las virtudes teoréticas; aunque se relacionan y se determinan, no se implican.

Toda la filosofía tomista asumió el *a priorismo* de los valores, expresados en la teoría de la ley moral natural. Sólo Kant parecía oponerse a esa larga tradición y optar por el formalismo trascendental. Por eso Scheler se revuelve contra Kant, y en cierto modo enlaza su axiología con la ontología clásica. Para Scheler los valores son una "cualidad del ser". Aspiramos a ellos porque son un bien para nosotros; y los objetos que poseen esas cualidades son valiosos por ellas mismas.

Scheler sitúa los valores en una esfera objetiva, junto a las verdades y las experiencias; y postula una facultad específica que los aprehende, a saber, los "sentimientos intencionales", que hacen un papel análogo al del intelecto y de la percepción en sus respectivos campos. Su tabla de clasificación de los valores es compleja: de personas y de cosas; materiales y espirituales; propios y extraños; de actos, de función y de reacción; de disposición de ánimo, de acción y de éxito; vivencias intencionales y valores colectivos; valores por sí mismo y por referencias. Pero todos ellos quedan reducidos a una jerarquía de cuatro órdenes o series: (1) la serie de lo agradable y desagradable; (2) la serie de los valores vitales; (3) la serie de los valores espirituales (que incluye los estéticos, los políticos-jurídicos o valores de lo justo e injusto, y los filosóficos o valores del puro conocimiento de la verdad; y, en fin, (4) la serie de los valores religiosos[195].

No hay, por tanto, una esfera de los "valores morales" propiamente dichos, dado que la cualidad moral no tiene materia propia, no es una clase de objetos o acciones. La realidad del valor moral consiste en *realizar* los demás según su justo orden y jerarquía. Los valores morales, por tanto, se

---

[194] F. Gomá, "Scheler y la ética de los valores", en V. Camps, *Historia de la Ética*, ed. cit., 300.

[195] E. Friedrich Sauer, *Filósofos alemanes*. Madrid, F.C.E., 1968, 245.

acercan a las ideas o cualidades de relación: no se aplican a cosas, sino a relaciones entre las mismas[196].

Scheler distingue dos fases en la acción moral. En primero lugar se da un *acto de conocimiento*, en el cual se establece una preferencia, una cierta jerarquía. Este acto aún no es bueno o malo en sí, aún no es moral. Posteriormente se da el *acto de voluntad*, la toma de decisión, la opción por la realización del valor elegido: éste es el acto propiamente moral. Aunque ambos actos sean inseparables, la moralidad reside en la voluntad, como en Kant[197]. Pero, a diferencia de éste, la decisión de la voluntad no es de "autodeterminación", sino de apertura consciente (previo acto de conocimiento) a la determinación por el objeto (jerarquía objetiva de valores).

Scheler considera la suya una "ética material" porque la materia de la voluntad es siempre un valor extramoral[198]. Ser bueno quiere decir optar por un valor objetivo y realizar el valor elegido. Pero el fin de la voluntad ha de ser únicamente el de la realización del valor: deber de realizar el valor. Si lo hacemos así, si realizamos el valor, somos "buenos". De la misma manera que si un financiero realiza sus valores de bolsa hace una buena operación, se comporta como buen financiero. Pero el "ser bueno" es un resultado derivado. Si lo convertimos en fin de nuestra acción, es decir, si no perseguimos realizar el valor, sino que perseguimos ser buenos, siendo la realización del valor mero medio para conseguir ese fin de ser buenos, entonces no actuamos moralmente; más aún, entonces no somos buenos. Siguiendo la analogía, si el financiero tiene como fin poseer bienes, es decir, acumular dinero o bienes de uso, deja de ser un buen financiero; la esencia de éste, su "deber", es jugar constantemente al juego de la realización, seguir las reglas del valor de cambio. Para ser buenos no hay que proponerse como fin ser bueno. Tomar como objetivo la realización de un valor por el hecho de que ha sido establecido como preferente, para así hacer un acto moral, para así ser buenos, implica olvidarnos del valor

---

[196] *Ibid*., 247.

[197] *Ibid*., 241.

[198] Ver M.A. Suances Marcos, *Max Scheler*. Barcelona, Herder, 1936.

material de dicho valor, implica que buscamos aparecer, como buenos ante nosotros mismos, implica el *fariseísmo*. Al contrario que Kant, la opción moral, la opción por un valor, debe hacerse por el contenido de ese valor[199].

La ética de los valores, por tanto, pretende que éstos son esencias que incumbe a la persona realizar, valores de cambio a materializar, a convertir en existencia. Los valores no son entidades metafísicas, al menos así lo manifiestan, sino reglas de actuación, indicadores del comportamiento moral. La analogía con el mercado, pues, llega hasta el final. Si la ética de bienes parece ajustarse a la economía de trueque, la de valores parece corresponderse con la economía de mercado. De todas formas, lo tomamos como simple analogía, no como determinación.

La propuesta ética de Scheler tiene un punto especialmente débil, y que denota su enraizamiento en la problemática kantiana: el apriorismo de los valores[200]. ¿Quién garantiza que no son meros prejuicios? Hartman, en la misma línea de pensamiento, intentará cubrir este flanco, esforzándose en demostrar la objetividad de los mismos. Sin entrar en su planteamiento, destaquemos un punto atractivo de su doctrina: su distinción en los valores entre "fuerza" y "altura". Es decir, considera que realizar un valor menos elevado puede ser moralmente superior si el mismo es presupuesto de otros más elevados. Así, la cultura puede ser un valor más elevado que la comida, pero moralmente es preferible sacar al hombre de la miseria que enseñarle teología.

El *Traité de Morale Générale* (1942) de René Le Senne[201], aunque es muy posterior a la *Ética* (1925) de Hartmann, puede considerarse continuador de esta línea metafísica no ontológica, aunque cabría hacer algunas matizaciones. En realidad admite una teoría del ser, pero no la escolástica identidad entre ser y bien, entre *ens* y *bonum*. Cree que el *ser* está ahí, y sólo hay que descubrirlo mediante el conocimiento; en cambio, el

---

[199] Como vemos, no está tan lejos de ciertas propuestas éticas actuales que consideran que actuar por mero deber es actuar sin autonomía, en base a lo cual proponen una "ética sin coerción", en la que se actúe por mera adhesión. Ver J.M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. París, PUF, 1976. Ver también X. Rubert de Ventós, *Moral y nueva cultura, ed. cit.*.

[200] F. Gomá, *Op. cit.*, 304-308.

[201] R. Le Senne, *Traité de morale générale*. París, PUF, 1942.

bien debe ser instituido y creado. Considera que fundamentar la moral en la metafísica, como ha hecho la ética clásica, es someter el futuro al pasado: es aceptar la determinación. Considera que Rousseau y Kant liberaron, emanciparon la moral del conocimiento, y particularmente del conocimiento metafísico. Con ello defiende que la moral, como el arte, la ciencia o la religión, son modos de proceder autónomos, originales, diferentes.

Aunque dentro de la misma problemática, la respuesta existencialista de Sartre no puede alinearse sin más con la ética de los valores[202]. Le Senne no veía otra metafísica que la del "tout-fait", como él decía, o del "en-soi", en palabras de Sartre. Pero es posible otra metafísica, la del "para sí", de la conciencia, que introduce la cuestión moral y plantea el problema de integrar la ética de los valores en ella. Es lo que intenta Sartre, quien dota a la moral de una fundamentación metafísica, pero despoja a los valores de cualquier contagio con el ser. Parte de un *ser en sí* originario, increado, cerrado sobre sí, idéntico a sí mismo, opaco, macizo, compacto, lleno de ser, lleno de sí. Un buen e indeterminado día, sin saber por qué, como si se hubiera dado a sí mismo una modificación, como si se hubiera producido en él una "descomprensión", un "agujero en el ser", una segregación de *nada* en el interior mismo del *en sí*... habría surgido el *ser para sí*[203]. En el ser para sí desaparece la identidad o coincidencia consigo mismo, reemplazada por la discordia y distancia de la libertad: ser lo que no se es y por no ser lo que se es. La cerrazón sobre sí mismo es sustituida por la esencial apertura de la conciencia.

Entre el ser en sí y el ser para sí no cabe nada: no cabe Dios. Dios es una noción contradictoria que resulta de la unión del en sí y del para sí. Pero el en sí absoluto no puede tener conciencia de sí, y el para sí absoluto es una *contradictio in terminis* porque el para sí es conciencia y la conciencia es siempre relativa: conciencia de algo. Por tanto, es preciso sostener el ateísmo.

---

[202] J. Brufau Portas, *Moral, vida social y derecho en Jean-Paul Sartre*. Universidad de Salamanca, 1967, 13 ss.

[203] *Ibid*., 32.

Sartre es un ateo coherente. No hay Dios quiere decir que no hay absoluto alguno: no hay valores, no hay Bien y Mal exteriores a nosotros. Sartre cumple el programa ilustrado: asumir que, muerto Dios, no debemos caer en la tentación de sustituirlo por una esfera de valores-normas trascendentes, sino enfrentarnos con la cruda realidad de que por encima del hombre no hay nada, nada de nada, más que la libertad. Eso es todo lo que hay fuera de nosotros: la libertad. Una libertad que, paradójicamente, nos exige tener la valentía de inventar nuestros propios valores. La vida no tiene sentido a priori; nosotros debemos darle un sentido, cada cual el que elija.

Por tanto, la ética existencialista no es ética de los valores, aunque, como ésta, separe *ser* y *valor*. Mantiene la distancia interior en el hombre, su no coincidencia consigo mismo. La conciencia, "agujero en el ser", según Hegel, hace que el hombre sea lo que no es y no sea lo que es. Ocurre así con la conciencia psicológica: es en cierto modo lo que conoce, lo que quiere, lo que busca..., pero no lo es realmente. Y pasa lo mismo con la conciencia moral, aunque de forma más radical: se separa de su ser presente y se proyecta sobre su ser posible, sobre el porvenir.

10.3. Ética metafísica y Metafísica ética.

> “Si se me pregunta: `¿Qué es bueno?', mi respuesta será que bueno es bueno y no hay más vueltas que dar a la cuestión" (G.E. Moore, *Principia Ethica*).

Kant, el pragmatismo, la ética de los valores, Moore y Sartre son opciones éticas que, con mayor o menor acierto han buscado liberar la ética de la metafísica. Heidegger, la neoescolástica y Zubiri defienden la subordinación. Los esfuerzos por autonomizar la Ética de la Metafísica no siempre han sido respuestas lúcidas a la situación real. Con frecuencia la fundamentación de la Ética en la Metafísica, y los esfuerzos de emancipación de la misma, oculta la verdadera relación entre ellas. Con frecuencia la relación de determinación ha estado invertida: las metafísicas

se han configurado *ad hoc* para posiciones éticas previamente tomadas. Tal vez por inercia del método, del árbol de las ciencias, del orden de exposición... se ha pensado siempre en términos de supremacía ontológica de la metafísica sobre la ética. Nosotros queremos ahora llamar la atención sobre la tesis opuesta: en el orden histórico, con frecuencia la primacía corresponde a la ética, de tal modo que la asunción o no de una metafísica, y el modelo de ésta asumido, responden a exigencias éticas[204].

Nos parece obvio que el hombre asume una moral previamente a cualquier formación filosófica. Y nos parece igualmente obvio que, al llegar a la filosofía, esa posición moral influirá fuertemente, si bien de forma distinta en cada pensador. Pero incluso esta diferencia en la intensidad de la influencia sin duda se debe en gran parte a un motivo moral: a su carácter, a su mayor o menor respeto a la verdad, a su ecuanimidad, a su control del propio entusiasmo, a su prudencia, a su dignidad. Kant es un buen ejemplo: la exigencia moral decide sobre la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la teleología de la historia. Y Fichte es aún más claro: la opción metafísica por el idealismo o el materialismo se basa en razones éticas. El materialismo implica la dependencia; el idealismo conlleva la libertad y la responsabilidad. Fichte decía que "la clase de filosofía que se elige depende del tipo de hombre que se es". Se refería al tipo moral, por supuesto; tipo moral que no excluye el psicológico, pero que no se reduce a él. Y Nietzsche creía haber ido comprobando poco a poco que toda gran filosofía, todo sistema moral, es en el fondo el esfuerzo por encubrir y legitimar un impulso biológico[205].

Aunque convendría no hacer una generalización exhaustiva y sin matices, ya que es obviamente una tesis insostenible -y mucho más en nuestro tiempo, donde la forma académica de producción de la filosofía puede determinar un inmanentismo técnico atemporal y hagiográfico-, consideramos no obstante que esta perspectiva es fecunda. El mismo Platón describió el *pathos* adecuado del filósofo. Entendía que la filosofía era una forma de vida (*bíos theoréticós*), a la que correspondía un *êthos*.

---

[204] Lo mismo ocurre con la antropología.

[205] *Más allá del bien y del mal*. Barcelona, Orbis, 1984, 17.

Como ha habido un *êthos* sofista, ilustrado, existencialista... Pero no sólo en la forma exterior, sino en las cualidades. El filósofo platónico había de ser noble, nada servil y nada vil, magnánimo, audaz, con fortaleza... Optar por la filosofía era en Grecia optar por una forma de vida: era optar por el *noûs*, por el concepto, en lugar de optar por la *doxa*, por la imagen estética o por la intuición religiosa. En definitiva, la filosofía es una forma de existencia.

Sócrates es un ejemplo de moral filosófica. Pero Séneca es otro, Fontenelle es otro, Nietzsche es otro... Representan posiciones morales, formas de vida, de ajustarse a la vida, de concebir y defender la justicia. Y cada uno de ellos tiene una metafísica y una concepción del hombre hecha a medida de su moral. En Epicuro esta situación resulta clara: niega a los dioses por una razón ética, a saber, porque su existencia, con su poder infinito, destruiría la libertad y el destino moral de los hombres; niega a los dioses a fin de eliminar lo irracional en el mundo del espíritu, para acabar con el miedo a los dioses.

La "Profesión de fe del vicario savoyardo" de Rousseau es bien elocuente: ¿por qué, se pregunta, si en la filosofía cartesiana la razón se justifica como instrumento humano de poder, de defensa, de felicidad, hay que aceptar una razón que sitúa al hombre en la vorágine de las determinaciones causales de la naturaleza? ¿Por qué obedecer a una razón que no nos hace feliz, que no nos dignifica, que no nos declara lugar privilegiado de la creación?[206]

Una corriente de pensamiento ético tan brillante como el intuicionismo surgido en los ámbitos analíticos del segundo tercio del siglo XX nos ofrece un ejemplo paradigmático. Este intuicionismo surge bajo la filosofía manifiesta de liberar a la Ética de la metafísica, de hacer de la Ética una disciplina autónoma. Tal es el caso de H.A. Prichard[207], para quien conceptos como "moral obligation", "duty", "right"... son nociones intuitivas, evidentes como las nociones elementales de la matemática, que no pueden ser fundamentadas por otras más simples ni tampoco por los hechos.

[206] J. M. Bermudo, "Rousseau: Razón y perversión", Introducción a J.J. Rousseau, *La Profesión de fe del vicario saboyardo*. Barcelona, Montesinos, 1984.

[207] H. Prichard, *Moral Obligation*. Oxford U.P., 1949. Ver E. Lecaldano, *Le analisi del linguaggio morale*. Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970, y M. Warnock, *Ethics since 1900*. Oxford U.P., 1960.

Prichard distingue entre *orden moral* y *orden de la virtud*, que constituyen dos formas de hacer el bien: en el primer caso por deber u obligación y en el segundo por virtud (por carácter). Y considera que la vida moral se centra en la obligación, no en la virtud, al contrario de los libros de filosofía moral, siempre orientados -según él- a la vida virtuosa. Aunque reconoce, no obstante, que el mejor hombre es el que une moralidad y virtud.

Posiciones intuitivistas semejantes han mantenido E.F. Carritt, muy en la línea con su maestro Prichard, aunque en lugar de "good" prefiere hablar de "right"[208]. C.D. Broad también se sitúa en esta corriente, aunque incorporando ciertas perspectivas utilitaristas Para Broad, por ejemplo, la *rectitud* es adecuación, pero también utilidad[209].

De todas formas, la figura cumbre del intuicionismo es G. Moore, cuyo *Principia Ethica*[210] se ha convertido en un texto clásico. La pretensión originaria de Moore fue la de establecer los prolegómenos de una Ética científica, en el sentido de ciencia acuñado por Brentano o Husserl. Pero, en realidad, su proyecto acabó en algo mucho más importante: en la apertura de un método de análisis y de un programa de investigación cuya línea dominará la ética anglosajona de las últimas décadas, centrado en el análisis de los juicios éticos.

Moore considera como principal actividad de la Ética la de analizar las distintas formas de definir lo "bueno" a lo largo de la historia[211]. La pregunta clave de la Ética teórica será para él la siguiente: ¿Qué quiere decir el predicado "bueno"? Por tanto, una pregunta netamente diferente a la que ha dominado en la ética metafísica, a saber: ¿Qué cosas o cualidades de las cosas son buenas en sí mismas? Y, asimismo, de la pregunta propia de la ética práctica: ¿Qué debemos hacer o qué es bueno que hagamos? De esta forma, mediante un desplazamiento de la reflexión hacia el lenguaje, intenta evitar todo contagio metafísico. Esta forma de huir de la metafísica tiene la

---

[208] *The Theory of Morals*. Oxford U.P., 1928.

[209] *Five Types of Ethical Theories*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1930.

[210] G. Moore, *Principia Ethica*. Cambridge U. P., 1903.

[211] Ver A.R. White, *G.E. Moore. A Critical Exposition*. Oxford, Blackwell, 1958; y A.J. Ayer, *Russell and Moore: The Analytical Heritage*. Londres, Macmillan, 1971.

ventaja de evitarla realmente; y tiene la desventaja del duro precio que ha de pagar por ello: el vacío de contenido. La ética de los valores, huyendo de la metafísica del ser, acababa por introducir otra metafísica, la del valor. Moore, más consciente, no cae en la metafísica, pero a costa de quedarse en la lógica de la Ética. Huye de la "falacia naturalista", que consiste en creer que lo bueno es algo real, objeto de experiencia; y de lo que podríamos llamar "falacia ontológica", consistente en suponer que lo bueno es un objeto real, pero no empírico, suprasensible. Rechaza así tanto la ética naturalista como cualquier Ética metafísica. Lleva a cabo una pulcra tarea metaética de profilaxis antimetafísica: tanto de las metafísicas realistas (las proposiciones éticas no contienen juicios de existencia, con sujeto y predicados reales), como de las metafísicas idealistas de la voluntad o de la autorealización. Y se instala en el lenguaje.

Este intuicionismo "antimetafísico" es, en rigor, una nueva ontología, y surge por exigencias de una posición Ética. Tanto en el caso de Prichard como en el de Moore, y a pesar de representar opciones éticas divergentes, el intuicionismo surge como reacción al naturalismo ético, o a la fundamentación naturalista de la Ética: en el primero, para salvar la ética racional, en el segundo, la para salvar el utilitarismo No entramos aquí en sus detalles; bástanos para nuestro objetivo subrayar la tesis de la subordinación de las metafísicas a la Ética.

Pero tal vez sean Nietzsche y Heidegger los dos autores más representativos de esta situación de entre los que han configurado unas posiciones más influyentes en nuestros tiempos.

Nietzsche hace de la filosofía mera ética, critica a la metafísica en nombre de la Ética. En el caso de Heidegger, quien identifica Ética y Metafísica, en el fondo lo hace por razones éticas: no por la verdad, no por el contacto primigenio con el ser, sino por el redescubrimiento del ser del hombre. El hombre ha olvidado el ser y caído en la "existencia impropia".

La crítica más dura a la metafísica, por sus efectos éticos, la lleva a cabo Nietzsche. Podría calificarse la filosofía nietzscheana como un esfuerzo permanente y radical por axiologizar la ontología. Le parece que el gran error de la filosofía comienza con Platón, siendo el cristianismo su heredero

filosófico. Los presocráticos habían distinguido entre lo Uno y lo múltiple, pero fue Platón quien convirtió lo Uno en Idea trascendente al mundo, con lo cual éste quedaba como sombra pálida del verdadero ser. Con Platón, pues, tiene lugar el gran error de invertir los valores: las ideas, lo eterno, lo atemporal, lo espiritual, queda instalado como el verdadero ser y como el bien; y, de paso, el mundo real, lo sensible, el movimiento, lo perecedero, los instintos y deseos, quedan degradados ontológicamente y devaluados moralmente.

El cristianismo contra el que Nietzsche se rebela es el de la filosofía platónica. El Dios que combate Nietzsche es la idea que ha robado al mundo su realidad, que ha empobrecido a los seres sensibles, y en especial al hombre, al ser situado en otro lugar y declarado verdadero ser, *summum bonum*. La rebelión nietzscheana, pues, es una rebelión contra una ontología imaginaria que ha instaurado unos valores que reducen al hombre a ser miserable y sin sentido. De ahí su mensaje de "transmutación de todos los valores", como única manera de que el hombre, liberado tras la "muerte de Dios", salga de la alienación y recupere su ser.

La "moral de esclavo" es la moral que corresponde a un hombre alienado, que ha aceptado una jerarquía de valores de acuerdo con una jerarquía ontológica imaginaria. La nueva moral, la del superhombre, requiere la muerte de Dios; requiere la muerte de Platón; requiere la muerte de la ontología que pone el ser imaginario como ser absoluto y perfecto, y el ser real como sombra o carencia del verdadero ser.

La posición de Heidegger es, en cierto sentido, la opuesta, aunque coincide con Nietzsche en poner en Platón, y particularmente en su ontología, el origen del mal. Pero si Nietzsche pretendía axiologizar la ontología, Heidegger se rebela contra los valores existentes, arbitrarios en la medida en que no responden a un trasfondo ontológico: en la medida en que se han constituido sobre y a costa del olvido del ser. Considera el valor como el más espurio descendiente del *agathón* platónico. El bien como idea platónica, que no era sólo bien moral, acaba reduciendo su contenido a bien moral y así es llamado valor. La idea de Platón está más allá del ser: pero más allá del ser está sólo lo que aún no es y debe ser. Es el "deber" en

Kant. En el XIX se necesitaba justificar el deber: y se hizo recurriendo al valor. Llegará a decirse que la historia es la realización de los valores. Heidegger considera que de este modo el hombre occidental ha acabado por poner la verdad de los entes en las ideas, por apreciar lo real según los valores (como en la economía).

No rechaza que las cosas tengan valor; lo que señala es que, aprehendidas por su valor, reducidas a valor, acaban perdiendo su dignidad óntica, subordinándose a la estimación humana. Esta valoración es una subjetivación: no deja al ente que sea y nada más, sino que le hace valer para el hombre. Y cuando se reduce a Dios a "valor supremo" se le otorga el más duro golpe: pues éste no consiste en considerarlo incognoscible, indemostrable, sino en travestirlo en valor. Pensar en valor es la mayor blasfemia contra el ser.

Heidegger, en rigor, se niega a la parcelación de la filosofía en ramas o "ciencias" diferentes. Su *Carta sobre el humanismo* es el texto idóneo. Para Heidegger la Ética comienza a desgajarse de la filosofía en la escuela de Platón, cuando el pensar comienza a ser ciencia. Los presocráticos nada sabían de ética, nos dice.

Para Heidegger la Ética trata de la morada del hombre; pero la morada del hombre es el ser, el hombre es *Dasein*, está en el ser, junto al ser, en su vecindad, como un guarda o pastor. Luego la Ética es Ontología. Y esto quiere decir: la moral de nada sirve si no coloca al hombre en otra relación con el ser: relación de abertura al ser.

11. Ética, teología y religión.

> “el ateísmo ético ha sido una tremenda lucha contra Dios desencadenada en nombre y defensa de una moral separada de la religión" (J.L. Aranguren, *Ética*).

En la medida en que la teología ha sido tradicionalmente considerada una parte de la metafísica, su relación con la ética depende de la de aquella. De todas formas, al menos en los últimos tiempos, se han diseñado

metafísicas no teológicas. Es obvio que, como en el caso de Sartre, es posible una metafísica atea, en la que no cabe la teología, pero sí una ética. En rigor no hay que ser ateo para negar la relación entre ética y teología: basta negar el acceso a Dios por la razón.

El mismo cristianismo ofrece diversas opciones contrapuestas al respecto. En la línea tomista la conexión es posible; pero en la ockhamista no lo es. Es un hecho que el cristianismo se apropió -para su desgracia, diría Heidegger- de la metafísica clásica, de Platón y/o de Aristóteles. Pero si ello fue así, dejando al margen posibles violencias hermenéuticas, es porque sus ambigüedades lo permitían. Para Aristóteles el objeto de la metafísica era el "ente en cuanto ente", el todo del ente. Y esto puede entenderse como "el ente en general", en común, o el "ente en su sentido más pleno", el ente divino. La escolástica no tuvo problemas: Dios es el *ens realissimum*, acto puro; los otros entes, en movimiento, expresan su carencia, su imperfección.

Las escuelas "teónomas" han sido varias en la Historia de la Filosofía. Unas veces se ha subordinado la Ética a una Teología revelada. Es el caso de los ambientes malebranchianos, que asumen una metafísica ocasionalista, en la que Dios, plena *Maiestas*, mueve sin cesar los hilos de todos los seres. Esta metafísica es plenamente coherente con la ética calvinista, en la que toda la moral se reduce a la *ley divina*, a la palabra de Dios revelada. La moral es la voluntad de Dios, la sumisión del hombre a Dios. *Ley* moral equivale a *Ley* revelada.

También Ockham y el voluntarismo medieval reducen la moral a la Voluntad de Dios, una voluntad libre, incondicionada, absoluta, "irracional". Lo bueno es lo que Dios prescribe; lo malo lo que prohíbe. La dificultad está en conciliar esta tesis con la posibilidad de salvación y con la existencia de una ley. Lo resuelven distinguiendo entre *potencia de Dios absoluta* y *potencia de Dios ordenada*. Dios habría creado unas leyes, un orden, camino ordinario de salvación; pero la potencia absoluta de Dios no queda ligada ni sometida a esa ley sino en tanto que lo quiere. Dios puede hacer al margen de esa ley suya, y contra ella, lo que quiera. ¿Podrá ir contra la

recta razón? No, porque la recta razón es su voluntad: lo que quiere y porque lo quiere es lo justo y lo recto.

Otras veces se ha subordinado la Ética a una Teología natural, caso de Santo Tomás. Se trata de apoyar la Ética en dos fundamentos: junto a la *Ley* divina, expresión de la *Razón* divina, pone la *razón* humana[212]. La bondad de una acción depende de la razón, pero sólo en la medida en que participa de la Razón divina, de la Ley eterna. Santo Tomás decía que para el teólogo el pecado es una ofensa a Dios; para el filósofo, una ofensa a la razón.

Lo difícil es el equilibrio, y la tendencia ha sido a acentuar uno u otro aspecto: la Ley, la obligación del hombre, o la razón de éste. Santo Tomás funde ley y razón; a partir del XIV la *ley* comienza a pertenecer a la voluntad más que a la razón. De ahí que los filósofos que quieren salvar el carácter filosófico de la ética se alejen del concepto de *ley* y recurran al de *naturaleza racional*, al de la *recta razón*, de sabor aristotélico. El proceso será complejo, pero la tendencia es clara: partir de una "naturaleza racional" a la que, en virtud de su propia esencia, le serán convenientes o no, adecuadas o no, diversas cosas. No será ya de la *ley*, sino de la esencia racional del hombre, de donde se derivaría la moral.

Suarez sustituye la ley por la naturaleza racional, pero lo hace volviendo a Aristóteles y a Santo Tomás. El bien honesto es el conforme a la razón. No es la voluntad de Dios la que funda ontológicamente el orden moral, sino el principio metafísico que afirma que las esencia son inmutables y, por tanto, inmutables son las propiedades que las convienen o no. No obstante, la Ley tiene un lugar: porque el hombre no tiene voluntad indefectible del bien. La Ley divina, y la ley humana, tienen por fin regular la voluntad del hombre: pero esto no constituye la moralidad, sino que supone al hombre como ser moral.

Podríamos pensar que, de este modo, se emancipa la Ética de la Teología. No es exactamente así: se emancipa del *Dios legislador*, pero no del *Dios creador* del alma a su imagen y semejanza. Fundar la Ética en la

---

[212] *Summa Theologica.*, I-II, 21, I.

naturaleza racional del hombre es fundarla en el orden divino: Dios creó el alma con poder suficiente para conocer el bien y obrar el bien; no podía no querer prohibir a las criaturas hacer el mal.

Lo que en la Edad Media eran cuestiones teológicas, en la modernidad se vuelven religiosas: lo que se pierde en finura dialéctica se gana en concreción e inteligibilidad. Ahora el problema es la relación entre Moral y Religión: tema clave en un mundo en que se tiene la conciencia de autoemancipación y en que se ha perdido aquella unidad de la autoridad religiosa que servía de apoyo empírico de las ideas.

A lo largo de la Historia se han propuesto todas las combinaciones posibles entre Ética y Religión. Unas veces se ha afirmado la Religión separada de la Moral, negando el valor de ésta; otras, se ha considerado la Religión mera parte de la moral; a veces se han valorado la Moral y la Religión como autónomas entre sí. Aranguren destaca que "en el sentido de *moral como estructura*, la religión, la actitud religiosa, es también, necesariamente, como todo comportamiento inteligente y libre, constitutivamente moral. Sin embargo, en cuanto al *contenido*, la religión y la moral difieren"[213]. Pueden coincidir en aprobar/desaprobar una acción, pero no se identifican sus contenidos ni sus fundamentos.

Aranguren distingue una tercera moral: *moral como actitud*. La de Sócrates ante la muerte es diferente a la actitud religiosa de Jesús. Los estoicos, más que el contenido, destacan por la *actitud moral*. Kierkegaard ha destacado la actitud ética frente a la estética y la religiosa. Actitud ética es el esfuerzo del hombre por ser justo y por implantar la justicia. Es una actitud de suficiencia y ascenso; la religiosa es entrega a Dios, receptividad, descenso... De ahí que se hayan dado todas las posiciones posibles: separar ambas, subordinar una a la otra, rechazar una a la otra.

Se sabe que Sócrates[214] define el hombre religioso o piadoso aquel que sabe lo legal respecto a los dioses (sabe y, por tanto, cumple). Todo el pensamiento griego y romano otorga a la religión un carácter fuertemente

---

[213] J. L. Aranguren, *Ética,* ed. cit*.,* 137.

[214] Jenofontes, *Memorabilia*, iv, 6, 9.

jurídico. Para el mundo clásico la felicidad radica, como decía Céfalos en la *República*, en estar en paz con los dioses y con los hombres. La relación con los dioses es una relación ética, es decir, objetivada y establecida, más que "religiosa", como vivencia o interioridad.

En el *Eutifrón* Platón retoma el tema. Parece que la religión trata de lo agradable para los dioses. Pero, "lo que los dioses quieren, ¿lo quieren porque es piadoso o es piadoso porque lo quieren?[215] Ni que decir tiene que el nada voluntarista Platón opta por la primera: la sustantividad de lo piadoso, que define como lo justo. Luego la religión tiene que ver con la justicia para con los dioses.

El *estoicismo* expresa la supremacía de la moral, subordinando a ella la religión, como una parte. En los romanos, como Cicerón, la religión trata del culto a los dioses: de la justicia en ese culto. Es justo quien cumple sus obligaciones con los dioses y con los hombres. Pues éstos mantienen con los dioses obligaciones jurídicas, en base a relaciones de utilidad.

El caso luterano es el más significativo en cuanto a diferenciar radicalmente moral y religión. La tesis de Lutero es: la moral es útil, necesaria, un deber...: pero en la esfera de lo terreno. La ilusión es pretender hacer valer esta "moralidad" ante Dios. El hombre es incapaz de cumplir la Ley divina: debe asumir su desgarro, su impotencia, al tiempo que su necesidad, su deber de intentar cumplirla.

Junto al *usus sanctus* o *usus theologicus* de la ley está el *usus politicus*. Pide a los hombres que sean justos: no ante Dios, cosa imposible, sino ante los otros hombres, haciendo posible la comunidad política. Este uso civil garantiza el interés de la moral. La moral es válida... para este mundo. El pelagianismo toma de aquí su tesis de que el hombre puede llegar a merecer moralmente la gracia, la salvación. Convirtió a Dios en Juez equitativo, que daba a cada uno premios según sus méritos. De aquí la utilidad religiosa de la moral; mejor, la superioridad de la moral sobre la religión, ya que de aquella dependía el mérito.

---

[215] *Eutifrón*, 12a.

Durante la época medieval domina la opción inversa: se subsume la moral en la religión. Los hombres, sumisos, aspiran a que Dios les dé la gracia, sin confianza en sus propios méritos. Pero con la modernidad se recupera la supremacía de la moral. El pelagianismo triunfa en las teorías de la "religión natural", que en el fondo son puras morales: existe un Dios supremo, le debemos reverencia, la mejor reverencia es la virtud... Es la "religión filosófica" ilustrada.

Las anteriores posiciones tienen de común que aceptan la necesidad de justificarse ante Dios. Para el católico: justificación religioso-moral; para el pelagiano: justificación ética; para el luterano: justificación religiosa. El pensamiento moderno altera las cosas: afronta únicamente la justificación ante sí mismo. Impone una ética inmanente, ética autónoma, que hace de cada hombre juez de sí mismo. *Se trata del primer paso: de la justificación ante Dios, a la justificación ante sí mismo; pronto se dará el segundo: la justificación de Dios ante el hombre*.

El hombre moderno, ilustrado, se exige a sí mismo ser justo y ordenar su vida; y enseguida se exige ordenar también la de los demás. El mal ya no se explica por el pecado: el mal debe explicarlo Dios. La *Teodicea* ("justicia (o justificación moral) de Dios") de Leibniz pone el problema. Cierto, salva a Dios, queda justificado: pero habrá otros tribunales más contrarios.

Efectivamente, Voltaire también llama a Dios al tribunal del Hombre, para que se justifique. Si Dios es, por definición, justo, y el mundo creado por él es injusto... ¿qué hacer? Rechazar la Providencia y dar entrada al *deísmo*: Dios creó el mundo, pero no lo gobierna. La Ilustración barre la religión del cristianismo y salva sólo la moral: Cristo es un maestro de moral.

Kant da un paso más y somete de forma definitiva la gracia a la justicia, la religión a la moral. Ahora hasta la existencia de Dios se acepta *por* la moralidad. Dios es la garantía de la moral en el más allá, dado que la tarea que esta impone es infinita. En *La religión dentro de los límites de la pura razón*, Kant expresa, de forma acabada y crítica, esta actitud. No es "religión de la razón", pues no se rechaza la Revelación, sino que se la reduce a un medio posible, pero no imprescindible, para conocer a Dios; es "religión en los límites de la razón", es decir, desde el punto de vista ético. Kant deduce

la necesidad de Dios y de la inmortalidad del alma de razones morales: el cumplimiento del deber es una tarea infinita..., luego se necesita otra vida; la virtud no es bien supremo, sino que demanda felicidad; pero la felicidad exige la otra vida...

Es el caso de Kierkegaard los dos reinos, el moral y el religioso, están metafísicamente separados, e incluso incomunicados: del estadio ético (primacía del deber y la ley) al religioso (relación privada con Dios) no se pasa sino bruscamente. Son incompatibles. Abraham es éticamente un monstruo; pero cumplía con su deber religioso obedeciendo la voz de Dios, que sólo él escuchó.

Los ilustrados decían que un Dios que gobernase el mundo tal como éste era gobernando sería injusto. Bien, pero un Dios que se desentendiese de un mundo injusto no era más justo. No había salida, a no ser el ateísmo. Subrayemos que se trata de un combate contra Dios por razones "morales": por respeto a la idea de Dios, por respeto a su esencia, se niega su existencia. No por razones teóricas ni por razones "inmorales"[216]. Los ateos contemporáneos, los personajes de Dostoievski, Nietzsche, Sartre... no son escépticos, sino "enemigos de Dios". Dice Aranguren que "el ateísmo ético ha sido una tremenda lucha contra Dios desencadenada en nombre y defensa de una moral separada de la religión"[217].

Desde Epicuro se tiende a pensar que si Dios fuera todopoderoso y omnipotente destruiría toda moral. Pero Epicuro se limitaba a limitar el poder de los dioses, poniéndolos a escala humana; los modernos, en cambio, los negaron. Algunos -Sade, Proudhon-, los interpretaron como el mal: "Dios es el diablo", decía Proudhon; "Dios es el enemigo del hombre", decía Sade. Al final, se decreta la muerte de Dios por exigencia moral. Pero, dice Nietzsche, si Dios ha muerto, la moral no existe, no es necesaria: todo está permitido. Nietzsche era preilustrado, teólogo al fin. Como tal, piensa la moral como la huella de la vida de Dios en la tierra, la señal de la presencia de la Idea de Dios. Si desaparece Dios, si se descubre el carácter

---

[216] El "dios no existe" del pecador significa "¡que no exista Dios!", dice Aranguren.

[217] J. L. Aranguren, *Ética.* Edic cit., 157.

imaginario de la Idea de Dios, desaparece la moral como contenido y como actitud; sobrevive, si acaso, la moral como estructura.

¿Es eso cierto? ¿Es posible la moral sin Dios? ¿Sin un Dios Legislador? Probablemente sí. ¿Sin Dios Creador? Aranguren cree que no: "El *ateísmo ético* se reduce, por tanto, a sí mismo al absurdo y, si es consecuente, tiene que desembocar en el derrocamiento nietzscheano de la moral, en el inmoralismo de André Gide, en la filosofía del absurdo de Camus, en el tremendo desencanto moral de la filosofía de Sartre, en el nihilismo que denuncia Heidegger como signo de nuestro tiempo"[218].

Dice Aranguren que la actividad ética, con su origen en el racionalismo, pasa por el ateísmo y cae en el absurdo. Su juicio sobre el racionalismo, sobre la filosofía francesa, racionalista, frente a la alemana, no atea, es arbitrario. La muerte de Dios es la culminación de la Ilustración: es un reto para emancipar la moral, aunque en ello nos vaya la vida... y la moral. Esa es la diferencia entre la muerte de Dios para un ilustrado y para un teólogo, aunque sea un *brillante teólogo irreverente* como Nietzsche.

La historia de la filosofía ha sido, en buena parte, la historia de esa batalla del hombre para conseguir la humanidad: arrodillarse ante Dios o declararle enemigo público son figuras de la conciencia, que hay que comprender desde la dificultad que entraña para el hombre reconocerse como ser moral, es decir, como conciencia libre. El ateísmo ético no se destruye a sí mismo, como cree Aranguren: es el antiteísmo religioso el que se muestra incapaz de determinarse.

12. El status teórico de la Ética.

12.1. La Ética "abierta a las ciencias".

> "... es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto..." (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*).

[218] Aranguren (1965), 1959.

La época moderna instauró una nueva racionalidad[219]. Desde la misma la filosofía quedaba desplazada de cualquier pretensión de cientificidad. Esto en sí no era importante, si el conocimiento científico moderno se hubiera entendido como una forma, entre otras, del conocimiento. Pero no fue así. El prestigio de la ciencia en la época moderna[220] propició la creencia en que la racionalidad científica era la única posible; los demás conocimientos quedaban degradados. No es necesario recordar el efecto del método cartesiano en todas las disciplinas humanísticas, y particularmente en la Ética, ante el cual se alarmara Vico[221].

Desde entonces la filosofía no ha conseguido verse a sí misma como conocimiento legítimo. La tentación más frecuente ha sido la de aspirar a la cientificidad. En el caso de la Ética, han abundado los esfuerzos en esa dirección. Así se ha manifestado A. Sánchez Vázquez, quien, con un planteamiento de talante positivista, reconoce que en el pasado la Ética estuvo ligada a la Filosofía, pero que ha llegado la hora de aspirar a una Ética "científica": "aunque la historia del pensamiento filosófico se halle preñada de este tipo de éticas, en una época en que la historia, la antropología, la psicología y las ciencias sociales nos brindan materiales valiosísimos para el estudio del hecho moral, ya no se justifica la existencia de una ética puramente filosófica, especulativa o deductiva, divorciada de las ciencias y de la propia realidad humana moral"[222]. El texto es explícito: la ética es -al menos intencionalmente- una ciencia positiva, explicativa y afilosófica. Tendrá relaciones con la filosofía (con la filosofía de la ciencia, no con la especulativa), pero externas: puede y debe servirse de ella como de la psicología o la medicina. Como cualquier ciencia, presupone unos principios filosóficos generales sobre el mundo y el hombre, le son útiles ciertos aspectos de la lógica y de la epistemología, como le son útiles las otras ciencias.

---

[219] Hemos tratado ampliamente este tema en dos ensayos,"Raó i Poder" y "Raó i Progrés", en F. Sabater, R. Valls y J.M. Bermudo, *Progrés i Poder*. Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, 1985.

[220] J.M. Bermudo, "La expansión del paradigma mecanicista y el desarrollo desigual y combinado de las ciencias", *Geo-Crítica*, 15 (Mayo-Junio, 1978).

[221] J.M. Bermudo,"Vico: del *verum-factum* al *verum-certum* (I)". *Convivium*, 1 (1991): 79-104.

[222] A. Sánchez Vázquez, *op. cit.,* 28.

Por ejemplo, la Psicología, instrumento indispensable para el esclarecimiento de las condiciones subjetivas del acto moral, ofrece las leyes que rigen las motivaciones internas de la conducta del individuo, muestra la estructura del carácter y de la personalidad, describe los mecanismos de los actos voluntarios, de los hábitos, de la génesis de la conciencia y de los juicios morales[223]. Incluso como psicología profunda, del subconsciente, se convierte en *parte* indispensable del pensamiento ético: "Problemas morales como el de la responsabilidad y el de la culpabilidad no pueden abordarse al margen de los factores psíquicos que han intervenido en el acto con respecto al cual el sujeto se considera responsable y culpable"[224]. Sánchez Vázquez, no obstante, nos advierte de la conveniencia de no caer en el *psicologismo ético*.

La Antropología y la Sociología son igualmente indispensables, en tanto que el comportamiento moral tiene siempre una dimensión social. Pero, nos advierte, para poder hablar de comportamiento moral de un individuo "es preciso que los factores sociales que influyen en él y lo condicionan sean vividos personalmente, pasen por su conciencia, o sean interiorizados, pues sólo así podremos hacerle responsable de su decisión y de su acción"[225]. O sea, "el estudio de la conducta moral no puede agotarse en su aspecto social, y la ética no puede reducirse a sociología". Por tanto, una nueva recomendación: la de no caer en el *sociologismo ético*.

Compartimos en líneas generales la utilidad de estas ciencias para la Ética. Incluso no dudamos de que forman parte, si no de la Ética como modalidad de saber, sí de la Ética como disciplina académica. Por eso nos parece atractiva la propuesta de una "Ética abierta a la Ciencia". Más aún, por nuestra función (de profesor) y formación metodológica (de historiador del pensamiento) nos parece incluso más atractiva que una "Ética abierta a la Religión", como propone A. Cortina[226] en su *Ética Mínima*, propuesta que

---

[223] J. Rubio Carracedo ha dado mucha importancia a este tema, al insistir sobre la génesis de la conciencia moral, en línea con L. Kohlberg y J. Piaget. Ver J. Rubio Carracedo, *El hombre y la Ética*. Barcelona, Anthropos, 1987. Parte II, 103-236.

[224] A. Sánchez Vázquez, *op. cit.,* 32.

[225] A. Sánchez Vázquez, *op. cit.,* 32.

[226] A. Cortina, *Ética Mínima*. Madrid, Tecnos, 1990, Cap. IV.

compartimos en los estrictos límites que la autora lo plantea: estar "abierta a la Religión" en la sugerencia de A. Cortina no apunta a su disolución en la teología. Del mismo modo, estar "abierta a la Ciencia" no supone, en nuestra sugerencia, aspirar al estatus de cientificidad, de positividad, de verificabilidad.

Apostamos, pues, porque la Ética no pierda su esencia filosófica. Y si ello implica no aspirar al status de cientificidad, tal como lo define la ciencia moderna, es decir, como conocimiento racional, empírico y positivo, no supone en cambio renunciar a la apertura a la ciencia. Por "abierta a la ciencia" queremos decir que la Ética, por su pretensión práctica, asume insertar su discurso en el marco de las posibilidades humanas reales. La Ética seguirá aspirando a dictar lo que el hombre debe ser, lo que debe hacer, lo que debe elegir; pero ese *deber* ha de diseñarse teniendo en cuenta el *poder*, o sea, lo que realmente el hombre puede ser, hacer o elegir. No decimos que la Ética tenga que someterse y subordinarse a lo que se puede en un momento concreto; sino que debe tenerse en cuenta las posibilidades reales, para que la propuesta ética, aun trascendiendo los límites de posibilidad empíricos, no se desentiendan de la vida.

Reivindicar la esencia filosófica de la Ética, de espaldas a las ciencias, no es tampoco una alternativa razonable. Convertir su "normatividad" en el tema determinante, radicalizarlo, oscurecer su "abertura" a lo positivo, puede ser tan indefendible como el sueño positivista. Es lo que ocurre con autores como Brandt[227], que huyendo de la positividad se refugian en las abstracciones de la metaética. Brandt distingue entre "ética normativa" y "ética crítica", como dos ramas de la "teoría ética". Esta se define como un conjunto de teorías que tratan de los "enunciados éticos", que a su vez son definidos como aquéllos que usan como predicados "términos éticos", los cuales son palabras como "inmoral", "moral", "correcto", "vergonzoso", "excelente", "bueno", "deseable", "malvado", "injustificable", "pecaminoso"... y otras sinónimas, cuando son usadas en sentido ético.

---

[227] *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall Inc., 1959. (Versión castellana de Esperanza Guisán en Alianza Universidad Textos, 1982).

Si la teoría ética versa sobre los enunciados éticos, la *ética normativa* y la *ética crítica* o *metaética* son dos formas de abordar y tratar dichos enunciados. La primera se pregunta por la verdad y la validez de los enunciados, así como por las razones o fundamento de esa verdad. Las respuestas que cada persona dé a estas cuestiones constituyen su propia ética, su "teoría ética normativa personal". Los filósofos, lógicamente, han tratado sólo un campo de esos enunciados: los más generales y abstractos. Dice Brandt que "lo que el filósofo busca, más o menos, es un conjunto general de principios que tenga más o menos la misma relación con la totalidad de los enunciados éticos válidos que la que poseen los axiomas y postulados de Euclides con sus teoremas"[228]. Por ejemplo, el enunciado clave del utilitarismo, según el cual "una persona debe realizar un acto determinado si y sólo si no existe otro acto que pudiera realizar en su lugar que incrementase la suma neta de felicidad del mundo más de lo que lo haría éste", es un enunciado fundamental, de los que se ocupa la filosofía[229]; más general y abstracto, por ejemplo, que en enunciados, también generales, como los siguientes: "si la esposa de uno le pide a uno que vaya de compras, y si a ella le proporciona placer el que uno vaya, entonces uno debería ir de compras con ella"; "Existe un derecho absoluto a la libertad de expresión"; "La democracia es el mejor sistema de gobierno"; "Los ingresos elevados están justificados·"; "El gobierno tiene derecho a castigar a los ciudadanos por desobediencia a la ley"...

Ahora bien, la *ética normativa* se ocupa de unos y de otros. Se ocupa de los principios o axioma (*ética normativa fundamental)*, y se ocupa de la crítica y justificación de enunciados que reflejan las instituciones sociales (*ética normativa institucional*). "La ética normativa es, por tanto, como estudio filosófico, una investigación dirigida a establecer y defender como válido o verdadero un conjunto completo y simplificado de principios éticos generales y también algunos principios menos generales que son

---

[228] *Op. Cit.*, 20-21.

[229] Otros enunciados básicos son "Una experiencia es deseable en sí misma si, y sólo si, es agradable"; "El acto de una persona es reprensible sólo si no fue hecho bajo coerción"; "Si una persona ha prometido hacer algo, se pone bajo la obligación de hacerlo".

importantes para lo que podríamos denominar "proporcionar el fundamento ético" de las instituciones humanas más importantes"[230].

Por su parte, la *metaética* se ocupa, fundamentalmente, de la validez de las argumentaciones que la ética normativa usa en su función de defensa y fundamentación de los principios que defiende; y, en segundo lugar, del significado de los términos éticos. Por tanto, la relación entre la metaética y la ética normativa es similar a la que se da entre la filosofía de la ciencia y la ciencia positiva. A ella le corresponde formular con precisión el método correcto para justificar los enunciados y opiniones normativos, o sea, "justificar el método de justificación"; y también del análisis de los usos y significados de los términos, según sean enunciados descriptivos, predictivos, explicativos, directivos, exclamativos,...

Una caracterización como ésta puede resultar sospechosa de especulación y esterilidad a pensadores como Sánchez Vázquez, y no sin razón. Si la rama más práctica de la Ética, la que llama "Ética normativa", se preocupa de la verdad de los enunciados y de los fundamentos lógicos de esa verdad, podría pensarse que se ha disuelto en una rama de la Filosofía del Lenguaje, y nada más. Por tanto, se ha convertido en una reflexión especulativa. El carácter práctico se concretaría en los "juicios morales", ahora reducidos a mera ideología. En resumen, entre una "moral" meramente ideológica, y una "filosofía moral" meramente especulativa, se comprende la pasión por una Ética científica, simultáneamente alternativa y superación de la ideología y de la metafísica. Se comprende, pero no necesariamente se comparte esa pasión, pues caben otras alternativas: una Ética "abierta a la Ciencia", una Ética al mismo tiempo normativa y "abierta a lo sensible".

Porque "... es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto..."[231]. La cita aristotélica marca toda una actitud: la ética normativa tiene una estructura lógica y una metodología diferente de la ciencia empírica, sin que ello conlleve su esterilidad especulativa.

---

[230] *Op. cit.,* 22-23.

[231] Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 109b.

12.2. La fundamentación científica de la Ética.

> "Hemos visto que las oraciones que sólo expresan juicios morales no dicen nada... Son inverificables, por la misma razón que es inverificable un grito de dolor o una palabra de mando, porque so expresan auténticas proposiciones" (A. J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*)

La Ética, como filosofía práctica, tiene una doble tarea, ambas irrenunciables, y tal vez ambas interminables: la de fundamentarse a sí misma y la de dirigir la práctica. Esta es la fundamental, sin duda alguna; pero en la medida en que su influencia práctica es *mediata*, la primera se convierte en principal, pues de su éxito depende en gran medida su persuasión, su influencia en la voluntad. Por tanto, parece una inevitable tarea de la filosofía moral la de justificar o fundamentar la verdad o validez de los enunciados. Para ello, unas veces se ha recurrido al temor y la coacción, otras a la retórica y la persuasión, unas veces se ha valido de la espada, otras de la fe; aquí de la ignorancia, allá de exaltación mística. Entre las muchas y diversas formas de autolegitimación, la Ética siempre ha oscilado entre las dos filosóficamente más dignas: la *ciencia* y la *autoridad*. Veamos ambas por separado.

Acabamos de sostener que la Ética no debe aspirar a ser científica, pero ello no implica la renuncia a ser conocimiento, a ser verdadero *saber*, pues la razón no se agota en la racionalidad moderna. Esta posición, no obstante, no debe servir para elogiar salidas irracionalistas: una cosa es renunciar a la racionalidad de la ciencia positiva y otra muy diferente renunciar a la racionalidad. Por tanto, la Ética debe estar abierta a las ciencias positivas y a su racionalidad: debe tener *respeto a la Ciencia*.

Es obvio que un conjunto de enunciados éticos *consistentes* y *generales*, con ser dos características necesarias, no se consideran automáticamente válidos o justificados. Y es fácil creer que pasa aquí como en las ciencias: además de la consistencia se necesita la verificación empírica. En suma, la justificación de los enunciados éticos requeriría, además de la consistencia

y la generalidad, la conformidad con la observación y con los contenidos de las ciencias empíricas[232].

Una ética racionalista o teológica rechazaría esta condición; pero resulta evidente la necesidad de este criterio para la mayor parte de la filosofía moral contemporánea, de talante empirista. Lo problemático es establecer en qué sentido son relevantes y si constituyen una prueba definitiva de la validez de los enunciados éticos, especialmente dada la hipersensibilidad ante el riesgo de caer en la "falacia naturalista". Se trata, por tanto, de establecer la utilidad de la ciencia para la Ética.

Hay que aceptar el límite impuesto por la "falacia naturalista", a saber, que es *formalmente imposible* inferir racionalmente un enunciado ético únicamente desde observaciones o experiencias empíricas (o desde enunciados de las ciencias empíricas inferidos desde las observaciones). No es lógicamente posible deducir ni inducir, desde enunciados que no contengan términos éticos, un juicio ético, del "es" el "debe". ¿Quiere esto decir que los enunciados éticos no son justificables en modo alguno? No, lo único que quiere decir es que no son justificables de la misma manera que los de las ciencias, es decir, con fidelidad a los principios de la lógica formal y con la exigencia de empiricidad; es decir, no son justificables *naturalistamente*. Pero hay otras alternativas, que no pueden ser rechazadas o ignoradas.

El tema de fondo parece ser el siguiente: con los instrumentos de fundamentación científica usuales sólo puede aspirarse a justificar los enunciados descriptivos de hechos empíricos; por tanto, parece concluirse, o los enunciados éticos son descriptivos o no son justificables "científicamente". En consecuencia, los esfuerzos parecen ir dirigidos a defender el carácter descriptivo, empírico, de la Ética en su ser profundo, oculto bajo el ropaje lingüístico de la normatividad. Con este presupuesto asumido, la tarea es meramente técnica: buscar fórmulas que permitan traducir los enunciados normativos a otros equivalentes y descriptivos. Si se consigue, la Ética salva su legitimidad; si no, tendría que asumir su carácter

[232] O sea, "con los enunciados racionalmente inferibles de la observación y la experimentación". Brandt, *op. cit.*, p.55.

no científico y buscar formas de fundamentación metafísicas no "homologadas".

Claro que, puesto el problema con tal dramatismo, los resultados se deciden subjetivamente, por la actitud del autor: en cuestiones de fundamento cada uno encuentra, casi siempre, lo que realmente busca. Aunque a veces el éxito es pírrico, pues conlleva la trivialización del contenido y la función de la Ética, con lo cual la victoria conduce a la melancolía.

Por ejemplo, el *emotivismo* propone una interpretación descriptivista del significado de los enunciados éticos, de modo que decir " X es valioso" equivalga a decir "X me produce una experiencia placentera". De esta manera "X es valioso" puede ser tomado como premisa observacional, científica. O sea, que la ciencia contiene en realidad muchas premisas éticas[233]. Brand llama a esta alternativa "*neonaturalismo*".

¿Hay otras formas de fundamentación? Sí, otra opción es afirmar que hay otros modos válidos de inferencia, ni deductivos ni inductivos, que permiten la justificación. Pero la misma parece poco persuasiva, por lo que será vista como no legítima desde el punto de vista de la racionalidad, la cual está definida sobre el patrón de la ciencia.

Cabría aún una tercera vía, que rechaza las dos anteriores. Consistiría en negar que los enunciados informativos fácticos puedan ser éticos (especificidad de lo ético) y, al mismo tiempo, negar cualquier tercer modo de inferencia. Y, por supuesto, no admitiría la posibilidad de inferir proposiciones éticas de las no éticas. No obstante, sostendría que "no existe ninguna premisa ética que, en principio, no pueda ser valorada mediante la observación y los métodos científicos" [234]. Brand llama a esta posición *contextualismo*, siendo semejante al *pragmatismo*, por la semejanza con las epistemologías de C.S. Peirce y K. Popper.

El contextualismo ético sostiene que, supuesto un conjunto de principios éticos "no cuestionados" (primer requisito) y un conjunto de hechos

---

[233] Brand llama a esta posición "neonaturalista". Ver *Op. cit*., Cap. 7.

[234] Brandt, *op. cit.,* 59.

establecidos por la ciencia (segundo requisito), se puede conseguir un juicio ético mediante procedimiento deductivo. También sostiene que pueden resolverse las disputas éticas dados unos principios éticos aceptados por ambos y unos hechos establecidos por las ciencias.

Como se ve, se trata de situar los problemas en un contexto preciso, en vez de plantearlos en abstracto. Las objeciones que pueden hacerse serían, principalmente, sobre el primer requisito: ¿Tienen todas las gentes premisas no cuestionadas? Si se exige una respuesta fundamentalista, es decir, exigiendo que sean premisas "no cuestionables" se cae en la circularidad, porque esos "principios" cuya existencia se supone como premisa son precisamente aquellos cuya legitimidad se discute. Pero si se acepta una respuesta "pragmática", el razonamiento es razonable. Porque desde el punto de vista pragmático se puede aceptar que todos los hombres tienen principios "no cuestionados". Más aún, puede considerarse una exigencia racional para poder explicar tanto el surgimiento de los debates éticos -cosa fáctica indudable- como la posibilidad de su solución. Porque si los hombres no tuvieran "principios no cuestionados" no surgirían problemas éticos: éstos surgen al ser cuestionado un principio, un valor, una norma. Por otro lado, surgida una disputa, no habría esperanza de solución racional sin la existencia de principios no cuestionados comunes.

Por otro lado, tenemos la evidencia empírica de que existen principios bastante generalmente admitidos por la humanidad: no causar dolor a las criaturas, cumplir las promesas, no mentir, fomentar la felicidad, tratar a los demás como queremos que nos traten. A las exigencias racionales, pues, se suman estas evidencias empíricas, constituyendo una base fuertemente razonable para aceptar la tesis.

Por tanto, el "contextualista" puede concluir que: a). En toda situación problemática el individuo cuenta con premisas éticas no cuestionadas, pues son las que hacen posible el problema y su solución; b). Estas premisas éticas, unidas a la experiencia o la ciencia, sirven de apoyo lógico a principios éticos apropiados para ser utilizados como guías de solución del problema; c). Las premisas no cuestionadas en un contexto pueden serlo en otro: ninguna es infalible, aunque tal vez existan algunas nunca

cuestionadas de hecho; d). Las disputas pueden ser solventadas racionalmente mediante el uso de premisas comunes, o mediante premisas distintas que junto a los enunciados científicos lleven al mismo resultado.

La propuesta contextualista es persuasiva, porque de hecho se recurre con frecuencia a la ciencia para decidir problemas éticos: por ejemplo, si queremos cumplir con nuestro deber de procurar que nuestros hijos crezcan sin frustraciones, parece razonable acudir a las ciencias.... Por eso hemos insistido antes en la necesidad de una Ética "abierta a la Ciencia". Ahora bien, este *uso* frecuente no es una legitimación en sí mismo. Es correcto, por tanto, exigir al contextualismo un método general de validación, que sea en sí mismo suficiente.

Partir de premisas "no cuestionadas", que no es lo mismo que "conocidas" ni que "absolutamente válidas", conlleva problemas lógicos: la conclusión tal vez será absolutamente coherente, pero no necesariamente verdadera. Para que fueran verdaderas se requeriría que las premisas "no cuestionadas" fueran, además, ciertas. Pero ¿cómo garantizar esa certeza? ¿Desde otra instancia de deducción? El proceso será infinito, posiblemente, pues reintroducimos el problema de una fundamentación no contextualista.

El contextualismo libera a la Ética de esta tarea de Sísifo asumiendo la suficiencia fundamentadora de las premisas "no cuestionadas". Es cierto que a nivel teórico la sospecha puede ser eternamente reasumida. Pero no lo es menos que, a nivel práctico, la duda total es ficticia; incluso la de Descartes, la más metódica -y, en consecuencia, la más noble de las dudas- lo fue. Por tanto, condenarnos metodológicamente a dudar de toda instancia, dice el contextualista, es poco razonable. Nunca quedaremos satisfechos si una teoría ética no consigue justificar lo que de todos modos no ponemos en duda: ¿no demuestra esto la imposibilidad de la duda absoluta? La imposibilidad práctica sí, sin duda alguna, como ya mostrara Hume al describir cómo la naturaleza sustituía a la razón, ante la debilidad de ésta para fundamentar la creencia.

No obstante, las creencias, por muy fuertes que sean, no son evidencias. Y si es real la insatisfacción humana ante la impotencia de la razón para fundar una teoría ética que la naturaleza nos fuerza a creer, no es menos

real la insatisfacción al creer en una teoría ética para la que no encontramos fundamentos racionales. El hombre, por tanto, parece moverse entre dos insatisfacciones. O tal vez no sea el hombre como tal, sino el filósofo. Pues es cierto que se trata de dos insatisfacciones igualmente exigentes e insistentes en la conciencia de ciertas personas; pero no lo es menos que ambas exigencias son también igualmente vulnerables y superables en otros hombres. Porque es obvio que puede creerse con conciencia satisfecha, con ingenuidad y candor; y puede asumirse la sospecha radical, la total indiferencia hacia los contenidos y deberes éticos.

Podría preguntarse por qué suele exigirse más a la moral que a la física. Al físico no se le exige ponerlo todo en cuestión, ni una prueba apodíctica de sus evidencias empíricas. Parece como si se limitase a adoptar provisionalmente premisas no cuestionadas, sin negar que un día sean revisables. Pero tal respuesta es desafortunada, pues las premisas no cuestionadas del científico proceden de experiencias, y puede hacerse de ellas una reconstrucción lógica; no así con las premisas éticas

Brandt señala la conveniencia de huir de dos tendencias atractivas y opuestas: creer que todo problema moral se resuelve echando mano de la ciencia, y creer que los resultados científicos no implican ni permiten deducir proposiciones éticas. Pues de aquí fácilmente se infiere que la Ética no puede ser científicamente fundamentada, ya que la ciencia trata de *hechos* y la Ética de *valores*.

12.3. La Ética y el fundamento de autoridad.

> "...todos los hombres conocen la verdad hasta cierto punto, al menos por lo que respecta a los principios comunes de la ley natural (ley moral)... Luego la ley natural es común a todas las naciones" (Santo Tomás, *Summa Theologica*).

El "respeto a la ciencia" de la Ética se completa con el *respeto a la autoridad*, que es otra forma frecuente de justificación de los juicios éticos. Consiste en recurrir a la "autoridad" de una tradición, sea ésta la opinión

pública, una institución, un líder o unos textos filosóficos o religiosos, etc. Hemos de preguntarnos, por tanto, si tal justificación es una prueba sólida de la validez de los juicios morales, y en qué límites y situaciones.

Hay tres actitudes tópicas ante la autoridad. La primera considera que "suele ser" correcta en la mayoría de los casos, por lo que es deseable recurrir a ella cuando sea necesario; la segunda, la considera infalible y, por tanto, indispensable, en caso de conflicto; la tercera, por último, considera que sólo ella es infalible y suficiente. Las tres en conjunto constituyen lo que Brand llama una *teoría autoritaria de la justificación*. No obstante, en el primer caso hay un uso *débil*, en el segundo *fuerte* y en el tercero *dogmático*.

Estas tres actitudes pueden darse tanto ante una "autoridad laica" como ante una "autoridad religiosa". Por tanto, deben valorarse de forma diferenciada. No obstante, debemos advertir que hay formas de "obediencia religiosa" de una autoridad laica; y, a la inversa, formas de "obediencia laica" a fuentes de autoridad religiosa.

La teoría autoritaria *laica* y *débil* de la justificación no presenta grandes problemas, pues es generalmente aceptada la conveniencia de recurrir a los juicios ético comúnmente aceptados. Es decir, se reconoce que la opinión pública, las convicciones morales aceptadas del grupo al que uno pertenece, es siempre un hecho de importancia relevante a tener en cuenta para decidir con corrección. Es prudente, como las "reglas" para el utilitarista, recurrir a la experiencia acumulada, histórica, como lo era recurrir a la observación y a la ciencia.

En esta línea, con sus matices, entrarían Hegel, Bradley o Burke, quienes vienen a defender una "razón inconsciente", una razón astuta, que rige el desarrollo de las instituciones y que garantiza que el *statu quo* suele constituir, en cada momento, la forma de organización social éticamente más defendible. No niegan que unos valores o deberes éticos puedan entrar en conflicto con una época, pero tal cosa expresaría que han devenido anacrónicos y anunciaría su fase de abandono o extinción.

La teoría autoritaria *laica* y *fuerte*, que considera que es imprescindible conocer la opinión pública como requisito de conocer la verdad en ética, es menos verosímil y más problemática. ¿Por qué la opinión pública no habría de ser en alguna ocasión errónea? A no ser que adoptemos una defensa pragmática: " x es válido si, y sólo si, la opinión pública lo considera válido porque "ser válido" significa únicamente que la opinión pública está a favor de x". Aunque E. Durkheim se haya atrevido a sostener tal tesis, lo cierto es que no deja de ser extravagante.

Nótese que el problema no reside en reconocer la importancia de la autoridad laica como apoyo o recurso de evaluación y decisión; tal cosa es razonable y obvia. Lo cuestionable es afirmar la infalibilidad de tal instancia. Y si se pasa a la teoría *laica* y *dogmática*, para lo cual sólo hay que añadir la necesidad absoluta de recurrir a ella y sólo a ella, de la extravagancia se pasa a la impostura. Efectivamente, si además de la infalibilidad se afirma la imprescindibilidad de la misma, erigiéndola en única fuente de fundamentación, de la verosimilitud y razonabilidad hemos pasado al entusiasmo arbitrario y despótico.

Las cosas son sensiblemente distintas en la versión religiosa de la teoría. En ella, la actitud débil no es peculiar, ya que puede identificarse con la homóloga de la versión laica. Efectivamente, es un hecho, y en cierta manera razonable, que con frecuencia se recurre a postulados religioso para fundamentar la ética. Y es innegable que los líderes religiosos, Mahoma o Jesús, han hecho aportaciones sustantivas a las tradiciones éticas de la humanidad, de modo que están presentes en la conciencia pública.

En cambio la actitud fuerte, y la dogmática, que en la versión laica eran poco relevantes, aquí toman toda su fuerza. Con mucha frecuencia se afirma que el conocimiento ético depende de nuestra familiaridad con las doctrinas religiosas o teológicas. Ello es así porque se considera, en primer lugar, que no es posible saber si un juicio ético es verdadero a menos que se conozca alguna proposición teológica, en especial la voluntad de Dios, o su naturaleza; y, en segundo lugar, que es posible conocer las proposiciones teológicas relevantes para la ética no mediante reflexión

ordinaria, sino mediante la revelación (o sea, a través de alguna persona competente en el asunto).

Aunque la tesis segunda es importante, pues para tomar las proposiciones teológicas como fundamento de la verdad de las proposiciones éticas debe ser evidente la verdad de las primeras, nos interesa más la tesis primera. A simple vista la misma ofrece dos creencias unidas. Por un lado, se admite que hay enunciados éticos cuya justificación requiere indispensablemente conocimientos teológicos. Parece obvio que sostener "se debe descansar el domingo" requiere conocer que Dios existe, que tiene tal deseo, que nos ha creado, que le debemos por tanto obediencia. Pero esto quiere decir solamente que aquellos enunciados éticos referentes a nuestros deberes para con Dios exigen tales conocimientos teológicos. Pero los demás enunciados de la ética ¿por qué? Es decir, tal supuesto afectaría a la "Ética religiosa", pero no a las "Éticas laicas".

Por otro lado, admitir la necesidad de tales conocimientos teológicos no implica la posibilidad de deducir desde los mismos los enunciados morales. Hay quienes han sostenido que no es posible explicar la existencia de hechos éticos a menos que exista una mente divina que los sostiene: "La moralidad en cuento tal presupone esencialmente la existencia de Dios... Deseamos afirmar que los valores morales poseen únicamente la realidad última que justifica la gravedad del orden moral, de su majestuosa obligación, si están enraizados últimamente e incorporados en la Persona Absoluta de Dios... Esto no significa, sin embargo, que debamos poseer conocimiento de la existencia de Dios, ya mediante la revelación o mediante la demostración racional (para los fines de la ética)"[235]

Hay que reconocer que, entre los mismos teólogos cristianos, la posición dominante ha sido la que sostiene la posibilidad del conocimiento de los juicios éticos sin necesidad de conocimientos teológicos. De esta manera se hacía posible aquella idea de Bayle[236] de una república de ateos morales.

---

[235] D. von Hildebrand, *Christian Ethics*. N.Y., David McKay Co., 1953, 455-6. (Ver Brand, *op. cit.,* 47).

[236] Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*. París, S.T.F.M., 1939, 2 vols.

Suelen basarse en la célebre cita de San Pablo: "Cuando los gentiles que no poseen la ley hacen por naturaleza lo que la ley requiere, son ley para sí mismos, aun cuando no posean la ley. Mientras tanto, lo que la ley requiere está escrito en sus corazones". O sea, mientras su comportamiento es de acuerdo con la ley, aunque sin conciencia de la misma, por dictado de su corazón, su comportamiento es moral.

Otros afirman la "autoevidencia racional" de los principios éticos básicos. El propio Tomás de Aquino decía: "Los preceptos de la ley de la naturaleza (ley moral) se relacionan con la razón práctica (razón moral) como los primeros principios de la demostración con la razón especulativa, ya que ambos son principios autoevidentes...Ya que, al igual que la razón en las cuestiones especulativas procede reductivamente a partir de algunos principios autoevidentes, el hábito de lo cual se denomina entendimiento, así también debe la razón práctica hacer sus deducciones a partir de algunos principios autoevidentes (por ejemplo, que no se debe obrar el mal, que los preceptos de Dios deben ser obedecidos...". Y más adelante: "Nadie puede conocer la ley eterna tal como es en sí mismas, excepto Dios y los bienaventurados que contemplan a Dios en su esencia. Pero toda criatura racional la conoce conforme a alguna reflexión, mayor o menor. Porque todo conocimiento de la verdad es un tipo de reflexión y participación en la ley eterna...Ahora bien, todos los hombres conocen la verdad hasta cierto punto, al menos por lo que respecta a los principios comunes de la ley natural (ley moral)... Luego la ley natural es común a todas las naciones" [237].

Es decir, el pensamiento filosófico y teológico de línea cristiana ha tendido a defender la posibilidad de una ética sin mediación de la teología. No obstante, son muchos los que han defendido posiciones radicalmente dogmáticas. Ya Ockham, y también Duns Scott, defendían que las proposiciones éticas son verdaderas únicamente a causa de un acto divino arbitrario, por lo cual no es posible conocer su verdad sin conocer el sentido del acto divino.

---

[237] *Summa Theologica*, I, Parte II, q. 93, art. 2; q. 94, arts. 2 y 4.

Más recientemente otros afirman que, dado que Dios nos ha creado, tiene derecho absoluto sobre nosotros, y derecho a nuestra obediencia. Debemos ser y actuar como desea. Las cosas son correctas porque Dios las ordena[238]. Otros insisten en que siendo Dios creador de la ley moral, y no sólo su guardián, el único bien es la obediencia a sus mandatos. El bien consiste en hacer siempre lo que Dios quiere en cada momento particular, sin que haya una ley de obediencia que Dios debiera respetar o querer[239].

Esta teoría autoritaria religiosa y dogmática es susceptible de críticas de complicada respuesta. En primer lugar, los escépticos y ateos, que no pueden conocer los principios y valores teológicos, tampoco podrían conocer los éticos, como la amabilidad, la honestidad, la generosidad..., cosa poco razonable. Además, en rigor sólo los teólogos, y no todos, pues son los únicos que presumiblemente conocen la teología, podrían conocer los valores éticos.

Otro problema surgiría en torno a la circularidad del razonamiento. Si hay algunas pruebas de la existencia de Dios basadas en la moralidad, en supuestos juicios éticos "evidentes", y dichas pruebas son base de los principios teológicos que fundamentan la moralidad, no se escapa al círculo vicioso. Más aún, podría también argumentarse en contra que tal tesis es estéril si no se demuestra racionalmente que las proposiciones teológicas, primero, son en sí conocidas, segundo, desde ellas se pueden demostrar las éticas. Porque, en rigor, las mismas dificultades parece haber para demostrar la evidencia de los juicios éticos que la de los juicios teológicos.

Por último, aun aceptando la posibilidad de fundamentación teológica de la Ética, se habría de demostrar también que no es posible ninguna otra demostración; y hasta el presente nadie ha demostrado la imposibilidad absoluta de una justificación no teológica de la ética. Decir que sin la teología todo es relativismo, no es demostrarlo; y mucho menos es demostración de la maldad del relativismo.

---

[238] R.C. Mortimer, *Christian Ethics*, Londres, Hutchinson's Univ. Library, 1950, p. 7.

[239] Emil Brunner, *The Divine Imperative*. Philadelphia, The Westminster Press, 1947. Ver también Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*, N.Y., Charles Scribner's Sons, 1952.

De todas formas, los teólogos tienen una tarea más urgente y fundamental que la de demostrar que no es posible una fundamentación no teológica de la Ética, a saber, la de demostrar que es posible una fundamentación teológica de la misma. ¿Pueden las premisas teológicas demostrar los principios éticos?[240].

Parece claro que sirven para demostrar las proposiciones éticas referentes a Dios, es decir, acerca de los deberes religiosos; no está tan claro que sean ellas mismas suficientes para, por sí sola, y con el mero uso de reglas lógicas, poder derivar las proposiciones éticas. Por ejemplo, que "Debemos ser agradecidos con Dios", se demuestra con la premisa teológica "Dios nos ha creado, nos ha concedido cosas de valor", unida a "Debemos ser agradecidos con nuestros benefactores". Pero esta premisa no es teológica, sino que es ética. O sea, como ocurría con la ciencia, las proposiciones éticas no pueden deducirse de proposiciones teológicas solamente, sino de la unión de teológicas y éticas.

Veamos otros ejemplos de Brand. Sean las dos premisas (P1): "Dios desaprueba el matrimonio de los divorciados" y (P2): "Todo lo que Dios desaprueba es incorrecto", y la conclusión (C): "Es incorrecto que se casen divorciados". La (P2) es una premisa ética. Sin ella no parece ser posible un razonamiento válido que condujera a un juicio ético. A no ser que recurriéramos a alguna de las siguientes opciones: a). La *opción contextualista*, que no gusta a los teólogos y que es susceptible de las críticas conclusivas ya señaladas en el caso de la ciencia; b). La *opción naturalista* que traduce "x es incorrecto" por "Dios lo desaprueba". Tal vez debiera llamarse *teologicista* o *sobrenaturalista*, pues consiste en afirmar que los enunciados éticos son teológicos, y a la inversa. Es difícil de aceptar por su parcialidad. Decir "x es incorrecto" significaría para uno "Dios lo quiere", para otro "La ley lo prohíbe", para un tercero "Si haces x serás castigado". Salvar el sobrenaturalismo exigiría una definición del tipo dado por Brandt[241]: "x es incorrecto" significa lo mismo que "x sería desaprobado

---

[240] Ver Hastings Rashdall, *Conscience and Cristian Ethics*. Londres, Gerald Duckworth, 1933; y Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*, N.Y., Charles Scribner's Sons, 1952.

[241] *Op.cit.,* 96.

por cualquier persona que conociese todos los hechos relevantes, pudiese discernirlos perfectamente y amase a todos los seres sintientes con fuerza y por igual". Creemos que la misma aumenta la plausibilidad, pero aquí lo teológico ha quedado muy menguado; y c). La *opción tercera vía*, que acepta que ni la inducción ni la deducción permiten derivar proposiciones éticas de las teológicas, pero cree que hay terceras vías de inferencia[242].

13. El panorama actual de la Ética.

13.1. Ética: virtudes y normas.

> "La experiencia moral contemporánea tiene, por tanto, un carácter paradójico. Cada uno de nosotros está acostumbrado a verse a sí mismo como un agente moral autónomo; pero cada uno de nosotros se somete a modos prácticos, estéticos o burocráticos, que nos envuelven en relaciones manipuladoras con los demás" (A. MacIntyre, *Tras la virtud*).

Si creemos en el diagnóstico de A. Cortina[243], sin duda bien informada del estado de la cuestión y capacitada para su valoración, "la ética es una incomprendida y tal incomprensión la está dejando sin quehacer, es decir, sin nada que hacer. Sencillamente, porque nadie sabe bien a las claras qué hacer con ella"[244]. No es difícil encontrar otros diagnósticos autorizados tanto o más desoladores. Victoria Camps[245] califica nuestra época de "ética fragmentaria"; Muguerza[246] habla de "época de razón sin esperanza"; Aranguren, de "época de una razón neoilustrada, y no sólo en tanto que pura razón, fría y desvitalizada, sino también en tanto que reduccionista, positiva y meramente procedimental"[247]. Todo esto sería preocupante si no

---

[242] Diversas posiciones son representadas por los teológos Emil Brunner, *The Divine Imperative*. Philadelphia, Westminster Press, 1947, en línea neoortodoxa; R.C. Mortimer, *Christian Ethics*, Londres, Hutchison's Unv. Lib., 1950, obispo inglés, y el católico V.J. Bourke, *Ethics*. N.Y., The Macmillan Company, 1951.

[243] *Ética Mínima*. Madrid, Tecnos, 1989 (2ª Ed.).

[244] *Ibid*., 27.

[245] *La imaginación ética*. Barcelona, Seix Barral, 1983.

[246] Además de su clásico libro que lleva tal título ver su *Desde la perplejidad*. Madrid, F.C.E., 1990.

[247] "Prólogo" a *Ética Mínima*, 1.

tuviéramos la sospecha de que la visión pesimista de la filosofía, en cualquiera de sus ramas, históricamente ha sido la expresión retórica de un impulso fecundo de renovación. Cuando Bacon, Descartes, Spinoza, Hume, Mill, Nietzsche, Wittgenstein... se decidieron a revolucionar la filosofía lo hicieron siempre justificándose en el estado lamentable en que se encontraba y, en muchos casos, en una crisis espiritual, en un momento iniciático, de inspiración cuasi divina, como la de Sócrates. Son como dos figuras retóricas constantes en los grandes pensadores, bien ajustadas a la misión sobrehumana -divina, dijeron muchos- de la filosofía. Para negar lo existente, para redimirlo o revolucionarlo, hay que creerlo degenerado y, casi siempre, creerse con poder de regenerarlo. El propio Stephen E. Toulmin, cuya obra *El puesto de la razón en la Ética*[248] se instala de pleno en ese fecundo y problemático momento de la Ética dominado por la metodología y la analítica del lenguaje, se permitía el lujo de añorar que Bacon no hubiera desarrollado más su breve estudio sobre *Acerca de los Colores del Bien y del Mal*, convencido de que, al no haberlo hecho, al no haber clarificado el razonamiento moral como clarificó el inductivo, la Ética se condenó a un retraso lamentable: "En este libro he comenzado el examen en el punto en que Bacon lo dejó.... Los avances recientes en la comprensión de estos temas no han sido expuestos en forma coherente y no hay ninguno al que pueda remitir a los lectores"[249].

Si nuestra sospecha es fundada, esos diagnósticos pesimistas deben interpretarse como meros síntomas de que lo peor ya pasó, de que estamos ante una nueva fuerza regeneracionista. La simple actitud de menosprecio o condena de las prácticas de la Ética en las últimas décadas significan, aunque sea sólo a nivel "ilocucionario", una toma de posición ética fuerte y, por tanto, una actitud de esperanza para el futuro próximo de la Ética. La misma A. Cortina, tras ese diagnóstico pesimista, ofrece su propia alternativa, sugerente y fecunda, suficiente para reestablecer un saludable optimismo moderado. Su oferta de una Ética como filosofía moral, de fuerte contenido filosófico, que reconociendo los aspectos positivos del análisis

[248] Cambridge U.P., 1960; Revista de Occidente 1964.

[249] *Ibid*., 13.

aspire al contenido, que sin despreciar la atención a las normas recupere el interés por las virtudes... no es la oferta del pesimismo, sino, como dice Aranguren parafraseando en el "Prólogo", de la esperanza.

Está apareciendo, pues, la conciencia de que el dominio de la "tradición anglosajona" se resquebraja; es decir, la conciencia de que son posibles otras salidas en Ética. Y las mismas se desean con tanto entusiasmo que vale la pena prevenir contra la vehemencia y el apasionamiento, que nunca es fecundo para la filosofía ni saludable para la ética. No podemos evitar la impresión de que el regreso a la "cosa" (a los bienes, a las virtudes, a los valores), liberados por fin del rigorismo del método y del lenguaje, fácilmente puede convertirse en el regreso a *cualquier* "cosa", incluso a aquellas de las que los filósofos huyeron, refugiándose en la epistemología y en el lenguaje. Tememos que, ante el júbilo de la liberación, todo sea aceptable, si es negación. Sería lamentable decretar también aquí el "Si Dios (el análisis del lenguaje) ha muerto, todo está permitido".

Convendría hacer un esfuerzo por pensar las cosas, el momento presente de la Ética, en positivo, y no caer en la tentación de reconstruir imaginariamente la verdad, la belleza, el placer o el bien como simples negaciones del error, la fealdad, el dolor o el mal. La tentación metafísica de sustantivar la ausencia, de cosificar la nada, es un riesgo que lamentablemente debemos correr, pero no una opción a la que debamos ceder. En matemáticas funciona la prueba por reducción al absurdo: son los privilegios de servir únicamente al *principio de no contradicción*; pero en el dominio de la existencia y de la práctica se necesita, además, como viera lúcidamente Leibniz, el *principio de razón suficiente*. Hay, pues, que servir a dos amos: la regla de oro de la filosofía ha de ser la conciliación.

Estamos aludiendo a una tendencia que apreciamos en el panorama de la Ética de los últimos años. Junto a la persistencia de los diagnósticos pesimistas -que interpretamos esperanzadoramente por las razones dichas- han comenzado a aparecer valoraciones prometedoras, que recogen el fruto. Las mismas se basan en una apreciación común: el apogeo del *emotivismo* y del despotismo de la *filosofía del lenguaje moral* amaina. En el fondo, hizo crisis hace una década. Y aquí coinciden tanto A. Cortina como

Aranguren como MacIntyre. A. Cortina dice que "Contemplar el panorama ético de nuestros días produce en principio, a mi juicio, una cierta sensación de alivio. La ética analítica del lenguaje ha dejado de hacer furor. Los éticos -también llamados "filósofos morales"- ya no se empeñan tenazmente en reducir su tarea a descubrir lo que hace la gente cuando utiliza ese lenguaje al que denominamos moral: si con él intentamos aconsejar, prescribir la conducta, expresar sentimientos o persuadir"[250]. Se comparte, pues, la apreciación de que aquella famosa tesis de R.M. Hare, según la cual "La ética es el estudio lógico del lenguaje moral"[251] ha dejado de protagonizar la práctica de la Ética. Y se vive esa pérdida de hegemonía con contento, e incluso con euforia. Nos atreveríamos a decir que, en algunos casos, como liberación. Con lo cual se caen en tentaciones poco propicias. Unas veces, como hace MacIntyre, entregándose a la añoranza, vendrá a decir que llevamos, desde el XVIII, tres siglos de ilusión ética, de despropósitos y absurdos, de empeños imposible y contradictorios, de fracaso, de esterilidad..., por lo cual el fin de esa larga época es una vuelta al origen de donde no debimos apartarnos.

La tesis de MacIntyre, tanto por el autor, que ocupa un lugar de honor en los estudios éticos, como por su contenido, a la vez audaz, original y apasionante ("emotivo" diríamos, a pesar de su radical rechazo del "emotivismo"), ha sido capaz de catalizar la negación y de generar una esperanza. Su libro *Tras la virtud*[252] bien pudiera significar el fin de una etapa, tal como él pretende. Pero, si es así, no es tanto por su "verdad" al decretar "a posteriori" el hundimiento objetivo de una corriente Ética, cuanto por su "fuerza" práctica, su capacidad positiva para generar nuevas reflexiones, para atraer hacia renovadas perspectivas la reflexión filosófica sobre lo ético. Ahora bien, esta posibilidad fecunda y esperanzadora la vemos ligada indisolublemente a que el pensamiento ético no caiga en la tentación de la mera negatividad y aspire a ser práctico con la misma

---

[250] A. Cortina, *Ética mínima*, 11.

[251] *The Language of Morals*. Oxford U.P., 1964, III. (Traducción castellana en México en 1975).

[252] A. MacIntyre, *After Virtue*. Indiana, University of Notre Dame Press, 1984 (Traducción castellana de Amelia Valcárcel, *Tras la virtud*. Barcelona, Ed. Crítica, 1987).

audacia que la mostrada en el plano hermenéutico. Y es en este punto donde surgen nuestras apreciaciones críticas respecto a MacIntyre.

Nos apresuramos a confesar la más sincera admiración por el ingenio y la potencia especulativa de MacIntyre en esta obra, así como nuestro reconocimiento a su esforzada *Historia de la Ética*[253], que a pesar de sus lagunas sigue siendo más válida que otras más recientes y del mismo género. Más aún, no queremos ocultar, a pesar de nuestras discrepancias con los fundamentos filosóficos de su reflexión, una sensible afinidad con su "historicismo" metodológico. Su historicismo nos parece útil y fecundo. E incluso -¿por qué no decirlo?- apreciamos fuertemente el entusiasmo contagioso de su tesis, gozando con la perspectiva que nos abre. Pero, no obstante, la pasión no es sólo peligrosa para la "moral", sino para la "Ética"; no sólo para la "vida, sino para la "filosofía". Y MacIntyre se ha dejado llevar por un entusiasmo que, si bien refrescante y contagioso, a nuestro entender le ha impedido en este trabajo la prudencia y la coherencia necesarias y a las que nos tiene acostumbrados.

Estamos ante la liberación de un despotismo: el de la analítica, el del emotivismo. Pero su hueco no puede ser legítimamente cubierto por cualquier alternativa. La salida del mismo no justifica por sí misma la necesidad de desembarcar en el neoaristotelismo; como rechazar la angustia de la "ética del deber" no justifica, como quieren algunos, cualquier postulación, por infundada que sea, de una "ética de virtudes"; como abandonar la ética de la satisfacción no fundamenta cualquier ética de la perfección. Y ello porque la racionalidad, para la filosofía, es un camino sin retorno, porque todo regreso es una sinrazón, porque el reto es el presente. Tal vez la filosofía, a diferencia de las ciencias, no conquiste nunca ningún conocimiento sólido y estable; tal vez esté condenada a la provisionalidad permanente; no obstante, aunque su camino no conduzca a ningún lugar, no le está permitido el eterno retorno, los viajes de ida y vuelta.

Nada tenemos que objetar a la reivindicación de un regreso a la Ética de virtudes; pero creemos que debe hacerse con la conciencia histórica del

---

[253] *A Short History of Ethics*. Nueva York, Macmillan, 1969 (Traducción castellana en Buenos Aires, Paidós, 1970).

problema. El concepto que da sentido a la Ética es el de "bien". El bien como cualidad de la vida humana, de la naturaleza humana, de la conducta humana, de su voluntad o sus acciones, ha sido el centro de la reflexión ética a lo largo de los siglos, antes de ser desplazado por el "lenguaje moral". Esas opiniones sobre el carácter y conducta de los hombres se han pensado de diversa manera a lo largo de la historia. Los griegos, especialmente Aristóteles, las pensaron en términos de *virtudes*. La justicia, la prudencia, el valor, la magnanimidad, la frugalidad... eran pensadas por Aristóteles como cualidades del hombre, de su carácter, manifestándose en inclinaciones a obrar bien. Hasta cierto punto lo bueno se definía como aquello que elegía o hacía el hombre virtuoso. Era difícil definir el bien sin referencia al hombre virtuoso. Este servía de modelo y de canon. Era el hombre que actuaba siempre como se esperaba, ejemplarmente. De ahí que el bien fuera siempre referido a funciones: el buen guerrero, el buen padre, el buen gobernante. Eran estos hombres los que establecían el modelo de moralidad.

Obviamente, en la Ética griega también había deberes. Pero, en rigor, el deber era un sustituto de la virtud. El *aristós* no obraba moralmente por deber, sino porque esa manera de obrar era espontáneamente conforme a sus disposiciones, a su carácter. No era *aristós* porque cumplía con su deber, sino que cumplía con su deber, con lo que se esperaba de él, de su concepto, porque *era aristós*. El deber se exigía a quienes aún no habían alcanzado la virtud, pero no a quienes la poseían: éstos, porque en su naturaleza estaba fijada la virtud como disposición a obrar del modo apropiado al concepto de la misma, espontáneamente actuaban éticamente; más aún, su conducta era el canon de la moralidad.

Esta Ética de las virtudes expresa una concepción de la naturaleza humana optimista, que pensaba al hombre naturalmente dotado para poder llegar a realizar su fin, su perfección. La virtud no es lo extraordinario, sino lo naturalmente humano: es el horizonte del hombre que cumple su fin, que realiza sus potencialidades, que despliega la esencia de su especie. Responde a una antropología confiada, a una idea de *cosmos* ordenado,

suficiente, perfecto, del cual forma parte el individuo sin desgarros, sin carencias fundamentales.

El estoicismo sigue esta línea, pero en su fase romana comienza a teñirse de la moral del deber. No es extraño que en una cultura tan sensible al derecho, es decir, a las reglas, la moral de las virtudes abriera un hueco a la moral del deber. Los griegos recurren a los "legisladores" en los casos de crisis, y siempre en la perspectiva de que recopilen y sistematicen los usos y costumbres: las leyes son la forma de dar fuerza y eficacia a los hábitos, es decir, la forma de mantener vivas y activas las virtudes. Los romanos, en cambio, dada su estructura imperial y la necesidad de implantar una cultura uniformadora, han de recurrir a la ley: ésta, que expresa la razón, parece lo único que pueden tener en común pueblos tan diferentes. Y si es lo único que *pueden*, sería lo único que *deben* tener. Habrá una ley natural, un derecho natural, una moral natural, que se piensa como norma a respetar para que sea posible la vida humana.

El cristianismo que nació en ese ambiente cultural, reflejó desde sus orígenes la ambigüedad. El cristianismo, si bien contiene una Ética de virtudes, e incluso añadió la "caridad", que no entraba en el catálogo aristotélico, en el fondo respondía a otra forma de pensar la moral: en forma de *reglas*. Ya los "Mandamientos" expresan el carácter jurídico de la moralidad: no matar, no jurar, no robar... El Dios cristiano es el Gran Legislador. La Iglesia interpreta, conserva y aplica la Ley divina. Toda la tradición iusnaturalista se alinea en esta concepción de la moral. Los mismos ilustrados, que no sólo asumieron en forma laica las virtudes cristianas, haciendo de la "caridad" la "beneficencia" y de la piedad la "benevolencia", sino que rescataron la idea clásica de la Ética, insistiendo, como es el caso de Hume, en una idea de la moral como cualidades de la mente humana, como hábitos, como elementos del carácter, etc...; los ilustrados, decimos, ya ven la Ética fuertemente desplazada hacia el deber[254].

[254] Ver Selby-Bigge (ed.), *British Moralists*. 2 vol. Oxford, Clarendon Press, 1897 (reimpresión en Nuevo York, Bobbs and Merry 1964); y D. Ross, *The Right and the Good*. Oxford U.P., 1930; *Fundamentos de Ética*. Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1972; y Raphael, *The Moral sense*. Oxford U.P., 1947; *Moral Judgement*. University of London Press, 1954.

En contra de lo que sostiene MacIntyre, los ilustrados supusieron en general un esfuerzo por recuperar una Ética cívica, de integración del individuo en la comunidad. De ahí la importancia que Condillac, Helvétius, Diderot, Hume o Smith otorgan a las costumbres y los hábitos en la génesis de la moral. Incluso Voltaire[255] y Kant[256], tal vez los ilustrados más inclinados a una Ética del deber, ilustran esta tesis.

La distinción entre una Ética desplazada a las virtudes y otra desplazada a los deberes es muy importante, aunque aparentemente no siempre se aprecie debido a que toda virtud puede ser formulada en un juicio de valor y en un juicio de obligación. Efectivamente, la virtud de la templanza puede formularse en un juicio moral de obligación: "no desearás la mujer de tu prójimo". Pero, en rigor, se trata de dos formas de pensar la moral que responden a supuestos filosóficos e ideales prácticos muy diferentes. La ética de virtudes cuida más la excelencia personal; la de deberes, la conducta social. La ética de virtudes es fundamentalmente positiva; la de deberes, negativa. Una busca la perfección positiva del hombre; la otra, controlar su desvarío. En fin, una expresa un orden de vida integrado; la otra, un orden social escindido. La primera inspira y funda el derecho, que es débil; la segunda es esencialmente jurídica.

Volviendo a la propuesta de MacIntyre, hemos de confesar que no nos parece ni siquiera coherente con el historicismo que el mismo MacIntyre profesa y del que se enorgullece[257]. Como él dice, no existe "la moral", sino "la moral ateniense", "la moral ilustrada", es decir, siempre situadas en un orden social e histórico. Pero, por eso, precisamente por eso, nuestra tarea debe ser esforzarnos en determinar la moral posible en el nuevo orden social que se abre ante nosotros.

Su esquema interpretativo consiste en una visión histórica centrada en la Ilustración, como momento de fractura, que establece un antes y un

---

[255] Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*. París, Garnier, 1963, 2 vols. Ver también Alban G. Widgery, *Les grandes doctrines de l'histoire de Confucius à Toynbee*. París, Gallimard, 1965.

[256] I. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Madrid, Espasa Calpe, 1946; y *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid, Tecnos, 1989. Ver el magnífico estudio de J. Dagen, *L'Histoire de l'Esprit Humain*. París, Klincksieck, 1977.

[257] Contestando a una crítica dice: "Como Frankena pone de relieve, no soy original al argumentar así; cita a Hegel y Collingwood y podría haber citado a Vico...". *Tras la virtud*, 325.

después que no se reconocen entre sí. El "antes" lo constituye la moral clásica, que se extiende por los griegos, los romanos, los medievales y las iglesias cristianas, todo ello reducido a unidad. El "después", la loca carrera, producto de un error o perversión, hacia el emotivismo, que incluye la moral ilustrada, las escuelas escocesas del "moral sense", las corrientes utilitaristas y liberales, los intuicionismos y existencialismos contemporáneos, las distintas corrientes analíticas... Un "antes" y un "después" excesivamente complejos para ser esquematizados por un sólo rasgo[258]. De todas formas, comprendemos que el análisis histórico a veces requiere estas simplificaciones.

Nuestras discrepancias nacen de su concepción del momento de la ruptura; es decir, de su idea de la moral ilustrada. Una discrepancia que no es hermenéutica, sino que se funda en la ignorancia que MacIntyre muestra de los textos ilustrados[259]. Porque sólo simplificaciones debidas a la ignorancia -y no los enfoques metodológicos- permiten ver en la Ilustración el origen de un proceso de reflexión moral que conduzca inevitablemente al emotivismo.

Da la impresión que MacIntyre ha montado una interpretación que le permita legitimar una llamada de retorno al aristotelismo; y como la historiografía filosófica ha establecido que la modernidad surge de la ruptura con el aristotelismo, ha puesto la Ilustración como principio del mal. Y, en consecuencia, la juzga por sus "efectos": el subjetivismo, el nihilismo, el sociologismo y el analiticismo, perversiones de la moral contemporánea, estarían ya en la Ilustración. Y su simplificación cuenta a su favor con la retórica del discurso sobre el capitalismo, que identifica y coextiende este modo de producción con la modernidad, con la sociedad burguesa, con el relativismo de los valores, etc., todo ello convincente para un historicista.

Nuestro punto de vista histórico, en cambio, otorga más sustantividad a las diferencias. Por ejemplo, creemos necesario distinguir entre capitalismo

---

[258] Sobre la complejidad de la ilustración ver el fascinante trabajo de Ira O. Wade, *The Structure and Form of the French Enlightenment*. Princeton (N.Y.), Princeton U.P., 1977.

[259] Una interpretación seria y documentada de la ilustración puede verse en Lester Crocker, *An Age of Crisis. Man and World in Eighteenth Century French Thought*. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1959; y *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment*. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1963.

y sociedad burguesa, entre capitalismo burgués, o sociedad burguesa, y capitalismo del consumo, o sociedad tecnológica, entre moral ilustrada y moral emotivista; y consideramos importante reconocer la Ilustración como un movimiento plural: sólo así pueden caber Helvétius y Voltaire, Kant y Montesquieu, Hume y Rousseau, Beccaria y Diderot. Distinciones que nos permiten ver el emotivismo, en lugar de como hijo de la Ilustración, como producto de un momento histórico, socioeconómicamente determinado.

Plantear las alternativas ahistóricamente es la forma del "historicismo vil", que decía Croce: entregarse a la impotencia presente en toda época histórica. Debatir entre opciones abstracta, entre ser "oficiante de moral" o "aséptico analista"; entre cultivar una "Ética deontológica" o una "Ética utilitaria", es la peor manera de practicar la Ética: la manera estéril. Quienes realmente han hecho a la Ética una disciplina filosófica digna y noble, atractiva, útil, han sido los Aristóteles, los Hobbes, los Hume, los Sade, los Bentham, los Nietzsche, los Moore, los Stevenson, los Hare..., es decir, todos los que consiguieron darle un nuevo impulso (no importa en qué dirección), quienes pudieron atraer y dirigir la reflexión en una u otra dirección, generar actitudes a favor y en contra, ofrecer posibilidades y modelos de pensar, de juzgar y de actuar[260].

Por tanto, en posiciones popperianas, nuestra alegría por la esperada crisis del emotivismo, que compartimos con MacIntyre, pero sin sobredimensionarla, no se funda en el fin de una "mala moral"; se basa únicamente en que así se acaba una fe, una pereza filosófica enmascarada por la repetición, una conjetura que funcionaba como dogma, y en que así es más fácil que surjan nuevas formas de practicar la Ética, ya que toda refutación es un progreso, un enriquecimiento.

La Historia es la manera que tiene una época de verse a sí misma, algo así como la imagen dimensionada (frente a una posible imagen plana) de sí misma. Por ejemplo, nos sentimos "herederos de la Ilustración", aunque tal opinión sirva unas veces para designarnos "hijos de la noche", como hacen Adorno y Horkheimer, y otras tantas "hijos de la luz", como consideran

[260] Ver el texto de Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. París, Maspero, 1971.

Russell o Popper. Para que una imagen de sí misma en una época sea útil debe ser simple. Por eso, la propuesta por MacIntyre reúne todos los requisitos necesarios, al estar directamente referida a la Ética. Se trata de pensar en el siglo XVIII como lugar de ruptura, que define un antes y un después: antes, la coherencia: después, la esquizofrenia. Como apéndice, el momento actual, con la esperanza en el fin del viaje y en la inflexión.

13.2. Ética privada y ética pública.

> "En el terreno de la virtud, cada cual es *insustituible* y ninguna institución, por perfecta y persuasiva que sea, puede dispensarnos en cada caso del riesgo de optar por nosotros mismos" (F. Sabater, *Ética como amor propio*).

Cara a hacer un diagnóstico razonable de la situación de la Ética cabría tener en cuenta algunos aspectos que no suelen mencionarse. Consideramos que la vitalidad de la Ética como disciplina filosófica práctica depende en alto grado de su eficacia práctica. Es decir, no de su carácter formal práctico, consistente en que sus juicios sean normativos, sino en su capacidad de incidencia real en la vida humana; y esta eficacia de la Ética, a su vez, viene determinada por las peculiaridades de la "conciencia social de la época". En líneas generales, una "conciencia satisfecha" tiende a neutralizar la exigencia moral y, de paso, a trivializar la reflexión ética.

En la etapa burguesa del capitalismo, tanto en sus orígenes, cuando era necesario fundamentar el nuevo orden social y las escisiones que conllevaba, como en su fase de asentamiento, cuando seguía siendo urgente dar cuenta y definir actitudes ante sus efectos más inhumanos, la Ética tuvo brillantes desarrollos[261], en respuestas al grito de exigencia de moralidad, de justicia y humanidad, que brotaba de los huecos del progreso[262]. En cambio, en las últimas décadas, cuando es posible, como

---

[261] Ver J.S. Spink, *French Free Thought from Gassendi to Voltaire*. Londres, Athlone, 1960.

[262] Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*. Princeton (N.Y.), Princeton U.P., 1977. Es un magnífico análisis de la antropología y de los valores de los orígenes del capitalismo.

diría Marcuse, "el final de la utopía", cuando la sociedad de consumo cuenta con los recursos suficientes para cubrir las necesidades, y cuando realmente ha cubierto éstas en grado aceptable, la exigencia moral de la conciencia parece silenciar su voz, y la reflexión ética se refugia tranquila en los lánguidos espacios de la "metaética". El "emotivismo" no es un error, no es un anacronismo; es la opción filosófica correspondiente a una conciencia social satisfecha.

Cuando decimos "conciencia social satisfecha" estamos haciendo un juicio fáctico, y así debe ser valorado. Y aunque somos conscientes de que toda generalización, especialmente en cuestiones sociales, siempre es vulnerable, creemos que sentar este juicio en los límites de nuestros estados occidentales no es una impostura. Aceptamos que hay una "ética de la liberación", pero esta matización refuerza nuestra interpretación: se da en aquellos lugares en que, por ser distantes a nuestro mundo occidental, o por estar particularmente anclado en los márgenes y grietas de estas sociedades de consumo, expresan las necesidades y exigencias de espacios de conciencia insatisfecha.

No ponemos en cuestión que un análisis social exhaustivo y riguroso, junto a una conciencia moral exigente y crítica, encontraría mil motivos para mostrar el carácter paradójico de la conciencia satisfecha. Pero, aun así, no se vería afectado el hecho, ni las razones para partir del mismo. En todo caso, lo cual es muy prometedor, nos llevaría a investigar esa paradoja. Y tal preocupación podría ser muy fecunda si somos capaces de neutralizar nuestra tendencia a cubrir o justificar la impotencia de la Ética (tanto la impotencia de la conciencia como de la reflexión éticas) con el recurso a la determinación objetiva, natural o social. Porque, en definitiva, para concluir que nuestros males, y nuestra insensibilidad ante los mismos, y nuestra miseria al pensarlos, proviene de la "naturaleza humana" o del "sistema social", no vale la pena iniciar el recorrido. Hablar de la Ética, pensar dentro de la Ética, supone haber aceptado, como mínimo, la tesis de Maquiavelo, para quien la mitad lo ponía la *fortuna*, pero la otra mitad lo aportaba la *virtù*.

Si somos capaces, pues, de asumir como principio que el cincuenta por ciento de las miserias de la Ética, como disciplina filosófica, se deben a

nuestras miserias como filósofos de la práctica, el proyecto se nos presenta como esperanzador. Pero ello exige no postular el "emotivismo" ni como un error o perversidad de unas decenas de pensadores, con geopolítica determinada, ni como una pura segregación de una época con sistema social inmoral. Por el contrario, nos obliga a una comprensión más matizada y serena.

Si retomamos la perspectiva histórica, las éticas ilustradas, aunque en diverso grado, seguían aspirando a mantener un equilibrio entre una "ética privada", que definiera las virtudes y perfecciones constitutivas de la excelencia humana, y una "ética pública" que regulara las relaciones sociales, inevitablemente mercantiles, y corrigiera los desajustes de las mismas[263]. El hombre ilustrado era, antes que nada, una "figura moral". Los ilustrados intentaron, sin el éxito deseado, recuperar, como los clásicos, las "Éticas profesionales". Por eso definieron una "ética del comerciante", tan denostada (con razón o sin ella, no es aquí nuestro tema) por la moral heroica de los románticos, que a su vez dibujaron otra figura de la moralidad burguesa. Y una "ética del hombre de letras". Y una "ética el gobernante". Las funciones claves de aquella sociedad civil estaban reguladas por modelos éticos: para el padre, para el "hereu", para el "amo", para el "tutor"...

No ocurre así en la fase del capitalismo del consumo, donde apreciamos unas tendencias que merecerían ser más estudiadas y documentadas. Por un lado, el desarrollo de la sociedad de consumo tiende a diluir la *ética privada*, reducida a mera "prudencia" o racionalidad en la elección. Incluso ésta es vaciada de contenido: ¿por qué ser racional, y no situacional?; para un "hombre-radar", en terminología de D. Riesman[264], ¿qué quiere decir "racionalidad"? Pues esta parece articularse como adecuación de medios afines, pero este hombre del consumo no tiene fines, los ha perdido. ¿Por qué habría de conservarlos? La aceleración de la vida convierte el teleologismo en anacrónico e imposible; además, de los fines ya se encarga la existencia, que en cada ocasión aportará los estímulos. Y, como dice

[263] Albert O. Hirschman, *Op. cit.,* 123.

[264] D. Riesman, *La muchedumbre solitaria*. Buenos Aires, Paidos, 1967.

Rousseau de la libertad, uno se acostumbra a vivir sin ella, se olvida de ella, y así deviene esclavo. Se puede vivir sin fines, sin proyectos; y, por tanto, ¿cuál es el lugar de la razón? Si acaso queda algo de ella es reducida a intuición inmediata, a espontanea capacidad de satisfacción puntual del deseo. Pero, como bien decía Hume, la racionalidad se define sobre el interés, no sobre la pasión.

La situación actual testimonia la corrección de esta primera idea: la *ética privada* ha sido sacrificada. Y lo ha sido porque el hombre del consumo ha perdido su identidad, su ser en sí. La "identidad", en los ilustrados, la ponía la memoria: y el hombre del consumo es un ser con creciente pérdida de la memoria (que también es innecesaria y, como diría MacLuhan, se embota al ser prolongada-sustituida por los medios tecnológicos, en este caso las computadoras), sin historia, sin genealogía.

Por tanto, ¿para qué necesita hoy el individuo una Ética privada? Los ilustrados consideraron como el mayor logro histórico de los hombres el de llegar a la conciencia de que son sujetos morales. Y en el fondo lo era, pues con ello nacía la posibilidad de la moral. Pero esta idea tenía sentido en su horizonte filosófico, en su conciencia social, desde donde se reivindicaba ese derecho individual para ejercerlo. En el capitalismo del consumo, en cambio, ese compromiso se escinde. Y se escinde entre dos tendencias igualmente nocivas y complementarias respecto al desarrollo de la Ética.

Efectivamente, el sujeto moral se constituía sobre una doble relación: una interna, para con uno mismo; la otra externa, para con los otros. La interna, que constituye la "ética privada" de la que venimos hablando, de *compromiso* deviene mero *poder*. Es decir, del compromiso de la "propia excelencia" se pasa al mero poder de autodeterminación. El individuo deviene para sí mismo una cosa que posee[265]: por tanto, puede hace de ella lo que quiera en cada momento, sin ningún compromiso, sin ningún proyecto, cosas que supondrían una perversión del derecho de propiedad, ya que el verdaderamente propietario de algo no puede contraer compromiso alguno con su propiedad. Resultado: la moral como propia

[265] Ver el sugerente análisis de Macpherson en *El individualismo posesivo*. Barcelona, Fontanella.

excelencia es algo sobre lo cual la Ética no puede hablar. Al menos no puede hacerlo con la aceptación de la conciencia social, sin cuya legitimación se condena a la esterilidad. Es aquí donde debe plantearse el tema de la crisis de la ética de las virtudes.

La segunda componente del compromiso que subyace al "sujeto moral" es lo que hemos llamado *ética pública*, es decir, la que aspira a regular las relaciones entre individuos o, para ser más correctos, entre ciudadanos. Pues es una relación entre ciudadanos, aunque sean "ciudadanos del mundo"; la ciudadanía supone que la asunción de una legislación común, el compromiso de obediencia a dicha legislación, sea positiva o natural.

Una simple ojeada al proceso histórico nos convencerá de que la tendencia, sumamente acelerada en los últimos tiempos, se ha orientado irremediablemente a traducir los derechos y deberes morales a normas jurídicas. No podemos en duda que tal proceso haya sido progresista, que haya redundado en favor de los más débiles... Simplemente manifestamos que el "estado de bienestar" ha acentuado la tendencia, ya existente en el liberalismo conservador, a sustituir la Moral por el Derecho. Por un lado, porque el Estado ha asumido buena parte de las virtudes privadas, convirtiéndolas en innecesaria, e incluso en sospechosas. La beneficencia (recordemos el debate sobre las leyes de pobres en el siglo XIX en Gran Bretaña) al principio, luego la solidaridad, al fin la igualdad de oportunidades, los derechos humanos... Todas estas cosas hoy se han traducido a leyes; y si en algún caso no es así, el compromiso moral ha sido delegado al Estado. El sujeto moral de nuestros tiempos ha sido vaciado de contenido. Tanto es así que el discurso ético cada vez más se ve dirigido inevitablemente a la ley o al legislador; el individuo es considerado impune.

Y si analizamos el lenguaje de nuestros líderes políticos, nuestros periodistas, nuestros ensayistas, en sus manifestaciones y valoraciones ante los hechos de "corrupción", es muy elocuente que se hable siempre, sea cual sea la actitud que se adopte ante los hechos, de "responsabilidades legales" y "responsabilidades políticas", pero nunca de "responsabilidades morales"

Esta conciencia satisfecha, que caracteriza nuestra sociedad de capitalismo del consumo, ha condenado a la Ética a arrinconarse en dos campos: el análisis del lenguaje moral, y el la ética política o filosofía política. Ambas corrientes han vivido décadas esplendorosas con la postguerra. Podríamos, incluso, insinuar -pero sin arriesgarnos a proponerlo como conjetura- que el desigual cultivo de ambas en los diferentes espacios y tiempos está estrechamente ligado a la geopolítica del capitalismo occidental. La analítica del lenguaje parece convenir mejor a situaciones socio-políticas de máxima satisfacción, al menos de máximo equilibrio. No obstante, hay que desconfiar siempre de las analogías y del "sentido común", pues la disolución de la Ética en la Filosofía política puede estar sensiblemente favorecida por la unión de la "mala conciencia" a la "conciencia satisfecha".

Por último, debemos interpretar el origen de la esperanza, es decir, la expectativa del regeneracionismo en la Ética, expectativa que es ya expresión de una nueva fase. No es indiferente el hecho de que en los últimos tiempos ha surgido en la sociedad, en el seno de esa "conciencia satisfecha", una cierta inquietud. Ello se aprecia en una serie de debates que si bien algunos tienen un origen en algunas décadas, se han ido acentuado, agrandando, hasta convertirse en preocupantes, especialmente al estar activados por otros, más nuevos y desestabilizadores. Los problemas ecológicos, el tema del aborto, los derivados de la ingeniería genética, la eutanasia, el pacifismo.... Todos ellos, por un lado, han contribuido a poner de manifiesto que el orden social comienza a no ser tan satisfactorio como se creía, que su eficacia puede ser a largo término irracional, al no estar encuadrada en una cierta "ética".

El clima de inseguridad, haya o no "razones objetivas" para ello, se ha extendido poco a poco. Y con él, confirmando nuestra interpretación, surgen de nuevo exigencias éticas, que se traducen en la revalorización de las reflexiones de la Ética. Las nuevas perspectivas están acabando con la "asepsia" dominante entre los éticos, forzando a tomas de posición práctica inequívocas. Por tanto, se avecinan malos tiempos para los epistemólogos de la moral.

Ahora bien, no quisiéramos que esta explicación, fuertemente externalista, llevara a equívocos. Especialmente no nos agradaría inducir a la conclusión de que ha llegado el momento de ser de nuevo "moralistas impenitentes". Creemos que, junto a esta interpretación externa y sociológica, esta tesis de "sociología de la moral", habría que poner y conectar la historia interna, teórica de la materia. Podemos defender la tesis de que el predominio de la Filosofía moral analítica y epistemológica se corresponde, está condicionado, por esa "conciencia satisfecha", con estructura legal; pero, no obstante, esos filósofos de la moral no llegaron a esas posiciones hablando la voz de su época, sino recorriendo un camino filosófico, siendo fieles a unos criterios de rigor y coherencia lógica, es decir, el propio estado de la teoría ética lo permitió. Los problemas de la fundamentación, del lenguaje moral, de la normatividad... que ellos abordaron y las soluciones que ofrecieron, no pueden ser ignoradas. La Ética ha de responder a la exigencia moral de la conciencia social, y lo hará necesariamente; pero hay dos maneras de hacerlo: como quien cree que la razón procede de *conectar* de forma mística o cómplice con la conciencia social; o como quien cree que esa exigencia debe traducirse, conceptualizarse y responderse desde el aparato teórico de la Ética, construido a través de la historia, que evite repetir círculos estériles, paralogismos y falacias ilusorias, trivializaciones ineficaces. Porque, en definitiva, si la Ética es análisis y valoración de creencias, entre estas debe incluirse a sí misma en sus diversas ofertas históricas. Es el precio de ser *filosofía*.

En resumen, el "emotivismo teórico", como doctrina explícita, puede ser menos peligroso que el "emotivismo práctico", es decir, la tentación de practicar la Ética emotivamente. Entre otras razones porque aquél es una doctrina histórica, que ya ha tenido su eficacia, y que ya estamos vacunados de sus riesgos; mientras que el emotivismo práctico es una tentación constante. Y una tentación que se apoya en su legítima llamada a la Ética a ser práctica, a asumir compromisos, con lo cual puede ponerse en peligro la tarea filosófica de la Ética, la que realmente la hace práctica, es decir, su ser análisis y evaluación de las creencias.

14. Método de enseñanza y Método de investigación en Ética.

> "Lo que, por proseguir en esta vena, nos podría conducir a preguntarnos hasta qué punto el absoluto escepticismo y el anhelo de absoluto no se alimentan mutua e inextinguiblemente" (J. Muguerza, *Desde la perplejidad*).

Parece razonable que, si no la única, sí al menos una de las tareas más importantes e insustituibles de la docencia de la Ética consistirá en preparar al alumno para la práctica idónea de esta disciplina. Y, dentro de ese objetivo, su acceso al conocimiento y dominio de los *métodos* usado en Ética debería ocupar un lugar relevante. Aunque se ha dicho, y no sin razón, que la preocupación metodológica en las disciplinas humanistas se ha convertido en una enfermedad, propagando el chiste de que sólo las disciplinas que no pueden producir resultados hablan de método, parece razonable aceptar que la conciencia y el dominio del método es un apoyo estimable para el ejercicio de la disciplina. Por tanto, asumimos como tarea de la enseñanza de la Ética, como parte de su contenido, la de conseguir que el alumno domine el método -o los métodos- de investigación en Ética. Tal cualificación se extenderá tanto al conocimiento teórico del mismo, de sus supuestos, criterios, técnicas, etc., como al uso práctico, aspirando al "uso espontaneo" y ágil del mismo.

Tal cosa requiere la tarea previa de identificación y selección del método. A tal efecto nos parece suficiente y adecuada la oferta de A. Edel, quien en su libro *El método en la teoría ética*[266] distingue cinco tipos de métodos: el *método analítico*, que se ocupa del análisis de los términos y de los juicios, de la clarificación de los conceptos, en definitiva, del lenguaje como herramienta de la Ética; el *método descriptivo*, atento a la descripción, clasificación e interpretación de las cualidades, sentimientos, acciones... morales; el *método causal-explicativo*, que aborda las causas y determinaciones de lo moral; el *método evaluativo*, que busca el establecimiento de normas; y, en fin, el *método comparativo*, que ayuda a la

[266] Madrid, Tecnos, 1968. Edición inglesa en The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1963.

reflexión ética al contrastar distintas soluciones, propuestas y criterios de las diferentes teorías. Creemos que esta tabla de métodos recoge razonablemente bien las líneas metodológicas dominantes. Pues si bien cada escuela ética -y, en el límite, cada autor- hace un uso tan particular del método elegido que puede decirse que cada una tiene su método propio, conviene distinguir entre el método y su concreción práctica. Especialmente conviene no confundir el método con la doctrina, aunque cada doctrina determine en buena manera el método que se elige y, además, el uso particular del método elegido.

Por ejemplo, no hay un método "subjetivista", ni tampoco hay un método "prescriptivista", ni un método "intuicionista".... Se trata de doctrinas éticas que, como tales, parecen adecuarse mejor, e incluso exigir, un método descriptivo, o analítico, o explicativo, de los cuales echan mano. Además, cada una adecúa el método a su doctrina, a sus presupuestos, criterios y objetivos. Así, en unos casos se tiende al análisis de la mente y en otros al análisis del lenguaje; en unos casos se refuerza el interés por la causalidad empírica, o genética, y otras por la implicación lógica.

Una vez aceptada la clasificación de Edel, a la que consideramos válida en líneas generales, debemos hacer unas matizaciones. En primer lugar, no consideramos estos métodos objetivamente alternativos o excluyentes. En rigor nos parece más correcto concebirlos como cinco *técnicas* del mismo método, cinco *prácticas parciales* de la reflexión e investigación en la Ética. El método sería el resultado de la articulación de las mismas, de su combinación asimétrica, de sus subordinaciones y limitaciones recíprocas. Los distintos métodos generales, que caracterizarían una época de la Ética, o una escuela, o incluso un autor, serían las distintas formas de articular, jerarquizar, subordinar estas prácticas, su desigual presencia o ausencia, su hegemonía o su sobredeterminación, su orientación, su uso. Sólo tendencialmente, y de forma ideal, esas técnicas devendrían método: cuando se dieran de forma pura y exclusiva, sin presencia de las otras. Tales situaciones no son habituales ni razonables; ni siquiera en las posiciones más dogmáticas se dan en su pureza. Por ejemplo, el más agresivo y militante analiticismo tal vez pueda eludir la evaluación moral,

pero difícilmente conseguirá librarse de la comparación. ¿Cómo analizar hoy el lenguaje moral sin hacer referencia alguna a la manera como lo hicieron anteriormente Wittgenstein, Moore, Stevenson, Hare o Searle?

Llamaremos a esta concepción del método en la Ética *ecléctica*. Con la misma no intentamos proponer un ideal, sino describir una situación real: creemos que la reflexión ética, de hoy y de siempre, se hace de este modo, a saber, combinando diversas tareas como las de definir términos y conceptos, explicar el lenguaje moral o el comportamiento moral, valorar ciertos criterios y ciertas acciones, describir sentimientos y razonamientos..., o argumentar en contra de la legitimidad de algunas de estas tareas. La concepción ecléctica del método, pues, no es una propuesta sino una representación de la práctica real de nuestra disciplina.

En segundo lugar, esta concepción ecléctica del método como articulación desigual y combinada de prácticas, que nos parece adecuada a la realidad de la investigación ética, es decir, que representa o describe el método usado en la Ética actual, al mismo tiempo nos parece una concepción absolutamente necesaria desde el punto de vista de la docencia de la Ética. Queremos decir que, en la docencia, conviene evitar opciones marginales y excluyentes; conviene asumir como regla un moderado eclecticismo que, además de ser pedagógicamente más fructífero, se adecúe a los "deberes" marcados por la deontología profesional. O sea, si a la hora de introducirnos en el conocimiento de la Ética esta concepción ecléctica del método nos parece realista y fecunda, a la hora de enseñar Ética, de ayudar a otros a introducirse en este campo de conocimiento, dicha concepción se muestra como insustituible, dado que el profesor de Ética no debe imponer el método que más le agrade, aunque tenga razones objetivas para ello, sino que debe asumir un modesto eclecticismo. Tal posición es pedagógicamente más fructífera y, en cualquier caso, más moral.

Una tercera matización afecta a la posibilidad de distinguir entre *método de investigación* y *método de docencia* o exposición. Nótese que aquí hablamos de "método de docencia" para enseñar la Ética y, en particular, para enseñar al alumno los "métodos de investigación y reflexión habituales

en la Ética". Podría preguntarse si la concepción ecléctica (método de investigación) ha de ser asimismo enseñada eclécticamente (método de docencia). Es decir, podríamos preguntarnos cómo debemos enseñar ese método que deseamos enseñar, objeto y contenido de una parte de nuestra docencia. Se trata de distinguir el "método de investigación de la Ética" como contenido a transmitir al alumno, como cualificación del mismo, del "método de enseñanza de la Ética", como práctica docente del profesor.

Esta distinción de los dos métodos nos parece conceptualmente correcta; y cabe la posibilidad de describirlos como métodos diferenciados. No obstante, en nuestro caso defendemos una total identidad. Y lo hacemos fundamentalmente por las razones que nos ofrece un filósofo a quien generalmente se reconoce una gran preocupación, y una sutil lucidez, en cuestiones de método: Descartes[267]. El, cuyo afortunado "*Discurso del Método*" definió las condiciones de una nueva racionalidad, en textos menos conocidos pero no menos fecundos y brillantes, como en su respuesta a las amables críticas del Padre Mersenne a sus *Meditaciones Metafísicas*, nos ofrece el problema, su topología y su estimable solución. Es decir, aclara y distingue, y así convence.

Mersenne "critica" las *Meditaciones*, junto con otros filósofos de la época, en un debate controlado. Estas críticas debían pasar a Descartes que, tras hacer su defensa y su respuesta, cerraría el ciclo y culminaría el proyecto. De este modo se enviarían a la imprenta todos los documentos del debate: el texto cartesiano, los textos de sus críticos y las respuestas del primero. En este contexto, Mersenne, tras exponer algunas dudas sobre el texto cartesiano, se hacía eco de una demanda general y le sugirió exponer sus pensamientos "según el método de los geómetras", es decir, en forma *sintética*. Tal cosa, dice Mersenne, demostraría la coherencia o incoherencia de su reflexión.

Es conocido que en aquellos momentos la Geometría era considerada modelo de inteligibilidad, de evidencia, de claridad y de distinción; e incluso criterio de racionalidad: sólo aquello que pudiera ser demostrado según el

[267] En sus "Respuestas a las Segundas Objecciones", en *Meditaciones Metafísicas*. Madrid, Alfaguara, 1882.

modelo geométrico sería digno de ser considerado absolutamente cierto. Descartes, magnífico geómetra, no podría ser nada sospechoso desde el punto de vista de su actitud hacia los nuevos criterios de racionalidad. Al contrario, podría decirse que Mersenne le pide que sea generoso, que aplique los criterios de su método, los definidos por él en el *Discurso del método*. No le pide, pues, nada ajeno a su propia filosofía. No obstante, su respuesta resulta sumamente curiosa, y el análisis de la misma ayudaría a replantearse muchos tópicos sobre el "método cartesiano", sobre el método matemático y, en general, sobre el método moderno.

Descartes contesta sorprendentemente que ya lo ha hecho, que ya ha expuesto su pensamiento, en las *Meditaciones metafísicas*, según el método de los geómetras. Tal afirmación sorprende fuertemente. Aceptaríamos, por ejemplo, que Spinoza lo intentó en su *Ética*; pero el discurso cartesiano en su *Meditaciones metafísicas*, ¿qué tiene que ver con el "método de los geómetras"? Enseguida nos aclara el problema y disuelve la sorpresa al decir que conviene distinguir entre el "método" y la "manera de demostrar". Y nos dice que "método" sólo hay uno, común al pensamiento, y es igual para todas las ciencias, para todos los saberes que aspiren a ser saberes; y el mismo consiste en "seguir el orden de las razones". Este método u "orden de las razones" simplemente exige que toda afirmación sea fundada en enunciados ciertos previamente fundados. Ese es el criterio único de certeza: la racionalidad del discurso. Da lo mismo que sea ascendente o descendente; es indiferente su dirección; lo único que exige es que el recorrido sea siempre racional, es decir, según el orden de las razones, cumpliendo las exigencias lógicas.

Dentro de ese único método, sigue diciéndonos, caben diversas "maneras de demostrar". Unas veces se va de lo particular a lo general, y se llama *"método" analítico* o *"método" compositivo*; otras de lo general a lo particular, y se dice *"método" sintético*, o *"método" resolutivo*. Pero el orden de las razones es el mismo en una y otra manera de demostrar, siendo equivalentes la vía ascendente y la descendente.

Por último, como adivinando la pregunta que el lector se hace respecto a cuál elegir en cada caso, supuesta la equivalencia de ambos, Descartes dirá

que eso depende, que cada uno tiene sus ventajas e inconvenientes, que ambos son buenos, que ambos se complementan, que cada uno expresa una dirección legítima del curso de la razón. La manera de demostrar de los geómetras, la sintética, tiene ventajas expositivas y es útil para mostrar la coherencia o incoherencia de los razonamientos: en este sentido son acertadas las sugerencias de Mersenne. Es decir, la forma o manera geométrica de demostrar deja ver más fácilmente los fallos y falacias. Además, es más fácil para *enseñar*: el autor trasmite de forma ágil y sintética las teorías, el lector ve su consistencia y la acepta, la asume, se somete a ella.

Pero la otra manera usual, la analítica, usada por Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas*, tiene a su vez otras ventajas compensatorias. En la misma el orden de las razones reproduce el orden del descubrimiento. Es como una biografía del pensamiento del científico, que describe punto por punto todo el recorrido hecho, los pasos hacia adelante y hacia atrás, el surgimiento de hipótesis, la comprobación de las mismas, la aceptación de unas y el rechazo de otras... El lector se ve forzado a seguir con su pensamiento los vericuetos que previamente ha seguido el autor, a hacer el mismo recorrido, el mismo ejercicio, a pasar por las mismas dudas, las mismas comprobaciones, las mismas alternativas y, al final, el mismo resultado. De esta manera el lector ha producido su propia certeza final: la verdad es tan suya como del autor, pues ha hecho el mismo viaje, ha (re)descubierto lo mismo. Parece, por tanto, que aquí la evidencia final es igualmente absoluta. El esfuerzo ha sido mayor -y, afirma, no todos están dotados para seguir el camino-, pero el resultado tiene su ventaja: ahora la nueva verdad no se acepta como la verdad de otro, sino como propia. Es un método más idóneo para *aprender*. Aquí el autor no trasmite una verdad, sino que fuerza al lector a seguir sus pasos y descubrir su verdad, que es la misma.

Siempre nos ha parecido magnífica esta lección cartesiana. En el caso de la Ética nos parece particularmente relevante, por el carácter práctico de la misma. Entendemos que enseñar Ética, y enseñar Filosofía, y tal vez enseñar en general, ha de ser *enseñar a aprender*. La mejor manera de

enseñar un método de investigación es practicar ese método, conseguir que el alumno haga suya la reflexión siguiendo los pasos del proceso, adquiriendo los hábitos analíticos pertinentes, reproduciéndolos. Y eso exige un método de docencia que ponga en práctica el método de investigación, el mismo que se quiere enseñar.

Podría objetarse el riesgo de caer en una reproducción mimética y rutinaria, ciega, no "crítica". A esta objeción debemos responder con dos consideraciones. En primer lugar, habría que huir del tópico que induce a menospreciar, cuando no a rechazar, la "mímesis" y el "hábito" tanto en la vida cotidiana como en la práctica científica o artística. Como decía Vico en su *Ciencia Nueva*, en el conocimiento primero es la *tópica*, luego la *analítica*; es decir, que en el orden del conocimiento primero se percibe, luego se analiza y al final se comprende. La tentación de despreciar en la enseñanza cuanto huela a repetición, a memorización, a reproducción, junto a la tendencia a embellecer la creación, la imaginación y la investigación, llevada a extremos esnobistas, es estéril. La mímesis, el hábito, la repetición, la reproducción mecánica, e incluso la automatización de los procesos, es indispensable en el aprendizaje de cualquier ciencia. Es obvio que así lo creían los clásicos, en especial Platón y Aristóteles. Pero también lo afirman los filósofos de la ciencia más modernos. Recordemos, por ejemplo, las teorías de Kuhn sobre la "ciencia normal", la cual se constituye como un conjunto de preguntas y respuestas con sentido, que se aprenden a hacer, en los límites de un paradigma. La ciencia normal se reproduce y transmite por hábitos mecánicos. Lo cual, es bien cierto, no implica la imposibilidad de "revoluciones", de innovaciones, etc.

En segundo lugar, esta propuesta metodológica no es incompatible con la conciencia crítica. Hay pocas técnicas metodológicas tan fecundas como la de *enseñar a percibir*. En el orden de lo estético la educación de los sentidos -que la pedagogía que inspira nuestro sistema de enseñanza olvida- es fundamental. Pero lo es igual en el aprendizaje de cualquier arte y, en general, de cualquier método. Se trata de observar cómo lo practica un especialista, en nuestro caso el profesor; de *percibir* como lo ejecuta, como lo pone en funcionamiento. Aprender a percibir es simplemente una posición

de espectador activa, consciente, que no sólo *percibe*, sino que interpreta lo que percibe, hace lo que los psicólogos del conocimiento llaman una *percepción significativa*.

Esta propuesta metodológica no es nada innovadora. En nuestras aulas sigue funcionando la "clase magistral". Y, en rigor, si realmente funciona -es decir, si es realmente "magistral"- los resultados pueden ser satisfactorios. A veces se ha condenado esta metodología docente por culpa de su ausencia real, o de su pseudopresencia. Con frecuencia el problema se deriva menos de que sean magistrales que del hecho de pasar por magistrales, siendo meros y dudosos sucedáneos. Ver pintar a un buen artista, operar a un buen cirujano, actuar a un buen actor, leer a un buen escritor... son formas muy idóneas de aprender. El problema sólo surge si la calidad de las representaciones es mediocre. Es decir, que entendemos que el carácter directivo de la clase magistral no es un obstáculo.

La clase magistral, por tanto, si es "magistral", es una metodología aceptable. Y se potencia su eficacia docente si el profesor, además de dejarse entender, se esfuerza en dejarse "comprender". Es decir, si no simplemente ejecuta su reflexión sino que la escenifica, la convierte en un teatro o taller de aprendizaje. Y para ello simplemente tiene que unir al *método de investigación* que ejecuta, que pone en escena, el *análisis sobre el mismo*. O sea, simultáneamente ir remarcando sus partes, distinguiendo sus elementos, justificando sus hipótesis, aclarando sus supuestos, valorando sus técnicas, comparando sus pasos con otros alternativos.... De este modo el método docente no es sino el método de investigación elevado a conciencia y descrito en voz alta: el método de investigación comentado, analizado, justificado.

Queremos decir con esto que practicando el método de investigación en Ética se está enseñando dicho método; y en la medida en que se practica conscientemente y se justifican sus pasos se están enseñando la conciencia de dicho método. Por eso podríamos llamar a este método de enseñanza de la Ética el *método analítico representado y argumentado*. Es decir, es el método de investigación analítico que: por un lado, es puesto en práctica, representado en la clase por el profesor, forzando al alumno a seguirlo, a

recorrerlo, a aprenderlo y automatizarlo; por otro lado, el mismo método es simultáneamente analizado, explicado, comparado, valorado, elevado a conciencia.

No hemos pretendido hacer una apología de la "clase magistral"; simplemente, creemos que el profesor ha de ser realmente maestro, es decir, dominar perfectamente su materia y su método. Tampoco nos oponemos a lo que se presenta como su alternativa, la "clase participativa"; simplemente, creemos que la participación en sí misma no es garantía del conocimiento científico. Por lo demás, la "clase magistral", así entendida, no excluye la participación: simplemente la determina, establece sus condiciones, límites y objetivos, la enmarca en un cuadro metodológico en que aparece como bueno y fecundo instrumento, no como fin en sí mismo. La "clase magistral", en cambio", es buena en sí desde el punto de vista docente: su mera ejecución ya es fecunda. Si a su ejecución se añade el análisis, la *reflexión*, la biografía intelectual de la misma, forzando al lector, o al oyente, a que haga el recorrido y vea la razón de cada paso, de cada opción, tanto de las asumidas como de las rechazadas, entonces se convierte en una metodología indispensable. Y si, en fin, en el marco de esta segunda tarea se da cabida al diálogo -siempre pensado como instrumento efectivo de conocimiento, y no como "derecho político"-, entonces se logra un método satisfactorio.

Subrayamos, pues, que en este método docente como método de investigación reflexivo no excluye el "diálogo", ni el "debate": al contrario, insistimos en que los consideramos posibles, convenientes, e incluso necesarios, pero en el momento y en los límites de la escenificación. No lo excluye, pero lo limita y lo racionaliza: lo limita, pues exige el rigor y el conocimiento, estar dentro del discurso; lo racionaliza, pues lo convierte en instrumento interno y preciso. De lo que debemos huir es de la tendencia retórica a postular el "diálogo" como bueno en sí. El debate puede ser afortunado si objetivamente contribuye a perfeccionar el método y a conseguir los objetivos buscados. Pero, para ello, debe instalarse metodológicamente, entre las otras prácticas o técnicas, subordinado a ellas, limitado por ellas. Ahora bien, el debate también puede ser irrelevante,

estéril e incluso mixtificador. Convertirlo en fin en sí mismo, o en medio absoluto, es puramente demagógico: es cometer la falacia de convertir un valor político en valor científico.

Podría aducirse una crítica que no pretendo eludir: este método, a pesar de las matizaciones que hemos hecho, podría ser sospechoso de "autoritarismo". En la mentalidad dominante, donde parece que cada individuo tiene derecho a crear su propia personalidad, sus propias ideas, sus propios criterios..., podría sonar a "directivo". Tal vez sí, pero honestamente pensamos que esos valores individuales tienen vigencias en otras dimensiones de la vida, no en las ciencias. En estas la "autoridad" y el "hábito" son ineludibles. Esto, que parece obvio en las ciencias duras, no lo es tanto en las letras, y tal vez menos que en ninguna en la Ética. Tal vez estemos ante un problema (o pseudoproblema, dirán algunos) insuperable. En todo caso, aquí no hablamos de habituar a los alumnos a comportarse prácticamente de tal o cual manera, a creer tales o cuales ideas, ni siquiera a usar tales o cuales métodos en la Ética, sino simplemente de aprender a usar métodos razonablemente aceptados. El aprendizaje de los mismos no fuerza a elegirlos en sus reflexiones e investigaciones en Ética. En todo caso, renunciar a la autoridad que se deriva únicamente de la cualidad científica, es optar por la trivialidad, y supone reducir la Ética a disciplina de té.

15. Explicación y prescripción en Ética.

> "Hemos de buscar juicios morales que podamos aceptar para nuestra propia conducta y universalizar para cubrir la conducta de otras personas reales o hipotéticas" (Hare, *Freedom and Reason*).

La explicación constituye el eje del método científico. Conocer algo equivale a explicarlo: sea una explicación causal sea una deducción lógica. Siempre la explicación está ligada a la categoría de "necesidad": sólo lo que es necesario, y en tanto que lo es, es susceptible de conocimiento. Puede tratarse de necesidad lógica, física o metafísica, pero en cualquiera de sus

formas es siempre el supuesto de la explicación y, por tanto, del conocimiento.

En cambio, la prescripción o normatividad ha sido el eje de la filosofía práctica. El "deber ser" no sólo no exigía la necesidad para aplicarse, sino que exigía su exclusión: sobre lo necesario no tiene sentido alguno la prescripción. Por tanto, era la ausencia de necesidad y, en particular, la libertad, la condición o supuesto de la prescripción práctica.

La "necesidad" hasta Hume constituyó una categoría objetiva, que regía el mundo natural y en buena medida el humano: la historia, fuera obra de la Providencia o del Destino, estaba regida por la necesidad. Incluso el universo mecánico de los deístas era reino de la necesidad, aunque fuera la necesidad lógico-matemática. Hasta Hume la "necesidad" era vista como condición del conocimiento científico. El filósofo escocés emprendió la tarea de describir su génesis, o sea, su carácter ficticio, meramente subjetivo: la sacó de la ontología y la emplazó en la subjetividad. Kant, por su parte, la asimiló a la universalidad, buscándole un lugar en ese reino marginal de lo "a priori". Los lógicos la mantuvieron, pero travestida en "analiticidad", en implicación lógica; los fenomenólogos la mantuvieron aunque debilitada, sin más legitimidad que la apercepción. En todo caso, tras Hume se hizo problemática, se cuestionó su existencia y su reino: en la naturaleza, en alguna realidad metafísica última, en las mentes, en los hábitos, en la lógica.

Paralelamente, la "prescriptividad" también tuvo su propia historia. Unas veces gozó del más privilegiado de los asientos: el de la voluntad divina, que le concedió la teología. Y, por extensión, el del alma humana, por su origen divino. Pero, finalizada la época medieval, llegaron tiempos difíciles para esta creencia. Se exigían nuevas cartas de legitimidad: no bastaba ser obra de una voluntad, aunque fuera la divina; se exigía que fuera racional: tuvo que disfrazarse de "dictamen de la razón" para ser aceptada como legítima. E incluso este aval resultaría insuficiente, especialmente tras ser la razón declarada "esclava de las pasiones". Sus refugios no fueron dignos. Así, arropada en el deseo natural, no pasaba de ser particular y efímera. Apoyada en el hábito, ganaba consistencia pero no nobleza. Kant, también aquí, le dio cobijo en la universalidad de lo a priori. En fin, confiar en la

reflexión sensata de la gente honesta, que tal vez es el último refugio, no deja de ser una existencia débil.

A no ser que, como señala A. Edel, puesto que "una categoría sin hogar es algo terrible", tras vagar y suplicar puede encontrar "algún área filosófica perfectamente apacible y desquiciarla hasta que sea desalojada"[268]. Es decir, que la "prescriptividad" habría encontrado esa tierra de promisión en la Ética, que "se haya en peligro de volverse meramente prescriptiva o predominantemente prescriptiva, meramente práctica o predominantemente práctica, si ha de darse crédito a la imagen proyectada en la teoría contemporánea"[269]. De ahí que encontrarle su lugar, es decir, su espacio y sus límites, pueda ser beneficioso para que la Ética cumpla su función práctica sin dejar de cultivar sin impurezas su dimensión teórica.

Es obvio que la prescriptividad tiene unos lugares privilegiados en el siglo XX. Uno de ellos es el "fenómeno" del intuicionismo fenoménico. Moore[270] consideró el bien como una cualidad intuible, inaprehensible sensorialmente. Hartmann[271] interpreta el valor como un deber ser que el observador capta directamente. Ross[272] sostiene que la obligación es una propiedad separada y directamente intuible. Edwing[273] considera la adecuación como un concepto fundamental que es captado en la aprehensión intuitiva.

Otro lugar favorable ha sido la "regla". Desde Kant se tiende a creer que la prescriptividad es una cualidad de las reglas o leyes morales, que se manifiesta en el sentimiento de respeto o reverencia de la voluntad ante la ley moral. Este carácter intrínsecamente obligatorio de las leyes morales frente a las leyes no morales exige la distinción entre ambas. Es lo que ha

---

[268] *Op. cit.,* 62.

[269] *Ibid*., 63.

[270] *Principia Ethica*. Ed. cit., 82-85.

[271] *Nicolay* Hartmann*, Ethik*. Berlin, Walter de Gruyter, 1932 (traducción castellana de Javier Palacios en Madrid, Editorial Encuentro, 2011)

[272] D. Ross, *The Right and the Good*,(1930). Oxford U. P., 2003.

[273] A. C. Edwing, *The Definition of Good.* New York, Macmillan, 1947.

hecho C.I. Lewis en *Los imperativos racionales*[274], que le permite definir lo moral del siguiente modo: "La crítica moral es aquella cuyas reglas tienen prioridad en caso de conflicto con cualquier otra regla de acción. Ese es el sentido en el que incluso los egoístas morales entienden el término "moral": son egoístas por creer que las reglas de prudencia son las que tienen prioridad". Por tanto, la prescriptividad tiene su lugar natural en las reglas morales, y hace que éstas sean aprehendidas como decisivas en última instancia.

Otro lugar favorable es el de la adecuación de los medios a los fines. Nadie negará que si un medio (M) es indispensable para un fin (F), querer F permite *prescribir* M. Algunos filósofos incluso consideran que este es el único lugar de la prescriptividad. Si se piensa en un sólo fin último (el placer, la mayor felicidad para el mayor número), todo lo que parece razonable prescribir son los medios instrumentales del fin propuesto. Pero si se aceptan diversos fines irreductibles, el esquema permanece: se prescriben los medios; y el orden de prescripción dependerá de la amplitud de fines a la que sirva tal medio. Por ejemplo, para Hobbes era obvia la mayor bondad de dos medios, la ley y el orden social, como instrumentos que servían al mayor número de fines.

Dewey considera que todo deseo o acción del hombre tiene lugar en una situación problemática más o menos estructurada, en la que perseguir una meta es un medio para resolver el problema. De ahí que la prescripción radique en la adecuación de los medios a los fines.

Pero hay otros lugares que se postulan como idóneos o adecuados. Así Ayer la ha situado en la fuerza expresiva del lenguaje[275], y Stevenson añade además el esfuerzo persuasivo del hablante[276]. La forma imperativa encubierta en "Es injusto" se revela en la lectura o traducción emotivista del

---

[274] Ver "The Rational Imperatives", en *Vision and Action*., a cargo de Sidney Ratner (New Brunswick, Nueva Yersey, 1953).

[275] A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (1936). En castellano, *Lenguaje, verdad y lógica.* Buenos Aires, Eudeba, 1971.

[276] Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language* (1944) (en castellano *Ética y Lenguaje*. Barcelona, Paidós, 1984)

enunciado: "Yo desapruebo esto; desapruébalo tú". El sentimiento o la actitud expresada son los territorios de la prescriptividad.

La línea abierta por el emotivismo iba, en rigor, directamente contra el sentido del juicio ético. En el fondo se declaraba a éste sin contenido significativo, sin valor de verdad, sin función descriptiva, es decir, que no decía nada, limitándose a *expresar* algo. No se juzgaba nada, no se enunciaba nada, sólo se expresaba la actitud del hablante: su único significado sería autobiográfico. Esta tendencia ha sido desarrollada por otros, que han acentuado el carácter *práctico* del "juicio" ético. Este practicismo ha eliminado de la Ética toda pretensión cognitiva, convirtiéndola en mera expresión de tomas de posición, de intervención, de opción. Decir "Esto es injusto" no es ya enunciar un hecho, o valorar una situación, sino llevar a cabo una actuación moral. Hare lo ha expresado con rotundidez: pronunciar un juicio ético es meramente realizar un acto decisional[277]. La Ética no es un saber, sino una actuación. El estudio del funcionamiento del lenguaje en diversos contextos (rituales, ceremonias, foro, juegos, fórmulas ejecutorias...) sirvieron para ilustrar el funcionamiento del lenguaje moral.

Es curioso que, en este empeño, el practicismo coincidiera con el existencialismo, con talante y metodología muy diferentes. Para el existencialismo el conocimiento moral es secundario y sus recomendaciones reversibles. Lo que determina la prescriptividad es el contexto personal, la situación individual e irrepetible del actor. La moralidad se reduce al acto, a ese acto solitario y estremecedor de la toma de decisión, del compromiso, que implica asumir la responsabilidad absoluta[278].

No han faltado quienes colocaran la prescriptividad en la "sintaxis"[279], o en el "acto valorativo", como posición intermedia entre el cognitivismo y el

---

[277] R.M. Hare, *The Language of moral* (1952) (en castellano*, El lenguaje de la moral.* México, UNA, 1975.

[278] Ver J-P. Sartre, *L'Existencialisme est un humanisme* (1948). (en castellano *El existencialismo es un humanismo,* en Buenos Aires, Sur, 1993)

[279] Ver E.W. Hall, *What is Value? An Essay in Philosophical Analysis.* New York-London, Routledge and Kegan Paul, 1952.

practicismo[280], o en lugares múltiples, como los dos propuestos por Bergson[281], la pluralidad de fidelidades de Royce o diversidad de problemas de Dewey.

Todo ello nos lleva a una reflexión conclusiva: de una forma u otra se ha intentado, y se sigue intentando, dar cabida a la prescriptividad. Aunque el éxito teórico sea diverso, o aunque el precio "cognitivo" a pagar sea distinto, se manifiesta como problema clave de la Ética.

Si procedemos a examinar las respuestas implícitas en las teorías antes citadas y en conflicto, notamos que unas el criterio de decisión consiste en la "certificación ontológica", mientras que en otras reside en la "certificación epistemológica". Se trata, en definitiva, en pensar que la legitimidad de la propuesta proviene de la legitimidad de la ontología o epistemología en que se sustenta. El problema surge cuando se pone en cuestión esta legitimidad del fundamento. Un caso ejemplar es el de Kant, quien se esforzó en mostrar las carencias del certificado metafísico, pero que, en cambio, fue tolerante y poco crítico con el certificado epistemológico. A Kant le parecía que el sentimiento de respeto y obediencia que inducía la ley moral no debía confundirse con una mera reacción psicológica ordinaria, en sentido naturalista, ni con el resultado del cálculo de interés. Pero no abordó en `profundidad el problema del conocimiento de esa cualidad prescriptiva de la ley.

Era natural que la filosofía abordara un día esa tarea pendiente, y se preguntara si realmente el respeto se dirigía a la ley. Durkheim dirá que el respeto no es hacia la ley, sino hacia el grupo, como resultado de su presión sobre el individuo. Piaget, que aborda en profundidad la génesis de las leyes morales, distingue entre el "respeto" y el "constreñimiento" que caracteriza la relación del niño con los adultos y el "respeto mutuo" entre éstos[282], pero también la relación con la ley se reduce a la relación entre las personas. Por tanto, es la "personalidad racional", y no la ley, el objeto del

---

[280] Ph. B. Rice, *On the Knowledge of Good and Evil* . New York, Random House, 1955.

[281] H. Bergson, *Las dos fuentes de la moralidad y de la religión* (1935). Barcelona, Altaya, 1996. Como se sabe esos dos cauces o fuentes eran la aspiración al bien y la obligación de cumplir el propio deber, ambos apoyándose.

[282] J. Piaget, *El juicio moral del niño*. Madrid, F. Beltrán, 1932.

respeto. De hecho el propio Kant apuntó a veces en este sentido, cuando formula el imperativo categórico en la forma humanista: que cada hombre sea considerado siempre como fin, y no sólo como medio; o cuando entiende la ley moral como expresión de la "autodeterminación de la voluntad".

Lo que queda claro son las dificultades para apoyar la obligación moral en el certificado ontológico o en el epistemológico. ¿Podríamos hacerlo en la introspección? Moore lo cree así, pero Hall lo intenta y no lo encuentra. Ahora bien, que algunos no lo encuentren ¿es razón suficiente para desechar este certificado? Si no, ¿cómo confiar en una introspección personal?

La inspección fenomenológica pretende aportar más objetividad, porque se libera de lo genético-psicológico y se centra en la apercepción, pero sus resultados no parecen definitivos. Por eso se ha buscado el certificado en el "uso". Hare, por ejemplo, ha subrayado la primacía en los juicios éticos del *significado evaluativo* (práctico, recomendativo), del *significado descriptivo*.

II. *LAS TEORIAS ÉTICAS Y SUS FUNDAMENTOS*

1. Preguntas y respuestas.

> "La mayoría de nosotros... somos partidarios de la libertad, la igualdad y el bien común, pero no sabemos a ciencia cierta lo que esos conceptos significan ni cómo deberían formularse unos principios bien fundamentados; ni siquiera sabemos si se pueden defender razonablemente los principios morales" (D. Lyons, Ética y Derecho).

No es fácil establecer el campo de la Ética. De todas formas, hay un conjunto de cuestiones que, con desigual presencia según el autor y la situación histórica, han pasado a ser consideradas de forma usual como pertenecientes a la Ética. Entre las mismas se cuentan tópicos como los siguientes: (1) Definir el bien moral, o la jerarquía de bienes si fueran más de uno, así como mostrar dicho bien como fin último;(2) Establecer las bases de la obligación moral, es decir, del deber, y en particular explicar por qué *debo* hacer aquello que *no quiero* hacer; en definitiva, explicar por qué debo ser moral; (3) Fijar la facultad moral, es decir, la que reconoce el bien o el deber moral: decidir entre la razón y el sentimiento, entre el "moral sense" o la conciencia; (4) Definir la acción correcta, estableciendo si la misma coincide con aquella que pensamos sinceramente que debemos hacer, o si bien dicha acción es algo que debemos hacer realmente, coincida o no con nuestro juicio o sentimiento; (5) Establecer el criterio de distinción entre las acciones correctas y no correctas. Por ejemplo, decidiendo si la moralidad de la acción es una cualidad intrínseca a la misma, o si depende de las consecuencias. Y, en este caso, fijando la manera de valorar las consecuencias: respecto a la felicidad, respecto a la salvación; (6) Analizar el lenguaje moral, el significado y uso de sus términos, el carácter de sus juicios, su función cognitiva, emotiva o prescriptiva.

No hay, en general, muchos problemas en admitir que estas cuestiones han pertenecido al cometido de la Ética. Habrá diferencia de opiniones respecto a si todas ellas son susceptibles del mismo tratamiento, e incluso respecto a la posibilidad de cada una de ellas de ser abordada con metodología y resultados adecuados. Es decir, cada filósofo, en función de sus concepciones metafísicas, epistemológicas, sociológicas, antropológicas, etc., dará mayor o menor preferencia a cada una de estas cuestiones, desdeñará otra e incluso considerará ilegítima o imposible alguna de ellas. Y todos ellos, sin duda, aportarán argumentos o consideraciones razonables, basados en sus propias concepciones filosóficas, en sus respectivos puntos de vista, y contando cada cual con esa extraña legitimación que proporciona la misma naturaleza problemática de los objetos de la Ética. Es decir, las propias dificultades de la Ética como disciplina filosófica favorecen la diversidad de actitudes ante ella. Veamos algunas de ellas.

Es frecuente la defensa, desde posiciones filosóficas muy diversas, de la "no demostrabilidad de las proposiciones éticas". Obviamente, la demostración en Ética parece muy difícil, muy lejana a la claridad de la demostración matemática, siempre modélica. Es cierto que en la demostración matemática se echa mano de las leyes lógicas y se acepta la legitimidad de los procesos de inferencia y deducción, pero tal cosa parece aceptable en la medida en que los mismos son intuitivamente percibidos. Por otro lado, la legitimidad de esos principios y leyes se muestra en su aplicación en las ciencias empíricas, donde la *verificación* en el experimento los legitima. La Ética, donde no cabe ni la "verificación" ni la "prueba lógica", dejaría sus proposiciones sin la legitimidad racional propia de las demostradas o verificadas; es decir, como expresiones de sentimientos o valoraciones personales.

Otro problema de la Ética es que sus cuestiones se sobreponen e implican, de modo que todas ellas acaban dependiendo de dos o tres cuestiones centrales. Y como respecto a éstas hay desacuerdo, el mismo se extiende a todas las proposiciones derivadas. Por ejemplo, para los griegos la noción básica de la Ética era el "bien". La tarea de la Ética era definirlo;

no ponían énfasis alguno en el "deber", pues les parecía obvio que el deber consistía en buscar el bien. En cambio, en la ética kantiana, la noción central es la "obligación moral", preocupándole fundamentalmente la definición de la "buena voluntad".

En fin, los problemas del significado de los términos, así como las dificultades de delimitación estricta de lo ético, son motivos añadidos al desencanto y a la diversidad de criterios y actitudes ante la Ética. Todo ello da como resultado la proliferación de *doctrinas éticas*. Doctrinas que comparten de forma cruzada ciertas tesis y criterios, pero que se diferencian y enfrentan en otros. Cada conjunto de respuestas selectivas y coherentes constituye una teoría ética. Como los elementos coincidentes son varios, las tipologías son muchas, según los criterios de división.

2. *Las dos tipologías fundamentales*.

> "La capacidad de atracción del naturalismo radica, sobre todo, en que con él se evita la difícil problemática de la fundamentación de los enunciados morales" (F. von Kutschera, *Fundamentos de Ética*).

Entre las diversas formas de clasificar las doctrinas éticas, según el criterio de demarcación que elijamos, hay dos tipologías generales que merecen una reflexión particular, por haber sido la dominante en la historia de la Ética. La primera, la distinción entre Éticas *intuicionista* y *consecuencialistas*; la segunda, entre Éticas *objetivas* y *subjetivas*. Comentaremos ambas según el enfoque tradicional, es decir, según su fundamentación metafísica y su estatus epistemológico respectivamente. No obstante ello, volveremos a retomarlas después, cuando abordemos la clasificación con el punto de mira puesto en otra perspectiva hermenéutica: las teorías éticas como respuestas inducidas por retos científicos, en particular los retos metafísicos y epistemológicos.

En cuanto a la distinción entre teorías intuicionistas y consecuencialistas, la misma se apoya en la relación entre dos ideas centrales en la Ética: "correcto" y "bien". Según se otorgue primacía a una u otra, se obtiene un

criterio de moralidad u otro, y, por consiguiente, una teoría moral u otra. El intuicionismo pone en el centro la idea de "correcto", que se percibe con claridad y evidencia, intuitivamente, como perteneciendo al ser de las cosas; el consecuencialismo pivota sobre una idea positiva de "bien", entendiendo como tal un fin a perseguir, que permite valorar las acciones y las cosas según tiendan al mismo.

Si se considera que lo correcto en una acción, una institución o un carácter, es una cualidad intrínseca, que capta la razón, o que hace evocar en la persona que contempla la acción un sentimiento de aprobación, entonces estamos antes doctrinas intuicionistas. Hemos de destacar que esas "cualidades intrínsecas" de la acción deben pertenecerla al margen de las relaciones o circunstancias concretas; o sea, las posee *per se*. El intuicionismo gira en torno a la idea de "correcto", que se capta intuitivamente. El "bien" es aquello que es aprobado como correcto, o lo que produce o favorece lo correcto.

En cambio, si la moralidad de la acción se deriva de las *consecuencias* de la misma, estamos antes teorías consecuencialistas, entre las cuales la más extendida es el *utilitarismo*. Aquí el criterio no reside en una característica intrínseca, ni en un sentimiento de aprobación evocado, sino en ciertos hechos o situaciones observables, cuya evaluación se hace desde un concepto del "bien". Todas las teorías del campo consecuencialista toman como tarea importante la definición del bien. Para el utilitarismo el bien, "la mayor felicidad para el mayor número", es el eje de su reflexión ética; lo "correcto" se define subordinado al "bien": es correcto aquello que favorece el máximo bien, es decir, la maximización en cantidad y extensión de la felicidad.

En cambio, la distinción entre teorías subjetivistas y teorías objetivistas se centra en la concepción que se tenga de los juicios éticos; en concreto, según se considere que las proposiciones que usa la Ética son juicios subjetivos o juicios objetivos. Por juicio subjetivo entendemos aquella proposición que nos expresa la experiencia del agente, es decir, lo que está ocurriendo en el sujeto, su estado de ánimo, su punto de vista, su valoración de unos hechos. Obviamente, no nos referimos sólo a los juicios subjetivos

con forma subjetiva, como "yo creo que el Barca ganará la Liga", cuya identificación es trivial; sino también a los que se hacen con forma y pretensiones de objetividad: "el año económico ha sido un desastre".

La característica de los "juicios subjetivos" es que no se contradicen. Así, afirmar que "el año económico ha sido satisfactorio", no contradice la valoración del juicio anterior, a no ser que fuera emitido por la misma persona[283]. Cada uno expresa el sentimiento del hablante que lo ha formulado. Los sentimientos que originan los respectivos juicios son diferentes, pero en tanto que situaciones de hecho no mantienen entre sí relaciones lógica y, por tanto, no son contradictorios.

Podríamos decir, con razón, que si en sí mismos no se contradicen, porque afirman hechos diferentes, en cambio expresan o inducen actitudes contrapuestas. Es decir, si a nivel teórico no se contradicen, en cambio a nivel práctico se contraponen. Y podría también decirse que, para un espectador de ambos, que asumiera la tarea de decidir su acción o actitud, es decir, de formular su juicio sobre el año económico 1991, dichos juicios, ahora abstraídos de sus sujetos, serían contradictorios: no podrían ser formulados simultáneamente.

Ahora bien, los "juicios subjetivos" no mantienen siempre una indiferencia como la manifestada por el ejemplo que hemos puesto. Habría sin duda quien reconociera que "el año 1991 ha sido satisfactorio en lo económico, aunque para mí ha sido fatal". Es decir, que la subjetividad es una escala, cuyos límites van del más puro emotivismo a la "objetividad" científica.

Ciertamente, si se asume como modelo de objetividad el de los juicios matemáticos, entonces los juicios morales, e incluso los juicios empíricos de las ciencias, quedan irremisiblemente del lado del subjetivismo. La filosofía ha tendido siempre a radicalizar las opciones, y llamar "objetivo" al conocimiento absolutamente evidente, como el de las matemáticas. Esta objetividad *prima facie*, propia de juicios como "2+5=7", desde nuestro punto de vista, ocupa un extremo "objetivo" de la escala. En el extremo "subjetivo"

---

[283] E incluso así sería discutible, pues es concebible que en dos momentos distintos la misma persona *sienta* la respectiva tendencia a aprobar o desaprobar los resultados económicos del año 1991.

se situarían los juicios subjetivos *prima facie*, como "me gustan las fresas". Y a lo largo de la escala se situarían convenientemente los demás juicios. Por ejemplo, "esta película es aburrida" se situará en posiciones cercanas al polo subjetivo; otros, como "la temperatura de la habitación s de 18º C., estará más desplazado hacia el objetivo.

La posición en la escala de los juicios no depende de su verdad. Puede darse el caso de que sea más ajustado a la realidad el juicio "esta película es aburrida" que "la temperatura de la habitación es de 18ºC", dado que este último puede ser absolutamente falso. Por tanto, *lo que distingue la objetividad-subjetividad de los juicios no es su valor de verdad, sino el método de verificación*. El segundo, sea verdadero o falso, cuenta con una forma generalmente aceptada de decisión: la medida de la temperatura mediante aparatos adecuados. El primero, en cambio, o bien carece de ese método, o el mismo no es tan fiel ni tan universalmente aceptado.

Veamos ahora como se manifiesta este problema de la objetividad y la subjetividad en los juicios éticos. Ante juicios como "esta acción es correcta", "el carácter de este hombre es bueno", "salvar a un niño en peligro de perder su vida es un deber de todo hombre", surge la cuestión de si dichos juicios enuncian una propiedad intrínseca de la acción, del carácter o del deber, o si, por el contrario, enuncian meras opiniones de la persona que juzga. En el primer caso, las acciones, caracteres o deberes poseerían una cualidad, la "rectitud"; en el segundo, bajo la forma objetivista "esto es una acción correcta" realmente se expresa la actitud subjetiva "esta es una acción que apruebo". Es decir, en este caso se piensa que "bueno" y "recto" no son términos con significado objetivo; simplemente son maneras retóricas de decir "deseo" o "apruebo".

La versión subjetiva, a su vez, puede originar dos posiciones diferenciadas, según la manera de entender la subjetividad. Si la pensamos como una determinación biológico-psicológica, naturalista, entonces el "bien" se confunde con aquello a lo que por razones biológico-psicológicas tendemos, lo que nos causa placer, lo que deseamos. Llamaremos esta teoría *subjetivismo psicológico*.

Pero a veces se considera que la conciencia, la subjetividad, es el fruto de la historia. Es decir, que reglas y valores vigentes en una sociedad se han ido fijando en sus miembros y descendientes, fijándose en su "segunda naturaleza", de modo que acaba perdiéndose su origen y pasa a verse como natural lo que era a todas luces social. En esta teoría, que llamaremos *subjetivismo sociológico*, bueno es aquello que aprobamos o deseamos, pero entendiendo que dicho contenido es una costumbre fijada en instinto.

Si la doble tipología, *intuicionista-consecuencialista* y *objetivista-subjetivista*, la cruzamos término a término, obtendremos un repertorio de posiciones éticas ilustrativo. Así, el intuicionismo ético afirma que las acciones son *correctas* y las cosas *buenas* al margen de sus consecuencias. Pero esta tesis puede complementarse con otra, sea objetivista o subjetivista. Si se complementa con la tesis que afirma que las acciones son correctas y las cosas buenas en sí mismas, al margen de que sean o no deseadas o aprobadas por una persona o grupo, estamos ante un *intuicionismo objetivista* (Ética de Moore o de Scheler); si se complementa con la tesis por la cual las acciones son correctas y las cosas buenas porque una persona o una colectividad así lo creen, estamos ante un *intuicionismo subjetivista*, respectivamente psicológico (escuela del "moral sense") o sociológico (evolucionismo de Spencer). En el intuicionismo objetivista las acciones son aprobadas porque son morales; en el segundo, se dicen morales porque son aprobadas.

Igualmente, hay un *consecuencialismo objetivista*, para el cual las mejores consecuencias pueden ser valoradas y establecidas objetivamente (como en el *utilitarismo*), y un *consecuencialismo subjetivista*, que considera como mejores consecuencias aquellas que son deseadas, bien por el agente (caso del *nihilismo ético*), bien por el colectivo (caso del *preferentismo* o *relativismo ético social*).

Por último, hemos de decir unas palabras sobre la *moral nihilista* y moral inefable. Un punto de vista interesante en Ética es aquél que pone en cuestión la significatividad de los términos éticos y, por tanto, de los juicios éticos. La significatividad, pues, determina posiciones diversas. Una posición polémica, presente a lo largo de la historia de la Ética, sostiene la

no significatividad de los términos y enunciados éticos. Y dentro de la misma caben dos opciones: considerar que la no significatividad convierte la Ética en una tarea filosóficamente estéril, por no cognitiva; o bien considerar que la no significatividad no afecta al conocimiento, sino a su comunicabilidad. En este caso lo que se pone en cuestión no es la Ética, sino la enseñanza, el diálogo, la comunicación de la misma. Es decir, se trataría de una experiencia única, incomunicable, inefable.

No debe confundirse con el *nihilismo ético*. Esta es una teoría subjetivista, psicologista y consecuencialista, que niega la validez de las nociones éticas. "Bueno" y "correcto" es meramente aquello que satisface el deseo. Por tanto, la obligación moral, el deber, carece de base racional; la moral es una racionalización instrumentalizadora, de lo ascético o lo confortable. El universo es neutral, la razón es neutral: no hay base alguna en la naturaleza de las cosas para fundar la conducta, ni en el cosmos, ni en la naturaleza humana, ni en la experiencia social.

La *moral inefable* no es el nihilismo. Aquí los términos y enunciados éticos no son significativos, y por eso no son comunicables, pero tienen sentido para el agente. La Ética es posible, pero reducida al silencio. Pues "los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje está de vacaciones"[284]

3. *La Ética ante los retos de la ciencia.*

> "Si llega a nuestras manos un volumen de teología, de metafísica..., preguntémonos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad o el número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental sobre materia de hechos o de existencias? No. Lanzadlo entonces a las llamas, ya que no contiene otra cosa que sofistería e ilusión" (D. Hume, *An Enquiry concerning the Human Understanding*).

Una de las tareas de la Metaética es la de distinguir y analizar las diversas teorías ética, en base a los distintos criterios de demarcación. La Metaética hace discursos sobre la Ética; en este sentido, pertenecen a la

---

[284] *Philosophical Investigations*. Oxford U.P., 1953, nota 255.

Metaética tanto la Historia como la Sociología o la Psicología de la Ética, pues todas ellas contribuyen a la "conciencia de sí" de la Ética, conciencia cuya ausencia puede tolerarse a otras disciplinas, pero no a la Ética en cuanto que "filosófica". Es decir, es propio de las disciplinas filosóficas incluir entre sus tareas las propiamente "reflexivas": además de conocer su objeto deben conocer la legitimidad de ese conocimiento, o sea, deben conocerse a sí mismas. Si el objeto de la Ética como conocimiento es, en sentido lato, la moralidad, como conocimiento "reflexivo", filosófico, añade al objeto la propia conciencia de si. Por tanto, tiene a la Moral y a la Ética como objeto.

Una manera de esclarecer la confusión tal vez sería la de distinguir entre *Ética sistemática* y *Ética académica*, siempre que seamos capaces de entender académico en el mejor de sus sentidos, es decir, como exigencia de rigor, de autoconciencia, de exigencia de autojustificación. Decimos "académica" porque es obvio que la tradición académica ha establecido unas tareas y campos a la Ética, como se percibe en los programas de investigación y en los planes docentes, entre los cuales hoy no pueden estar ausentes tareas como las de la Metaética, las de la Historia de la Ética, las de la relación de la Ética con otras disciplinas, etc. Estas tareas, hoy ineludibles, no pueden considerarse incluidas en la "Ética sistemática", pero sí en la "Ética académica".

Con todo, acostumbra a llamarse "Metaética" sólo una dimensión de esta tarea reflexiva, la más epistemológica, la dirigida al análisis del lenguaje, del método y de los presupuestos o fundamentos lógicos, gnoseológicos y metafísicos. Y, como una parte de esta tarea, sobresale la distinción, análisis y valoración de las diversas teorías.

Un texto reciente que ha abordado de forma bastante sistemática la caracterización de las diversas teorías competitivas en Ética es el de Franz von Kutschera, *Fundamentos de Ética*[285]. Por su parte A. Cortina ha ofrecido también una clasificación de las "éticas", teniendo en cuenta a Kutschera, en su *Ética sin moral*[286]. Por nuestra parte vamos a asumir el catálogo, pero introduciendo nuestra reflexión sobre los criterios y aportando un principio

[285] Madrid, Cátedra, 1982. Primera edición alemana en Berlín, Walter de Gruyter, 1982.

[286] Madrid, Tecnos, 1990, págs. 42-83.

hermenéutico que evite ver estas clasificaciones como mero ejercicio taxonómico y presente las diversas teorías como propuestas nacidas de retos teóricos planteados por la ciencia, en definitiva, por la misma razón.

El principio hermenéutico a que aludimos puede ser formulado de la siguiente manera: las grandes alternativas éticas, las clasificaciones "omniabarcantes", al menos las que parecen exigir opciones excluyentes, surgen como respuestas diversas a retos epistemológicos y ontológicos derivados del desarrollo de las ciencias. Podríamos matizar más este principio, incluyendo la sospecha de si realmente el reto procede de la ciencia, o más bien mediatizado por la filosofía de la ciencia; pero este aspecto, interesante a otros niveles, no es aquí relevante.

Ante los citados retos suelen surgir tres posiciones centrales, al margen de otras menos relevantes u originales. Una alternativa siempre presente es la que parece estar inducida y preferida por la filosofía de la ciencia: disolver la Ética, reducirla a discurso imposible, proponiendo que la moralidad, como mera expresión ideológica y sentimental, sea objeto de disciplinas descriptivas, como la psicología de la mente, la sociología del conocimiento, etc. Otras dos, las cuales cada una a su manera constituyen la vida misma del pensamiento ético, que apuestan por mantener la especificidad de la Ética, pero con perspectivas desiguales. En un caso, asumiendo en lo posible, a veces retórica o sofísticamente, los criterios de la ciencia; o, para ser más exactos, de la filosofía de la ciencia; en el otro, defendiendo contra todos la irreductibilidad de lo moral y la legitimidad de la Ética.

Es difícil contener la imaginación, que nos sugiere, curiosamente, que esta batalla de la ciencia contra la Ética es, por un lado, similar o parte de la batalla eterna de la ciencia positiva contra la filosofía[287]; por otro, que a menudo la batalla no es entre ciencia y filosofía, sino interna a la filosofía (en nuestro caso entre filosofía de la ciencia, o del lenguaje, y Ética). Nos parece al respecto una observación nada trivial que los científicos a menudo pueden convivir, y hacerlo fecundamente, con la filosofía; incluso practicándola. Y, por supuesto, su convivencia es aún más fácil, y creemos

[287] De lo que deducimos que es la mejor manera de ser práctica la filosofía -y la Ética- a saber, permitiendo a las ciencias constituirse y transformarse.

que más fecunda, con la Ética. El "enemigo" parece que lo tenemos dentro: se trata de esa "negatividad" de la razón, que es a un tiempo su grandeza y su miseria.

Podemos añadir que todos estos retos, aunque pueda encontrárseles un origen y desarrollo histórico, son obstáculos constantes que la Ética debe recorrer una y otra vez, y que el filósofo debe recorrer individualizadamente. La respuesta a los mismos, las diversas respuestas, constituye la Ética como disciplina filosófica.

Por último, estos diferentes retos, que constituyen como criterios de demarcación de posiciones diferenciadas, parecen estar ligados entre sí, como si tuvieran un fin común: decidir si la Ética es teórica o práctica, descriptiva o normativa; es decir, decidir qué tipo de conocimiento es, decidir su racionalidad. Y, consecuentemente, si el ético tiene como objetivo la pura conciencia especulativa o la transformación de la vida humana. O sea, todo parece estar enfocado a decidir si la Ética sobrevive o desaparece, si apuesta por ser práctica o se deja seducir por la especulación; en suma, si decide ser Ética o resuelve su disolución en lo otro. La Ética, por tanto, incluye entre sus tareas la de decidir constantemente sobre su ser, sobre su manera de ser y sobre su propio destino. Es también el precio de su dimensión filosófica.

De todas formas, hay un criterio fundamental y previo, que mediatiza todos los demás: el criterio "subjetivo" de la actitud del autor. La contraposición más profunda y operativa en Ética es la que se formula en términos de normativismo/descriptivismo. ¿Por qué? Porque es la que define la actitud final del filósofo ético. Claro que esta actitud en el seno de una disciplina filosófica no es espontanea ni refleja, sino reflexiva; es decir, se da en la medida en que las condiciones de la racionalidad lo permiten, y siempre respetando esas condiciones. Por eso iremos viendo todas las demás alternativas a la luz de su incidencia en ésta.

Queremos decir que, si bien un agente puede decidir voluntariamente, en función de sus sentimientos, conciencia o pasiones, oficializar de "moralista" o de "cínico", un ético en tanto que filósofo sólo podrá decidir por una u otra opción en el marco de las exigencias de la racionalidad. Aunque tuviera una

voluntad previa, la opción final debe estar justificada racionalmente; por tanto, no puede obviar el debate ontológico y epistemológico. De este modo se comprende que su "actitud" final, que operativamente es la que cuenta, debe estar mediatizada por las respuestas a esos retos de los que venimos hablando.

4. *El "descriptivismo" ético.*

> "Hay ciertas maneras de comportarse que son describibles en términos perfectamente neutrales, y que nos hacen recomendar a las personas diciendo, por ejemplo, que son valientes" (Hare, *Descriptivism*).

La Ética, en tanto que filosofía práctica en general, habla sobre las normas y juicios de valor, sobre códigos morales, sobre modelos de conducta, etc. Pero puede hacerlo de diversos modos. Es obvia la diferencia entre los dos siguientes enunciados: "la libre asociación es un derecho de todos los hombres" y "la Constitución española consagra el derecho a la libre asociación". En el primer caso hacemos una evaluación mediante un juicio normativo: afirmamos, establecemos una norma o nos adscribimos a ella; en el segundo caso hacemos una descripción de un hecho, a saber, que la Constitución española establece tal norma. Ambos hablan de normas morales, pero de forma distinta. Tenemos, pues, dos tipos de enunciados sobre normas y valores: *enunciados ético-descriptivos* y *enunciados ético-normativos*. Son dos posiciones que caben dentro del discurso ético, al menos de la Ética como disciplina filosófica. Pero ¿son dos tipos de teorías éticas?

Debemos distinguir con claridad entre "Ética descriptiva", y "Descripciones de la Ética". En el primer caso estamos ante una disciplina que, junto a su rival, la "Ética normativa", constituyen dos posiciones o actitudes posibles del autor, respectivamente *especulativa* y *práctica*. En el segundo caso estamos ante toda una gama de ciencias que toman por objeto la Ética en todas sus formas y variaciones, descriptivas o normativas; que hablan de la Ética, de su lenguaje o de su contenido, de lo que dice y lo

que oculta. Se trata, es bien cierto, de ciencias descriptivas. Más aún, y de aquí viene la confusión, se trata de ciencias que habitualmente, académicamente, practica el mismo filósofo ético, porque son lo que hemos llamado la "dimensión reflexiva" de la Ética.

Enunciados del tipo "la Constitución española consagra el derecho a la libre asociación", aun siendo descriptivos, y aun siendo habitualmente formulados por la Ética como disciplina filosófica, no deberían considerarse los propios de la *Ética descriptiva*, como hace Kutschera[288]. Los mismos pertenecen a discursos externos, a investigaciones empíricas (sociológicas, etnológicas, antropológicas, históricas...) sobre sistemas de normas o moralidades existentes. En rigor, y si usamos un concepto de Historia amplio, como el pretendido por Marx, o el defendido por Vico, que incluiría elementos de explicación global, hoy diversificados más o menos convencionalmente en una diversidad de disciplinas (biología, sociología, economía, política....), dichos enunciados pertenecían a la *Historia de la Ética*, en ese sentido de historia global señalado. Esta Historia de la Ética, descriptiva y en gran medida empírica, que no es propiamente una disciplina filosófica, que no se confunde con la Ética como disciplina filosófica y práctica, constituye no obstante una parte esencial de la Ética como proyecto de reflexión y de investigación. Tal vez porque la Ética, en tanto que filosófica, está obligada a la "autoconciencia", la cual es conciencia de su historia, de su origen y devenir, no puede excluir de su seno esa parte "descriptiva" que es la Historia de la Ética.

A las razones teóricas que acabamos de aportar hay que añadir los argumentos empíricos, el peso de la tradición. Textos como los de E. Westermarck[289] y de F. Brentano[290] sobre el origen y evolución de la moralidad son ejemplares; nadie discutiría su conveniencia en cualquier proyecto de estudio general sobre la Ética. Otros autores más recientes

---

[288] *Op. cit*., 51-52.

[289] The origin and development of Moral Ideas. Londres, 1906. 2 vols.

[290] *El origen del conocimiento moral*. Madrid, Revista de Occidente, 1941.

muestran que la tradición sigue viva, que la Ética necesita constantemente pensar-se, explicar-se[291].

Es, pues, razonable considerar que tanto la ética comparada[292], como las explicaciones de la moral de tipo psicológico[293], o antropológico[294], o biológico[295], constituyen parte de la Ética, al igual que es hoy difícil analizar cualquier otro aspecto de la filosofía (epistemología, cosmología, teología...) sin recurrir a las condiciones históricas, es decir, a las ciencias sociales. *De iure* estos discursos externos sobre la Ética no la constituyen; pero *de facto* la reflexión ética hoy -y más aún la académica, ligada a la docencia-, si no quiere caer en la mera analítica del lenguaje, no puede obviar hacer suyo estos discursos sobre sí; en definitiva, no puede renunciar a su *autoconciencia*.

Ahora bien, esta *Historia de la Ética* no agota toda la parte descriptiva de la misma. Toda una línea de pensamiento, conocida como *descriptivismo ético*, emergente en diversos momentos de la historia, ha aspirado a hacer de la Ética sistemática una ciencia meramente descriptiva; es decir, ha considerado los enunciados éticos como empíricos, como relatos del alma. Podíamos citar como ejemplo de oro la *Theory of Moral Sentiments* de Adam Smith, o las más recientes obras de autores como Stevenson.

Esta *Ética descriptiva* es la que aquí nos interesa como posición interna a la Ética, posición crítica y fecunda, protagonista de buena parte de la reflexión moral y sobre la moral contemporánea. Esta ética, que usa el enunciado "la libre asociación es un derecho de todos los hombres" en el sentido descriptivo "deseo que todos los hombres tengan derecho a la libertad de asociación", se contrapone netamente a la *Ética normativa*, aquella que considera que el enunciado "la libre asociación es un derecho de todos los hombres" establece una norma moral que obliga a todos a

---

[291] J. Piaget, *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Fontanella, 1974; C. Castilla del Pino, *La culpa*. Madrid, Rev. Occ., 1968; Hersh, Reimer, *El crecimiento moral*. Madrid, Narcea, 1984.

[292] J.H. Barnsley, The social reality of Ethics: the comparative analysis of moral codes. Londres, Routledge and Keegan Paul, 1972.

[293] N.J.H. Dent, *The moral psichology of Virtues*, Cambridge U.P., 1984.

[294] M. y A. Edel, *Anthropology and Ethics*. Illinois, Springfields, 1959.

[295] P. Singer, The expanding Circle: Ethics and Sociobiology. Oxford U.P., 1981.

cumplirla y hacerla cumplir, sin reducirla a un deseo o sentimiento personal, sin describir ningún estado de conciencia ni ninguna situación fáctica; simplemente, como máxima que establece un *deber*.

En el anterior ejemplo podemos apreciar la diferencia entre el "descriptivismo ético" y las "descripciones de la Ética". En éste caso se trata de convertir enunciados de forma normativa como "X es bueno" en otros de forma manifiestamente enunciativa como "S dice que *X es bueno*"; en el descriptivismo ético, en cambio, no hay conversión del enunciado; hay simplemente una traducción de su significado, pasando, sin perder su forma, a significar "S aprueba X".

Bien mirado, el "descriptivismo ético" reduce la Ética normativa a simple Psicología de las pasiones. Pero no es esta la intención de sus defensores: no pretenden defender que los juicios éticos en el fondo son formas de enmascarar y embellecer los deseos de los hombres. Tal posición sería el *psicologismo ético*. Los defensores del descriptivismo ético no han llegado a sus posiciones motivados por la sospecha psicologista, sino como resultado de una larga tradición de críticas a la legitimidad y fundamento de los juicios normativos. Es este origen el que, a nuestro entender, convierte el *"descriptivismo ético"* en una teoría ética, y no en una teoría sobre (o contra) la Ética, como el psicologismo.

A Kutschera una "Ética descriptiva" en sentido fuerte le parece una contradicción en los términos. A. Cortina[296] opina algo semejante, pues se limita a menospreciar este criterio de distinción de teoría éticas diciendo que "me ahorraré la primera clasificación, porque, a mi juicio, la ética es mediatamente *normativa* y, por tanto, no hay sino ética normativa". Por nuestra parte manifestamos nuestras dudas al respecto.

Consideramos que el debate en torno al carácter descriptivo o normativo de la Ética con frecuencia está viciado por no tener claro el criterio en base al cual se plantea la alternativa. Por eso nosotros, en el título de este apartado, hemos hablado de la "actitud del autor". Porque, así considerado, el problema tiene solución: hay actitudes, posiciones, "descriptivistas" y

[296] *Op. cit*., 45.

"normativistas", al margen de los resultados prácticos. Es decir, hay quienes creen que los juicios morales en el fondo describen pasiones humanas, y quienes consideran que enuncian verdades axiológicas; hay quienes, en base a esas creencias, asumen su tarea con asepsia y neutralidad, y quienes, por las mismas razones, hacen apologética; y hay, obviamente, muchas posiciones intermedias. Pero son eso, posiciones, que no siempre son eficaces, es decir, que no siempre se traducen existencialmente. Porque es obvio que el más puro y exquisito descriptivismo no dejará de -aunque sea de forma *mediata*, como dice A. Cortina- posibilitar o facilitar una u otra opción; como, por otra parte, la más apasionada apologética tal vez genere, en lectores ilustrados, una inesperada indiferencia.

Podríamos decir, con todo, que las posiciones prescriptivistas y normativistas no son meras "actitudes", sino, en todo caso, actitudes fundadas en principios más profundos sobre el lenguaje, sobre el conocimiento, sobre los valores, sobre cuestiones ontológicas... Estamos de acuerdo. Aquí hemos planteado lo que podríamos llamar el debate descriptivismo/normativismo *subjetivo*, es decir, directamente determinado por la posición ética, o estética, del autor. Es posible, no obstante, que dicha posición se deba a fundamentos más básicos, ontológicos o epistemológicos. En ese supuesto, la distinción normativo/descriptivo es derivada. A medida que vayamos exponiendo los criterios fundamentales, sobre los que se puede fundar la alternativa sobre el normativismo de los juicios morales, iremos caracterizándolo. Porque si este debate quiere considerarse fundamental, y no derivado, entonces el criterio debe ser la "actitud", sin ir a otros fundamentos que los éticos o estéticos.

5. *El "descriptivismo" metaético.*

> "Existe una rama de la Ética que *supervisa* a la ética normativa con el fin de clarificar sus problemas y terminología y, en especial, con el fin de examinar las clases de razones en que pueden apoyarse sus conclusiones. Se llama ética *analítica*, aun cuando circula también bajo nombres tales como *metaética*, *ética crítica*..." (C.L. Stevenson, *Facts and Values*).

Hemos visto un enunciado moral, su uso normativo y descriptivo; y hemos visto también un enunciado sobre la moral, descriptivo, *histórico*. Estos no agotan el discurso de la Ética. Caben otros tipos de enunciados sobre el lenguaje, sobre la fundamentación de las teorías éticas. Los mismos, como los históricos, no serán en rigor "éticos", pero forman parte de la Ética. Serán enunciados lingüísticos o metodológicos, sin contenido moral, pero con contenido teórico científico. Constituyen una rama de la Ética que suele llamarse *Metaética*, y a veces *Ética analítica* (e incluso "Ética crítica" y "Ética teórica"). El bello libro de Sidgwick sobre *Methods of Ethics* sigue siendo el modelo de este tipo de discurso, inseparable de la reflexión Ética en nuestros días.

Ya hemos dicho que en el entorno de la Ética sistemática, dentro de los dominios de la Ética académica, cabe el "descriptivismo". Con todo, no deberíamos deslumbrarnos por las pretensiones de rigor y neutralidad científica de estas prácticas "para-Éticas". Aunque de forma mediata, las valoraciones históricas, sociológicas o metaéticas no sólo son posible, sino frecuentes.

La Ética, al igual que no puede renunciar a investigar sus fundamentos históricos (sociales, biológicos, políticos, psicológicos, culturales...), tampoco a sus fundamentos teóricos ni a explicar el significado de su lenguaje. Es el precio de ser una disciplina filosófica. Como señala Kutschera, "la tarea de los éticos es distinta de la de los asistentes sociales o de la de los "pastores de almas", cuya labor es la de ayudar a los demás en dificultades concretas mediante consejos prácticos. El filósofo moral no puede limitarse a promulgar normas, sino que debe esforzarse también en formularlas con precisión y fundamentarlas con exactitud. Debe dar claridad a su trabajo e interesarse por la validez y la eficacia de sus métodos. No puede atribuir a otros esta tarea y decir que tales reflexiones son cosa de filósofos, puesto que el filósofo competente es, en este caso, el mismo"[297].

[297] *Fundamentos de Ética*, ed. cit.,54-55.

Totalmente de acuerdo en esta apasionada defensa de la *Metaética*, pero extendiendo igual criterio a la *Historia de la Ética*. El ético no puede dejar que su autoconciencia se la dicten otros. Y, por supuesto, no puede hacer de "metodólogo" y de "historiador" a costa de olvidarse de su tarea principal: ayudar a los hombres a elegir una vida razonablemente buena. Porque en las últimas décadas se ha renunciado con excesiva frivolidad a esta tarea y se ha ensalzado en exceso la actividad "metaética". Un texto de éxito en las últimas décadas, como la *Ética* de P.H. Nowell-Smith[298] (texto, por lo demás, brillante) hace gala de no contener ni un sólo enunciado normativo. Y podemos compartir que el filósofo de la moral no ha de ser un "director espiritual", pero entre la catequesis y el cinismo caben actitudes y figuras de indudable nobleza, como la solidaridad, la amistad (en los sentidos "interesados" que señala Aristóteles), e incluso esa tan denostada de "profesor", todas ellas comprometidas en conseguir que los hombres vivan bien.

Por otro lado, y sin necesidad de recurrir a la fecunda reflexión sartreana del "compromiso", cada día es más notorio que el "metaeticismo" esconde una posición ética. Es cierto que se puede ser utilitarista tanto en base a una metaética naturalista como a otra intuicionista, e incluso por supuestos teológicos; pero no es menos cierto que no todas las posiciones éticas caben dentro de cualquier metaética, ya que éstas configuran familias de Éticas posibles. Por tanto, el "neutralismo metaético" es una ficción. Es semejante a la defensa de la tesis tecnocrática, que llama a que la política la diseñen los ingenieros. La misma encubre ya una perversión del fin que a veces pasa inadvertida.

Pero tampoco sería razonable declarar la guerra al "metaeticismo". No vemos incompatibilidad entre un exquisito cuidado a las cuestiones de fundamento y significación del lenguaje de la Ética y el más convencido esfuerzo en favor de la normatividad de la Ética. Si históricamente el predominio de una corriente ha ido acompañada por la debilidad de la otra, las causas son sociológicas, o psicológicas, no teóricas. Por tanto, como no concebimos su incompatibilidad, no podemos menospreciar la exigencia de

[298] *Ethics*, Harmondsworth, 1954.

rigor y de autoconciencia metodológica que la pasión metaética ha introducido en la Ética (y en la filosofía en general). Hemos de aceptar el supuesto de que el rigor analítico y el autocontrol metodológico no pueden estar en contradicción con el carácter práctico de la Ética. Porque si así fuera habríamos de elegir entre la filosofía y la apología; y no es este el caso.

Hay que convenir en que con frecuencia las discusiones acerca de la valoración moral de una acción, una norma o un agente son meramente verbales. Se parte de criterios morales diferentes, inconmensurables. Las disputas, por ejemplo, sobre la justicia de una ley, con frecuencia no provienen de que gobierno y oposición esperan consecuencias diferentes de la aplicación de la misma sino de que valoran de forma diferente dichas consecuencias. Por tanto, se evitarían muchos debates si se aclarara el significado de los términos morales.

La posibilidad de comparar teorías éticas diferentes y enfrentadas pasa por la homologación de sus expresiones, o al menos por la traducibilidad de los términos de una a los de la otra. No sólo términos clásicos como "bueno", "valioso", "justo", sino "preferencia normativa"/"preferencia subjetiva", "bien moral"/"bien prudencial", etc.

Además del análisis del significado de los términos hay que esclarecer los problemas epistemológicos de las teorías. ¿Son los juicios morales enunciativos, es decir, verdaderos o falsos, empíricos? Si en cuestiones como éstas no hay claridad, el discurso ético se condena a la oscuridad y la incomunicación. No obstante, hay que tomar con prudencia estas pretensiones cartesianas de "claridad y distinción", pues no siempre dan su fruto. Y, mientras tanto, como diría Spinoza a Descartes, mientras se determina el método, y para determinarlo, hay que seguir pensando...

Es cierto que la Ética sólo podría ser considerada una disciplina científica cuando puedan fundamentarse sus enunciados, y que dicha fundamentación esté controlada intersubjetivamente. Pero esa fundamentación no puede exigir unanimidad en los principios, reduciendo las diferencias a contingencias factuales decidibles. Hay que obviar el "doble riesgo": el de la mera fundamentación subjetiva, que condena la Ética

a discurso emotivo trivial; y el de la fundamentación absoluta, que la condena a un dogma estéril o perverso. ¿Hay una tercera vía? Como mínimo cabe una tercera actitud: la de buscar sin exigencias ni entusiasmos, pero sin renuncias, la mayor objetividad e intersubjetividad posible.

Es fácil constatar la dependencia entre el problema del significado y el de la fundamentación de los juicios morales. Muchas veces la posibilidad o no de la fundamentación depende de la definición de los términos, de su significado. Si consideramos que los juicios morales no son enunciados, no son ni verdaderos ni falsos, no necesitan ni pueden ser fundamentados. Si creemos que los términos normativos pueden traducirse a otros naturales, la fundamentación de los juicios normativos se convierte en fundamentación de los nuevos enunciados empíricos, biológicos o sociológicos. La cuestión sería si esto cae o no dentro de la Ética...

6. *El criterio "epistemológico" del significado.*

6.1. *El reto de la Filosofía de la ciencia.*

"No hay mayor peligro que el de pasar de filósofo a moralista, de investigador a predicador...; por supuesto que el profeta y el investigador pueden ser una y la misma persona; pero no se pueden servir a la vez ambas finalidades, porque quien mezcla ambos problemas no resolverá ninguno" (M. Schlick, *Fragen der Ethik*).

La metaética sirve, entre otras cosas, para distinguir, comparar y valorar teorías éticas; así como para su legitimación metodológica y formal. El establecimiento de tipologías es útil para el análisis. Estas resultan del criterio de demarcación que se use. Uno de los criterios más fecundos es el *criterio epistemológico del significado*, que se fija en la significatividad o no significatividad de los enunciados; en definitiva, en su valor de verdad. Así, la Metaética, en base a este criterio, distingue entre *teorías cognitivas* y *teorías no cognitivas*. En el primero caso se supone que los juicios morales son enunciados, es decir, afirman hechos, y por tanto son verificables, o sea, son verdaderos o falsos; en el segundo caso se considera que los

enunciados no tienen significado empírico, no tienen valor de verdad, son inverificables.

Un enunciado sin significado es un enunciado "metafísico". En el fondo, sería preferible no llamarlos "enunciados", porque parece razonable creer que los enunciados enuncian algo y, por tanto, tienen valor de verdad; es decir, de forma ordinaria, que son verdaderos o falsos. Las expresiones no enunciativas, que expresan una orden, un deseo, no tienen valor de verdad, pues ni afirman ni niegan nada. Por ello parece más razonable llamar a las expresiones no enunciativas de la moral "juicios morales". Decimos que los juicios enunciativos o "enunciados" tienen carácter "cognitivo", es decir, tienen la propiedad de señalar la existencia de hechos; los no enunciativos, sin valor de verdad, se dicen "no cognitivos". ¿Cuál es el caso de los juicios morales?

La verdad es que este criterio positivista del significado se ha generado externamente a la Metaética, por la Filosofía de la Ciencia, y que su introducción en la Metaética genera cuantiosos problemas. En rigor, tal y como los positivistas lo formularon, condenaban la Ética a la Metafísica, es decir, al reino de lo que no se puede hablar, pues sus juicios no serían verificables. De todas formas, si bien este criterio puede ser aplicado a la Ética *desde fuera*, en cuyo caso la Ética sistemática en general queda del lado de los "saberes no cognitivos", aplicado internamente, y sin el rigor positivista, es decir, en el fondo, sin aceptar el criterio de significado, cabe la distinción alternativa. En línea con Kant, quien distinguía entre "conocer" y "saber", puede defenderse una Ética que no sea "conocimiento" en el sentido empirista, que Kant acepta, pero sí "sabiduría". Claro que aquí los juicios éticos no son susceptibles de verdad o falsedad, como "adecuación" a la experiencia; pero ahora el ser verdaderos o falsos no es un mérito cognoscitivo, sino una limitación.

Efectivamente, el conocimiento teórico, el dominio de la razón pura, exige, en definitiva, cierta sumisión a la realidad, a lo otro, aunque sea de una forma tan débil como la postulada en el trascendentalismo kantiano, en su "revolución copernicana"; en cambio, en el dominio práctico, la razón se expresa de forma autónoma. Sus enunciados son las "normas": enunciados

que no necesitan ser verificados. La necesidad de la verificación se derivaba del hecho de que la razón pura, en su uso teórico, podía ser objeto de la ilusión. Y ello se debía a que no era absolutamente libre: no podía operar sin lo sensible (como el aire para la paloma). Ahora, en el uso práctico, la razón es absolutamente *autónoma*: su acción no es ni verdadera ni falsa; es como debe ser. El saber práctico tiene el máximo de racionalidad: es todo racionalidad. Su regla no es la verdad o la falsedad, sino la corrección o no corrección, la validez o no validez. Es decir, su límite es la racionalidad, no la experiencia; su prueba es la argumentación racional, no la verificación.

Nótese que aquí encontramos ya una base epistemológica para determinar objetivamente -y no por la mera "actitud" subjetiva del autor- la alternativa entre las posiciones *descriptivistas* y *normativistas*. Si pensamos que los juicios morales normativos no tienen significado, no son ni verdaderos ni falsos, no es posible una Ética normativa, por dos razones. Primero, porque tal teoría no tendría *objeto*, no habría ningún hecho o realidad moral objetivos expresados por los juicios, tal que pudiera decirse que éstos eran conocimiento sobre tales hechos; en segundo lugar, porque tales juicios morales normativos no podrían fundamentarse, ya que fundamentar un enunciado es probar su verdad. En consecuencia, la Ética se reduciría a la Historia (Sociología, Psicología...) de la Moral y a la Metaética. Se conserva, tal vez, su función profesional, pero el ético ya no puede hablar legítimamente al hombre de la calle que, simplemente, es susceptible de ser ayudado a llevar una vida mejor. Todo lo que podría decirle sería: tal esfuerzo no tiene sentido, pues los juicios morales expresan sólo nuestras inclinaciones privadas, o nuestros deseos de persuadir a los otros... A no ser que recurriéramos a un cognitivismo no regulado por el criterio de significación empirista, a un cognitivismo de tipo kantiano... En todo caso, se ve cómo la opción entre cognitivismo y no cognitivismo es lógicamente anterior a la opción descriptivismo-normativismo.

Hemos dicho que el no-cognitivismo se centra en la tesis "Los enunciados normativos no son en realidad enunciativos"; o, si se prefiere, "los juicios morales no son enunciados". Se parte de un hecho: la dificultad

de fundamentar la moral; y se supera el obstáculo declarando la imposibilidad de la misma, e incluso la no necesidad de fundamentación. Más aún, de estas conclusiones, que serían dudosas, se deduce algo insólito: la alternativa emotivista.

En su favor tienen el "criterio empirista del significado". Efectivamente, Carnap y Ayer se basan en este punto: los enunciados normativos, por no ser empíricos, comprobables observacionalmente, descriptivos de la realidad, no son verificables, no tienen significado. No tienen valor de verdad; y, por tanto, no pueden ser fundamentados.

Ahora bien, la fe en el principio de verificación es ya un acontecimiento del pasado; dicho principio ha fracasado en las teorías empíricas, en los enunciados descriptivos. Por tanto, su autoridad ha desaparecido. De hecho, la autoridad de que gozó en Ética fue ilegítima, pues exigía al lenguaje moral lo mismo que al lenguaje científico, con la agravante de que después se vería como impostura.

Otra fuente de apoyo es la teoría analítica del lenguaje. Es obvio que los enunciados normativos tienen un componente de significado expresivo y evocativo innegable. Decir "X es bueno pero yo no apruebo X" es interpretado como una incoherencia. Por tanto, la Ética ha acertado en subrayar estos contenidos de sus enunciados.

Ahora bien, la presencia de los mismos no exige la ausencia del componente descriptivo, no se implica que los juicios morales no sean enunciados. De la misma manera que en los enunciados naturales puede haber un contenido expresivo y evocativo. En "La rosa es roja" se incluye "y yo la creo roja", e incluso "cómprala".

Un tercer argumento se basa en la supuesta falta de contenido descriptivo de los términos normativos. Aquí también hay confusiones. "Descriptivo" se usa unas veces como "no normativo", como "natural"; otras veces se usa como sinónimo de "cognitivo", en oposición a "expresivo" o "evocativo". Esto crea confusiones. Por ejemplo, "Me agrada el cine" es un enunciado no normativo, pero es no cognitivo, porque expresa un deseo.

Pero la tesis emotivista viene a sostener que todos los enunciados normativos son no cognitivos.

Tampoco el argumento de Hare a favor de su prescriptivismo es del todo convincente. Viena a decir que una pregunta practica del tipo "¿qué debo hacer?" sólo puede tener una respuesta imperativa: "Haz tal cosa". Por un lado, tal vez sea arbitrario reducir la Ética a responder tal pregunta. Por otro, el imperativo será una respuesta a la pregunta, pero no la respuesta filosófica, que debe incluir las razones. Lo otro es reducir la Ética a un recetario.

6.2. *El reto de la filosofía del lenguaje*.

> "Los problemas tradicionales de la filosofía son pseudoproblemas que surgieron de no haber entendido la lógica de nuestro lenguaje. Las proposiciones de la filosofía no son falsas, sino sin-sentido" (Wittgenstein, *Tractatus*).

La distinción que la Metaética establece entre éticas cognitivas y no-cognitivas es una aplicación al lenguaje moral de la teoría general del lenguaje. Es decir, se basa en tesis sobre el lenguaje moral derivadas de la teoría general del lenguaje. En especial se basa en la "teoría de los actos de habla" de J.L. Austin[299] y J.R. Searle[300]. Esta teoría se inspira, por un lado, en la distinción saussuriana entre "parole" y "langue", aludiendo la primera a una actividad y la segunda al lenguaje como sistema; por otro, en la teoría del lenguaje como "actos de hablar" propuesta por Wittgenstein en sus *Investigaciones Lógicas*, en que desvió el punto de vista sintáctico-semántico del *Tractatus* al enfoque semántico-pragmático, concretado en el significado como "uso".

Como decía Austin, se trata de hacer cosas con palabras. ¿Qué cosas? Comunicar, recomendar, predecir, bautizar, promulgar... Estas funciones prácticas constituyen el *sentido ilocucionario*, que unas veces se manifiesta

---

[299] *How to Do Things with Words*. Cambridge, Mass., 1962.

[300] *Speech Acts*. Cambridge U.P., 1969.

en las formulaciones lingüísticas, ("posiblemente" expresa suposiciones; "aunque" expresa réplica; "porque" expresa fundamentación), y otras muchas, las más de las veces, en el contexto: "hace frío" puede significar una recomendación, "ponte el abrigo al salir", o una orden, "enchufa la calefacción"...).

Es decir, las expresiones enunciativas no sólo enuncian -y ya "enunciar" es una tarea compleja, pues incluye comunicar, suponer, responder, narrar, aprobar, explicar, describir, confirmar...- sino que ordenan, previenen, preguntan, etc.

K. Bühler, en su *Teoría del lenguaje*[301], distinguió tres *componentes* de significado dentro de esta teoría de los actos de habla: el *expresivo*, el *descriptivo* y el *evocativo*, correspondiendo cada uno respectivamente al hablante, al mensaje y al oyente. El componente "expresivo" incluye cuanto expresa el hablante sobre sí mismo al hacer el enunciado, como sus sentimientos, deseos, intenciones, opiniones... Esto se refleja a veces en los términos: "gabacho", "bofia"; otras veces en el contexto. Pero nunca incluye las informaciones sobre el hablante que puedan extraerse de los aspectos físicos del habla: por ejemplo, su nerviosismo o miedo apreciado a partir de los titubeos, indecisiones, etc. Tampoco incluye, pues no son "ilocucionarias", las informaciones sobre sí mismo explicitadas por el hablante: por ejemplo, "me gusta el Barça".

El componente "evocativo" del significado es aquello que pretende una reacción en el oyente. En las órdenes y preguntas está claro; a veces es más contextual, como en "es una situación peligrosa". El componente evocativo no incluye, en cambio, los efectos reales o pretendidos en el oyente, ni las intenciones manifiestas del hablante. Por último, el componente "descriptivo" incluye lo que el enunciado dice sobre el objeto o hecho del que se habla.

Pues bien, de acuerdo con la teoría de Bühler, estos componentes están desigualmente presentes, e incluso pueden estar ausentes, en los distintos enunciados. "¡Huye!" no tiene componente descriptivo ni expresivo, sólo

[301] Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache [Das Organon-Modell], Jena, Verlag von Gustav Fischer, 1934..

evocativo. Además, estos tres componentes se corresponden con los tres tipos más importantes de actos de habla: expresión, exhortación y afirmación.

Veamos los efectos de esta teoría en el análisis del lenguaje moral. Lo primero que aparece es que las diversas teorías no cognitivas interpretan de diferente manera el sentido ilocucionario de los enunciados normativos; sus diferencias nacen de esta diferente interpretación. Y todas ellas difieren igualmente de la interpretación de las teorías cognitivas. Es decir, podemos analizarlas desde las formas de interpretar los enunciados, o mejor, desde su contenido ilocucionario.

Partamos del enunciado *"X es bueno"*. El *cognitivismo* dirá que se trata de un enunciado en el que el hablante afirma, describe, una cualidad moral del objeto o acción X. El *emotivismo* o *expresivismo*, en cambio, dirá que es un enunciado que expresa una valoración, opinión o sentimiento del hablante. No se "afirma" nada, sino se "expresa" un estado de ánimo. El *prescriptivismo* o *evocativismo* dirá que en dicho enunciado el hablante insta al oyente a que apruebe, realice, estime... a X. Es también posible una interpretación mixta, *expresivo-evocativa*, para la cual el enunciado expresa la aprobación del hablante y exhorta al oyente a su aprobación.

Por todo lo antes dicho, una teoría no cognitivista no se limita a afirmar la presencia de componentes de significados expresivos y evocativos. Esto no es suficiente, pues cualquier cognitivista sabe y acepta que los enunciados normativos se usan a veces como recomendaciones, consejos, etc. El cognitivismo otorga valores de verdad a los enunciados, pues los considera descriptivos, enunciativos, afirmativos; pero sin excluir posibles usos expresivo-evocativos. Por tanto, el no cognitivismo necesita, para distinguirse, afirmar la ausencia en los enunciados normativos de todo componente descriptivo, o, al menos, aceptar una presencia tan irrelevante que pueda ser desestimado para el análisis.

Ahora bien, esto ya da entrada a la posibilidad de una distinción interna en las posiciones no cognitivistas. Y así ha ocurrido en la realidad. Desde Hume, el no cognitivismo hay sido la tentación de la Ética. El famoso libro

de C.K. Odgen y I.A. Richard, *The Meaning of Meaning*[302] generalizó el uso de "bueno" en sentido exclusivamente emotivo. "Es bueno" estaría desprovisto de cualquier función simbólica, a diferencia de "es rojo", para ser simple signo de nuestra actitud o para evocar similares actitudes en otras personas[303].

El positivismo del Circulo de Viena, especialmente R. Carnap en su *Philosophy and Logical Syntax of Language*[304], aportó toda su fuerza analítica y su prestigio en el análisis de los lenguajes científicos al sostén del emotivismo. Incluso B. Russell acepta que los juicios morales carecen de significado empírico, no siendo susceptibles de verdad o error, debiendo ser considerados como meras expresiones de nuestros deseos[305]. Es decir, todos ellos adoptaron una posición netamente *expresivista*.

De todas formas, el texto canónico del emotivismo radical es el de A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*. Su radical defensa de que la presencia de términos éticos en los enunciados no añadían nada a su contenido fáctico, de tal manera que decir "Obraste mal gastándote el dinero" significa absolutamente igual que "te gastaste el dinero", constituyó el punto de no retorno de una teoría avocada al subjetivismo. Al afirmar que decir que un cierto tipo de acción es buena o mala no es decir nada fáctico, ni siquiera sobre el estado de mi propia mente, el subjetivismo se desplaza definitivamente hacia un emotivismo sin retorno. Desde entonces los juicios morales no son significativos, no son "enunciados" propiamente dichos, no son ni verdaderos ni falsos, no son verificables, no son "genuinas proposiciones"[306].

La crisis del positivismo verificacionista, del Wittgenstein del *Tractatus*, y el auge de la filosofía analítica blanda, del Wittgenstein de la *Investigaciones Lógicas*, tuvo también sus consecuencias en la historia del emotivismo. C.L. Stevenson, en el texto ya citado de *Ethics and Language*, acepta que

---

[302] Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language Upon Thought and of the Science of Symbolism. Cambridge U. P., 1923..

[303] *Ibid.,* 125.

[304] *Philosophy and Logical Syntax*. Bristol, Thoemmes, 1935, 22-26.

[305] *Religion and Science*. Nueva York, 1935, 236 ss.. (En castellano en FCE, 1951)

[306] *Lenguaje, verdad y lógica*, ed. cit., Cap. VI.

enunciados como "X es bueno" pueden tener contenido descriptivo, pero subordinado al emotivo, que será el principal. Es decir, asume una posición mixta, *emotivo-evocativa*. El "X es bueno" equivale a "Apruebo X, procura hacerlo". En un sentido similar, aunque diferenciado, se alinea R.M. Hare en su artículo "Descriptivism"[307]. Para Hare el "X es bueno" se traduce en "Procura hacer X". Ya que la función de los principios morales es guiar la conducta, le parece razonable pensar el lenguaje moral como meramente descriptivo.

Hare ha tendido elaborar una "lógica del imperativo". En el fondo consiste en decir que de un imperativo moral, de un juicio normativo, y un conjunto de juicios empíricos, pueden derivarse otros juicios normativos. Esto es cierto, pero el problema sigue siendo el de las premisas normativas. No basta decir, como hace Hare, que no necesitan demostración por ser por definición axiomas. Esto tiene sentido en el descriptivismo, en el que tales axiomas son -al menos se pretende- evidentes. Pero en el prescriptivismo esto es un obstáculo insalvable.

La posición de P.H. Nowel-Smith es tal vez la más compleja, y tal vez la más coherente. Su libro se llama *Ética*, pero se limita a ser análisis: no hay ni un solo enunciado normativo. Considera que la Ética, como ciencia práctica, debe responder a la pregunta "¿Qué debo hacer?". Pero esta cuestión no tiene respuesta. Lo más que la Ética puede hacer es dibujar modelos de vida ideales, como Platón, y preguntarse cuál de ellos realmente le agradaría elegir. Porque del tipo de vida que se prefiere depende del tipo de hombre que uno es. Por tanto, el filósofo debe limitarse al análisis y dejar que cada uno responda a las preguntas: "Qué debo hacer. ¿Qué principios morales debo elegir?". O sea, no responder la pregunta, sino suministrar herramientas técnicas para que cada uno la responda lo mejor posible. Para este filósofo "X es bueno" expresa en primer lugar la actitud de aprobación del hablante hacia X; pero también expresa que la actitud de la mayoría de la gente hacia X es de aprobación; e incluso que se cumplen ciertas condiciones fácticas que determinan esa actitud general positiva. Por tanto, los enunciados normativos tienen también el componen

[307] Proceeding of the British Academy, 1963, 115-134.

de significado descriptivo o afirmativo, con presencia desigual, que en algunos casos es importante. Nowell-Smith, en definitiva, sostiene una variedad de usos en el lenguaje moral, y la irreductibilidad del "X es bueno" al "Apruebo X". De todas formas, el componente expresivo es el fundamental[308]. Es, cuando menos, una opción lúcida: la Ética emotiva es un suicidio ético. Aunque sea una muerte dulce.

Las implicaciones generales del no cognitivismo, cara a reducir la Ética a una rama de la Psicología, no han sido resueltas por la Ética analítica contemporánea. La situación que Ayer describió con crudeza y sin reparos, sigue agitándose sobre nuestro tiempo: "Encontramos que la Filosofía moral consiste simplemente en decir que los conceptos éticos son pseudoconceptos y por tanto inanalizables. La posterior tarea de describir los diferentes sentimientos que los diferentes términos éticos acostumbran a expresar, y las diferentes reacciones que acostumbran a provocar, es una tarea para el psicólogo. No puede haber algo como una ciencia ética si por tal se entiende la elaboración de un verdadero sistema de moral"[309]. Y aunque no todos los cognitivistas acepten tal pronóstico, la verdad es que la amenaza del emotivismo sobre la Ética es real.

Podemos pensar que, de todas formas, los sentimientos que expresamos y que tratamos de proyectar sobre los otros no son gratuitos, sino que varían con el progreso de los conocimientos y con las formas de vida. Es lo que sugiere Stevenson[310]. Pero esa línea reconduce a Hume, y para algunos así se huye del psicologismo para reducir la Ética a Historia (a sociología, a antropología...).

7. El criterio "ontológico": naturalismo e intuicionismo.

> "La única prueba que puede darse de que una cosa es realmente visible es que la gente la ve...; de la misma manera, me parece, la única prueba que puede darse de que algo es deseable es que la gente lo desea" (J. St. Mill, *Utilitarianism*).

---

[308] Nowell-Smith*, ed. cit.,* Cap. 12.

[309] *Lenguaje*…, *ed cit.*, 112.

[310] *Op. cit*., Cap. VI y VII.

Aunque esta tercera tipología puede -y suele- plantearse desde un criterio epistemológico, como el de la *traducibilidad o reductibilidad* de los enunciados, la verdad es que descansa sobre unos presupuestos ontológicos: la existencia o no de uniformidad sustancial de los seres. Es decir, las opciones surgen en torno al supuesto de homogeneidad ontológica. La traducibilidad o no de los lenguajes es una consecuencia de la existencia o no de esa homogeneidad.

Así, se consideran *éticas naturalistas* aquellas que reducen lo moral a otros fenómenos, sociales, psicológicos o antropológicos; y *éticas no naturalistas* o *intuicionistas* aquellas que consideran lo moral como una realidad autónoma. Y según conciban *lo moral* de una u otra manera, pensarán *la Ética*, los discursos sobre lo moral, reductibles / traducibles o no.

Lo que está en juego es la independencia de la moral. Ahora bien, ello no depende, como parece afirmar Kutschera, de que el *lenguaje moral* sea irreductible, intraducible, a otros lenguajes. Tal cosa supone sustituir un problema filosófico por un problema técnico. Cuando el naturalismo establece que "todos los enunciados normativos pueden traducirse a enunciados no normativos"; o bien, "todos los términos normativos pueden definirse mediante términos no normativos", simplemente está estableciendo una norma presuntamente exigida por su metafísica. En el fondo no hace sino imponer la regla que orientó el método de la nueva ciencia: lo natural es aquello que se somete al método de las ciencias naturales, y que se expresa con el mismo lenguaje. La "*mathesis*" universal no fue un sueño del racionalismo del XVII, fue su regla: no un objetivo a conseguir, sino una norma a imponer. Por tanto, que los lenguajes sean traducibles es una forma de garantizar que la regla se cumple: que el reino de los seres comienza y acaba en la naturaleza, y que la naturaleza es aquello que habla y responde en el lenguaje de las ciencias naturales.

Por tanto, si la Ética quería ser aceptada como conocimiento, había que mostrar que lo ético era una manifestación más de la Naturaleza. Muchos aceptaron esta exigencia, y dirigieron sus esfuerzos a convencer de que, efectivamente, la Ética cumple tales requisitos; y tuvieron que hacerlo entre la resistencia y las sospechas de muchos. Otros, en cambio, optaron por defender una Ética "no naturalista", es decir, optaron por suponer que había un reino de seres no naturales, que era posible conocer esos seres, que era posible un discurso racional sobre dichos seres.

Nótese que el naturalismo ético no se propone necesariamente *reducir* la ética a biología, fisiología o física; ni siquiera a psicología. Tales alternativas no serían Éticas. Se proponen simplemente mostrar que la Ética cumple los requisitos de las ciencias de la naturaleza. Lo que, en definitiva, equivale a confesar que lo Ética habla de cosas naturales, de seres de este mundo. De ahí que la gran prueba a superar por el naturalismo ético son las críticas derivadas de la "falacia naturalista".

Como es bien sabido, fue Hume quien por primera vez de forma rotunda planteó la cuestión del "es/debe". Se apoyó en que no hay relación analítica entre enunciados normativos y no normativos; por tanto, concluyó, tampoco entre sus términos. Moore, que se inspiró en esto, como en otras muchas cosas, en Sidwick, defendió su famoso "Open question argument", que más o menos venía a decir que "sea cual sea la definición propuesta, siempre se puede preguntar, de forma significativa, de lo definido si es en sí mismo bueno". En definitiva quería decir, como Hume, que las equivalencias entre enunciados normativos y no normativos de los naturalistas pueden ser, en todo caso, empíricas, pero no analíticas.

Desde entonces se ha insistido en que los conceptos morales son indefinibles, que los atributos morales son de distinta clase que los no morales, por lo cual con unos no pueden definirse los otros, etc. Con todo, hay autores que consideran que los argumentos basados en la "falacia naturalista" son insuficientes para desautorizar de forma definitiva el naturalismo. Incluso se niega que haya realmente "falacia". Otra cosa es aceptar las "traducciones" de los naturalistas. Habría que revisar caso por

caso. Por otro lado, el atractivo del naturalismo es obvio: permite una fundamentación cómoda de la moral.

Es decir, también aquí la teoría y la metodología científica plantearon -y plantean- a la Ética un reto. Buena parte de la Ética contemporánea puede entenderse como respuesta a ese reto[311].

Aunque la forma más atractiva del naturalismo ético la recogen las teorías subjetivistas, aquí nos interesa únicamente el naturalismo objetivista. Uno de sus rasgos definidores es que, al traducir los enunciados no normativos a normativos, no se sirven de enunciados de preferencias. Es decir, el deseo de los individuos no se usa para fundamentar la moralidad de lo deseado. Por el contrario, se buscan cualidades cuya bondad trascienda la mera subjetividad de los individuos. Se recurrirá a la biología, a la sociología, a la teología, al derecho..., pero obviando siembre, en lo posible, la fundamentación psicológica.

Unas veces, como en el caso del *objetivismo biológico*, la cualidad moral se deriva de las ventajas para la vida de la especie, para su conservación o evolución, por considerar éste el único valor intrínseco[312]. Sin negar que la conservación de la especie se algo bueno, especialmente al tratarse de la especie humana, tampoco se puede establecer una correlación precisa entre formas evolucionadas y moralidad. No es demostrable que la evolución se dirija a formas cada vez más morales: el progreso moral no se subordina al progreso biológico. Aunque puede aceptarse que el progreso en general crea mejores condiciones de moralidad, la relación no es causal: la selección natural pude mejorar la raza, pero no es defendible su moralidad. En este aspecto es conveniente distinguir entre "condición de posibilidad" y "causalidad". El progreso es una condición, en líneas generales y con sus matices, del progreso moral de los hombres. Pero la moralidad no se mide por el progreso.

---

[311] Ver W.D. Hudson, *La filosofía moral contemporánea*. Madrid, Alianza Universidad, 1970, 237 ss.

[312] H. Spencer, *The Principles of Ethics*. Nueva York, 1895.

Otras veces, como en el *naturalismo sociológico*, la cualidad moral se deriva de las ventajas sociales[313]. Aquí caben las reflexiones hechas al *naturalismo biológico*, con las ventajas añadidas de que una sociedad incluye una diversidad y complejidad que hace difícil hablar de "progreso" en general.

En fin, en el *naturalismo teológico* la cualidad moral se deriva de la fidelidad al cumplimiento de la voluntad divina. Como supone una creencia religiosa, en la que se cree en un Dios bueno y preocupado por los hombres, que sólo ordena lo correcto, que el mal es apariencia..., podría pensarse que estas preocupaciones afectan sólo a los creyentes. Pero hay naturalismos teológicos "laicos". Por ejemplo, el *positivismo jurídico*, que identifica lo correcto con lo legislado y con las costumbres vigentes. Al no exigir la "legitimidad" del poder legislativo, sino aceptar como poder fáctico, "natural" el vigente, que actúa, legisla y sanciona con autoridad "cuasi divina", puede ser considerado *naturalismo laico*. Muchos poderes absolutos han actuado así, como poderes naturales; e incluso se han revestido de "naturalidad" al identificarse con la voluntad divina, o al absorber la ley natural.

También el *derecho natural*, tan abiertamente opuesto al *positivismo jurídico*, pertenece a la misma matriz de *naturalismo cuasi teológico*. Aquí se considera la existencia de unos derechos del individuo, previos a su existencia social, y por tanto límites del poder del Estado. Aquí la ley debe subordinarse a los derechos, siendo éstos el canon de legitimidad. Como se supone que tales derechos derivan de la naturaleza del hombre, su normatividad es incuestionable. Las leyes serán justas si quien las promulga tiene derecho a hacerlo y si respetan y defienden los derechos naturales.

8. El criterio "antropológico": la razón y el deseo.

> "El psicoanálisis nos ha descubierto la íntima conexión entre el complejo del padre y la creencia en Dios" (S. Freud, El malestar en la cultura).

---

[313] C.A. Helvétius, *Del Espíritu*. Madrid, Editora Nacional, 1985.

Se acostumbra a definir las *teorías subjetivistas* como aquellas que hacen depender la validez del enunciado moral de la valoración subjetiva, bien se trate del individuo tal cual (*subjetivismo individual*) o del grupo social (*subjetivismo social)*. Kutschera considera que son una variante de las teorías naturalistas[314], y que se basan en el siguiente principio: "Todos los enunciados exclusivamente normativos pueden traducirse a enunciados sobre preferencias subjetivas". Del mismo modo las *teorías objetivistas* atribuyen los valores morales a las acciones y situaciones objetivas, al margen de las preferencias, respondiendo al principio: "Entre los enunciados exclusivamente normativos y los enunciados sobre preferencias no existe ninguna relación analítica". El deber nada tiene que ver con el querer.

Conviene, en primer lugar, señalar que el debate "subjetivismo / objetivismo" no es exclusivo de la Ética, sino que ha afectado a toda la ciencia, que es un obstáculo al que constantemente la filosofía de la ciencia debe dar respuesta; y, por otro lado, también conviene llamar la atención sobre la manera peculiar de manifestarse ese problema en el dominio de la Ética, con aspectos bien diferenciados respecto a otras disciplinas, como enseguida veremos.

El problema de la objetividad/subjetividad de los conocimientos, cuya historia es paralela a la del escepticismo, como es sabido, se agudizó en la era moderna. Cuando arraigadas creencias de siglos son por fin abandonadas, cuando las "cualidades secundarias" son definitivamente subjetivadas por el prisma de Newton, cuando la racionalidad exige aceptar como verdadero lo que va contra el sentido común y la experiencia diaria (por ejemplo, que la Tierra gire), se multiplicaron las "razones para el escepticismo" tanto respecto a la razón como respecto a los sentidos. Hume es un magnífico exponente de esa situación. Y un expresivo representante de la respuesta de la ciencia: entre el saber absoluto, tejido sobre la necesidad y la universalidad, y el escepticismo, medido por la debilidad de la razón y la inestabilidad de los sentidos, cabía una esperanza, a saber, un

[314] Fundamentos de Ética, 64.

conocimiento como experiencia intersubjetiva, como creencia generada por la repetición, legitimada en la probabilidad y protegida por su propio antidogmatismo. En resumen, la ciencia se legitimó sin absolutos; asumió su vida entre la imperfección.

En el dominio de la Ética, tradicionalmente mucho más vulnerable a este problema, la "crisis pirrónica" con que se abrió la era moderna constituyó todo un desafío. Más que nunca la voz de Trasímaco parecía resonar en la conciencia de la filosofía como destino inevitable de la Ética. Porque en ella el debate reactivado y moderno sobre subjetivismo/objetivismo no se centraba en los límites y agujeros de la razón teórica y de los sentidos, sino en las sombras y perversiones de la razón práctica y de los deseos. Si no podemos conocer el bien, ¿no será éste la voluntad del más fuerte? Incluso si pudiéramos llegar a conocerlo, de la mano de Descartes y Spinoza, ¿cómo dominar y determinar con él el deseo.

La modernidad había sustituido el "alma" platónica, equilibrio de razón, pasión y coraje; e incluso su versión aristotélica y cristiana, en las que el alma seguía teniendo profundidad, niveles, facultades. En su lugar había instaurado una mera *res cogitans* uniforme y plana, tan aséptica y espiritual que todo lo otro del alma quedaba adjudicado a la "res extensa", al "animal máquina". Un alma convertida en pensamiento puro es, por definición, inextensa y prácticamente estéril. El mismo Descartes, que en sus *Meditaciones metafísicas* se atreve a proponer que la voluntad sigue necesariamente al conocimiento (aunque no se sabe cómo, a no ser por la garantía divina), lo que conllevaba a convertir el pecado en error, o sea, a eliminar la culpa y la responsabilidad moral, en sus *Principios de Filosofía* se ve obligado a reconocer la fractura: no basta conocer el bien para desearlo. Spinoza, cuya *Ética* es el mayor esfuerzo que jamás los hombres hayan hecho para mostrar la posibilidad de una Ética racional, es decir, para demostrar el papel determinante del conocimiento en la moral, salda su esfuerzo heroico con una cierta melancolía: la razón no puede determinar el deseo. La responsabilidad fue de Descartes, de la metafísica mecanicista.

De esta forma, Hume no fue el martillo de la Ética tradicional. Al contrario, simplemente trató de ofrecer, como ya lo estaban haciendo diversos

miembros de la denominada "Escuela escocesa del sentido común", una salida coherente, en el marco de las exigencias de una razón tan "pura" que se había negado a sí misma todo poder práctico[315].

El problema práctico derivado del debate epistemológico entre subjetivismo y objetivismo ya lo planteó Kant con su pregunta: ¿por qué debo obrar moralmente?[316] ¿Por qué debo si no quiero? A veces nos sorprende el dramatismo con que Kant lo planteó, su presunción de un divorcio radical entre el deber y el poder, entre la moral y el deseo. Tal vez ese radicalismo pueda explicarse en parte como condicionamiento ideológico, biográfico; pero nos parece que, además, hay que tener en cuenta la propia escenografía: el problema heredado por Kant era el de dar una respuesta a esta escisión, y la misma sería tanto más válida cuanto mejor respondiera a la situación más límite. Tras Descartes, Pascal, Hobbes, Spinoza, Rousseau y Hume, la escena había de ser terriblemente dramática.

Es obvio que podemos pensar en la posibilidad de que el hombre llegue a preferir lo que la norma manda. Platón y Sócrates así lo entendieron: nuestro conocimiento moral determina nuestro carácter, nuestro comportamiento, o sea, nuestras disposiciones y nuestras preferencias. Y Aristóteles acentúa esta posibilidad: en la obediencia a la ley se acaba por ser un hombre capaz de conocer y amar la ley. Esto era posible por una visión antropológica positiva y optimista, fundada en una idea muy flexible y rica de la naturaleza humana. Pero Kant no podía contemplar esta posibilidad, al menos no podía convertirla en significativa: su tiempo y las características del debate filosófico le exigían situar la reflexión en un contexto teórico en el que el deseo y la razón no sólo aparecieran irremisiblemente separados, sino incomunicados; por tanto, con principios, fines y reglas indiferentes, que en la práctica llevan a individuo al

---

[315] Hemos tratado en profundidad este tema en "Del *es* al *quiero*: la falacia sentimentalista". Conferencia del 28-III-1990, en la VI SEMANA DE ÉTICA Y FILOSOFIA POLITICA. Facultad de Filosofía de la Universidad de Oviedo, Departamento de Ética (En vías de publicación en las Actas).

[316] Ver este tema en Baier, *The Moral Point of View*. Ithaca, 1958, 298-320; y Toulmin, *An Examination of the Place os Reason in Ethics*. Cambridge U.P., 1960, 162-165, 202-205 y 217-219).

desgarramiento, a la dramática tensión entre la luz y la sombra, entre el ángel y la bestia, entre la necesidad y la libertad.

¿Por qué debo cumplir la norma? Si la pregunta la hago objetivistamente, resulta trivial: porque la norma es lo que se debe hacer. Es una tautología, dice A. Prichard en su célebre "Does moral philosophy rest on a mistake?"[317]. Si hago la pregunta subjetivistamente, en el sentido de por qué debo preferir hacerla, la respuesta es menos clara, si no lo deseo previamente, si no tengo un motivo para preferirla[318].

8.1. Subjetivismo y egoísmo.

"Mientras que el subjetivista sostiene que los enunciados éticos afirman efectivamente la existencia de ciertos sentimientos, nosotros sostenemos que los enunciados éticos expresan y suscitan sentimientos, sin implicar necesariamente aserción alguna" (A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*).

Aunque con frecuencia se confunden, en el exigible rigor filosófico deben diferenciarse netamente. Si el subjetivismo se opone al objetivismo, en función de una antropología dualista que permite determinar relaciones de prioridad entre la razón y la pasión, el egoísmo se opone al altruismo, como una caracterización interna al subjetivismo. Es decir, esta caracterización se da en el seno de la misma antropología dualista, y dentro de la opción subjetivista. Una vez se ha optado por dar primacía a la tesis del hombre como sujeto de pasiones, cabe un planteamiento en el que dichas pasiones apuntan al mero egoísmo, junto a otro en el que, con distintos grados, conviven pasiones egoístas y altruistas. O sea, junto a Hobbes cabe Rousseau, y entre ellos Hume y Mill, por ejemplo. El siglo XVIII puso en primer plano el debate antropológico. El debate sobre la naturaleza humana fue rico y profundo, al ser pensada fuera del marco de la religión, recogiendo los contenidos de las ciencias naturales y la literatura de viajes, etc., y al comenzar a surgir teorías antifijistas, e incluso evolucionistas. Y la

[317] *Mind*, 21 (1912), 21-37.

[318] Ver K. Nielsen, "Why should I be moral?", en *Method*, 15 (1963). (Incluido en K. Pahel y M. Schiller (eds.), *Readings in Contemporary Ethical Theory*. Nueva Jersey, Englewood Cliffs, 1970).

Ética no podía sino recoger -o sufrir- este nuevo reto y revisar sus supuestos. Y, como siempre, al hacerlo surgía en su seno una nueva diversidad.

Es obvio que el resultado potenciaba una idea de la naturaleza humana distinta. Aunque aparentemente se mantenía la idea cristiana del dualismo alma/cuerpo, se tendió a "dar al cuerpo lo que es del cuerpo". También, desde el punto de vista teórico, el cartesianismo tuvo su efecto en esta cuestión: al desplazar los sentimientos y las pasiones al mundo de la extensión, conseguía purificar y espiritualizar el alma, pero a costa de naturalizar cualidades y funciones (sensitivas, vegetativas...) que antes le pertenecían. Y si antes, al pertenecer al alma, tenían un significado moral, siendo expresiones del "mal", ahora, al cambiar de lugar y pasar a pertenecer al cuerpo, se convierten en meras expresiones de la naturaleza, y, en consecuencia, moralmente neutras. Las pasiones aparecen ahora como algo "natural", y por tanto no condenables. No son vicios o debilidades del alma, sino cualidades cuerpo, incluso cualidades privilegiadas del mismo, ya que expresan la perfección de éste y su diferencia específica respecto a otras especies animales. De este modo, hasta el egoísmo es comprensible y aceptable. Como máximo se rechaza el "amor propio", por lo que tiene de peligro para el interés; pero el "amor de sí" es tolerado y bueno. Y no siempre antisocial.

Llamamos "egoísta" a aquella persona cuyas acciones se orientan exclusivamente al interés propio, sean cualesquiera los resultados; al contrario, la denominamos "altruista" cuando actúa teniendo en cuenta sólo los intereses de los demás. En ambos casos la caracterización es *intencional*, es decir, seguirá siendo egoísta o altruista sean cualesquiera que fueren los resultados de su acción.

Ahora bien, junto al "egoísmo práctico", como mera actitud fáctica, como tendencia natural del hombre, está el "egoísmo teórico", que es el que aquí nos preocupa. Se trata de teorías que pretenden describir o normativizar la vida de los hombres. Aparece como mínimo en los supuestos de tres teorías éticas diferentes, que enseguida analizaremos, inspirando sus supuestos y sus valoraciones, y, por tanto, sus análisis. Y hemos de

subrayar de nuevo que ninguna de estas tres teorías "egoístas" se confunde con el subjetivismo ético. El *subjetivismo ético* es una teoría que pivota sobre un criterio acerca del significado de los enunciados normativos o morales. El "egoísmo ético", en cambio, pivota sobre un criterio antropológico, o psicológico, en suma, sobre la concepción de la naturaleza humana. En Ética puede adoptarse una posición subjetivista y, al mismo tiempo, no compartir la tesis no egoísta, como es el caso de Schlick[319] y, con matizaciones, de Hume.

El *egoísmo psicológico* es, en rigor, una teoría antropológica, y no ética. Se basa en la tesis de que los hombres al actuar persiguen en última instancia la satisfacción de sus intereses. Por tanto, es una tesis empírica, en principio susceptible de ser verificada, o al menos falsada. Sus máximos defensores históricos son Hobbes, en su *Leviathan*, y Mandeville, en su *Fable of the Bees*. Ambos piensan y responden en el marco de nuevos retos de la ciencia; ambos están en los orígenes de las ciencias modernas sobre el hombre, intentando extender al hombre los métodos, supuestos y criterios de las ciencias de la naturaleza, del modelo galileano-newtoniano.

Es conveniente hacer un esfuerzo por valorar esta tesis antropológica en sí misma, es decir, sin las connotaciones éticas que indudablemente puede inducir. Porque, en sí misma, y aparte de su potencia descriptiva, es decir, su adecuación a la experiencia), destaca su simplicidad, su capacidad reductiva. Es un principio desde el cual se puede dar cuenta unitariamente de buena parte del comportamiento humano, desde el que se puede sistematizar buena parte de la experiencia en este campo. Sin duda esto abría una puerta decisiva al desarrollo de las ciencias del hombre, que así salían del indeterminismo generado por teorías que partían de una naturaleza humana indeterminada, como pura posibilidad de autodeterminarse, en suma, del supuesto del libre albedrío. Es obvio que las *ciencias empíricas* del hombre debían liberarse, o al menos superar, el gran obstáculo de la influencia del presupuesto metafísico del "libre albedrío", que convertía la conducta humana en indescifrable. Y es comprensible que, bajo esa necesidad y sometidos al entusiasmo reductivista del

[319] *Fragen der Ethic*. Viena, 1930. Nueva versión en *Problems of Ethics*. Nueva York, 1962.

mecanicismo, la Ética se viera afectada, jugándose una vez más su ser: su ser ciencia o su ser especulación.

Como decimos, el *egoísmo psicológico* no es una teoría ética; pero se ha usado, desde posiciones naturalistas, para derivar una Ética legitimadora de dicho tipo de actuación. Aquí sí que se cumple rigurosamente el dicho de "hacer de la necesidad virtud", pues se pasa a definir como bueno aquello que necesariamente se desea. Desde los criterios habituales de la ciencia moderna, parecía sensato que si había algún fin común a todos los hombres, y por tanto propio de la naturaleza humana, este había de ser sacado de la experiencia: y ésta ponía de relieve que el egoísmo, el deseo de posesión, en suma, de vivir y e poseer todo aquello que ayude a prolongar la vida, era lo más común entre los hombres.

La fuerza de esta teoría reside en su *carácter profundamente metafísico* bajo su apariencia profundamente empírica. Efectivamente, parece ser una generalización inductiva de la conducta frecuente de los hombres; pero, en realidad, y dado que la inducción no sería una fundamentación definitiva, se formula como principio de la naturaleza humana. Es decir, se aprovecha de la experiencia, pero para ir más allá de ella, para traicionarla. Por otro lado, ese carácter metafísico inmuniza la teoría de toda falsación, haciendo posible su confirmación exhaustiva, porque escapa a todas las anomalías: toda conducta anómala, incluso las más sinceramente altruistas, pueden "explicarse" como motivadas por causas egoístas inconfesables y ocultas. La caridad, la solidaridad, la amistad... son fácilmente reducidas a tenebrosos instintos egoístas desde esta "filosofía de la sospecha". Al no versar sobre las "intenciones", que, con toda su dificultad, podrían ser contrastadas, sino sobre profundas, ocultas e inescrutables causas o razones, el egoísmo psicológico es, como toda teoría metafísica, no falsable.

El carácter metafísico de la teoría le otorga esa fuerte resistencia a toda falsación; por otro lado, su coherencia con una experiencia humana extensa, en la que el egoísmo parece la cosa mejor y más repartida del mundo, otorga a la teoría visos de empiricidad y, por tanto, cierra la puerta a la crítica de los supuestos metafísicos. En conjunto, pues, se constituye

como una teoría sumamente persuasiva, que parece adecuarse a las exigencias de la ciencia y fundarse en principios universales.

Este egoísmo psicológico, no obstante, es susceptible de diversas críticas. Por un lado, la que ya adujera Hume, indicando que la potencia de la teoría, la mera posibilidad de explicar toda conducta, incluso las de más clara apariencia altruista, en base a motivos egoístas, no era una demostración de la existencia real de tales motivos. Es decir, Hume advertía que aunque el egoísmo psicológico escapara a la falsación (que no es el caso), ello no le otorgaría la verificación. La opción por el mismo, por tanto, no sería una opción absolutamente fundada; estaría apoyada por la probabilidad, pero no tendría fundamento racional definitivo. Por otro lado, Hume, como es sabido, se inclinaba a pensar que, aun siendo el egoísmo una constante del obrar humano, no siempre regia de forma incondicional la conducta: era posible una "benevolencia limitada"[320]. El error de Hobbes habría sido identificar "egoísmo" con cualquier acción deseada. Porque, por un lado, puede desearse el bien de los otros, en cuyo caso se actúa por deseo..., pero no egoístamente; y, además, puede actuarse por interés propio pero, al mismo tiempo, teniendo en cuenta a los demás...

El "egoísmo psicológico", como teoría científica fecunda, planteaba un fuerte y radical reto a la Ética: ponía a debate la posibilidad de la misma. Para unos, la tesis de que el individuo era irremediablemente egoísta, llevaba a la Ética a la pérdida de todo su sentido. Para otros, al contrario, la Ética era posible en la medida en que el individuo era naturalmente egoísta, porque si fuera naturalmente altruista sería "espontáneamente bueno": estaría obligado naturalmente a ser bueno. La Ética, pues, pensada como resistencia a una tendencia natural, frente a la cual se constituía, no sólo era compatible con el egoísmo, sino que exigía a éste como su condición. Y entre estas opciones había otras con diversos matices. Como siempre, los grandes retos significaban la fecundidad en el desarrollo de concepciones éticas.

---

[320] Ver también la crítica en este mismo sentido de J. Butler, en *The Works of J. Butler* (2 vols.), a cargo de S. Halifax. Oxford, 1849-50. Vol. II, 4 y ss. y 132 y ss..

El *egoísmo racional*, en cambio, es una teoría lógica, una teoría de lo que se ha llamado la "elección" o "decisión racional". Se basa en el principio, establecido por definición, que afirma que todas las acciones racionales tienden a la satisfacción del interés. Se supone que hay unas formas más racionales que otras en la satisfacción del deseo, que no pasa por la obediencia inmediata y sin condiciones al mismo. Es decir, se asume como finalidad la satisfacción del propio interés, y se define como racionalidad la adecuación de los medios a este fin. Este criterio actúa como normativo de todas las acciones; es un supuesto para entender y guiar la conducta.

Nótese que no necesariamente está conectado con el *egoísmo psicológico*, aunque de hecho con frecuencia así sea: actuar siempre conforme a los deseos o preferencias no conlleva actuar egoístamente, pues uno puede hacer suyo el objetivo altruista. La falacia se comete porque se confunde "interés" con "interés particular". Y si es razonable asumir el principio de que los hombres siempre actúan por interés, es falaz suponer que siempre actúan por interés propio: en este caso el *egoísmo racional* se contagia de *egoísmo psicológico*[321].

El "egoísmo racional" no es una teoría ética, pero tiene efectos fulminantes en la Ética. Tal vez no se haya valorado de forma suficientemente satisfactoria el efecto de la teoría de la elección o decisión racional en la Ética. Entre el riesgo de sustituir la Ética por una acción racional que acepta positivistamente el interés como fin de la acción humana, y el de sentar el "deber ser", la obligación moral, al margen de ese interés, de espaldas a la naturaleza humana; es decir, entre el riesgo de reducir la Ética a la alcoba, a la intimidad privada, y el de la estéril pretensión de moralizar el mercado, creemos que caben posiciones razonables. En todo caso, que es un reto que la Ética debe asumir: el de definir su espacio y su forma de intervención sin renunciar ni a su exigencia de racionalidad, como disciplina filosófico, ni a su idealidad antipositivista, como disciplina práctica.

---

[321] La literatura sobre la "Social Choice Theory" ha proliferado en las dos últimas décadas. Ver al respecto K.J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*. Nueva York, Wiley, 1963; J. Elster & A. Hylland (eds.), *Foundations of Social Choice Theory*. Cambridge U.P., 1982; H.W. Gottinger & W. Leinfellner (eds.), *Decision Theory and Social Ethics: Issues in Social Choice*. Dordrecht, Reidel, 1978; A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*. San Francisco, Holden-Day, 1970.

En fin, el *egoísmo ético* es propiamente una teoría ética *tout court*. En el fondo resulta de convertir la tesis antropológica del *egoísmo psicológico* en normativa: de decir "todos los hombres actúan *de facto* egoístamente", se pasa a decir "es legítimo actuar egoístamente". O, en otro aspecto, resulta de asumir como legítimas y morales las actuaciones, decisiones y elecciones "racionales".

En rigor, esta teoría tiene escaso interés especulativo; más bien es una renuncia a la dimensión filosófica de la Ética. Más aún, una renuncia a la Ética misma. Pues si es cierto que el *egoísmo psicológico*, como tesis antropológica que describe el ser humano, tiene mucha fuerza persuasiva, no lo es menos que la Ética surge precisamente al mismo tiempo de lo que hay de verdad en esa tesis y de lo que hay de ilusorio en ella. Es decir, como sostenía Kant, la Ética tiene sentido en tanto que aspiración a superar el egoísmo: carecería de sentido si los hombres fueran natural y genuinamente altruistas. Es la necesidad social de la convivencia y la cooperación la que pone la aspiración Ética como objetivo humano irrenunciable, la que exige controlar en uno mismo su ser egoísta y autodeterminarse como ser moral. Por tanto, la Ética toma su *necesidad de ser* de la constatación del egoísmo de la naturaleza humana, surge como respuesta al egoísmo. Pero, al mismo tiempo, toma su *posibilidad de ser*, de ser práctica, del carácter limitado y limitable de ese egoísmo: sólo en la medida en que en la naturaleza humana cabe la posibilidad de fijar sentimientos altruistas, sólo en la medida en que el ser humano pude autodeterminarse libremente, tiene sentido la Ética.

Como hemos dicho, las *teorías subjetivistas* se basan en el principio de traductibilidad de los enunciados normativos a enunciados de preferencia subjetiva. Es fácil ordenar en escala las preferencias subjetivas: basta observar el comportamiento de las gentes. Y si se consigue definir y legitimar las "preferencias normativas" desde las "preferencias subjetivas", se habría conseguido un fundamento empírico a la Ética. El problema está, pues, en el acceso al "orden moral" desde unas preferencias fácticas cuya ordenación no es nada fácil, pero no teóricamente imposible. Que las

dificultades del subjetivismo ético son grandes se prueba en la diversidad de alternativas surgidas y en la insatisfacción de sus propuestas.

La más radical es el *subjetivismo ético individual*. Resuelve el problema por disolución: cada orden de preferencias individuales es elevado a orden racional e instituido como ordenación moral. Es decir, se niega cualquier orden axiológico trascendente a la estructura de preferencias individuales, al deseo inmediato, contingente y efímero.

Una alternativa más razonable, más "ética", es el *subjetivismo ético racional*. Aquí el orden axiológico se hace coincidir con la estructura de preferencias racionales, es decir, de intereses objetivos del individuo, a veces distanciados de sus deseos o preferencias puntuales. Además, como se tiende a creer que esos "intereses objetivos" de cada hombre tienden a coincidir, las máximas morales serían máximas de racionalidad. El "egoísmo" quedaría legitimado en "egoísmo ilustrado" al coincidir el interés individual y el general. En suma, el orden axiológico que se postula se funda en el sujeto individual, si bien por armonía divina coincide con el orden de preferencias genéricas.

Nótese que no se trata, de ningún modo, de un orden axiológico construido sobre preferencias estadísticas, en cuyo caso se antepondría el interés de la mayoría al de los individuos. Aquí la fundamentación del orden de preferencias normativas sigue siendo la estructura de intereses del individuo; la coincidencia con el interés general es teóricamente irrelevante. Porque si no fuera así, si el orden moral fuera el resultado de la agregación de preferencias de los miembros del grupo, se trataría de un *subjetivismo ético social*. Esta tercera forma pone la intersubjetividad, construida estadísticamente, como racionalidad, y como base de la moralidad. La intersubjetividad ofrece un criterio flexible, histórico, pero más abstracto y desligado del inmediato deseo.

Por último, la cuarta forma es el *subjetivismo ético altruista*. En este caso se sigue aceptando las preferencias individuales como base de la ordenación axiológica, pero se acepta que entre las preferencias fácticas del individuo pueden figurar las de contenido altruista. Y como éstas serán comunes en todos los hombres, constituirán propiamente las preferencias

morales. En esta teoría la coincidencia entre preferencias individuales y orden axiológico se sigue manteniendo, pero ahora desde una selección de esas preferencias, las "altruistas".

Exceptuando el subjetivismo individual, en parte defendido por Hobbes y Spinoza, que es la negación de toda Ética, las tres formas restantes coinciden en aspirar a una justificación racional, que trascienda el deseo inmediatista. Son las formas racionales del subjetivismo. Coinciden también en apoyar, aunque de diferente forma y con distinta intensidad, la Ética sobre las relaciones sociales: surge en la vida social. De ahí que en buena parte se reduzca a Teoría de la Justicia. No porque no haya otras virtudes, pero la justicia es el centro de la reflexión. Trataremos a continuación por separado estas tres formas de subjetivismo racional.

El *subjetivismo racional* nace y se estructura durante la Ilustración; es decir, nace con la cultura moderna, con la ciencia moderna y con las nuevas relaciones e instituciones sociales modernas. En especial nace con la nueva idea del individuo, de su relación contractualista con la sociedad, de su libertad de pensamiento, de su ser sujeto moral, religioso, político, etc. En especial este *subjetivismo racional* está fuertemente condicionado por los presupuestos filosóficos empiristas, por el papel que la ilustración otorga a la razón y por la conciencia de que todo el orden social, incluido lo moral, es obra de los hombres, siendo su fuente de legitimidad la razón humana, sus convenciones, sus pactos, sus contratos, su "naturaleza".

El presupuesto genérico del *subjetivismo racional* es que la moral -como la política, como la religión...- es y debe ser una manifestación de la racionalidad. Y esta racionalidad se entiende como una ordenación de lo real subordinada a la satisfacción óptima de las necesidades y deseos humanos, es decir, como satisfacción de los intereses del hombre. Así, puesto que los hombres viven necesariamente en sociedad, deben cooperar, es razonable que lo hagan; y esta cooperación exige establecer convenciones y pactos que se cumplan, que permitan a cada uno saber las reglas de juego a las que ha de atenerse. Por tanto, los individuos cumplirán esas reglas o convenciones si tal cumplimiento es *racional*, es decir, si con ello sirven a sus intereses.

La racionalidad de una regla, por tanto, no se mide por su adecuación puntual a un deseo. La racionalidad exige un cálculo más global y a largo plazo: uno la considerará racional aunque su cumplimiento le suponga perjuicios momentáneos, o aunque con ello pierda oportunidades concretas, si ve que de su cumplimiento se derivarán situaciones globalmente y a largo plazo más favorables que su incumplimiento.

De momento, pues, lo que se pone como exigencia primera es la *racionalidad* de la norma. Su "moralidad" se deriva de su racionalidad, cuando no queda meramente reducida a ella. Ahora bien, esta exigencia de racionalidad de las reglas, de las que depende su "autoridad moral", o sea, su fuerza persuasiva, recoge contenidos de moral que nadie dudaría en clasificar como "morales". La racionalidad de la regla exige superar el egoísmo puntual y estrecho, sustituir la pasión por el interés. Esto se aprecia en los fundamentos de las reglas.

Una condición de racionalidad en el establecimiento de una regla, que a los modernos teóricos de la elección racional gusta de ilustrar con la *teoría de los juegos*, es que su establecimiento se haga de tal manera que el peor situado quede lo mejor posible. Esta condición nos parece razonable, y desde luego no es inmoral; otra cosa es que sea condición suficiente de moralidad. Pero ¿cómo se garantiza tal condición en un pacto en el que se supone que cada uno, que no puede saltar sobre su naturaleza egoísta, se comportará racionalmente, es decir, intentará maximizar sus posibilidades? La argumentación habitual es suponer que las reglas sociales se establezcan en lo que se denomina *situación de incertidumbre*. Es decir, la garantía de que las reglas beneficiarán a todos, y especialmente a los menos afortunados, se apoya en la presunción de que quienes elaboran las normas, padeciendo la incertidumbre respecto al papel que les tocará jugar a ellos, se esforzarán en que los destinados a cumplir los más sacrificados papeles estén compensados, por si acaso les toca a ellos.

Desde luego, es una argumentación razonable y coherente con los presupuestos subjetivistas. Más razonable, sin duda, que la alternativa de Platón, intentando eliminar los peligros del *eros* con un comunismo extravagante de las clases dirigentes; y más coherente que la propuesta por

Hume, silenciando las pasiones de los gobernantes a base de convertir a los funcionarios en una clase satisfecha y conservadora, que defendiera la propiedad de los otros como garantía del orden socio-político gracias al cual vivían plenamente satisfechos.... Y, también, más realista que el "espectador imparcial" de Adam Smith, confiando en una subjetividad que, en el silencio de las pasiones, parece actuar objetivamente. Y que el "velo de la ignorancia" de Rawls, que exigiría una amnesia excesiva del legislador.

La condición de incertidumbre como garantía de la racionalidad, y por tanto de la moralidad, no es satisfactoria; pero tiene su atractivo por una seductora apariencia de realismo. Puede argüirse en contra que la situación de incertidumbre es imaginaria, o al menos imperfecta, porque los "papeles sociales" no son tan inestables y aleatorios como se presume. Es decir, la posibilidad abstracta de movilidad social en una sociedad abierta no puede ocultar la realidad concreta, que muestra que los roles y privilegios sociales suelen tener cierta estabilidad, ligados a talentos naturales, a sexo, a profesión, a genealogía... La vida da muchas vueltas, se dice; pero parece darlas siempre por el mismo sitio.

Puede objetarse, también, que si bien la situación de incertidumbre es más verosímil cuanto mayor sea el espacio de tiempo previsto en el cálculo, dado que la imprevisión, la incertidumbre, crece con la amplitud del ciclo considerado, no obstante no parece razonable basarse en el largo plazo. Como dice el sentido popular, a la larga todos muertos. Es decir, no es previsible que el legislador sea imparcial, y mucho menos moral, por la hipótesis de los cambios posibles en un futuro remoto. Incluso podría dudarse de la racionalidad en base a que no todos tenemos las mismas preferencias, no todos valoramos igual el riesgo, etc... Por tanto, la *regla "maximin"* no es absolutamente satisfactoria. Y aunque se intentaran más garantías, como hace Rawls con el "velo de ignorancia", no creemos que se consiguiera realmente mayor racionalidad.

Ahora bien, estas deficiencias ¿justifican su rechazo? Nos parece que justifican la crítica, justifican el distanciamiento de cualquier adhesión fanática, justifica la actitud de alerta para introducir correcciones... pero no

su denigración o rechazo cuando no se ofrezca una alternativa más razonable. La Ética ha de aceptar este reto de la racionalidad práctica, ha de asumir que no puede dar la espalda a la exigencia de eficacia material en el obrar humano. Y asumir tal reto no es entregarse al nihilismo, sino aceptar que, como obra humana, debe constituirse según la realidad humana. Ha habido revoluciones, o profundos cambios, en la ciencia, en la filosofía, en las religiones. Todas ellas han aceptad la necesidad de *ser humanas*, es decir, de adaptar su función a las condiciones humanas. La Ética debe ser sensible a este principio para seguir siendo discurso racional y práctico.

8.2. *Condiciones de racionalidad del deseo*.

> "la lógica es una moral del pensamiento, como la moral es una lógica de la acción" (J. Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*).

Hay dos normas que se reparten en gran medida el dominio del *subjetivismo racional*. Por un lado, la ya señalada "regla de decisión bajo incertidumbre", que garantiza que "el mínimo de las ventajas para los menos favorecidos en el juego será el mayor posible". Aquí se supone una desigualdad en el origen y una cierta justicia distributiva garantizada no tanto por la simpatía sino por el egoísmo: la consideración de que la vida da vueltas...., lo que motivará a los legisladores proteger las situaciones desgraciadas, asegurar un *mínimo* de seguridad social. O sea, la justicia distributiva se fundamentaría en el hecho de actuar *bajo riesgo*.

La "regla de incertidumbre" funciona fundamentalmente bajo el supuesto de desigualdad original, y tiene la función de unificar los intereses bajo esas condiciones de desigualdad. Confía, pues, en que la incertidumbre en el mantenimiento del status privilegiado vuelva razonables (es decir, prudentes) a los hombres y les haga desear cubrir los riesgos de una posible inversión del status.

Si, por el contrario, suponemos una situación de cooperación diferente, caracterizada por la "igualdad de oportunidades" en el origen, es obvio que

aquí los intereses coinciden. Por tanto, no funciona la "regla de incertidumbre" sino la "regla de utilidad", que simplemente basa su racionalidad en que "la suma de los resultados, positivos y negativos, sea la mayor posible". No se opone a la primera, que parece racional en situaciones generales, ya que no perjudica a nadie y favorece a los más débiles; por el contrario, la sustituye en aquellos casos en que la igualdad de oportunidades es el punto de partida y la complementa en los casos en que sea la desigualdad el punto de partida.

Ambas reglas, pues, se presentan como *racionales*; y ambas se pretenden *justas*. Más aún: ambas constituyen la racionalidad y la justicia. Una racionalidad instaurada como maximización, y una justicia concebida como "equilibrio de intereses". Si, por el contrario, se distinguiera entre "intereses legítimos y no legítimos", es decir, morales y no morales, las reglas resultarían insuficientes. Tal cosa no puede hacer el subjetivismo, que aspira a decidir la moralidad en base a la racionalidad de las preferencias, pero de *todas* las preferencias. Se comprende que si su objetivo es, partiendo de las preferencias, buscar su ordenación racional, para así definir la moralidad y la justicia, no puede comenzar por distinguir entre las preferencias las legítimas de las ilegítimas, lo que equivaldría a contar ya con el criterio de moralidad que se intenta establecer.

Es decir, la racionalidad, entendida como regla *maximin*, no funda la moralidad. Puede considerarse racional que cada hombre, incluidos los sádicos, aspiren a que sus preferencias sean tenidas en cuenta; no podría decirse, en cambio, que tal pretensión fuera moral. Y nótese que esto se relaciona con problemas cotidianos de gran gravedad: ¿debe la democracia aceptar en su seno a partidos fascistas?; ¿deben aceptarse o tenerse en cuenta las preferencias de los terroristas?

En definitiva, los criterios de justicia del subjetivismo racionalista no son válidos en todos los casos; la racionalidad no siempre coincide con la justicia. Hobbes ya lo suponía, y recurría al poder del Estado para garantizar la adecuación. Pero tal vía conseguía la identidad de la racionalidad con la ley, no con la justicia.

Esta sospecha ha arraigado entre los mismos partidarios de la teoría, que han intentado correcciones y adecuaciones más o menos exitosas, pero que merecen alguna mención. Así, J.C. Harsanyi[322], desde posiciones utilitaristas, en lugar partir de una supuesta igualdad de oportunidades, parte de una no menos supuesta "*situación de imparcialidad*", cuya garantía sería, en definitiva, una igualdad de oportunidades (de lo contrario habría que renunciar al postulado del "egoísmo"). Harsanyi considera, como en el "espectador imparcial" de Smith, que la condición de imparcialidad garantiza los juicios correctos sobre la justicia. En tal situación, las preferencias racionales, que serán utilitaristas, al ser imparciales serán morales. En suma, la moralidad de unas decisiones vendrá dada por la imparcialidad de las mismas. Racionalidad y moralidad coinciden en esta situación. Y como los afectados tienen las mismas preferencias, el orden axiológico racional es un orden axiológico moral intersubjetivo.

J. Rawls[323], por su parte, ha intentado mostrar que el orden de preferencias morales puede derivarse del orden de preferencias subjetivas si la situación, en vez de ser una *situación de incertidumbre*, o *una situación de imparcialidad*, fuera una *situación de ignorancia*. La "original position" de Rawls proporciona la situación de imparcialidad que reclama Harsanyi. Pero Rawls funda esa imparcialidad en la *incertidumbre*, mientras Harsanyi en el *riesgo*[324]. Lógico, porque el riesgo se corre bajo la base de la igualdad de oportunidades; fuera de ésta, el elemento determinante es la incertidumbre, sin duda más conservadora.

Como se ve, no hay grandes novedades. Las "situaciones imaginarias" y el supuesto de que todos los agentes tienen las mismas preferencias subjetivas, son dos puntos débiles de la teoría. Además, no explican por qué los agentes habrían de responder de la misma manera desde una situación imaginaria que desde una real. Es decir, queda el problema de

---

[322] *Essays of Ethics. Social Behavior and Scientific Explanation*. Dordrecht, Reidel, 1976. También puede verse sus artículos "Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality. A Critique of John Rawls's Theory", en *American Political Science Review*, 69 (1975), 594-606; y "Ethics in Terms of HypothÉtical Imperatives", en *Mind*, 69 (1958), 305-316.

[323] *A Theory of Justice*. Oxford U.P. 1972.

[324] "Basic Moral Decisions and Alternative Concepts of Rationality", en *Social Theory and Practice*, 9 (1983), 231-45.

siempre: ¿por qué ser morales? ¿Por qué he de actuar conforme a lo que yo mismos, en condiciones ideales, puede considerar como bueno?[325]

La teoría del *subjetivismo social*, como hemos dicho, pretende derivar el orden moral de las preferencias subjetivas, pero entendidas en un plano de cooperación social. La dificultad central se plantea en cuanto a la manera de reducir las preferencias individuales a colectivas, o sea, en la construcción del concepto "preferencia social". En las últimas décadas esta problemática ha tenido un amplio desarrollo, especialmente en las ciencias económicas, lo que ha motivado su distanciamiento de la Ética. De todas formas, aunque hoy la *teoría de la elección racional* constituye un campo de reflexión autónomo, en muchos casos alejado de la problemática moral, creemos que no puede ser ignorado por la Ética. Sería muy ingenuo que, en nuestro empeño de mostrar las insuficiencias de los esfuerzos por reducir la moralidad a preferencias racionales, cayéramos en la tentación de silenciar el proyecto de la teoría de la elección racional por el mero hecho de que parece haber renunciado a tal proyecto, es decir, porque no confiesa objetivo alguno de fundamentar una conducta moral, sino simplemente una elección satisfactoria. Y decimos que sería ingenuo porque esa "apariencia" no evita unos resultados reales: la elección racional se instala como la elección legítima, y subrepticiamente como acción buena. Con lo cual se consigue el viejo sueño del subjetivismo ético pero sin haber vencido en la batalla filosófica de fundamentación de lo legítimo y lo bueno en las preferencias.

En definitiva, la Ética actual debe hacerse eco del debate suscitado por teorías como las de Kenneth J. Arrow en su *Social choice and individual values*[326], R.C. Jeffrey en *The Logic of Decision*[327], A. Sen en *Collective Choice and Social Welfare*[328], entre otros muchos[329].

---

[325] Ver N. Daniels (ed.), "Reading Rawls-Critical Studies on Rawls's", *A Theory of Justice*, Nueva York, 1974.

[326] Nueva York, Wiley, 1951. Ver también su artículo "Public and Private Values", en *Human Values and Economic Policy*, ed. Sidney Hook (Nueva York U.P., 1967).

[327] University of Chicago Press, 1965.

[328] San Francisco, Holden-Day, 1970. Ver también sus *On Economic Inequality*. Oxford, Clarendon Press, 1973, y *Choice, Welfare and Measurement*. Oxford, Basil Blackwell, 1982.

El subjetivismo social supone que es razonable, a la hora de tomar una decisión, tener en cuenta las preferencias de los demás. Y tenerlas en cuenta de la forma más extensa y mejor cuantificada. Una forma de hacerlo, intuitivamente, es pensar que todas tienen más o menos nuestras preferencias, de modo que así podemos establecer los valores que otorgan a cada estado o situación. Claro está, tal hipótesis es inverificable.

Otra manera de hacerlo es mediante la observación de su comportamiento. Podemos imaginar que dos personas que tengan similares preferencias, otorgarán similares valores a los mismos estados. También así la hipótesis permanece inverificable e infalsable, porque las preferencias no pueden deducirse de sus opiniones ni de sus comportamientos. Restará, simplemente, como más o menos plausible.

Dadas estas dificultades, y conscientes de las mismas, los partidarios de estas teorías tratan de establecer condiciones para corregirlas en lo posible y aumentar el grado de plausibilidad de nuestras asignaciones de valor. Exigir, por ejemplo, *imparcialidad*, que las preferencias de una persona no cuentan más que las de otras, es razonable y ético. También parece razonable la condición de *unanimidad* u *optimalidad* de Pareto. Parece razonable que la unanimidad sea preferida; y también que si unas personas quieren un cambio y nadie se opone a ello, el mismo es racional. O, de otra forma, parece racional cualquier medida que beneficia a algunos y no perjudica a nadie.

Y también parecen razonables los principios de "ningún dictador", el "teorema de la imposibilidad" de Arrow[330], el "teorema de la imposibilidad

---

[329] Citemos también a H. Raiffa, *Games and Decisions*. Nueva York, 1957.

[330] *Social Choice....* ed. cit. cap V.. El "Teorema de la imposibilidad" afirma que dado un conjunto finito H de individuos, con preferencias definidas sobre un conjunto finito X de al menos tres estados de cosas, no hay ninguna alternativa social que pueda simultáneamente satisfacer las cuatro condiciones U (dominio no restringido), P (principio de Pareto), I (independencia binaria) y D (ningún dictador). U: El dominio debe incluir todos los n-tuplos de órdenes de preferencia individual. P: Si cada persona prefiere x a y, entonces la función debe admitir una ordenación social sobre (x,y) tal que x sea estrictamente preferido a y. (Para todo par de opciones, x e y, hay una persona tal que prefiere x a y, entonces es posible establecer la ordenación (x,y)). I: Al establecer cualquier orden social entre x e y, la función debe extenderse enteramente sobre la información que está contenida en las ordenaciones de preferencias individuales limitadas al mismo par. D: No hay un individuo i tal que para cada n-tuplos de preferencias en el dominio de la función, para todo par de opciones x e y, si x es preferido a y por i, entonces se ordene siempre x sobre y. Es decir, la función no debe generar ordenaciones sociales que invariablemente coincidan con la ordenación de una persona.

paretiana del liberalismo", de A. Sen[331]. O el "principio de liberalidad", que permite a cada individuo decidir él mismo sobre las cuestiones que solamente le afecten a él.

De todas formas, algunos de los criterios, bajo su plausibilidad, ocultan ciertas deficiencias. Por ejemplo, la *regla de la mayoría*, que aconseja optar por la opción mayoritaria, parece racional, e incluso moral. Pero a veces muestra imperfecciones, especialmente si las opciones son más de dos. Es entonces posible que el más votado no tenga la mayor preferencia social. Las "segundas vueltas" en elecciones políticas revelan ese problema.

La *regla de utilidad*, a su vez, es una de las relaciones de preferencia social más discutida en la Ética. Declara que un estado social es óptimo cuando la suma de beneficios individuales es máxima o superior a cualquier otro estado. De su racionalidad -definida ésta como *maximinim*- parece no haber duda. Más discutible es la decisión de tomar como criterio de racionalidad la maximización (cosa discutible en sí, aunque generalmente aceptada) y, sobre todo, de identificar la racionalidad así caracterizada con la moralidad. Por otro lado, esta regla es susceptible de otras críticas: es cuestionable, por ejemplo, que el "reparto justo" se derive de los beneficios marginales de los interesados, en lugar de fundarse en las "pretensiones o derechos legítimos".

Los argumentos contra el utilitarismo han sido muchos. Entre las críticas más razonables destacan las que apuntan a los "derechos de la minoría", por considerar que la teoría utilitaria maximiza el beneficio general a costa del de unos pocos, cosa que no parece justo. Otro frente de críticas se centra en el riesgo del "castigo del inocente", o sea, en que no asume o defiende con fuerza el principio moral de "la inviolabilidad de los derechos individuales". Y un tercer frente denuncia la injusticia del criterio de la "utilidad marginal decreciente" o de los "actos superrogatorios", que obligaría a un individuo a repartir sus bienes entre los menos ricos, aunque no pobres o necesitados.

---

[331] Ver al respecto A. Sen, *Collective Choice...*, ed. cit., Cap. 3.

La *regla de igualdad*, con ser aparentemente la más coincidente con la moralidad, tiene sus detractores y es también otra de las reglas más debatidas. Nadie defenderá la desigualdad como moral; y todos aceptarán que cierta igualdad es inseparable de la vida moral. No obstante, se introducirán límites y matizaciones. Por ejemplo, no se acepta la igualdad a cualquier precio; en particular, se la cuestiona si es un obstáculo al progreso de todos. También se considera que no puede aceptarse como justo un reparto sistemáticamente discriminatorio para los mejor situados, para los más abnegados, para los más exitosos. Entre dos enfermos graves, y ante la escasez de medicamentos, no debe administrarse al más pobre, sino al que le sea más beneficioso. Y si la cantidad del medicamente sólo sirve para salvar a uno ¿es preferible repartirlo igualitariamente, sin esperanza de que sobreviva ninguno, a optar por la salvación de uno de ellos? ¿Es más moral repartir bienes escasos, como las becas y ayudas a la investigación, entre todos, igualitariamente, o entre aquellos que, siendo necesitados, estén más dotados y prometan mejores resultados?

En el fondo, la igualdad es un valor generalmente aceptado actualmente. Las correcciones que se ponen apuntan a la necesidad de articular dicha igualdad con la eficacia, pues no parece razonable una defensa abstracta de la igualdad en la miseria. En el último ejemplo puesto, todos aceptarán la justicia de la selección de los más dotados entre los sin recursos: pero seguirá defendiéndose que, en el universo elegido, la asignación o distribución se realice con criterios de igualdad.

Estos criterios que acabamos de ver son entre sí complementarios. Ninguno por sí mismo parece ser suficiente para establecer un orden de preferencias sociales racional, y mucho menos que cumpla las exigencias de la moralidad.

8.3. *Teorías objetivistas.*

"Por el momento, tenemos que hacer una cosa y solamente una: encontrar lo que se da en la mente del hombre ordinario" (F.H. Bradley, *Ethical Studies*).

Hemos visto las dificultades para correlacionar de manera satisfactoria lo que queremos, lo que preferimos, es decir, nuestros intereses, con lo que debemos hacer, con lo que debemos preferir, en definitiva, con nuestros deberes morales. Por tanto, parece que "querer" y "deber" son órdenes diversos, que los juicios preferentistas y los juicios normativos morales no son homologables.

El objetivismo se apoya en estas dificultades. Reconoce que los contenidos de los juicios normativos son "objetivos" en tanto que nos obligan, se nos imponen, se enfrentan a nuestros deseos y aún a nuestros intereses. Además, son contenidos "universalmente válidos", pues tenemos conciencia de que no sólo nos obligan a nosotros, sino a todos y cada uno. Es decir, que la validez de los mismos no se identifica con la coincidencia en el interés general. Tal vez haya más probabilidad de que los juicios morales coincidan con el interés general que con un interés particular, pero será coincidencia externa, que no hay que despreciar, pero que no supone la identidad.

Todo esto es cierto: la objetividad y la validez universal de los valores morales es un supuesto razonable. Ahora bien, estas dos características no son definidoras del *objetivismo*. Ya Hume, nada sospechoso de objetivista, sostenía que la característica o peculiaridad del sentimiento moral era el "desinterés". El objetivismo lo hemos caracterizado por confrontación al subjetivismo, es decir, como la teoría que se apoya en la no traducibilidad de los enunciados sobre preferencias y normativos entre sí. Pero, dentro de este principio, caben diversas posiciones teóricas, distintos tipos de objetivismo. Puede haber objetivismos *intuicionistas* o *aprioristas* y *naturalistas* o *empiristas*, según admita o no que los enunciados normativos pueden deducirse de los descriptivos.

Para el objetivismo apriorista la regla de oro es: "son posible los conocimientos morales sintético a priori", que es como decir que existen enunciados normativos que son verdaderos o falsos, y que no necesitan ni fundamentación analítica ni empírica. El objetivismo empirista, en cambio, dirá que los juicios normativos pueden ser sintéticos, y por tanto verdaderos

o falsos, pero con contenido de experiencia. Esta es necesaria y suficiente para fundamentar los enunciados normativos.

Las teorías objetivistas e intuicionistas pueden ser *teleológicas* y *deontológicas*, que a efectos prácticos se confunden con las empiristas y las apriorísticas. Un principio empirista de fundamentación está siempre unido a una concepción teleológica, si bien Scheler defiende una ética apriorista y teleológica... Y las Éticas apriorísticas son siempre deontológicas. Los juicios a priori son reglas generales, que hacen abstracción de cualquier referencia concreta, por lo cual normativizan "tipos de acción".

9. *El criterio "económico" del pragmatismo.*

> "Dos criterios dirigen nuestras acciones: lo que *queremos* hacer, es decir, nuestras preferencias subjetivas, y lo que *debemos* hacer, es decir, las exigencias que se siguen del orden moral de los valores" (F. von Kutschera, *Fundamentos de Ética*).

Aparentemente al menos, este criterio tipológico se basa en la teoría de la acción, en la mayor o menor importancia que se asigne a uno u otro de sus elementos. Pero, en rigor, se basa en una concepción moral, ya que de ella depende esa jerarquía, en torno a la cual obtenemos una división de las teorías éticas que ha polarizado los debates morales a lo largo de los siglos.

Efectivamente, si se determina el valor de la acción por las consecuencias, estamos ante *teorías éticas consecuencialistas* o *teleológicas*; si el valor de una acción se establece en base al "tipo" de acción que es, lo que presupone que previamente las acciones están catalogadas moralmente, según la "regla" o "norma" que cumplen, tenemos las *teorías éticas deontológicas*. Para nosotros son las dos grandes opciones en torno a este criterio. Kutschera añade otra alternativa, las *teorías éticas intencionales*, en las que la acción se valora exclusivamente en base a las "intenciones" del agente. Pero consideramos más coherente tomar los "motivos" o "intenciones" del agente como expectativas o

"consecuencias esperadas", con lo cual se trataría de una concreción o variante del consecuencialismo.

Esta escisión en la Ética va de la mano de la ciencia económica y, en particular, del afianzamiento de los criterios económicos como referencias de la racionalidad social. Mientras se pensaba que la ciudad era el lugar de realización del hombre, la condición de su posibilidad de llegar a realizar su fin, el orden social, la sociedad justa, estarían valorados en base a unos criterios derivados de esa idea de hombre. Para Platón y Aristóteles, convencidos de que la perfección del hombre era funcional, es decir, peculiar a cada estatus, sobre el supuesto de que cada uno encontraba su perfección y felicidad en cumplir dicha misión específica, los deberes, las reglas a cumplir, vendrían derivadas de esas virtudes o cualidades propias de la función: del gobernante, del padre, del guerrero... En la Ética cristiana, que pensaba la virtud y el deber de forma universal y uniforme para todo hombre, de acuerdo con su idea de la igualdad de los hombres ante su creador, surgirían nuevas reglas generales definidoras del bien. Pero siempre el supuesto era el mismo: existían unas virtudes y unas reglas para la perfección del hombre, y la ciudad debía subordinarse a las mismas para cumplir su función de moralidad o de redención.

Cuando con la modernidad se pasa a concebir la sociedad como un instrumento ajeno a la salvación y a la perfección moral, como un medio puramente de sobrevivencia, es definitiva, como un *contrato*, las cosas cambian radicalmente. No es que esta idea fuera nueva; como hemos dicho, estos retos de las ciencias son reincidentes. En este caso particular, ya la había expuesto Platón en la *República*. La diferencia está en que en el XVII y XVIII esta idea pasó a ser dominante, porque por primera vez comenzaron a construirse órdenes sociales "como si" su origen fuera el contrato libre y voluntario de los individuos.

Si la sociedad es un contrato, ello quiere decir que su función es meramente económica, en sentido general: los hombres lo establecen para vivir, o para vivir mejor. Sus normas y valores, pues, deben establecerse en base a las consecuencias que del mismo se derivan. Además, si es un contrato, quiere decir que cada hombre en el mismo salva su libertad e

individualidad: compromete de sí mismo lo mínimo posible, para conseguir lo máximo. O sea, en el contrato se dan todos los supuestos de la "racionalidad económica" o instrumental.

La irrupción del pragmatismo como criterio de legitimación de la vida social, incluso de las acciones individuales, fue un proceso complejo y variado. Pero inapelable. Y pronto la Ética tuvo que asumir este reto: ¿oponerse a la racionalidad, entendida como racionalidad instrumental, es decir, definida pragmáticamente?; ¿ceder a la misma, extinguiéndose al ritmo de extinción de la función redentora, humanizadora, de la ciudad?; ¿adecuarse a ella, interviniendo de alguna manera en la determinación de los fines, introduciendo en el cálculo otros valores compensadores? Todas eran opciones posibles; y todas fueron de una forma u otra defendidas. Más aún, pues el reto permanece: todas son opciones abiertas a la elección y a la síntesis.

Es obvio que la Ética adecuada a la nueva situación y, por tanto, la mejor pertrechada filosóficamente, fue el *consecuencialismo*. También es cierto que la adecuación siempre parece ser vivida como renuncia a la pureza, lo que origina constantes rechazos y resistencias. De ahí que sea el consecuencialismo, con una larga lista de variantes, la doctrina más fértil, y la que más reflexión negativa ha generado. Y conviene subrayar esta fecundidad, pues debido al apasionamiento del debate no siempre ha sido bien comprendida ni equilibradamente valorada.

Por ejemplo, con frecuencia se la identifica erróneamente con el "utilitarismo", que es sólo una de sus concreciones, una de sus variantes, aunque la históricamente más fecunda e importante. Es evidente que el utilitarismo es una doctrina ética en sentido fuerte, mientras que el consecuencialismo, en cambio, no pasa de ser una mera posición metaética, que sin duda tiene sus efectos prácticos, pero siempre mediatizados por las concreciones doctrinales en el seno de sus principios.

Valorar una acción por sus resultados tiene un gran atractivo pero genera repulsas. El atractivo procede de su coherencia con la racionalidad instaurada y aceptada espontáneamente; su repulsa, de una cierta idea, difícil de superar, y según la cual la moralidad, por un lado, tiene que ver

con las "intenciones", que parecen ser propias del individuo libre, y no con los resultados, a veces ajenos a la voluntad del individuo; y, por otro, no se deja reducir a productividad. Podríamos decir que hay buena disposición para asumir este criterio en diversos campos de la Ética, como la prudencia, la política, pero no así para los valores estrictamente morales. Es decir, parece un criterio más aceptado en la *teoría de la elección racional* que en la *moralidad*. En el fondo, como hemos dicho, la resistencia viene de la amenaza a la Ética de quedarse sin objeto al ser reducida la moralidad a pura "elección racional".

En la medida en que no se fijen los contenidos de valor y nos mantengamos en el consecuencialismo abstracto, hay pocos argumentos en contra de esta teoría. Nadie puede dejar de desear y de valorar positivamente las "buenas consecuencias". Claro que incluso en este nivel abstracto surgen problemas, como el de la posibilidad de "calcular" todas las consecuencias, inmediatas y mediatas, de una acción. No obstante, esta es una objeción práctica, que no debe afectar a los fundamentos de la teoría. Que las valoraciones sean difíciles, e incluso humanamente imposibles, no conlleva que sean erróneas.

Incluso la aparente irreconciabilidad con las teorías *deontológicas* pierde fuerza si se analizan desapasionadamente. Efectivamente, éstas derivan el valor de la acción concreta del valor asignado al tipo de acción a que pertenece; es decir, de su adecuación a una "regla" aceptada como buena. Su argumento principal es que en las comunidades humanas, por ser el hombre un ser cuya conducta no está absolutamente determinada por instintos o condicionamientos externos, es posible y conveniente una regulación de su conducta, un código de normas que guíen su conducta. Ahora bien, se ha de destacar que la argumentación a favor de esta conveniencia de la regla puede tener un carácter muy diverso. Puede hacerse en base a razones pragmáticas y utilitarias, aludiendo a la necesidad de cooperación, la cual es favorecida por reglas uniformizadoras, que orientan a cada agente en cada situación, que le garantizan que los demás actuarán de forma similar, etc. Sin saber cómo van a actuar los demás, o cómo están actuando, es imposible la vida social.

Podría decirse a favor del deontologismo que las reglas son más útiles que los principios abstractos del teleologismo, que éstos postulan como criterio la búsqueda de un fin último (por ejemplo, la utilidad), pero siendo poco "útiles" al agente a la hora de calcular y decidir en cada situación los medios y acciones más favorables a ese fin, los objetivos intermedios adecuados, etc... Es decir, se reivindicaría, a nuestro entender con acierto, que las reglas deontológicas son más orientativas y "útiles" que la mera enunciación del fin moral último.

Ahora bien, hemos de resaltar que con este argumento se desautoriza únicamente al utilitarismo más rudo e indefendible, que nos atreveríamos a decir inexistente. Además, paradójicamente se le desautoriza con "criterios de utilidad". En rigor, no hay posición utilitaria que no valore positivamente las reglas de comportamiento, en la medida en que las mismas recojan y formulen modos de actuación consolidados como positivos en una gama de situaciones. La distinción que se acostumbra a hacer entre "*act*" y "*rule*" utilitarismos es ficticia, y sólo se apoya en casos extravagante. En todo caso, el del utilitarismo más "actualista", defenderá siempre la conveniencia de las reglas, si bien dejará abierta la posibilidad de poner en cuestión la norma cuando haya evidencia de su ineficacia o inadecuación. Tal posición es coherente; el fetichismo de la norma sería en sí mismo extravagante.

Es decir, si el utilitarismo es razonable, y aprecia utilitariamente la regla, y el deontologismo no es fundamentalista, y aprecia las reglas por su "bondad" social, aunque ésta no se mida exclusivamente por la "utilidad", las posiciones tienden a acercarse en lo teórico y a confundirse en las opciones prácticas, que en definitiva es lo que cuenta. El "deontologismo" razonable no es antagónico del "*rule utilitarism*", como luego veremos. Sin caer en una defensa tan netamente utilitaria de la regla, ésta puede apoyarse en criterios prudenciales y bienestaristas, como hemos visto al señalar la necesidad social de la misma. También en la tesis de que el comportamiento moral debe ser enseñado y aprendido; tal cosa exige la existencia de reglas claras y precisas, practicables. Además, como señalaba Smith, las reglas son un buen apoyo contra la presión de las

emociones y pasiones circunstanciales, en cuyas condiciones la decisión en base al cálculo se vuelve problemática.

Vemos, pues, que esta defensa de las reglas, e incluso de las meramente convencionales, no son exclusivas del deontologismo. En la medida en que pueden ser reivindicadas utilitariamente, no son argumentos estrictamente deontológicos. Para ver el contenido y los límites del conflicto entre *consecuencialismo* y *deontologismo* recurramos a dos ejemplos tópicos.

El primero es el *caso de la mentira piadosa*. Ya se lo planteó Platón, tratando de la justicia. ¿Puede el médico (o el padre, o el político, o el abogado) mentir a un paciente para así ahorrarle problemas psicológicos, desánimos, que dificultarían su voluntad de curación y, por tanto, afectarían a su curación? En su formulación abstracta la cuestión planteada es si una regla, "decir siempre la verdad", puede ser incumplida en determinadas circunstancias para intentar conseguir unos resultados considerados deseables y buenos. Un consecuencialista de tipo utilitarista no lo dudaría: aun aceptando la regla de "no mentir" como valiosa en la mayoría de las situaciones, en la medida que la acepta por la frecuencia de sus resultados positivos, no tiene duda en violarla en aquellas situaciones en que su cumplimiento determine resultados no deseable. De todas formas, incluso este utilitarista, si en lugar de este caso "extravagante" se plantea otro más normal, en el que una mentira conlleva un beneficio de quien la hace, a la hora de decidir su aceptación incluiría en el crisol del cálculo la "corrupción" que el hábito de mentir, así potenciado, conllevaría para la sociedad. Y muy probablemente llegaría a la conclusión de que no debe violar la regla, aunque sea con el fin de obtener un beneficio puntual seguro.

Un deontologista, en cambio, deberá decir que la regla nunca debe ser violada. Y si es un deontologista radical, como Kant, simplemente creerá que es imposible o trágica esa desarmonía metafísica entre la regla y el bien. Y no podría salir de aquí, pues argumentos como: "si el médico miente el paciente perderá en el futuro su fe en él, se perderá la fe en los médicos...", "si es legítimo mentir en determinadas circunstancias, el criterio moral ya no es el deber, sino los resultados, con lo cual en cada caso se

justificará el incumplimiento...", etc. Tales argumentaciones, en contra del "utilitarismo", son en el fondo "argumentaciones utilitarias", que un "utilitarista de la regla" apasionado podría hacer suyas sin escrúpulos.

El segundo tópico es el *caso del polizón*. Imaginemos un periodo de fuerte sequía que obliga a la autoridad pública a restringir duramente el consumo de agua, autorizándose únicamente el consumo para beber, cocinar y lavar. Imaginemos un vecino que, pensando utilitaristamente, concluyera: "si los demás respetan la norma, el suministro está asegurado... aunque yo la viole regando por la noche el césped de mi jardín; si los demás piensan como yo, entonces sería absurdo que yo cumpliera la norma, pues no serviría para nada, pues los depósitos se agotarían igualmente. Luego, no es razonable que cumpla la norma".

No sólo los éticos deontológicos, sino cualquier hombre, incluso si profesa el utilitarismo, condenarían la conducta insolidaria del avispado vecino. ¿Por qué? Porque su cálculo es falaz: no ha calculado bien el riesgo ni las intenciones de los otros. Podía haber pensado: " Si todos hacen el mismo razonamiento que yo, vamos al fracaso. ¡Y todo por un jardín! Sólo se eliminan los riesgos si cada uno decidiera acatar la norma. Luego la acato. ¿Y si los demás no lo hacen? ¡Qué más da! Si la incumplen al final se secarán todos los jardines. Incumplirla yo tampoco me traería ventajas".

De todas formas, como diría Sidgwick[332], el insolidario y avispado vecino habría de hacer su reflexión en silencio. Es decir, tal interpretación de la ética utilitarista es inconfesable, pues la publicidad iría contra su viabilidad. Que es tanto como decir que sólo en secreto podrían practicarse tales conclusiones, o sea, que son unas conclusiones que se apartan de las propias reglas utilitaristas. Porque es obvio que los riesgos crecen en proporción al número de gentes que violen la regla; por tanto, cada uno, con su decisión egoísta de violarla, incrementa sus propios riesgos. Es un mal cálculo.

De todas formas, las éticas deontológicas tienen dos graves problemas, que debemos destacar. Por un lado, no pueden renunciar a la "ponderación"

---

[332] H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Londres, 1962, 490.

de los resultados, con lo cual, a su pesar, se alejan del deontologismo y se acercan al utilitarismo o, al menos, al consecuencialismo; por otro lado, en caso de conflicto de deberes o reglas, carecen de un criterio de decisión ágil. ¿En base a qué norma habríamos de decidir cuando la situación nos forzase a incumplir una norma para cumplir otra? Porque entrar a ponderarlas, a jerarquizarlas, es entrar en la pendiente del utilitarismo.

O sea, el deontologismo se ve muy forzado, tanto al establecer sus reglas -si han de ser operativas, y no meramente formales-, como al jerarquizarlas en caso de conflicto, a introducir ponderaciones que tienen en cuenta los resultados, las consecuencias. Si a esta necesidad añadimos que el utilitarismo del acto, a su vez, es indefendible en base a los propios objetivos utilitaristas, con lo cual inevitablemente se afianza el respeto a las reglas, nos encontramos en la siguiente situación: algo así como si el utilitarismo de la regla fuera el punto de confluencia de ambos, expresando la racionalidad práctica. Ciertamente, siempre podrá decirse que en teoría el deontologismo y el utilitarismo de la regla son esencialmente distintos e irreconciliables, dado que éste último asume la regla porque es útil y en tanto que es útil... Es cierto, pero, a efectos prácticos, lo que importa es que se asuman las mismas reglas: tal cosa es ya una coincidencia significativa.

Estas dos tendencias, que se acaban imponiendo a nivel práctico, reducen el problemas consecuencialismo/deontologismo a dos ideas reguladoras, cuya tensión es útil. Al fin y al cabo, si la Ética es práctica, lo que cuenta no es tanto la coherencia lógica de sus juicios sino la capacidad de los mismos para ir resolviendo el problema moral.

10. *El criterio "lógico" de la consistencia*.

> "El crítico práctico de los razonamientos, como de la moral, no puede adoptar la postura olímpica del matemático" (S.E. Toulmin, *The Uses of Arguments*).

Es curioso constatar que una de las primeras batallas filosóficas en la historia fue entre "monistas" y "pluralistas". Se daba en torno a la "filosofía

natural", a la hora de decir si los elementos constitutivos de la realidad eran uno o varios. Allá la exigencia de sistema, de unidad, que desde Kant parece la esencia del conocimiento, forcejeaba con la exigencia de coherencia: el pluralismo se imponía, pero sería una victoria momentánea.

Algo parecido pasa con las teorías monistas y pluralistas en el campo de la filosofía moral: junto al atractivo monista surge la mayor adecuación a la experiencia del pluralismo moral; pero, como su sombra negativa, aparece la dificultad de evitar las contradicciones. Y en este dominio de la Ética la situación es clara: no es posible una teoría que proponga como universales dos principios o reglas que puedan forzar al agente a una situación aporética, o a violar una para cumplir la otra. Es la exigencia de consistencia en la moralidad.

Toda teoría ética aspira a ofrecer un orden axiológico lo más completo posible; es decir, aspira a ser de alguna manera una *teoría monista*. Esto es una exigencia puesta por el carácter práctico de la Ética, que conlleva la necesidad de situaciones existenciales en las que las normas entran en conflicto. No es aquí relevante si el monismo es de "principios" -como la ética kantiana, montada únicamente sobre el imperativo categórico, o la ética utilitarista, sobre el principio de máxima felicidad para el mayor número- o bien de "valores" -el hedonismo, poniendo como único valor el placer; o el mismo kantismo, que pone como valor único la "buena voluntad"[333].

Ahora bien, la legítima aspiración de las teorías éticas a contar con un orden axiológico no implica la necesidad del monismo. Muchas veces éste se consigue gracias a confusiones y ambigüedades conceptuales. Es el caso, por ejemplo, de la *Ética hedonista*. El principio del hedonismo es axiológico: "sólo el placer es intrínsecamente bueno". Ahora bien, con frecuencia hay ambigüedad al usar como sinónimos de "placer" conceptos como "felicidad", "bienestar", "satisfacción". Además, estos términos, cada uno de ello, es susceptible de una semántica variable. El saber produce satisfacción, y tal vez felicidad, y así se llega a verlo como placer... Es decir,

[333] C.D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*. Londres, 1930, 234 ss..

los términos más que ser sinónimos son ambiguos, solapándose en sus extremos los campos semánticos respectivos[334].

Cuando el "placer" se entiende en sentido estricto, estamos ante el *egoísmo ético hedonista*, fundado en el principio de que sólo el placer propio es intrínsecamente bueno. Nótese que es un principio normativo, es decir, moral; no es equivalente al "*hedonismo psicológico*", que es una tesis antropológica, descriptiva de una supuesta constante de la naturaleza humana: buscar siempre el propio placer.

El *egoísmo ético hedonista* se apoya en el *hedonismo psicológico* y en el atractivo filosófico que tiene el naturalismo. ¿No se ve más razonable una norma ética que parece respectar, adecuarse, e incluso potenciar una determinación natural, que una norma ética que exija enfrentarse y negar dicha determinación? Además, del hecho empírico de que el hombre considera bueno para él aquello que persigue, lo que desea, y siente satisfacción, bienestar, al conseguirlo, al satisfacer el deseo, pasa a afirmar que sólo desea el placer, y que el placer es lo único bueno. La inferencia resulta más que sospechosa.

Las cosas no son tan simples. A veces elegimos el menor entre dos males: ese mal menor ¿puede ser considerado placer? Además, con frecuencia el placer es el resultado de realizar nuestros fines: pero no constituía tales fines. Muchas veces el placer es un subproducto. Reducir el bien a lo que los hombres desean, es una falacia; más aún, el que todos los hombres deseen algo no implica que lo deseado sea bueno. Muchos filósofos de la moral, entre ellos los de talante utilitarista, han cuestionado estos argumentos falaces del egoísmo ético hedonista[335].

El *hedonismo ético* puede adoptar una forma altruista, es decir, afirmar la bondad intrínseca del placer y postular la conveniencia de su generalización. Pero estaríamos en los dominios del utilitarismo. J. St. Mill intentó justificar la legitimidad del paso del egoísmo psicológico, según el cual para el individuo sólo el placer propio es intrínsecamente bueno, al

---

[334] H. Sidgwick, *op. cit.,* 44..

[335] P.H. Nowell-Smith, *Ethics*, Harmondsworth, 1954, Cap. 10; y J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford U.P., 1972, 550 ss..

utilitarismo como hedonismo altruista, basado en que la felicidad general es lo único intrínsecamente bueno para la humanidad. Los resultados no fueron muy satisfactorios, como muestran las críticas de Sidgwick[336] y de Broad[337].

Como es sabido, Butler y Sidgwick describieron la "*paradoja hedonista*", que dice así: cuanto más exclusivamente deseo el placer, más difícil me resulta alcanzarlo". Incidían en la crítica ya expuesta de que normalmente el placer es un subproducto de la realización de otros fines. R. Nozick ha descrito esta paradoja brillantemente, sugiriendo que si conectados a una máquina de placer pudiéramos recibirlo de ella en cantidad y variedad ilimitada, el mismo no sería deseable.

[336] *Op. cit*., 41.

[337] *Op. cit.,* 188 ss..

III. LA ÉTICA EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

> "El medio del que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en la sociedad, hasta el extremo de que éste se convierte en la causa de un orden legal de aquéllas. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad del hombre; es decir, la misma inclinación a caminar hacia la sociedad está vinculada con una resistencia opuesta, que amenaza continuamente con romper esta sociedad. Esta disposición reside ostensiblemente en la naturaleza humana. El hombre posee una propensión a entrar en sociedad, porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una inclinación mayor a individualizarse (aislarse), pues encuentra igualmente en sí mismo la cualidad insociable, que le lleva sólo a desear su sentido y a esperar, por ello, resistencia por todas partes, del mismo modo que sabe que, por la suya, es propenso a la resistencia contra los demás" (I. Kant, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*).

Nuestra reflexión viene determinada por dos presupuestos o consideraciones filosóficas generales. Primero, que la filosofía moral, en la medida en que es filosófica, se enmarca en la idea de naturaleza humana, la cual delimita sus posibilidades teóricas y prácticas. Segundo, que toda Ética depende fuertemente de la concepción de la historia. No entraremos aquí a cuestionar si es la Ética la que determina a la Antropología en el orden de las razones, o si ocurre a la inversa[1]; tampoco entramos en si la filosofía de la historia es previa o es una construcción ad hoc para hacer pensable el ideal moral[2]. Lo cierto es que toda reflexión ética se sitúa en el horizonte de una idea de la naturaleza humana y de una idea de la historia. Por ejemplo, es obvio que Hobbes basa su reflexión moral en una naturaleza humana sin perspectiva histórica alguna; también lo es que Kant pone la historia como la condición de posibilidad del devenir moral; y, al mismo tiempo, es igualmente obvio que la naturaleza humana para Hobbes es ajena a la historia, mientras que la kantiana se concibe a la medida de un ser histórico. Por tanto, entre la Ética, la Teoría de la naturaleza humana y la

Filosofía de la historia se dan unas estrechas relaciones de interdeterminación.

Las anteriores reflexiones nos abocan a un planteamiento de la Ética en el que tiene un fuerte peso la Historia. Por un lado, la propia Historia de las Éticas, las distintas creencias morales de los hombres en función de los sistemas sociales y los conocimientos científicos; por otro, la Historia en general, y en particular la Historia de la Filosofía y de las Ciencias, como manera de comprender los hechos humanos (y la Ética es un producto humano); en fin, la Historia o genealogía del propio discurso ético, alimentándose de sus producciones anteriores, reafirmándose y negándose como cualquier obra de la razón humana; en fin, porque cualquier propuesta Ética, e incluso cualquier análisis ético, debe acomodarse a la regla kantiana según la cual sólo se debe lo que se puede hacer, pero con el acento en el "puede". Es decir, que si el filósofo alemán entendía la regla en términos de "se debe, luego se puede", deduciendo el deber de forma abstracta y derivando del mismo la posibilidad de cumplirlo[3], nosotros lo entenderemos en términos de "se debe si, y sólo si, se puede", lo que supone una Ética a escala humana, definida sobre las posibilidades del hombre como ser social e histórico. De la Ética, como de cualquier disciplina filosófica, se puede exigir autoconciencia: y ésta sólo la proporciona la conciencia de su historia. Y en esta historia ya es usual distinguir, por múltiples motivos, tres grandes momentos: el clásico, el moderno y el contemporáneo; tanto es así que , aun sabiendo que la partición tiene mucho de convencional e instrumental, será la que sigamos en esta reflexión

III. LA ÉTICA EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

III-1. LA ÉTICA EN LA FILOSOFIA CLASICA

1. Propuesta hermenéutica: la tesis de MacIntyre.

1.1. Teleologismo clásico y emotivismo ilustrado.

> "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" (A. MacIntyre, *Tras la virtud*).

Nuestra reflexión viene determinada por dos presupuestos o consideraciones filosóficas generales. Primero, que la filosofía moral, en la medida en que es filosófica, se enmarca en la idea de naturaleza humana, la cual delimita sus posibilidades teóricas y prácticas. Segundo, que toda Ética depende fuertemente de la concepción de la historia. No entraremos aquí a cuestionar si es la Ética la que determina a la Antropología en el orden de las razones, o si ocurre a la inversa[338]; tampoco entramos en si la filosofía de la historia es previa o es una construcción ad hoc para hacer pensable el ideal moral[339]. Lo cierto es que toda reflexión ética se sitúa en el horizonte de una idea de la naturaleza humana y de una idea de la historia. Por ejemplo, es obvio que Hobbes basa su reflexión moral en una naturaleza humana sin perspectiva histórica alguna; también lo es que Kant pone la historia como la condición de posibilidad del devenir moral; y, al mismo tiempo, es igualmente obvio que la naturaleza humana para Hobbes es ajena a la historia, mientras que la kantiana se concibe a la medida de un ser histórico. Por tanto, entre la Ética, la Teoría de la naturaleza humana y la

---

[338] Ver las primeras páginas de *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, de Kant (Madrid, Espasa Calpe, 17 ss.)

[339] Ver I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia.* Madrid, Tecnos, 1987. Hemos abordado en extenso este tema en J.M. Bermudo, "La Filosofía de la Historia en Kant", en *Sisteré-Debats,*, 4 (1991).

Filosofía de la historia se dan unas estrechas relaciones de interdeterminación.

Las anteriores reflexiones nos abocan a un planteamiento de la Ética en el que tiene un fuerte peso la Historia. Por un lado, la propia Historia de las Éticas, las distintas creencias morales de los hombres en función de los sistemas sociales y los conocimientos científicos; por otro, la Historia en general, y en particular la Historia de la Filosofía y de las Ciencias, como manera de comprender los hechos humanos (y la Ética es un producto humano); en fin, la Historia o genealogía del propio discurso ético, alimentándose de sus producciones anteriores, reafirmándose y negándose como cualquier obra de la razón humana; en fin, porque cualquier propuesta Ética, e incluso cualquier análisis ético, debe acomodarse a la regla kantiana según la cual sólo se debe lo que se puede hacer, pero con el acento en el "puede". Es decir, que si el filósofo alemán entendía la regla en términos de "se debe, luego se puede", deduciendo el deber de forma abstracta y derivando del mismo la posibilidad de cumplirlo[340], nosotros lo entenderemos en términos de "se debe si, y sólo si, se puede", lo que supone una Ética a escala humana, definida sobre las posibilidades del hombre como ser social e histórico. De la Ética, como de cualquier disciplina filosófica, se puede exigir autoconciencia: y ésta sólo la proporciona la conciencia de su Historia.

Los presupuestos que acabamos de exponer están, en realidad, muy próximos a los de MacIntyre en Tras la virtud. No obstante, su aplicación de los mismos a la historia de la ética no nos parece del todo satisfactoria. Es innegable el atractivo de la propuesta hermenéutica de MacIntyre, que trataba de dar cuenta al mismo tiempo de la hegemonía y del fracaso del emotivismo, cuya aventura liga al fracaso del proyecto ilustrado (que otros ya han descrito en los diversos niveles: fracaso de la razón instrumental[341]; fracaso del individualismo posesivo[342], etc.). MacIntyre ofrece simultáneamente una interpretación histórica general y, sobre ella, monta la

[340] Roger I. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory.* Cambridge U.P., 1989, 97.. Ver también Bruce Aune, *Kant's Theory of Morals*. Princeton, (N.Y.), Princeton U.P., 1979.

[341] Adorno y Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Sur, 1977.

[342] C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona, Fontanella, 1974.

aventura de la Ética. Es decir, usa a su favor toda una amplia y fecunda acumulación de tesis hermenéuticas usadas en la comprensión de la evolución de la ciencia, las religiones, la metafísica, la antropología... para dar verosimilitud a su explicación de los cambios en las concepciones de la Ética.

El eje en torno al cual gira el proceso de la ética sería el del problema de la fundamentación en el cambio de cosmología o concepción metafísica del mundo; en concreto, ante la crisis del finalismo y la irrupción del paradigma del mecanicismo[343]. Toda la filosofía práctica moderna (Hume, Diderot, Kant, Mill, Kierkegaard...) quedaría afectada por la exigencia de fundamentar, en las nuevas coordenadas, las propuestas éticas[344]. Sacado del universo todo sentido, toda finalidad, toda jerarquía, todo valor, y asumida la homogeneidad y la indiferencia del mismo, y extendida esa indiferencia al "microcosmos" humano, se planteaba ineludiblemente el problema que los modernos asumieron: el de "construir argumentaciones válidas, que fueran 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"[345]. Pero ese cambio en la tarea fundamentadora se llevaba a cabo al mismo tiempo que buena parte de los contenidos de la moral tradicional querían ser salvados: "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"[346]. El presupuesto de MacIntyre de que, en el fondo, buena parte de los contenidos morales, de las virtudes y los valores, son comunes en las diversas sociedades, le sirve para dramatizar la contradicción.

---

[343] Hemos tratado este tema en nuestro trabajo "El paradigma mecanicista y el desarrollo desigual y combinado de las ciencias", en , 15 (1978).

[344] J.B. Schneewind, *Moral philosophy from Montaigne to Kant*. 2 vols., Cambridge U.P., 1990. Vol 1, 3 ss.

[345] A. MacIntyre, *Tras la Virtud*, ed. cit., 75.

[346] *Ibid*., 75.

El argumento podemos resumirlo como sigue. Toda la filosofía clásica griega y romana tendría una matriz básica de raíz "teleológica" diseñada por Aristóteles en su Ética Nicomáquea. Esa matriz estaba determinada por tres ideas: la noción de "el-hombre-tal-como-es", del hombre existente[347]; la noción del "el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial", el hombre posible[348]; y, por último, la Ética, como disciplina capaz de diseñar el tránsito de uno a otro estado.

Es obvio que dicha estructura responde a una concepción antropológica -y, en general, a la concepción ontológica aristotélica, expresada en su teoría del hylemorfismo- muy precisa, en la cual el ser del hombre deviene verdaderamente humano si realiza su telos, siendo hasta entonces mera posibilidad, mera potencia de ser hombre. La Ética, así, tenía un carácter al mismo tiempo teórico (conocimiento) y práctico (normativo). Su "autoridad", su legitimidad, era indiscutible porque no cabía la pregunta: ¿por qué los hombres deben perseguir su telos, realizar su *entelecheia*? Dicha pregunta tiene su sentido fuera del finalismo, en el supuesto de una naturaleza indiferente, pero no en una ontología en la que el ser de algo no es tanto su "estar" como su "tender"; una ontología en la que el ser tiende a su idea, a su perfección, y ésta está al final. Los seres en la ontología aristotélica no pueden elegir su telos. Un hombre que renuncia a su fin genérico en nombre de un supuesto fin propio no es un hombre, sino un hombre perverso, desnaturalizado. Fuera del fin genérico no hay perfección, sino perversión. Elegir el mal es propio de un alma perversa, de la locura, de haber perdido la razón, de haber perdido el ser del hombre. Porque, en rigor, siempre se elige según lo que se es.

Este esquema finalista perdura en Cicerón y -con sus variantes individualizadoras- en el estoicismo, según MacIntyre. Será compartido durante la edad media, aunque encuadrado en un marco teísta: Tomás de Aquino, Maimónedes y Averroes, expresiones respectivas del cristianismo, el judaísmo y la religión musulmana, se limitan a dar a la Ética una base

---

[347] Hoy diríamos "real", pero para un griego lo real era lo racional, lo "ideal".

[348] Hoy diríamos "ideal", pero para un griego esa idea era la esencia del hombre, y por tanto el verdadero ser-hombre, el hombre acabado, cumplido, en acto.

teológica. Es decir, el teleologismo es entendido como diseño divino; la racionalidad teleológica implicada, como voluntad racional teológica.

Consideramos que es un error trivializar los efectos secundarios de esta teologización del teleologismo durante la Edad Media, pues, como reconoce el mismo Macintyre[349], no sólo lo que para Aristóteles es "error" en las éticas religiosas es "pecado", lo que significa un importante cambio conceptual, sino que las mismas tablas de vicios y virtudes serán corregidas, a veces no insustancialmente. Y, sobre todo, la visión teológica del teleologismo introduce nuevas figuras de conciencia ajenas a la ética clásica, como el temor, y nuevas virtudes, como la caridad.

Es decir, estos cambios no son inocentes. Más aún, en cuanto al contenido suponen una auténtica revolución en la ética: la irrupción de una moral ascética y legitimada en la trascendencia, totalmente ajena al mundo clásico. Pero, aun así, desde el punto de vista formal y estrictamente racional, puede aceptarse que la filosofía práctica medieval conserva la matriz finalista. Y ésta, sea fundada en una cosmología racional, sea en la ley divina, legitima la filosofía práctica como disciplina a un tiempo teórica y normativa. Las sentencias morales se consideran a un tiempo racionales, porque están de acuerdo con la ley que Dios dicta y la razón concibe, y positivas, porque implican contenidos adecuados al fin del hombre.

En resumen, la descripción que MacIntyre hace de la ética clásica, y su perfecta articulación en el orden social y cultural, nos parece en líneas generales aceptable, por coincidir con la historiografía consolidada. Aunque, en rigor, sea cuestionable esta bella identidad que desde la historiografía romántica se obstinan en ofrecernos los historiadores. Habían otras propuestas, además de las de Platón y Aristóteles: diversas opciones socráticas, epicúreos, estoicos... Y por mucho que se juegue con momentos de auge y de crisis de la polis, la verdad es que los datos no cuadran. De esto es consciente MacIntyre y sólo el natural e inevitable esquematismo impuesto por la ilustración de su tesis disculpan su oscurecimiento. Aceptemos, pues, la identidad del supuesto metafísico de toda la Ética

[349] *Tras la virtud*, ed. cit., 76.

clásica. Pero lo aceptamos hegelianamente, como fase de la identidad, aun sabiendo que en su seno se ocultan ciclos completos con sus escisiones y reconciliaciones.

Siguiendo con su argumentación, nos dice que a primera vista los modernos habrían perdido el segundo elemento del esquema, el telos, es decir, la instancia legitimadora de las normas. Se quedan, pues, con dos elementos: una idea de la naturaleza humana proporcionada por las ciencias, las nuevas teologías pesimistas, las experiencias históricas...; y un conjunto de normas o mandatos morales, de valores heredados, que encajan mal con la nueva situación teórica, pero a los cuales es imposible renunciar en su conjunto. Ello es así, sigue diciendo MacIntyre, porque tales normas proceden de un estadio en el que su función era la de mejorar, educar y perfeccionar una naturaleza humana, que se reconocía imperfecta y perfectible, en linea con una idea final, con un criterio axiológico. En la nueva situación, en cambio, dichas normas heredadas siguen funcionando prácticamente igual, pero ahora sin legitimación alguna, ya que no hay un fin legitimado y legitimador de las mismas.

Más aún, cuando la filosofía práctica moderna tiende a revisar esas normas, ajustándolas a la nueva idea de la naturaleza humana aceptada en sus principios, no obstiene mejores resultados, pues obstener normas, derivadas de la naturaleza humana existente, sin presuponer ningún fin, para educar o reformar dicha naturaleza humana, es una tarea condenada al fracaso. Dado que la naturaleza humana parece tender siempre a desobedecer cualquier norma, la única norma que la naturaleza respetaría por estar adecuada a ella sería esa: la de la absoluta posibilidad de desobediencia. Es decir, infiere MacIntyre, esa vía conduce inevitablemente al emotivismo.

La conclusión de Macintyre respecto al necesario fracaso de la ética ilustrada es este: "...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"[350].

1.2. La ruptura ilustrada.

> "Estos sentimientos (morales) se hayan de tal forma arraigados en nuestra constitución y carácter que resulta imposible extirparlos y destruirlos, a menos que la mente humana esté completamente trastornada por enfermedad o locura" (D. Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana* /2).

Como ya hemos dicho, el punto frágil de la propuesta de MacIntyre radica en su concepción de la Ilustración. Porque incluso aceptando que la Ilustración implicaba en general la ruptura con el pasado -y, con más rigor, la conciencia de esa ruptura- es cuestionable que en el orden moral la ruptura que se produce en el XVIII sea con el "pasado". Si acaso, con el pasado reciente, con el pasado aún presente: con la ética de jesuitas y jansenistas. Pero no con el pasado "clásico", con la tradición humanista greco-latina.

Si nos fijamos en la Historia de la Ética, resulta obvia la importancia que tuvo la filosofía práctica para la Ilustración[351], al contrario que la filosofía especulativa, como fue propio de la filosofía en sus orígenes. Por otro lado, si relacionamos, en coherencia con lo antes expuesto, la Ética con las ciencias y con la evolución de la filosofía en general, la Ilustración no surge en el XVIII del vacío, sino tras su gestación a lo largo de una rica y fecunda etapa de transición. Todo el esquema metafísico que fundamenta la filosofía

---

[350] *Ibid.,* 79.

[351] Aparte de los trabajos ya citados de Albert O. Hirschman, Lester Crocker y Ira O. Wade, pueden verse al respecto Ian Cumming, *Helvétius: His Life and Place in the History of Educational Thought*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1955; Irving L. Horowintz, *Claude Helvétius: Philosopher of Democracy and Enlightenment*. Nueva York, Paine-Whitman, 1954; Virgil W. Topazio, *D'Holbach's Moral Philosophy*. Génova, Institut et Musée Voltaire, 1956; y A.C. Kors, *D'Holbach's Coterie*. Princeton (N.Y.), Princeton U.P., 1976.

práctica clásica y medieval se apoya en un presupuesto optimista, incluso humanista: la capacidad de la razón humana para conocer esas normas, o sea, para elaborar la Ética, paralelo al de la capacidad de la naturaleza humana para actualizar sus potencias y realizarse, es decir, realizar su idea. Pero esta confianza en el poder sustantivo de la razón para conocer lo real, los fines, las esencias, las relaciones adecuadas, entrará en crisis con el racionalismo de los modernos, que son poco ilustrados. Con Descartes, con Gassendi [352], con Pascal[353]. La dura batalla pirrónica del XVI-XVII[354], el carácter instrumental y meramente cuantitativo y relacional de la "nueva ciencia", el pesimismo agustiniano que renace en corrientes cristianas como la jansenista o el calvinismo..., son momentos o frentes de la desintegración de un cosmos cerrado, a la vez racional y moral, que sucumbe ante un universo infinito, a la vez indefinido e indiferente.

Bacon, Pascal, Hobbes... liquidaron toda pretensión de la razón a conocer esencias y cualidades, actos y potencias, reduciendo su campo al de la relación y la cantidad, quedando autorizada sólo como cálculo. Desde entonces la razón quedaba restringida a una doble tarea: en el orden teórico, a la formulación de verdades lógicas y matemáticas; en el orden práctico, al manejo de las ideas para definir estrategias exitosas. La razón podía decidir sobre los medios, pero no sobre los fines; podía pronunciarse sobre lo mejor, pero no sobre lo bueno.

La Reforma, uno de los factores determinantes de la modernidad, daría un fuerte golpe a este esquema. Para Calvino el error de Aristóteles fue confiar en la razón humana, ignorando la caída. Aristóteles habría actuado como si Adam no hubiera pecado. La caída, en cambio, es para los calvinistas un punto de no retorno. Mantendrán el esquema, acentuando, e incluso dramatizando, la tensión entre el hombre existente y el hombre posible, entre el hombre tal cual y el hombre "humano"; e incluso no renunciarán a la Ética como mediación. Pero ya no es camino garantizado,

---

[352] Lisa T. Sarasohn, "The Ethical and Political Tought of Pierre Gassendi", en *Journal of the History of Philosophy,* 20 (1982): 239-260; y "Motion and Morality: Pierrre Gassendy, Thomas Hobbes and the Mechanical World-View", en *Journal of the History of Philosophy* 46 (1985): 363-370.

[353] A.W.S. Baird, *Studies in Pascal's Ethics*. La Haya, Nijhoff, 1975.

[354] Ver Peter Burke, *Montaigne*. Oxford U.P., 1987.

sino mera estación donde esperar el tren de la gracia. En cualquier caso, las nuevas teologías renuncian al finalismo aristotélico: el hombre no tiene fin, no tiene esencia, privilegios todos ellos perdidos en la caída; el hombre es un ser empobrecido, indigente, incapaz de mérito o de virtud, incapaz de autorealizar su perfección. Sin ni siquiera tener derecho a rebelarse contra su miseria, el hombre es mera espera de ser, aspirante a ser.

Las éticas ilustradas responden a esta nueva situación de pérdida del sólido esquema teleológico en que descansó la filosofía práctica clásica y medieval. Son propuestas positivas ante el terrible efecto que el mecanicismo cartesiano, que "la ciencia de los modernos", que diría Vico, tuvo sobre las humanidades en general, y sobre la Ética en particular. Son intentos de salvar la moral... sin regresar al origen, sin rebelarse contra las exigencias de la nueva racionalidad. Al contrario, hasta Berkeley, el más militante cristiano de los filósofos del XVIII, tuvo la lucidez de diseñar una epistemología moderna, coherente con los requisitos de la nueva ciencia, usando incluso el principio de economía para la decisión entre propuestas rivales, y siempre al servicio de la lucha contra el ateísmo y su moral materialista.

Diderot, Hume, Smith, Helvétius o Rousseau ya han renunciado a una visión finalista de la naturaleza humana y han de configurar un modelo de filosofía moral coherente con la nueva idea del hombre surgida de la nueva ciencia, de las religiones reformadas y de las condiciones sociales y políticas aparecidas en su época. Hasta Vico, el más sensible a la crisis de la "moral", tuvo la lucidez de reconocer y aceptar las exigencias de la nueva racionalidad. Es en esta perspectiva en la que los diversos proyectos ilustrados de fundamentar la moral, de reconstruir la Ética, pueden y deben ser valorados. MacIntyre no lo ha hecho así y ha emitido un juicio incorrecto sobre la Ilustración y su propuesta moral. No ha sabido ver que el verdadero reto a la Ética no procede del mundo ilustrado, sino de Descartes, del mecanicismo. Por otro lado, una deficiente información y valoración de la ilustración le llevan a simplificarla y malentenderla: en lugar de ver en ella un

esfuerzo por salvar la Ética, ve su liquidación[355]. Ni siquiera ha podido apreciar que es el último momento histórico en el que se intenta recuperar la Ética de virtudes (Hume, Diderot, Helvétius...), irremisiblemente desplazada por la Ética de deberes y, con el tiempo, por el Derecho.

La idea que MacIntyre ofrece de ética ilustrada nos parece desenfocada, y la causa del desenfoque reside en una pobre, esquemática y desplazada idea de la Ilustración. Parece obvio que la filosofía moderna asumió vivir con la incertidumbre. Tanto en su forma de inseguridad social como en su forma de incerteza epistemológica. En sociedades en las que el ser del individuo viene determinado por el pertenecer a un pueblo, una ciudad, una clase, un estamento, un gremio..., la seguridad es completa, aunque sea la vil seguridad. Y en un orden cósmico en el que se han dibujado lugares naturales, jerarquías y valores, en el que cada uno sabe su lugar y su fin, se goza de la máxima certeza, aunque sea esa vil certeza de la tragedia griega. Pero la sociedad moderna optó por la incertidumbre: era el precio de declarar al hombre mayor de edad, sujeto político, moral, jurídico, epistemológico, religioso...

MacIntyre no ha valorado bien el aspecto progresivo de esta fase, del momento de la escisión. La génesis del individuo era un desgarro que implicaba la soledad, la inseguridad, el fragmentarismo...[356]. Porque se trataba de que el individuo creara el mundo: ¿no es ésta la revolución copernicana de Kant?. Pero, para ello, ese mundo debía ser destruido, debía partirse del caos, de la limitación. Y se trataba de crear, no de "reconstruir": la identidad perdida es irrecuperable. A partir de ahora el individuo, en tanto que autor, no es miembro, es socio. Y esto quiere decir que en el mundo, en el orden social que crea, se sigue sintiendo autor, no renuncia a su identidad, a sus derechos; no se siente "miembro" de un todo orgánico, sincronizado, con belleza, bondad y realidad compartidas; sino "socio" de un club mercantil, con reglas mínimas que garanticen el orden,

---

[355] J. Domenech *L'Ethique des Lumières*. París, Vrin, 1989) ha puesto de relieve la preocupación de los ilustrados por la fundamentación de la Ética como el más importante de su filosofía. Ver también M. Conche, *Le fondement de la morale*. París, Mégare, 1982.

[356] L.G. Crocker, *An Age of crisis. Man and World in eighteenth century French Thought*. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1959.

con deberes mínimos que posibiliten la vida social. Pero ahora la belleza, la virtud, la bondad, son cosa privada.

No se ha pasado de una Ética de virtudes a otra de reglas: en la Ética clásica hay también reglas, hay también deberes; y en la moderna hay virtudes y bienes, especialmente en las éticas ilustradas[357]. Pero, eso sí, se articulan de forma diferente. Las alternativas simplificadoras no ayudan a comprender los problemas, aunque faciliten la persuasión y los posicionamientos apasionados o entusiastas.

Tampoco puede sostenerse la tesis de la Ética ilustrada como raíz del emotivismo. Es muy difícil de sostener la alineación de Hume con el emotivismo, a pesar de que la inercia de ciertas tradiciones historiográficas lo haya convertido en un tópico[358]. Más difícil es alinear a D'Holbach[359], o a Diderot[360]; sería una impostura alinear a Rousseau[361]. Y parecería un despropósito relacionar a Kant. Es cierto, en cambio, que todos ellos asumen, cada uno a su manera, el "subjetivismo". Suponer a los hombres "fines en sí mismo", como exige el imperativo kantiano, es otorgar al hombre el privilegio -y la responsabilidad- de crear la ley moral. Este es el compromiso de la Ilustración: asumir que el hombre no descubre la ley moral, sino que la crea; que no la lee en la naturaleza, sino que la escribe[362].

Pero esto no los lleva al emotivismo, como en epistemología no los aboca al solipsismo. Hume se esfuerza en describir cómo la moral, no sólo la moral prudencial, la racionalidad práctica, sino el sentimiento moral *stricto sensu*, son obra humana. Ahora bien, no mera determinación psicológica ni creación caprichosa e individual, sino producto social e histórico, experiencia intersubjetiva condensada en hábitos y transmutadas en disposiciones, en carácter, en "naturaleza humana". Y Kant no se cansa de

---

[357] Ver J. Barni, *Les moralistes français du XVIIIè. siècle*. Genève, Slatkine Reprints, 1973.

[358] Después ofrecemos una interpretación de Hume muy ajena a esta tendencia.

[359] V.W. Topacio, *D'Holbach's Moral Philosophy, its Backround and Development*. Genève, Istitut et Musée Voltaire, 1956.

[360] P. Hermand, *Les idées morales de Diderot.* París, P.U.F., 1923.

[361] J. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Genève, Slatkine Reprints, 1979.

[362] R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée francaises du XVIIIè. siècle*. Genève, Slatkine Reprints, 1979. También L.G. Crocker, . Baltimore, Johns Hpkins Press, 1963.

insistir en que la única cosa "buena" es la "buena voluntad", siendo ésta una autodeterminación; es decir, exige pensar al hombre libre como condición de la ley moral.

De todas formas MacIntyre ha abierto un panorama fecundo. Es un buen punto de partida para comprender las raíces de la Ética contemporánea y, en general, de la Ética de cualquier autor o momento. Será necesario, no obstante, mayor rigor y extensión en los conocimientos ilustrados, más atención a los sistemas filosóficos y a los envites de la ciencia, más dialéctica en la hermenéutica... Pero el camino abierto promete fecundidad; y, sobre todo, anuncia una nueva fase de la Ética, en la que ésta compensa y completa su preocupación por el fundamento con su preocupación por la conciencia de sí, que manifiesta el estadio de madurez de cualquier disciplina filosófica.

Aquí no aspiramos a ofrecer una interpretación histórica exhaustiva y sistemática; ni aspiramos ni estamos capacitados para llevar a cabo esta tarea. Pero honestamente pretendemos trabajar bajo esa idea reguladora, sea recogiendo reflexiones afortunadas de otros autores, sea, de forma puntual y en autores concretos, aportando las conclusiones de nuestra reflexión. Por eso esta "historia" está condenada a ser irregular y desequilibrada: los autores que más han atraído nuestra atención aparecen extensamente tratados, y otros muchos, no de menor mérito y fecundidad, apenas son referidos. Confiamos en que estos desequilibrios sean comprendidos en estos términos: nos e trata de una exposición histórica, sino de aportaciones puntuales a esa inacabable tarea hermenéutica.

2. La Ética en el mundo clásico.

2.1. "Nomos" y "Diké".

> "¿Puede ser considerado como verdaderamente bueno el hombre que acepta, cuando menos con pasividad y con su silencio, una situación social injusta?" (J.L. Aranguren, *Ética)*.

El profesor Aranguren nos ofrece en su Ética unas reflexiones hechas desde el "principio etimológico" muy sugerentes, que parafraseamos en nuestra reflexión. Nos dice que en sus orígenes griegos, la Ética, como disciplina filosófica, se confundió con la Política, como parte de ella. Para el hombre griego la polis era un lugar de la physis. Por eso la *diké* era originariamente "juntura" o "justeza", reajustamiento de lo desajustado en el cosmos y, por tanto, en la polis: en un caso ajustamiento "ético-cósmico", en el segundo, "ético-jurídico". El reajustamiento significa la irrupción del *nómos* en la physis: la presencia en ésta de la *diké*, la que ajusta y reajusta, ordena y reordena.

La moralidad, obra del nomos, pertenece a la polis. Las virtudes, los deberes morales del individuo, vienen determinados por la *politeia*. Pero el fracaso del *nómos* en la polis, el fracaso de la fuerza reajustadora y unificadora, se manifiesta con la irrupción del individualismo. Como ha visto claramente John Gould[363], la filosofía platónica, que es esencialmente una *politeia*, nace provocada por el individualismo, concretado en los sofistas. Aranguren puede decir: "He aquí por qué la ética de Platón es, rigurosamente, ética social, ética política. Es la polis, y no el individuo, el sujeto de la moral. El bien del individuo, en la medida en que importa, está incluido en el de la polis, y ambos en el de la physis o cosmos, presidido por la idea de *agathos*[364].

Por ello para Platón la virtud suprema es la *diké*. Esta es hija del *nómos*, porque el *nómos* es natural, o sea, divino. Así, en su *Protágoras*, define el arte de la política (*tekné politiké*) como don de los dioses. El individualismo, la crisis del *nómos*, implica la destrucción del orden y la unidad de la polis. Por eso el viejo Platón es pesimista. Ya en la República confiesa la impotencia de la educación y la necesidad de forzar la perfección. En las Leyes se acentúa su pesimismo, y la virtud no se ve como resultado del esfuerzo personal, sino como determinación de un sistema legal e institucional que logre imponer los fines morales. La mayoría de los hombres, privados de la dialéctica, sólo se comportan bien si se consigue

---

[363] *The development of Plato's Ethics*. Cambridge U.P., 1955.

[364] J. L. Aranguren, *Ética.* Revista Occidente, 1965, 38.

inducirlos a la virtud, influir en sus estados de ánimos, controlar sus pasiones, encantarlos. No es extraño que en las Leyes la política acabe devorando a la ética, es decir, convirtiéndose en mero arte de mantener el orden, una vez perdida la unidad.

Para Aristóteles también la Moral forma parte de la ciencia de la Política, ya que la vida individual sólo se cumple en el seno de la polis y determinada por ella. Le parece a Aristóteles que el bien del individuo coincide con el de la ciudad, pero que es mejor y más perfecto salvaguardar el de ésta[365]. Por eso la justicia no es parte de la virtud, no es una virtud, sino la virtud entera. Cuando Aristóteles subordina la Ética a la Política está, en definitiva, reconociendo que la perfección humana -sea la felicidad, sea la humanidad, sea la virtud- se apoya en la sociedad, son conquistas de ésta, que constituye su condición de posibilidad. El mensaje aristotélico es una llamada contra las alternativas morales individuales (cínicos, cirenaicos, epicúreos, estoicos), contra la ilusión de la libertad interior y de la perfección individual. Es una última esperanza en armonizar bien privado y bien público, felicidad individual y social... O esa esperanza, o la ilusión del ensimismamiento[366].

Ética y política tienen, por tanto, los mismos fines: la vida buena. Para ella se necesita tanto la virtud (formación del carácter) como los bienes exteriores[367]. Para Aristóteles, como para Platón, la forma suprema de vida humana es la contemplativa (*bíos theoretikós*). Para ello se requiere una paideia, que será una paideia del "ocio", no del "negocio". Ahora bien, el ocio requiere también unas condiciones económicas que lo posibiliten. Toda la Ética (léase Política) de Aristóteles tiende a esos fines, a fijarlos y definirlos, a conseguirlos, a asimilarlos.

Mientras que los epicúreos acaban desnaturalizando el nómos, viendo la polis como convención, los estoicos se aferran al cosmos platónico y defienden el hombre como miembro del universo. La simpatía universal les

---

[365] *Ética Nicomáquea*. I, 2, 1094b.

[366] Sobre la herencia homérica en la filosofía clásica pueden consultarse A.W.H. Adkins, *Moral Values and political Behaviour in Ancients Greece*. Londres, Chatto & Windus, 1972, y *Merit and Responsability. A Study in Greek Values* . Oxford, Clarendon Press, 1960.

[367] *Política*, 1280b, 1323b y 1324a.

permite identificar cosmos, polis e individuos, todos partes del universo, con el mismo principio de animación. En el seno de este universo se da la comunidad de seres racionales, dioses y hombres. "Somos de tu linaje y parecidos a ti por la razón y la lengua" dice Cleantes en su himno a Zeus. Somos socios de los dioses por la razón y por la ley (recta razón). El hombre es cosmopolita, ciudadano del universo. Séneca lo dice: existen "*duas res publicas*", la de los dioses y los hombres, y la ciudad[368], sólo de hombres. Ya que el individuo es una parte, debe anteponer el fin común al suyo propio, como hacen las leyes.

De todas formas, no faltan las dudas y ambigüedades a la hora de establecer la primacía de la vida teorética o práctica (es decir, política): como moral defensiva, tiende a embellecer la vida del sabio, que exige la retirada de la política. Y nunca queda claro si el embellecimiento de esta retirada expresa la resignación ante la imposibilidad de realizar la paideia en la ciudad, o si, por el contrario, se postula la retirada como bien superior, aunque se aspire a la política por otras razones, como las aludidas-ocultadas por Sócrates cuando, ante una pregunta oportuna, respondió que el deseo del sabio por gobernar se justifica exclusivamente ante la necesidad de impedir ser gobernado por otros que lo hagan peor.

La escolástica adapta a sus fines el pensamiento de Aristóteles. Distinguirá entre una Ética general y una Ética especial, social o política. Y, al defender la tesis de la sociabilidad natural del hombre, ambas quedan como dos dimensiones igualmente necesarias. En consecuencia, se dió mayor entidad y autonomía a la Ética que en la propuesta aristotélica, al dejar de ser parte de la Política para ser disciplina paralela a la misma. En rigor, se acentúa la importancia de la ética del individuo. El resultado efectivo será una acentuación de la tensión (ya existente en Sócrates, Platón y Aristóteles) entre una Ética individual y otra social.

Por tanto, desde su origen la tensión entre una moral individual y otra social determina la reflexión ética. Una u otra ganan protagonismo con los vaivenes de la historia. El resultado final, que señala Aranguren, es que la

---

[368] *De Otio*, IV.

Ética social no es mero apéndice de la individual, ni su aplicación a un dominio concreto, sino parte constitutiva de la ética. Y lanza este reto: "¿Puede ser considerado como verdaderamente bueno el hombre que acepta, cuando menos con pasividad y con su silencio, una situación social injusta?"[369].

2.2. La "polis", lugar de la ética.

> "En última instancia, el Estado de Platón versa sobre el alma del hombre. Lo que nos dice acerca del Estado... no tiene más función que presentarnos la imagen refleja y ampliada del alma y su estructura" (W. Jaeger, *Paideia*).

Para los griegos las preguntas por la "vida buena" y por la "sociedad buena" se confundían, en la medida en que se preguntaba por la vida del hombre y éste devenía hombre en la polis. Lo que especificaba al hombre dentro del género animal era su ser político, es decir, su pertenencia a una ciudad, a una sociedad. Con sus rasgos peculiares, este requisito se cumplía también en el mundo romano. Sería el cristianismo la causa de la escisión entre ética y política, promoviendo así dos disciplinas con objetos respectivos en las dos ciudades: la "ciudad de Dios" y la "ciudad de los hombres".

El devenir de la modernidad podría interpretarse como creciente implantación de la escisión; para ser más precisos, como metamorfosis de la escisión. Hoy pocos cuestionan que la "vida buena" sólo es posible en la sociedad, pero se problematiza que sea necesariamente parte de la "sociedad buena". Dicho de otra manera, hoy está en cuestión que la "vida buena" del hombre coincida necesariamente con la "vida buena" de la sociedad. O sea, está en cuestión la posibilidad y la forma de identidad entre Ética y Política.

El objetivo de la Ética es describir-prescribir la "vida buena" para el hombre; el de la filosofía política, describir-prescribir la "vida buena" para la

---

[369] J. L. Aranguren, *Op. cit.,* 47.

sociedad. Al problema ético de la "vida buena" para el hombre (como el decidir si la misma coincide con la **virtud**, o con el **deber**, si es **satisfacción del deseo** o **anulación del mismo**, si es **moralidad** o **hedonismo**...) hay que añadir el problema político de decidir si la "vida buena" social es la "vida buena" para el individuo o simplemente el mejor reparto de "vida buena" entre los individuos, o incluso la "máxima posibilidad" de "vida buena" de los individuos.

La República de Platón es el texto ejemplar de esta identidad. Una valoración histórica de la República de Platón requiere una reflexión sobre la más genuina y trascendente aportación de los griegos a la política: **la ley**. Como dice F. Châtelet: "La Ley como principio de la organización política y social concebida como texto elaborado por uno o más hombres guiados por la reflexión, aceptado por aquellos que van a depender de ella, objeto de un respeto que no excluye modificaciones minuciosamente controladas; tal es probablemente la invención política más notoria de la Grecia clásica; lo que da su alma a la Ciudad, ya sea democrática, oligárquica o **real**"[370].

Dracón y Solón en el VI a.C. son dos "legisladores", es decir, dos personas encargadas de redactar la ley en unos momentos en que los conflictos patriarcales entre las familias hacían cada vez más difícil y costosa la vida. Se les encarga redactar la ley y se espera de ellos cordura, es decir, que se limiten a enunciar con precisión unos principios conocidos por todos, como "la participación de cada uno en la defensa y en la gestión de los asuntos comunes de la Ciudad, las instancias a que han de dirigirse las decisiones que conciernen a la colectividad, el arbitraje de los conflictos privados y el castigo de crímenes y delitos"[371].

La instauración de la ley es sinónimo del surgimiento de la ciudad. Si la familia es la condición natural de reproducción y la tribu la condición natural de sobrevivencia, la ciudad será la condición natural de la virtud. Aristóteles[372] definía la familia por los vínculos de sangre, la tribu o el poblado por los del interés, la ciudad por tener como fin la virtud. O sea, la

---

[370] *Historia del pensamiento político*, Madrid, Tecnos, 1987, 35.

[371] F. Châtelet, *op. cit*. ., 1987, 34.

[372] *Política*, 1254-24 y 1253-37.

ciudad es el lugar donde el hombre, que no es ni una bestia ni un ángel, puede realizar su virtud, desplegar su esencia. Se trata, eso sí, de la ciudad como organización basada en la ley, o sea, en la inteligencia humana, no en las relaciones de fuerza "naturales" ni en las prescripciones de los dioses. En rigor, sin Ley no hay Pueblo, y sin pueblo no hay Ciudad. Hume, siglos después, veía las cosas del mismo modo: sin Justicia no hay Sociedad.

Así, pues, se trata de la "ciudad" como comunidad reflexiva, como posibilidad del orden justo, entendiendo por "justicia" aquello que hace posible la virtud del hombre, y por "virtud" la plena y perfecta realización de la esencia humana, el despliegue y goce de sus facultades; de la ciudad entendida como comunidad que se autogobierna por la ley, por normas expresadas en textos claros y públicos. Es esta "ciudad" la invención griega de interés universal. La "polis" entendida como "ciudad-estado", como modelo concreto de organización política, es decir, caracterizada por determinaciones cuantitativas y contingentes (geografía, tamaño, organización política interna...) únicamente tiene un valor arqueológico, con ser éste grande. La fecundidad proviene de la idea de ciudad, de república, como comunidad de autogobierno. Los diseños de la misma, tanto los ideales como los posibles, no merecen ser convertidos en arquetipos, aunque la Historia lo hiciera.

En el fondo, los mismos griegos no se pusieron de acuerdo respecto a estos aspectos contingentes, como el de la forma de gobierno, la situación, el tamaño, la organización interna, etc.. La distinción de Herodoto[373] en el IV a. C. entre la **monarquía** o gobierno de uno sólo para su gloria y la de sus súbditos, la **oligarquía** o gobierno de una minoría de ciudadanos reconocidos superiores por nacimiento, riqueza, casta, capacidad militar o intelectual, y **democracia** o gobierno de la mayoría, es decir, por campesinos, artesanos, comerciantes, marinos[374]..., se convirtió en lugar común de reflexión y controversias, pero sospechamos que se trató de un debate tan estéril como largo y prolongado. Ni siquiera la idea de "democracia", que con frecuencia se adhiere a la "polis" y se valora como su

[373] *Los nueve libros de la historia* , Barcelona, Lumen, 1981.

[374] *Historia* , III, 80-82.

esencia misma, puede legítimamente ser hipostasiada. La realidad iba por otr<os derroteros, como muestra el hecho de que tal vez las dos obras políticas de mayor interés histórico, la Historia de la guerra del Peloponeso[375], de Tucídides, y la República, de Platón, sean dos duras críticas a la forma política concreta que se dio la **polis** ateniense: la democracia. Es decir, que la verdadera aportación fue, como decimos, la idea de comunidad de autogobierno por leyes.

Lo esencial de la "polis" es la la hegemonía de la "ley". Visto así, Tucídides no ataca a la "polis", aunque sí a la "democracia", lo que nos hace pensar que no era intrínseca a la "polis". Tucídides no cuestiona la isonomía o igualdad ante la ley, que hace a los hombres políticamente libres. Simplemente constata que la isonomía no es fácil de mantener, ya que exige de forma insustituible la participación de los ciudadanos, la buena elección y control de los gobernantes, la dedicación de éstos a la reflexión y el cálculo y el estar dotado de buenas capacidades intelectuales y virtudes cívicas. Tucídides no cree en la democracia porque es pesimista respecto a la sabiduría y virtud de los hombres: pero cree en la "isonomía", cree en la "polis" como república de autogobierno por la ley.

Por su parte Platón, con todas las reticencias que justamente pueden mantenerse, abre en su teoría la posibilidad del acceso a la clase de los gobernantes a las clases populares: el carácter aureo de las almas no se hereda y, en cambio, se adquiere. Sus dudas se basan en su pesimismo antropológico ante el carácter pasional de los hombres, el efecto de la retórica y la demagogia en las conciencias ignorantes, la ineficacia para alcanzar la verdad de los debates de las asambleas, etc. Si en la República se inclina por el Filósofo en lugar de por la Ley, se debe a que, tal vez ingenuamente, cree que el sabio -que sólo es sabio en tanto que encarna la idea de "sabio", es decir, que conoce absolutamente el arte de la política y la legislación y está dotado de las virtudes propias de quien contempla las Ideas- es la "ley viva", la justicia perfectamente adecuada a cada situación. En las Leyes, aceptando que el Legislador no es necesariamente sabio, no encarna la idea, y por tanto no es perfectamente virtuoso, prefiere confiar la

[375] *Historia de la guerra del Peloponeso* , Madrid, Guadarrama, 1975.

justicia a la Ley escrita, aunque escribirla sea siempre introducir la imperfección, antes de confiarla a un Legislador igualmente imperfecto. En ambos casos cree en la Ley; sus dudas son respecto al método de aplicarla.

La justicia, pues, no se confundía con la democracia. Al contrario, no sólo se distinguía, sino que con frecuencia se oponían, si no teóricamente, si existencialmente. Puede decirse, sin exageración, que la filosofía en general no aceptó la "democracia", el modelo de "polis" que hizo brillar a Atenas. Jenofonte vuelve su mirada atrás, buscando en la tradición religiosa la inspiración para un autoritarismo paternal; e Isócrates, a nivel de confederación, sueña con un Alejandro Magno que imponga la unidad en el fraccionamiento[376].

No deja de ser paradójico que nuestra cultura, que ha asumido de forma decidida e irreversible el valor de la democracia, aún no haya perdonado del todo a los sofistas. Estos expresaban el más puro espíritu de la democracia: expresión libre de las ideas (sin exigencias de verdad, coherencia, virtud...), derecho a la libre opción y bondad política de la decisión mayoritaria[377]. La relativización de toda instancia, natural o divina, científica o teológica, y la asunción del lema "el hombre es la medida de todas las cosas" (Protágoras), su derecho a autogobernarse por encima de todo, anteponiendo su voluntad a toda presunta verdad o bien... Son los sofistas, maestros de retórica, quienes han defendido que todos los hombres están igualmente dotados para pensar el interés y el bien común; y es Platón quien, considerando el saber no un don natural, sino el resultado de una dura ascesis, niega derechos a los hombres en nombre de la filosofía, que establece una larga paideia como camino al mundo inteligible, en el que se contemplará el esquema de la ciudad perfecta. Pero, ¿quién no es en esto, y tal vez en otras cosas, un poco platónico?.

Claro que, bien mirado, la filosofía de los sofistas tampoco expresó el ideal de isonomía, sino que cínicamente identificó saber y poder. Dicho ideal no solamente incluía el derecho de cada ciudadano a participar en la construcción de la ley, sino el compromiso de cumplirla. El sofista, como

---

[376] J.P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1974.

[377] M.I. Finley, *Vieja y nueva democracia*, Barcelona, Ariel, 1980.

está ocurriendo en nuestras modernas democracias, teoriza un individualismo que no solamente incluye el derecho a la no autoinculpación, sino el de la libertad de intentar eludir el cumplimiento de la misma.

Posiblemente fue Aristóteles el filósofo más lúcido, o al menos quien mejor interpretó la "isonomía" griega[378]. Se distanció tanto del individualismo al estilo Calicles, que hacía de la libertad del individuo un juego para eludir la ley, como de quienes añoraban la tradición realista-autoritaria en nombre del saber. Él fue quien se encargó de decir que los ciudadanos no tienen otro dueño que la ley, que, por tanto, no es justa una partición en clases, que la ley debe asegurar la libertad de todos[379] y mantener el principio de justicia: igual para los iguales (como en la "isonomía") y desigual para lo que es desigual (por ejemplo, el mérito). Pero también dijo constantemente que los ciudadanos tienen ese dueño, la ley, ante la cual hay obligación de someterse. Porque, como sospechaba Aristóteles, la política debe garantizar contra el riesgo constante de esclavitud.

Jaeger ha dicho que "En última instancia, el Estado de Platón versa sobre el alma del hombre. Lo que nos dice acerca del Estado como tal y de su estructura, la llamada concepción orgánica del Estado, en la que muchos ven la verdadera médula de la República platónica, no tiene más función que presentarnos la imagen refleja y ampliada del alma y su estructura". Tal vez sea una tesis radicalizada, pero esencialmente nos parece correcta. Hay un absoluto isomorfismo, pero también hay una conexión e interdependencia básica. Los tres elementos del alma, inteligencia, carácter y deseo, se corresponden con las tres clases sociales, gobernantes (filósofos), guardianes y trabajadores, justificada por el mito de las almas de metal[380], y reproducida en el medioevo en la partición entre *oratores*, *bellatores* y *laboratores*.

Pero, además del isomorfismo, hay una relación ontológica, ya que en las almas de cada una de las clases domina una de esas partes del alma, por lo cual cada una tiene una excelencia propia. Además, si en una ciudad

---

[378] R. Weil, *La politique d'Aristote*, París, Colin, 1966.

[379] No entraremos aquí en su consideración de los esclavos.

[380] 414d y ss.

dominaran las almas sometidas al deseo, el orden político sería plutocrático; y si dominaran las subordinadas a la ira, se trataría de un orden militarista... Por tanto, no se trata de mera metáfora, sino de auténtica estructura ontológica civil. Cada clase tiene su virtud, derivada de las cualidades del alma que en ella es dominante: la cordura en los dirigentes, el valor en los guerreros y la templanza en los trabajadores. Por ello se ha podido decir acertadamente que "este ensamblaje de lo social y lo espiritual, de la *polis* y la *psyché,* es uno de los hilos fundamentales de la trama de la Politeia"[381].

García Gual recoge una cita de C. Castoriadism de *La polis griega y la creación de la democracia,* que no nos resistimos a reproducir: "Y si un conocimiento seguro y total (*epistéme*) del dominio humano fuera posible, la política alcanzaría de inmediato su fin, y la democracia sería a la vez imposible y absurda, pues la democracia supone que todos los ciudadanos tienen la posibilidad de conseguir una *dóxa* correcta, y que nadie posee una *epistéme* de las cosas políticas"[382].

La idea de que la democracia se apoya en el supuesto de la mayoría de edad de los hombres, en su capacidad para conocer su interés, su bien y el de la comunidad, ha sido reiteradamente subrayada por los estudiosos. En cambio la idea que Castoriadis asocia a la misma, según la cual la democracia implica que nadie esté en posesión de la ciencia política, es más original. Sobre todo es original situar ambas como dos caras de la moneda, de tal modo que no hay otra alternativa que compartirlas o rechazarlas simultáneamente. Y como la primera nadie parece poner en duda, la segunda se nos impone de forma insoslayable. Así se impone como un desafío a la filosofía: aceptar su debilidad en el terreno de las cosas políticas y morales.

La filosofía siempre ha sido una lucha contra la realidad: ésta empeñada en hacernos asumir la imperfección de la cosa humana, en acostumbrarnos a convivir con la limitación y el escepticismo; aquélla confiando en que la miseria de la realidad sea mera ausencia de una buena ciencia. Platón es el

---

[381] C. García Gual, *Op. Cit.*, 117. Ver también T.J. Anderson, *Polis y Psyche. A motif in Platos's Republic*. Estocolmo, 1971.

[382] En Victoria Camps (ed.) *Historia de la Ética*, I, 80.

primer gran luchador de ese largo combate por someter la realidad al deber ser; o, visto desde la otra vertiente, por garantizar la incontaminación del ser de la realidad de toda perversión.

La plataforma de ese proyecto la constituye la paideia, destinada a hacer florecer y fijar en el hombre lo mejor de sí mismo, a hacer posible que surja en el hombre su naturaleza humana, es decir, el desarrollo completo de sus cualidades, su perfección. Y esa paideia ha de ser arte del gobierno[383], pues en el mundo griego la educación corresponde a las leyes, que fijan los hábitos, que regulan incluso la programación de los estudios. No podía ser de otro modo en un ámbito social, el de la polis, en el que el ser del hombre no procede de su individualidad natural, sino que proviene de la pertenencia civil, de su adscripción a una colectividad. El mismo Sócrates, el más universalista de los filósofos griegos, en sus situaciones límites no se siente "hombre", sino "ateniense".

No es extraño, pues, que la vida buena pasara por una sociedad justa como su condición de posibilidad: de ahí que Platón, tal vez por sus fracasos prácticos en la política, como testimonia su excelente Carta VII[384], decidiera realizar en la idea esa ciudad ideal que posibilitara -más aún, que garantizara- una vida buena.

Diálogos tan brillantes como República y Leyes estuvieron directamente dirigidos al diseño de una sociedad justa en las que los hombres pudieran llevar una vida buena, es decir, una existencia en la que realizaran su naturaleza. En buena medida un educador en sentido estricto tiene siempre mucho de político frustrado, pues es más apasionante educar a un pueblo que a un ciudadano, y el educador de príncipes es la figura histórica de la desesperanza en el Filósofo-Rey[385]. Un filósofo, aunque sea en secreto,

---

[383] M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*. Nápoles, 1970.

[384] También la *República* nos ofrece argumentos al respecto, especialmente su miedo al "eros": "Los pocos que han gustado del gozo y la felicidad de adquirir la filosofía pueden percibir suficientemente la locura de la muchedumbre, así como el hecho de que no hay nada sano, por así decir, en la actividad política, y ven que no cuentan con ningún aliado con quien puedan acudir en socorro de las causas justas y conservar la vida, sino que, como un hombre que ha caído entre fieras, no están dispuestos a colaborar como cómplices en el daño ni son capaces de hacer frente a su furia salvaje, y así, antes de prestar algún servicio a la ciudad o a sus amigos, han de perecer sin ser de provecho a sí mismos o a los demás" (*República* , 496d).

[385] J.N. Finley, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*. Londres, 1974.

nunca dejará de creer en aquellas palabras de Platón en su Carta VII, cuando dice que "no cesará en sus desdichas el género humano hasta que el linaje de los que son recta y verdaderamente filósofos llegue a los cargos públicos, o bien que el de los que tienen el poder en las ciudades, por algún especial favor divino, lleguen a filosofar de verdad".

Cassirer comenta y se opone a la tesis de Jaeger, para quien la "República" sería la "verdadera patria del filósofo". Para Cassirer, en cambio, dicha patria es siempre, como en San Agustín, la *civitas* divina, no la *civitas* terrena. Tiene a su favor Cassirer el argumento del mito de la caverna, de donde se desprende que los filósofos prefieren la vida especulativa a la política, habiendo de inducirlos, y aún forzarlos, a que bajen a la cueva y participen en la vida del Estado. El comercio con lo divino les atrae más que la liza política. O el párrafo que el mismo Cassirer cita: "Quien está dedicado a contemplar las esencias verdaderas carece de tiempo para dirigir su mirada hacia los negocios de los hombres, participar en sus disputas y contraer sus envidias y sus odios. Contempla un mundo armonioso y perenne, en el que gobierna la razón y nada puede dañar a nada... Así el filósofo, al convivir con lo divino y lo ordenado, se hace a su vez ordenado y divino hasta donde cabe lo humano... Suponiendo, entonces, que se vea obligado a modelar a otros además de sí mismo y a reproducir en la vida pública y privada de sus semejantes lo que contempla ahí arriba, no le faltará pericia para promover la justicia, la templanza y todas las demás virtudes civiles"[386].

De todas formas, a pesar de estas declaraciones, creemos con Jaeger que la "República" es la casa deseada del filósofo, y que su comercio con lo divino es más bien mensajero de los dioses. Hay mucho de resignación, de frustración, en esas justificaciones de la vida contemplativa. ¿Acaso hay tarea más semejante a la divina, como reconocería Vico, que la de hacer de demiurgo de la ciudad? ¿El *verum* y el *factum*, identidad propia de la mente divina, no se dan acaso en exclusiva en la actividad del Filósofo-Rey?[387].

---

[386] *República*, 500.

[387] Hemos tratado este tema en "Vico: del *verum-factum* al *verum-certum,* I y II" en *Convivium*. (1990): 79-104 y (1991): 29-58.

2.3. Ética y Política platónicas.

2.3.1. Ética y Política en el Gorgias

> "Y si un conocimiento seguro y total (*epistéme*) del dominio humano fuera posible, la política alcanzaría de inmediato su fin, y la democracia sería a la vez imposible y absurda, pues la democracia supone que todos los ciudadanos tienen la posibilidad de conseguir una *dóxa* correcta, y que nadie posee una *epistéme* de las cosas políticas" (C. Castoriadis, *La polis griega y la creación de la democracia*).

Como bien ha señalado W. Jaeger, el fin de la filosofía platónica es la paideia, y en el filósofo ateniense tal tarea requiere -o se incluye en- una *politeia*[388]. Y este proyecto, aunque se encuentren elementos aislados en otros diálogos, como en su tratamiento de la amistad (*philía*) en el *Lisis*, de la prudencia (*sophrosyne*) en el *Cármides*, del arte de la política (*téchne politiké*) del *Protágoras*, la enseñabilidad de la virtud del *Menón*, la necesidad de la justicia del *Gorgias*..., se despliega en la *República* y las *Leyes*.

El *Gorgias*[389] platónico es un diálogo sobre la retórica, y pone en discusión los principios éticos que conducen a la felicidad cívica. Se despliega en tres discusiones sucesivas, que Sócrates aprovecha para defender de forma admirable su tesis: para gobernar la ciudad lo que se requiere no es la habilidad retórica, sino auténtico conocimiento y amor a la justicia[390]. Se trata, por tanto, de la razonabilidad y posibilidad de una Política ética, que en el mundo griego es sinónimo de posibilidad de la Ética.

La defensa que Gorgias hace de la retórica en política, su "poder mágico, con sus encantos hechiceros, que persuade y cambia las almas de los hombres", su capacidad de persuasión para intervenir en los tribunales y en

---

[388] *Paideia*. México, F.C.E. 1981.

[389] En el *Gorgias* se plantean la mayor parte de los problemas éticos. En *Menón* y *Fedón*, se pone el fondo metafísico; en la *República*, se aportan las soluciones y en *Filebo* (el placer) y las *Leyes* hay nuevas reflexiones éticas.

[390] J. Vives, *Génesis y evolución de la ética platónica*. Madrid, 1970

la ciudad[391]... no es tanto una defensa de la inmoralidad como un reconocimiento fáctico de su poder y utilidad personal. Gorgias reconoce que debería subordinarse a la moral; y Sócrates podría haberse dado por satisfecho, una vez confesada y reconocida esa superioridad de la moral; pero se resiste a admitir sólo la superioridad axiológica de la moral, y aspira a establecer la superioridad física, su mayor fuerza, e incluso su mayor poder y eficacia económica: lo bueno debe serlo absolutamente, en todos los sentidos. No puede aceptar que el mal sea más poderoso y más útil que el bien. Tal vez sospecha que, si así fuera, ¿qué razones aportar en favor de la virtud?. Y, aunque se encontraran, ¿qué eficacia tendrían?.

La Ética se enfrenta siempre a un doble problema, tanto teórico como práctico. Por un lado, en el dominio teórico, el del conocimiento del bien, es decir, lo que se debe hacer; y, en el plano práctico, el de la enseñanza de ese conocimiento, el de la educación intelectual en la virtud. Por otro lado, y en el plano teórico, el de amar el bien conocido, es decir, explicar la necesidad del deseo de perseguir el bien, de cumplir el deber o las reglas adecuadas para ello; que en el domino práctico se concreta en educar la voluntad.

En resumen, el primero es el problema del conocimiento del bien; el segundo, el problema de la voluntad benevolente. El primero suele plantearse de forma conflictiva, como opciones alternativas: salvar a la madre o a la esposa, al niño o a la pintura. Es el problema de Hamlet: el deber de la venganza contra el asesino de su padre frente el deber de no verter sangre. El segundo, no es menos trágico, pues incluye problemas del libre albedrío, plantea las cuestiones de la violencia a la naturaleza, de la manipulación, etc..

La ética socrática parece afectada sólo por el primer obstáculo. Se basa en la identidad entre virtud y conocimiento: el hombre conoce lo que es bueno para desearlo y perseguirlo. Quien sabe lo que es bueno, lo desea y lo hace, porque nadie hace el mal a sabiendas. Por tanto, el mal es efecto de la ignorancia, el hombre malo es el hombre que no conoce el bien. La

[391] *Gorgias,* 451d y 452d.

ética socrática, en suma, funde los dos problemas. Considera que la fuerza de "el Bien" sobre las almas es tan potente que arrastrará irremisiblemente a la voluntad: basta conocer lo bueno para perseguirlo. El problema moral, por tanto, es un problema de conocimiento.

Por otro lado, el bien se goza en esta vida. Aunque en la Apología, y especialmente en el Fedón, se den argumentos sobre la inmortalidad del alma, la moral no es una exigencia para la otra vida[392]. El sabio, que es justo y bueno, es feliz aquí, sin perjuicio de que los buenos puedan esperar del más allá algo mejor que los malos, como cuentan los relatos míticos. La moralidad es una condición de la perfección de la vida, del despliegue de las cualidades del hombre, de la realización de su esencia.

Aristóteles describe perfectamente la posición socrática: "Sócrates pensaba que el fin es el conocimiento de la virtud, e investigaba qué es la justicia, el valor, y cada una de las partes de la virtud; y su conducta era razonable, pues pensaba que todas las virtudes son ciencias, de suerte que conocer la justicia y ser justo iban simultáneos..."[393]. Pero el realismo de Aristóteles le lleva a criticar a Sócrates, porque en la vida real la teoría y la práctica no coinciden. La "Medea" de Eurípides conoce con lucidez el bien y lo racional, pero debe preferir una venganza cruel y dolorosa.

Aristóteles, en cambio, reconoce el doble problema. Sin negar la fuerza del conocimiento, y debido a su idea del mismo, ha de confiar en su paideia, es decir, en la educación del carácter. Pensaba que era necesario educar en la obediencia a las reglas correctas de conducta antes de que cada uno por sí mismo pudiera conocer la excelencia de dichas reglas; más aún, como condición indispensable para que cada cual llegara a conocerlas como excelentes. Para Aristóteles la bondad del carácter moral es previa y necesaria a la bondad del conocimiento moral.. El problema moral para Aristóteles es, por tanto, el de la educación del carácter, o sea, el de la voluntad moral.

---

[392] E. Lledó, *La memoria del logos*. Madrid, Taurus, 1984.

[393] *Ética Eudemia*, 1216b.

Platón plantea en sus obras reiteradamente este problema, y siempre con el mismo objetivo: hay que convertir el problema de la voluntad en un problema del conocimiento, pues si se separan ambos se irrumpe en un camino sin salida. Parece intuir que es más fácil fundamentar el conocimiento del bien que justificar la necesidad de amarlo, a no ser que esta necesidad venga establecida en una metafísica que afirma la intrínseca e inevitable deseabilidad del bien conocido[394].

En la República el problema consistirá en explicar cómo puede ser la justicia por sí misma, y con independencia de las recompensas en esta vida y en la otra, más beneficiosa que la injusticia. O sea, cómo es posible amar la justicia por sí misma, cómo puede el hombre desear ser justo cuando ve constantemente que la injusticia proporciona más éxito, riqueza y placer. Porque, como dice Adimanto, con frecuencia se llama a ser virtuoso en base a las recompensas esperadas. Es decir, ahora el "hombre natural" se ha situado en su sitio, dentro del "hombre social"; en éste se da el deseo, el egoísmo, la tendencia al placer, el desprecio del intelecto. Y se encuentra con que: o bien busca la virtud en la medida en que la sociedad la sanciona con premios y castigos; o bien, viendo que no obstante la injusticia proporciona más ventajas, se entrega a éstas. En ambos casos se niega todo fundamento a la pretensión de ser moral, se cuestiona la posibilidad fáctica de desear el bien e incluso se oscurece el sentido de tal norma.

Y aquí, en el *Gorgias*, la distinción de ambos problemas sirve a los fines de la Retórica. Platón sabe que la mejor manera de combatir el poder persuasivo de la retórica consiste en mostrar que se basa en estos engaños: es más fuerte el deseo, es más útil la virtud. Pues si el deseo no está ontológicamente determinado por el conocimiento, se convierte en una entidad autónoma, natural y legítima; y si el vicio es más útil que la virtud, no habrá manera de justificar su perversión.

Esta es, para nosotros, la clave de la ética platónica: la eliminación de las correlaciones entre vicio y utilidad, entre inmoralidad y eficacia. Ahora bien,

---

[394] El mismo problema se plantea en la *Meditaciones metafísicas* de Descartes, donde la voluntad está absolutamente determinada por el conocimiento. Tal tesis queda rectificada en sus *Principios*. Ver nuestro trabajo *El Empirismo, de la pasión del filósofo a la paz del sabio* . Barcelona, Montesinos, 1984, Cap. I.

tales correlaciones parecen implicar una concepción de la moral como ascesis, como renuncia, como sacrificio; y sólo en esa medida y en ese sentido podría considerarse la moral como "buena" y "superior". Pero tal cosa no es inteligible en la racionalidad griega, incapaz de pensar la escisión entre moral y vida. Por tanto, parece pensar Platón, las citadas correlaciones deben tener su origen en confusiones o abusos de las palabras: porque se llama "útil" a lo que no lo es, o "fuerte" o "feliz" a lo que no es tal; pues si las palabras designaran bien las ideas, entonces la moralidad, la virtud, aparecerían siempre unidas al triunfo, a la felicidad, a la fuerza, al poder... "verdaderos".

Los griegos no pueden excluir la utilidad, el placer, las riquezas, los bienes materiales, de la perfección, y por tanto del Bien; los griegos no pueden pensar una moral ascética, como hiciera el cristianismo; ni siquiera la la moral platónica, la más cristianizable, podía ser una moral ascética. Por tanto, lo que cabía hacer era mostrar la debilidad de la retórica, su ineficacia, o sea, la superior eficacia y utilidad del verdadero conocimiento. Frente al retórico, experto en apariencia y realmente aficionado, Sócrates opone el técnico; frente a la *empeiría* y a la mera práctica rutinaria de la retórica, opone la *epistéme*; frente al aplauso de la mayoría ignorante, opone el reconocimiento del sabio. Frente a los cuatro falsos saberes (sofística, retórica, cosmética y arte culinario) opone los cuatro saberes técnicos (legislación, justicia, gimnasia y medicina).

Su tesis inamovible será: sólo el hombre justo puede ser feliz y es mejor sufrir injusticias que cometerlas, porque la felicidad se funda en la educación y en la justicia[395]. ¿Qué sabe Sócrates si el rey de Persia es feliz, si no sabe cómo anda de educación y justicia?. Sabe, en cambio, que Arquelao es infeliz... si es injusto, como se supone. Y no es que Sócrates niegue importancia a los placeres sensuales; no es esto en absoluto. Es más bien que la felicidad es resultado de un equilibrio de las partes del alma, y el ignorante está incapacitado para ese equilibrio, por lo que no puede ser feliz: la felicidad es cosa humana, y no mera satisfacción de cerdos.

---

[395] A. J. Festigière, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*. Paris, 1950.

La intervención de Calicles es destacada: defiende la physis sobre el nómos. Es decir, defiende la justicia basada en la naturaleza, no en las convenciones racionales. Puesto que en la naturaleza rige la fuerza, el poder, éstos son instancias legitimadoras: la voluntad del más fuerte es la ley legítima. Las "leyes" convencionales, que persiguen defender al débil, igualar a los desiguales, van contra la ley natural. Calicles, defendiendo la teoría del derecho del más fuerte, cae en la trampa de equiparar lo bueno con el placer.

La respuesta de Sócrates es contundente: si el nómos expresa la voluntad de las masas, y éstas son las más fuertes, ¿de qué se queja Calicles?. Que la igualdad es justa, que es más vergonzoso cometer injusticia que padecerla, etc., son también reglas impuestas por "la moral del más fuerte", y, por tanto, concordantes con la "moral natural". Además, Sócrates introduce una distinción de placeres, incluso una métrica, como en Protágoras, y una jerarquía. "Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos..."[396]. Para Calicles el bien supremo consiste en el poder para satisfacer todos los deseos. Sócrates señala una contradicción: los deseos ilimitados condenan al hombre a ser un recipiente que pierde el contenido: nunca se llena, siempre insatisfecho. Calicles defiende el derecho del más fuerte, y Sócrates responde que el más fuerte es el pueblo.

Para Gorgias la retórica, arte de la persuasión, es el instrumento para el supremo bien del hombre: la libertad de hacer lo que se quiera en todos los planos. La libertad, hacer lo que uno quiere, situada en la ciudad requiere el poder de persuadir. La Retórica es el arte del poder y de la libertad. Sócrates distingue dos tipos de persuasión: según aporte conocimiento o no. En el primero caso se usan razones; en el segundo, presión psicológica. Pero Gorgias dirá que la retórica, como arte, muestra su poder y perfección en la persuasión incluso sin razones. Defiende, en definitiva, su carácter neutral: el uso que de ella se haga no aecta su bondad. Sócrates defenderá que no es un arte genuino, sino una imitación espurea del arte.

---

[396] *Gorgias*, 521e-522a.

Polo establece el poder como objeto del uso de la retórica: poder hacer lo que se quiere. Sócrates muestra la falacia: haciendo lo que los hombres "quieren" pueden ir en contra de sus propios "fines", por error. Que la experiencia muestre que todos desean ser el tirano Arquelao, sólo significa que la ignorancia está muy extendida. Polo acepta que causar el mal es más vergonzoso que sufrirlo, pero no peor. Y se vuelve así al gran tema de la moral socrática: que lo inmoral no sólo es "moralmente malo" (vergonzoso), sino "hedonistamente malo", es decir, no puede hacer feliz.

2.3.2. Ética y Política en la "República".

> "Como con Calicles, tenemos la sensación de que Sócrates derrota dialécticamente, pero no refuta del todo, a Trasímaco" (C. García Gual, *Platón*).

Platón comprendió antes que filósofo alguno este doble problema de la Ética, que acabamos de señalar. En el Libro II de la República Glaucón y Adimanto plantean ácidamente la cuestión: la moral es un efecto de la **convención**, no de la **convicción**. La acción moral equivale a la búsqueda del premio, de la estima, de la reputación, todas ellas según patrones establecidos. Por tanto, por un lado lo moral es convencional y, por otro, se elige el comportamiento moral por interés, ya que la convención moral no sólo establece un patrón normativo de conducta sino que ofrece recompensa a quienes cumplan la norma.

No hay cabida para una moral "natural". La metáfora del anillo de Giges describe al hombre "natural": un sujeto de deseos. Sólo el temor o el interés, pero no el deber, llevan a los hombres a someterse a lo que la sociedad ha establecido como moral.

¿Es posible amar lo moral?. Ciertamente, por interés (premio social), por miedo (castigo social), por sublimación ("placer" filosófico-intelectual) o por fe (premio de los dioses[397]. La sociedad consigue generar el deseo moral,

[397] I.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*. 2 vols. Londres, 1962-3 (Trad. castellana en Madrid, 1960).

pero sin perder el carácter convencional de la norma y el contenido interesado de la acción.

Ahora bien, esa acción social mediante la cual consigue que el hombre ame lo moral, ¿es en sí moral?. Más aún, ¿es moral una conducta seguida en base a un "amor" que sólo es deseo inducido o sublimado?. Glaucón y Adimanto lo niegan. Los moralistas han puesto el listón de lo moral tan alto que parecen no conformarse con la "moralidad social", es decir, con una moral socialmente inducida o generada, aspirando a una "moralidad natural" que trasciende la sociedad y la legitima. Glaucón y Adimanto no aceptan la alternativa de la legitimidad de la sociedad para fundar la moral, sino que asumen como propio ese rigorismo moralista según el cual la moral, si es, ha de ser natural, relegando el resto como sucedáneos o falacias. Ahora bien, esta exigencia de los moralistas acostumbra a desembocar en la melancolía: un criterio de moral tan rigorista lleva fácilmente al convencimiento de la imposibilidad de tal moral natural, abriendo así la vía del escepticismo moral. Si no hay moral natural, ¿por qué ha de ser superior la justicia a la injusticia?, ¿y la moralidad a la inmoralidad?. Si todas las normas sociales, refieran a la conducta ética o a la política, son resultados de un **contrato**, por qué habrían de ser superiores o preferibles a sus contrarias. En otras palabras, si no hay un fundamento metafísico, ¿por qué aceptar cualquier otro fundamento?.

Sócrates debe responder a una pregunta moral, pero lo hará con una respuesta política. Mejor aún, lo hará desplazando la reflexión a la política, a la "ciudad ideal". El presupuesto metodológico de que debe buscarse en lo superior la razón de lo inferior (en el hombre la del mono y no a la inversa) se lo requiere y la analogía entre el individuo y el Estado se lo permite. Por otro lado, el teleologismo platónico se lo exige: el hombre, destinado naturalmente a conseguir su máxima perfección, es naturalmente un animal político, pues sólo en la sociedad puede desarrollar su naturaleza.

Además, el planteamiento encierra ya la clave de la respuesta y del éxito dialéctico[398]. Glaucón podía ver la moral como convencional porque

[398] V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platón*. París, 1963 (2).

consideraba la sociedad como artificial: sociabilidad y moralidad se presuponen inquebrantablemente unidas. Sócrates acepta el argumento: si la sociedad fuera artificial, la moral sería convencional; si no perteneciera a la naturaleza humana el ser social, no podría hablarse igualmente de una moral natural. Pero, para Sócrates, la sociedad es natural, o sea, el hombre es social por naturaleza.

A los griegos no les interesa el "estado de naturaleza". Es la polis el estado perfecto, y la polis está desde el origen: de lo contrario no podría hablarse de seres totalmente hombres. El "estado de naturaleza" es una abstracción inimaginable; en cualquier caso sería un estado pre-humano. El hombre comienza con la polis, es en la polis.

Por otro lado, viene a decir Sócrates, si aceptáramos la hipótesis de semejante estado de naturaleza, siguiendo a Glaucón, ¿cómo podríamos explicar la génesis del contrato, o sea, el origen de la sociedad?. Porque, en rigor analítico, o se postula una capacidad para vivir en sociedad previo a la existencia de ésta (sociabilidad, por tanto, no producida por la sociedad), o no es pensable. Argumento indudablemente falaz, sin duda alguna, pero de rigurosa fuerza en un marco filosófico donde no había lugar para una concepción histórica de la naturaleza humana.

Sócrates ofrece diversas respuestas. En primer lugar, afirma que sólo en sociedad el hombre deviene hombre, realiza su naturaleza: toda situación "pre-social" es irrelevante y contradictoria en la perspectiva de un hombre teleológicamente social. En segundo lugar, dice que si el hombre ha llegado a vivir en sociedad es porque potencialmente era sociable, porque la sociabilidad pertenecía a su naturaleza. De donde concluye que siempre vivió en sociedad: hombre originariamente social. En tercer lugar, defiende que el hombre sólo consigue su perfección en la sociedad..., pero en la sociedad perfecta. Un Estado es perfecto si crea y conserva las condiciones para que todos puedan realizar en él su vida buena. Es propiamente Estado si es perfecto, si cumple su fin. Por tanto, "buena vida" si, y sólo si, "buen Estado", o sea, si, y sólo si, Estado (ya que, en la lógica platónica, nada es propiamente si no es perfecto).

Vemos que el hombre sólo es hombre en la sociedad, pues sólo en ella puede devenir hombre, sólo en ella puede realizar su naturaleza. La sociedad es la condición de posibilidad de la perfección humana, en rigor socrático, del devenir hombre. Sociedad perfecta es la que cumple ése fin, que es su perfección: "sociedad buena" es la que permite-determina la "vida buena" del hombre. Si no cumple esa función no es perfecta y, en rigor socrático, no es verdaderamente sociedad.

La respuesta es política, pero su intencionalidad es ética: en última instancia es la "vida buena" la que determina la perfección de la "sociedad buena". Dicho en otras palabras, a la sociedad perfecta le viene su perfección de su función, subordinada a la realización de la perfección del hombre. La pregunta pendiente es: ¿Qué es la perfección del hombre?, y aún ¿qué es la perfección en general?.

Hemos de destacar la posición pragmática y realista de Trasímaco, que Sócrates burla sofísticamente. Como bien ha señalado A. MacIntyre [399], Trasímaco no identifica "justo" con "interés del más fuerte", sino que constata cómo de hecho se impone como justo, se da el nombre de justo, a la voluntad del más fuerte. García Gual dice, con agudeza, que "Como con Calicles, tenemos la sensación de que Sócrates derrota dialécticamente, pero no refuta del todo, a Trasímaco"[400]. Efectivamente, en cierto sentido la República nos ofrece el fracaso del proyecto filosófico platónico, de su paideia y de la metafísica de las ideas que la sustentaba. La República es una obra dramática, y no utópica. En ella Platón juega una terrible batalla contra la realidad "en la idea", y Trasímaco es uno de los protagonistas de la misma. Si tuviéramos que resumir esa dura batalla en sus dos principales contendientes lo haríamos así: la República, entre otras cosas, escenifica la lucha entre la razón y el eros. O sea, escenifica el problema moral. Y la escena es, y no podría ser de otra manera, la ciudad.

---

[399] *Historia de la Ética*. Barcelona, 1981, p.43.

[400] *Op. cit.,* 110.

2.3.3. El origen de la sociedad: la sobrevivencia.

> "... la ciudad nace, en mi opinión, por darse la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas..." (Platón, *República*).

Las primeras páginas de la República no se distinguen formalmente de las de cualquier otro **diálogo**. Pero hay un momento[401] en que, de repente, se cierra este discurso y comienza otro nuevo, escasamente "platónico" excepto en el lenguaje y el estilo literario. Se habían debatido diversas nociones de la justicia, como "decir la verdad y devolver lo que se ha recibido" (Céfalo), "dar a cada uno lo que se debe, o sea, bien al amigo y mal al enemigo" y "hacer bien a los amigos buenos y mal a los enemigos malos" (Polemarco), "no hacer daño a nadie" (Sócrates), "el interés del más fuerte" (Trasímaco), "bien penoso" (Glaucón), "convención provechosa" (Adimanto)... En esa habitual fase negativa de la dialéctica se habían analizado y rechazado sucesivamente todas ellas, puesto de relieve sus insuficiencias, las contradicciones que implican, su inconsistencia lógica o existencial; se habían discutido las ventajas e inconvenientes prácticos, las paradojas entre ser y parecer justos, con resultados desalentadores. Era, pues, el momento de Sócrates; todos esperaban que arriesgara sus propios conceptos.

Y en ese momento, cuando Sócrates aborda la tarea positiva, sorprendentemente cambia su habitual método dialéctico de ofrecer un concepto o definición y someterlo al análisis y se entrega a una descripción genética que haría las delicias de los empiristas modernos. Mantendrá, eso sí, la forma dialogada, pero aquí más que nunca el interlocutor es pura coreografía.

La nueva perspectiva metodológica es puesta en escena mediante una bella metáfora: "La investigación que emprendemos no es de poca monta; antes bien, requiere, a mi entender, una persona de visión penetrante. Como nosotros carecemos de ella, me parece que lo mejor es seguir en

---

[401] *República*, 366 b-e.

esta indagación el método de aquél que, no gozando de muy buena vista, recibe orden de leer desde lejos unas letras pequeñas y se da cuenta entonces de que en algún otro lugar están reproducidas las mismas letras en tamaño mayor y sobre fondo más destacado. Este hombre consideraría una feliz circunstancia, creo yo, aquella que le permitiera leer primero estas últimas y comprobar luego si las más pequeñas eran realmente las mismas"[402].

El objetivo es leer la justicia en la pizarra grande, en la sociedad justa; luego, conocido el mensaje, no será difícil releerla en la pizarra pequeña, en el hombre justo. La metáfora expresa sin ambigüedad que la justicia es una virtud eminentemente política y queda establecida como condición de la perfección o bondad de la sociedad; pero la metáfora también anuncia un profundo giro metodológico.

Por una vez Platón asume el método crítico, consistente en aceptar la realidad e indagar las condiciones que la hacen posible, entendidas como condiciones que la hacen pensable. Supuesta la realidad de la sociedad perfecta, basta descubrir en ella aquello que es su condición de posibilidad, y eso será la justicia. Ahora bien, para leer la justicia allá donde se encuentra, en la sociedad justa, necesitamos de la "existencia" de ésta. Para posiciones empiristas, tal tarea parece razonable, pues para las mismas resulta obvio que la sociedad más o menos justa existe empíricamente, puesto que el bien social es la unidad y estabilidad de la sociedad, y la mera subsistencia del orden social indica cierta bondad y perfección del mismo; lo existente, por el mero hecho de ser, encierra algo del bien.

Desde posiciones platónicas es algo más complicado, pero el resultado es similar. A a pesar de la escisión entre el mundo del ser real (el paisaje eidético) y el mundo de la apariencial (la representación empírica), y en particular, a pesar de la ilusión de verdad y de ser que caracteriza a éste, parece razonable otorgarle cierta existencia. Por un lado, porque parece razonable pensar que, para Platón, la existencia empírica, aunque sombra

[402] *Ibid.,* 368 c-d.

de la idea, debe contener algo de la perfección de ésta. Por consiguiente, en su representación puede y debe encontrarse esa perfección. Por otro lado, aunque optáramos por identificar la existencia empírica con la pura imperfección (más correctamente, con la ausencia de perfección), con el puro no-ser, y aunque Platón negara la existencia empírica de cualquier perfección en la sociedad, debe suponer la existencia ideal de la sociedad justa y, desde ella, orientar su reflexión hacia el establecimiento de las condiciones que hacen posible esa existencia. Ha de representarse, "concebir", una sociedad estable, en la cual necesariamente debe darse la justicia. Platón a su manera, se representa una sociedad "existente" (empírica o idealmente) y estable para leer en ella la justicia como la condición de su unidad y estabilidad. Que, al contrario de los empiristas, que parten de una representación empírica, el filósofo ateniense parta de una representación aparentemente más ideal, construida con palabras[403], es metodológicamente irrelevante para el objetivo que perseguimos. Porque, en rigor, la representación de los empiristas suele ser menos "empírica" de lo que se supone y la platónica mucho más "intuitiva" de lo que se presume.

Efectivamente, Platón construirá una ciudad a base de intuiciones empíricas sometidas al orden de una racionalidad mecánica de absoluta similitud con el empirismo moderno. Parte del hombre natural como ser necesitado y pone en esa carencia el origen de la sociedad: "... la ciudad nace, en mi opinión, por darse la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas..."[404].

No es el único origen de la ciudad que nos ofrece Platón. Sabemos que en distintos lugares ha propuesto diferentes orígenes[405]. Pero aquí, en la República, tal origen es la necesidad: "la ciudad... la construirán nuestras necesidades"[406], es decir, la desproporción entre el deseo y el poder de la naturaleza humana. De esta forma, puesta la sociedad como efecto -más grave aún, como efecto de la indigencia-, como instrumento generado

---

[403] "Edifiquemos con palabras una ciudad desde sus cimientos" (*República*. 369c).

[404] *República*, 369b.

[405] *Leyes*, 676a-680e; *Protágoras*, 320c.

[406] *República*, 369b.

desde la mecánica de la vida y a su servicio, se diluye el "fin moral" de la sociedad y se resalta su función utilitaria. La ciudad, aunque no deje de ser la condición de humanización del hombre, es previamente condición de sobrevivencia. Con lucidez Aristóteles, cuyo realismo se ha contrapuesto con frecuencia a Platón, previendo los riesgos de tal fundamentación, saldría al paso de esta licencia utilitarista platónica y reivindicaría una alternativa paradójicamente más "platónica": según el estagirita la sociedad se formaría no en base a lo necesario, sino con vistas a lo bueno u honesto[407].

Verdaderamente el supuesto platónico resulta sorprendentemente utilitarista, al sustituir -o, en rigor, identificar- el bien con la satisfacción de las necesidades. Puesta la carencia en el origen, y la sociedad como medio de paliarla, la bondad de ésta será función de su capacidad de satisfacer las necesidades humana, necesidades primarias como el alimento, la habitación, el vestido[408], y necesidades derivadas (mercado, moneda, trabajo asalariado...[409]. Por tanto la división del trabajo se convertirá en la esencia misma de la sociedad: "¿Y cómo atenderá la ciudad a la provisión de tantas cosas?. ¿No habrá uno que sea labrador, otro albañil, y otro tejedor?. ¿No será menester añadir a éstos un zapatero...?"[410].

En estas páginas[411] el discurso platónico es extremadamente "moderno". La división del trabajo, a la que Platón alude escasas veces[412], es la condición de maximización de la producción en cantidad y calidad[413], al tiempo que de maximización de la felicidad de cada uno, al poder dedicarse a aquello para lo que está más dotado[414]) La división del trabajo es la clave de la ciudad buena, porque logra aunar la máxima felicidad para el individuo con el máximo provecho para los conciudadanos. Clave tanto para la

---

[407] *Política*, 320c.

[408] *República*, 369c-d.

[409] *Ibid.*, 371a-c.

[410] *Ibid.*, 369d.

[411] *Ibid.*, 369a-374c.

[412] *Cármides,* 167e.

[413] *República*, 370b.

[414] *República*, 370a-b.

"ciudad de cerdos"[415], cumpliendo funciones de mera reproducción, como de la "ciudad del lujo"[416], más grande, más compleja, con mayor división del trabajo. Ahora bien, el motor de todo ese desarrollo social es el "deseo de ilimitada adquisición de riquezas"[417]. Como en los modernos, el deseo, y especialmente el deseo de posesión, está en la base de la sociedad, siendo a un tiempo condición de posibilidad de la misma y amenaza constante de su existencia.

Creemos que hay que evitar prejuicios a la hora de valorar el papel de la división del trabajo en la obra platónica. La presión de las tradiciones hermenéuticas induce resistencias a la hora de acercar a Platón a los filósofos economistas, como Adam Smith. Es el caso de L. Robin[418], que intenta edulcorar la interpretación platónica de la división del trabajo viendo en ella un factor de cohesión social solidaria y armónica, a diferencia del escocés, presumiblemente más inhumano, que la vería como relación mecánica. La grandeza de un pensamiento no debe valorarse por la pureza de los sentimientos. En Platón la división del trabajo funciona en la mecánica de las necesidades. No es la "solidaridad", como dice A. Koyré[419], sino la inseguridad, la escasez, en definitiva, el miedo, el factor que arrastra a la vida en común y a la división del trabajo.

Si se quiere, no obstante, acentuar la diferencia entre Platón y los escoceses al respecto, puede hacerse legítimamente desde las antropologías respectivas. Mientras que para Smith, y para Hume, esa "especialización" era una determinación social, artificial, originariamente ajena a la naturaleza humana, e incluso contraria a ella (aunque acabara siendo natural, aceptada e incluso placentera), para Platón, anclado en una cosmología racionalista, no había propiamente tal determinación sino concordancia armónica entre el orden social y la naturaleza humana: aquél necesitaba la división del trabajo y ésta la división de funciones, dada su

---

[415] *República*, 372d.

[416] *República*, 372e.

[417] *República*, 373e.

[418] *Platón.* Paris, PUF, 1968, 210 ss.

[419] *Introducción a la lectura de Platón*. Madrid, 1966,125.

natural e innata diversidad de cualidades. Esta es la gran diferencia: un supuesto metafísico innatista en rigor bastante más ajeno a la teoría de lo que se acostumbra a aceptar. Pues la teoría sociopolítica de Platón, aquí en la República, puede leerse en claves netamente empiristas y utilitaristas.

La división del trabajo, que en Platón es también la forma de maximizar la perfección y felicidad personales y la eficacia colectiva, tiene su precio, al ser al mismo tiempo la forma inevitable de maximizar la dependencia. Cuanto más intensa sea, mayores beneficios colectivos y mayor identificación entre el trabajo que uno realiza y sus cualidades naturales; pero, al mismo tiempo, más difícil la organización y más frágil el equilibrio, pues las condiciones para la satisfacción de unas necesidades generan nuevas carencias, en un círculo ciego de difícil control y organización.

2.3.4. La necesidad de la Ley: la perfección.

> "¿Y cuando en una ciudad prevalecen licencia y enfermedad, ¿no se abren entonces multitud de tribunales y dispensarios, y adquieren enorme importancia la leguleyería y la medicina..." (Platón, *República*).

Metodológicamente, la mecánica de las pasiones permite a Platón explicar la dialéctica de la división del trabajo como medio de satisfacción/generación de necesidades, lo que le permite a Platón fundar la necesaria aparición del gobernante, de la sociedad política, como surgida de las condiciones creadas por la división del trabajo: su organización y racionalidad exige una instancia diferenciada, una nueva división del trabajo, tal vez la más importante socialmente y que implica la aparición de la política: la división entre las "artes de hacer dinero", en las que quedan incluidas todas las anteriores formas, constituyentes de la sociedad civil, y las "artes de gobernar", cuya aparición da origen a la sociedad política. En suma, el gobierno aparece como necesidad de la sociedad civil para controlar sus conflictos, ordenar la producción y maximizar la felicidad individual y el bienestar colectivo. Pero, aunque surge para garantizar la

unidad amenazada, el orden político instaura una nueva escisión, una nueva división, verdadero desafío al filósofo de la política.

El Gobierno, en su dimensión de ordenamiento social, es un efecto necesario del ilimitado deseo de riquezas y de la división del trabajo que la satisfacción de dicho deseo implica. Y, en tanto que dicha división social del trabajo es la condición de la máxima felicidad, pues garantiza la máxima eficacia productiva y posibilita que cada cual alcance su perfección al dedicarse a aquello para lo cual está mejor capacitado, el Gobierno es la condición de la perfección del hombre y de su mayor felicidad. Por otro lado, en su dimensión de defensa y seguridad, el Gobierno es igualmente efecto de la división del trabajo, ahora generada por la necesidad de la defensa: "¿Tendremos que guerrear como consecuencia de esto?"[420]. Inevitablemente. Y será necesario un ejército[421] especializado, profesional, fiel al principio antropológico de que no es posible que una persona desempeñe con perfección más que un oficio[422].

Vemos, por tanto, que Platón aplica rigurosamente su método genético, impecablemente ilustrado. El ejército, el Gobierno, la educación..., todas las instituciones sociales surgen como respuestas a las necesidades generadas por la mecánica de la división del trabajo, convertida en la condición de la felicidad. Como en el análisis humeano, va de lo simple a lo complejo, del individuo a la sociedad. Para Platón el individuo, el hombre, es "naturalmente social", pero en el mismo sentido que en Hume: está en su naturaleza, en sus carencias naturales, la necesidad de la cooperación. De ahí que la sociedad y, en especial, la sociedad política, sean "naturales", en cuanto exigidas por la naturaleza humana, y "artificiales", productos del "arte", es decir, algo que se consigue en el tiempo, en la historia.

Hay que distinguir esta idea de la naturaleza social del hombre (que es la presente en Aristóteles, en Locke o en Rousseau), y que supone una posición filosófico-política individualista y liberal, de la concepción hegeliana o marxista. Aquí el hombre tiene una naturaleza social en el sentido de que

---

[420] *República*, 373e.

[421] *República*, 374a.

[422] *República,* 370b.

llega a ser individuo (en sí y para sí) en el seno de la sociedad y gracias a ella. Su individualidad, su *para-sí,* es un producto histórico que la vida social posibilita y determina. Un individuo al margen de la sociedad, previo a ella, mero constituyente de ella, equipado con una naturaleza propia, mero en sí, es una abstracción, una ilusión metafísica o un error metodológico. En Platón, como en Hume, cualquiera que sea la importancia que cada uno acabe dando al Estado, a la Totalidad, el hecho de partir del individuo, es decir, de una teoría de la naturaleza humana, condiciona tanto el método como los objetivos.

Efectivamente, la teleología cede el paso a la mecánica. La dirección de la génesis, sus pasos, sus logros, están ya de alguna manera escritos en el punto de partida: las carencias de la naturaleza humana como desajuste entre sus cualidades y sus perfecciones, entre su ser y su poder ser. En especial, el Gobierno es el instrumento idóneo generado por tal necesidad. Tanto para la sobrevivencia como para la perfección física y moral, el bienestar y la virtud, componentes de la felicidad, el Gobierno es necesario en una sociedad compleja. Pero esta necesidad viene acentuada por, y tiene su último fundamento en, la idea que Platón tiene de la naturaleza humana "existente". No sería necesario el gobierno en una ciudad de filósofos, es decir, de hombres que se rigen por el logos; su necesidad surge de la presencia del eros, al menos de las formas más populares y comunes del eros, que son las que centran el interés de la política. La pasión, el deseo, aparecen en la República como determinaciones esenciales de la naturaleza humana, siendo a un tiempo el factor de necesidad del Gobierno y su obstáculo. La posibilidad de la sociedad justa aparece así indisolublemente ligada a la victoria sobre el eros, sea su control, su regulación, su sublimación o su eliminación. La educación, la ley, las recompensas y castigos..., todo está subordinado en la República al control del eros. En especial la educación del gobernante, de cuyo éxito parece depender la posibilidad misma de la ciudad buena, es una educación contra el eros.

Tal vez sea el tratamiento que la educación recibe en la República lo que más nos sorprende. El resto de las obras platónicas no nos ofrecen una

educación contra el eros; al contrario, con frecuencia constituía una dimensión importante de la perfección humana. Aquí, en cambio, tal vez porque la educación parece alejada de toda finalidad espiritual subordinándose radicalmente a su utilidad social, el eros deviene mero deseo de posesión y así se convierte en el obstáculo a la felicidad humana, o sea, a la vida y a la virtud. Platón dedicará muchas páginas a describir esta educación, siendo sumamente meticuloso a la hora de seleccionar los contenidos, defendiendo abiertamente la censura en la "educación musical", que debe entenderse en sentido amplio, como lo referente a las siete "musas"; o sea, las artes y las letras en general. Su preocupación por la literatura[423] o las melodías[424] que pudieran excitar el eros es obsesiva. Creo que si se leen sin prejuicios estas páginas, centrales en el programa de la República (pues se trata de la educación de los gobernantes en un proyecto en el que de ellos, de su voz, saldrá la ley), se advertirá que no es el contenido idealista y utópico lo que de ellas se desprenden, sino inquietud, pesimismo y, sin duda, un gran realismo. En otras esferas de las artes humanas el eros puede ser divino; pero en la vida social, como deseo de riquezas o de placer, es el gran obstáculo del noble arte de la política.

Este pesimismo platónico se revela un un conocido pasaje que no me resisto a citar: cuando, sin duda en alarde retórico, señala que la abundancia de jueces y médicos en una ciudad es el más claro síntoma de la enfermedad de ésta en alma y cuerpo: "¿Y cuando en una ciudad prevalecen licencia y enfermedad, ¿no se abren entonces multitud de tribunales y dispensarios, y adquieren enorme importancia la leguleyería y la medicina, ..."[425].

Las garantías sociales contra el mal expresan precisamente la existencia de ese mal. La enfermedad controlada no es la salud; el eros controlado no es el logos. Su metafísica de las ideas le fuerza a ser más pesimista que el mismo Hume, para quien, al contrario, la razón no es sino el silencio de las

---

[423] *República*, 377-398b.

[424] *República*, 398b-403c.

[425] *República*, 405a.

pasiones. El escocés, habiendo renunciado de entrada a la perfección de lo absoluto, podía encontrar fácilmente una consolación a la melancolía.

2.3.5. El control del eros.

> "cada cual suele preocuparse más que por nada por aquello que es objeto de su amor" (Platón, *República*).

Tras ofrecer un exhaustivo programa de educación de gobernantes, en sí mismo sugestivo, se plantea qué ciudadanos han de gobernar[426]. Inicia así otra fase del discurso en la que, de nuevo, Platón deja ver un realismo, y un pesimismo, que nos recuerda a los modernos. Comienza por una tesis antropológica que gustará a Spinoza: "cada cual suele preocuparse más que por nada por aquello que es objeto de su amor... Lo que uno más ama es aquello para lo cual se considera conveniente lo que es conveniente para uno mismo, aquello que, si prospera, hace creer al amante que prosperará él también, y si no, lo contrario"[427].

O sea, uno ama a aquello de cuya felicidad cree que depende su propia felicidad; de cuyo bien cree que depende el propio bien. Esta identificación, egoísta o narcisista, ofrece a Platón la regla de selección de gobernantes: una constante y exhaustiva observación de su conducta que ponga de relieve si siempre, sin fallo alguno, buscaron su felicidad a través de la felicidad de la sociedad. Es la norma del "amor interesado" a la sociedad: que gobiernen quienes amen interesadamente a la ciudad y que ésta premie su amor. "Y al que, examinado una y otra vez, de niño, de muchacho y en la edad viril, salga airoso de la prueba, hay que instaurarlo como gobernante y guardián de la ciudad, concederle en vida dignidades y, una vez difunto, honrar sus despojos con los más solemnes funerales y su memoria con monumentos..."[428].

---

[426] *República*, 412b.

[427] *República*, 412d.

[428] *República*, 413d-414a.

El amor, el eros, es egocéntrico. No obstante, ese egocentrismo, indudable obstáculo para la vida social, no es insuperable: la manera de superar ese obstáculo reside en el mismo carácter del amor, cuyo narcisismo hace que sólo ame aquello cuya felicidad está indisolublemente unida a la suya. El hombre puede hacer de la ciudad el objeto de su amor en la medida en que su vida, su bienestar, su perfección está indisolublemente ligada a la vida, el bienestar y la perfección de la ciudad.

El amor a la ciudad, al ser resultado de un cálculo racional, sería inequívoco de no mediar la perversión del eros. El temor de Platón no proviene tanto del poder del deseo cuanto de la perversión del mismo; un eros poderoso y bien dirigido es virtud, pero la posibilidad de perversión introduce la posibilidad de rebelión contra la razón. El cuidado que Platón ha puesto en la educación, derivado de esta sospecha, le empuja a eliminar no sólo todo deseo perverso, entendiendo por tal toda desproporción, todo desequilibrio, todo desorden, sino toda posibilidad de perversión, provenga de la música, de la literatura o de la gimnasia. De ahí ese militante y un tanto inquisidor programa educativo de lucha contra los corceles negros del alma, que en su radicalismo ascético se muestra peculiarmente platónico. En esta perspectiva, el amor a la ciudad, a los otros, a lo universal, a la ley, es el triunfo de la razón. La sociedad política nace cuando la razón impone al deseo su finalidad, cuando los intereses objetivos, racionalmente definidos y establecidos, se imponen a los subjetivos y espontáneos del deseo.

La interpretación más habitual del Platón, sin duda favorecida por ser la más coherente con su filosofía, ve en el platonismo la posibilidad de esa gran y definitiva victoria de la razón sobre el deseo. Es la perspectiva de la esperanza, del idealismo y la utopía. No obstante, aun siendo esta versión bastante coherente con la filosofía platónica, en rigor no puede inferirse de la República, donde Platón una y otra vez deja ver ese pesimismo que, a nuestro parecer, nos permite compararlo a los "modernos". Hay un pasaje de oro al respecto, a saber, aquél en que se plantea el posible peligro de que los gobernantes puedan "abusar de su poder" y "devenir tiranos". En ese momento, cuando Sócrates retóricamente pregunta si "¿...no

contaríamos con la mejor garantía a este respecto si supusiéramos que estaban realmente bien educados?", y Glaucón responde con rotundidad: "¡Si ya lo están!", entonces Sócrates nos sorprende diciendo, posiblemente con profundo pesar: "Eso no podemos sostenerlo con demasiada seguridad, querido Glaucón"[429].

Es un momento decisivo de la República, en el que Platón muestra su escepticismo respecto al programa educativo. No de tal o cual sistema educativo empírico, ni siquiera de las teorías educativas: duda de la suficiencia de la "educación ideal", cuyo programa, con sus métodos y contenidos, ha sido por él mismo diseñado, racionalmente, en la idea. Este fracaso es el que da sentido a la República. L. Robin[430] ha intuido el problema, pero no lo ha detectado, o no ha querido extraer sus consecuencias radicales. Considera que ha fracasado el proyecto socrático de educación individualizada, y que Platón, consciente de ello, ofrece en la República un proyecto educativo colectivo, una "organización política de la virtud". Esto es cierto, pero esa "organización política de la virtud" expresa el fracaso de la filosofía platónica, o mejor, la conciencia del propio Platón de su negación. Es el momento en el que Platón pone la sospecha sobre su propio racionalismo, dando un giro insólito en su sistema: no basta contemplar lo bello para desear la belleza, ni conocer lo justo para amar la justicia. La educación, que consigue que el alma contemple de nuevo el paisaje eidético, no es suficiente garantía contra el deseo. De ahí que sea necesario recurrir a determinaciones externas, a medidas estructurales, políticas, que favorezcan la sumisión del deseo al interés, que garanticen la más completa y perfecta satisfacción de las necesidades del hombre. Platón se ve forzado a confiar más en las condiciones sociales de vida de los gobernantes que en su educación en sentido estricto. Y se dispondrá a diseñar para los gobernantes un status social en el que se encuentren satisfechos, como única garantía contra el intento de que busquen la satisfacción por otras vías, las de la injusta dominación sobre los otros.

---

[429] *República*, 416b.

[430] *Platón*, ed. cit., 200.

La debilidad de la verdad frente al deseo será compensada con la neutralización, control o manipulación social del deseo. La primera medida propuesta al respecto como complemento a la educación es que "dispongan de viviendas y enseres tales que no les impidan ser todo lo buenos guardianes que puedan ni los impulsen a hacer mal a los restantes ciudadanos"[431].

Es, como veremos, la misma preocupación de Hume resuelta casi en los mismos términos. Y es así como se da entrada al "comunismo platónico". Dejando aparte algunas referencias puntuales, Platón dedica tres libros, del V al VII, a describir y explicar la ausencia de propiedad y la comunidad de mujeres e hijos entre los gobernantes de la ciudad buena. Tan generosa extensión y tan sorprendente propuesta han forzado a que la República, modelo de ciudad ideal, sea leída como una propuesta de sociedad comunista. Para muchos esa sería su originalidad y en ello residiría su contenido utópico. De hecho, desde entonces, toda utopía literaria, toda ciudad ideal en que reine la justicia, ofrecerá el diseño de una sociedad comunista.

Conviene recordar, no obstante, que el comunismo platónico es muy peculiar. Es peculiar porque se limita a los guardianes y gobernantes, dejando a las clases trabajadoras con su familia y su propiedad, condiciones de posibilidad de su felicidad y virtud; peculiar porque no se socializan los medios de producción. Pero, sobre todo, es peculiar por un aspecto mucho menos destacado entre los estudiosos, a saber, porque ese comunismo limitado no es un fin en sí mismo, lo que en platónico equivale a decir que no es un bien en sí, sino simplemente un instrumento o medio al servicio de la justicia. Siglos después el comunismo llegará a ser un objetivo sustantivo, pero entonces ya la igualdad había devenido uno de los valores supremos. En cambio, el comunismo platónico no significa la afirmación de la igualdad como un bien, ni siquiera como condición de la justicia. En la ciudad justa de Platón reina la desigualdad; más aún, la sociedad justa es precisamente la que permite, consagra y estabiliza la radical diferencia, la absoluta individualidad que caracteriza a los seres humanos. La justicia platónica es

[431] *República*, 416c.

el orden social que hace posible la diferencia en paz, que conjuga desigualdad y estabilidad, que permite que cada uno, teniendo por fin su felicidad, trabaje simultáneamente por la virtud social, por la unidad y estabilidad de la ciudad, gracias a una antropología ad hoc según la cual "no hay dos personas exactamente iguales por naturaleza, sino que en todos hay diferencias innatas que hacen a cada uno apto para una única ocupación"[432]. Como ya hemos apuntado anteriormente, esta antropología, ausente en Hume, no es relevante para nuestro análisis: destacamos únicamente la función que juega, a saber, la de poner la especialización de funciones como una virtud individual y social. Nuestro filósofo escocés compartirá esta valoración sin semejante metafísica, apoyada meramente en su mayor eficacia.

El sentido de la República que intentamos resaltar se basa, pues, en dos valoraciones: una, que la ciudad platónica justa es una ciudad con la desigualdad y la propiedad consolidadas, en la que el comunismo no es un bien, ni siquiera un bien-estar de quienes en él viven, sino el mecanismo, la estrategia y el precio para conseguir la unidad de los diferentes, o la armonía de los indiferentes; otra, que la alternativa comunista platónica es hecha a la defensiva, no en el horizonte optimista de un ideal a conquistar, sino en el del pesimismo de un mal a dominar. El peligro de la sociedad es el eros; la sociedad justa será aquella en la que eros está dominado. De tal forma que el comunismo platónico es una estrategia para someter al eros en sus dos formas de manifestarse más peligrosas: como deseo de posesión y como afecto personal, como egoísmo y como amor selectivo y particular, precisamente las dos pasiones que Hume pone como fuente de la sociedad al mismo tiempo que como su principal peligro. En definitiva, que el comunismo platónico no es un ideal de igualdad sino un instrumento contra el deseo ante la impotencia de la razón y la insuficiencia de la educación: "nadie poseerá casa propia, excepto en caso de absoluta necesidad. En segundo lugar, nadie tendrá tampoco ninguna habitación ni despensa donde no pueda entrar todo el que quiera. En cuanto a víveres, recibirán de los demás ciudadanos, como retribución por su guarda, los que

[432] *República*, 370a-b.

puedan necesitar unos guerreros fuertes, sobrios y valerosos, fijada su cuantía con tal exactitud que tengan suficiente para el año, pero sin que les sobre nada. Vivirán en común, asistiendo regularmente a las comidas colectivas como si estuvieran en campaña..."[433].

No es un elogio de la igualdad, condición de la libertad, sino un auténtico miedo al eros y a las condiciones que lo despiertan (excedentes, acumulación, placer...). Platón sospecha que el deseo de posesión y el afecto personal son, como en Hume, dos grandes peligros para la justicia: de ahí que vea en la imposibilidad de la propiedad y del reconocimiento de los hijos el mejor antídoto. En el fondo piensa, como Hume, que "nadie desea lo imposible". Se trata de eso, de hacer imposible el deseo. Y como no basta con prohibirlo en la educación, recurre a inhibirlo privándolo de su objeto.

Visto el comunismo como instrumento de control o inhibición del eros, se entiende el extremo a que lo lleva Platón, a veces pueril: "Serán, pues, ellos los únicos ciudadanos a quienes no esté permitido manejar ni tocar el oro ni la plata, ni entrar bajo el techo que cubra estos metales, ni llevarlos sobre sí, ni beber en recipientes fabricados con ellos"[434].

La imposibilidad de la propiedad es puesta como baluarte contra el deseo, pues "si adquieren tierras propias, casas, dinero, se convertirán de guardianes en administradores y labriegos, y de amigos de sus conciudadanos en odiosos déspotas..."[435]. Por eso no se extiende como "buena" a todos: sólo es buena para los gobernantes, en cuyo seno el eros es factor de luchas e injusticias.

2.3.6. La determinación de la voluntad.

> "...nosotros no establecemos la ciudad mirando a que una clase de gentes sea especialmente feliz, sino para que lo sea en el mayor grado posible la ciudad toda" (Platón, República).

---

[433] *República*, 416d.

[434] *República*, 417a.

[435] *República*, 417b.

Establecida la necesidad de la eliminación de la propiedad privada y de la comunidad de mujeres e hijos entre los gobernantes, condición de posibilidad del Gobierno justo, queda pendiente otro problema importante: explicar cómo se llega a desear tales condiciones de vida. Si es fácil imaginar diversos métodos para garantizar la obediencia de los súbditos, su sumisión a la ley, no lo es tanto comprender cómo los gobernantes llegan a asumir su propia renuncia. ¿Es razonable pensar que los gobernantes aceptarán semejante status?. Adimanto ya lo sospecha y le pregunta con ironía "¿Y qué dirías en tu defensa, Sócrates, si alguno te objetara que no haces nada felices a esos hombres...?"[436]. La respuesta socrática es también susceptible de una magnífica y ejemplar lectura utilitarista: "...nosotros no establecemos la ciudad mirando a que una clase de gentes sea especialmente feliz, sino para que lo sea en el mayor grado posible la ciudad toda" ([437]). Una respuesta que encierra el supuesto de que la ciudad justa, como ciudad más feliz, no se diseña teniendo en cuanta los deseos de cada uno, acumulando lo que es mejor para cada ciudadano: "No pienso, varón singular, que hemos de pintar los ojos tan hermosamente que no parezcan ojos, ni tampoco las otras partes del cuerpo; fíjate sólo si, dando a cada parte lo que le es propio, hacemos hermoso el conjunto. Y así, no me obligues a poner en los guardianes tal felicidad que haga de ellos cualquier cosa antes que guardianes... si te hiciéramos caso, ni el labriego sería labriego, ni el alfarero alfarero... "[438].

Nos admira el realismo y la severidad platónica. No podemos quedarnos con la lectura moralista, con la mera idea de que la riqueza lo corrompe todo. Es más pertinente comprender la intuición platónica de que el gobernante nunca es "filósofo" según la idea, sino hombre, sede del eros. De ello se deriva una lógica y prudente desconfianza de cuantos desean el gobierno, incluidos quienes aspiran al mismo como inmolación por el bien público. Platón nos da una lección de sobriedad y realismo, pues, en

---

[436] *República*, 419a.

[437] *República*, 420b.

[438] *República*, 420e.

definitiva, como decía Sócrates, el sabio no desea cambiar su función propia, la contemplación, por el gobierno... a no ser por miedo a recibir un mal peor: el derivado de un gobierno de gente más mediocre.

El gobernante debe estar determinado; la ciudad justa requiere que en cada uno se controle el eros de forma apropiada, tesis equivalente a la "autorregulación de las pasiones" de Hume. El realismo de Platón es evidente: se trata de describir una ciudad, no una fiesta. Implícitamente reconoce la necesidad de que todos paguen un precio por vivir en sociedad: unos con la obediencia y otros con la renuncia. Además, si la unidad es la condición de sobrevivencia de la ciudad y la ocupación única es la condición de perfección de cada individuo, antes que nada deben garantizarse dichas sobrevivencia y perfección: "¿Tenemos, pues, mayor mal para una ciudad que aquello que la escinde y hace de ella muchas en vez de una sola?. ¿O mayor bien que aquello que la agrupa y da unidad?"[439].

Queda, por tanto, suficientemente demostrada la preocupación platónica de defender la ciudad de sus propios gobernantes, del eros. No obstante, podría objetarse con razón que no se ha teorizado la posibilidad real de lograrlo y ni siquiera se ha descrito el mecanismo; o sea, que se sigue estando en el discurso del "deber ser". Tal objeción sería razonable, pues la propuesta del comunismo platónico no contiene el análisis de los mecanismos del deseo. Podría pensarse que, en el fondo, es una simple esperanza a la desesperada y que toda su "evidencia" parece no tener más base que una analogía, ciertamente de exquisito gusto platónico: quien vive entre lo bello, acaba amando la belleza.

Ciertamente, la solución platónica está lejos de ser satisfactoria, pero nos parece interesante e ingeniosa. Si la cuestión pendiente es la de explicar los mecanismos mediante los cuales las condiciones sociales de vida (sin propiedad, sin mujeres e hijos) determinan el deseo, en la República encontramos como mínimo algunas líneas de análisis, que van más allá de la mera inferencia analógica o la intuición utópica. Como mínimo encontramos dos argumentos, dirigidos respectivamente a la comunidad de

[439] *República*, 462a-b.

mujeres y a la comunidad de bienes. Ambos son en buena medida ingenuos; ambos se apoyan en última instancia en el poder de la ilusión, como si ésta fuera un instrumento imprescindible para conseguir el prodigio de que el hombre salte sobre su propia sombra y logre amar más a la ley que a sí mismo, a lo universal que al deseo, siendo feliz a base de alienarse.

El primer argumento se apoya en la tesis, que compartirá Hume, por la cual nadie desea lo imposible. Ella permite, ante la imposibilidad de confiar en la educación del deseo, creer en la eficacia de su inhibición al condenarlo a la esterilidad. Se trata de sustituir la educación por la política, la razón por la fuerza; o, con menor dramatismo, se trata de asumir la necesidad de la represión. Esta represión del deseo, por otro lado, no es ya un estado de perfección, sino que aparece como el precio a pagar por el bienestar de la totalidad. Esta represión no tiene aparentemente nada que ver con lo ilusorio. Ahora bien, Platón es consciente de que, por tratarse de los gobernantes, toda represión del deseo debe ser autorepresión.

La eficacia de la propuesta, pues, reside en conseguir engañar al deseo, en sublimarlo. Es, pues, una obra de prestidigitador, con apropiados efectos de mago. La distribución de honores y de mujeres en función de la fidelidad a la ciudad, que tanto cuida Platón, son mecanismos eficaces para la "administración" del deseo". Platón, en un alarde utilitarista, insinúa técnicas de persuasión y recompensa poco edificantes, pero presumiblemente útiles, en la que el sexo es valor de cambio del mérito, del valor, de la entrega. Las páginas donde describe la distribución de las mujeres, los "matrimonios", aconsejando fraudes en el sorteo para conservar la pureza de la raza sin generar sospechas y despertar al eros, son más dignas del maquiavelismo jesuítico que de un texto considerado por Rousseau la mejor obra de educación.

El segundo argumento, en el que más confía Platón, tal vez porque no le queda otro, es la ilusión de unidad. Con insistencia ha ido repitiendo que el bien es la unidad, la seguridad, la sobrevivencia; que la unidad viene dada por la "comunidad de alegrías y penas", es decir, "cuando el mayor número posible de ciudadanos goce y se aflija de manera parecida ante los mismos

hechos felices o desgraciados"[440]. La unidad de sentimiento expresa la unidad y salud de la ciudad; la particularización de sentimientos es su enfermedad, su injusticia, porque la justicia es la salud de la sociedad y se mide por el equilibrio de sus partes, por la sincronización, por la identidad. Platón, jugando con el lenguaje sofísticamente, expresará esta idea diciendo: "La ciudad en la que haya más personas que digan del mismo modo y con respecto a lo mismo las palabras "mío" y "no mío", esa será la que tenga mejor gobierno"[441].

Y, por tanto, la comunidad de mujeres pertenece al mejor gobierno, porque en tal caso, cualquiera que se aquel con quien uno se encuentre "habrá de considerar que se encuentra con su hermano o hermana, con su padre o madre, o con su hijo o hija..."[442]. Y su esperanza surge de que el bien en sí es deseable, es causa, es fuente de determinación.

Es la "ilusión" que consigue sublimar el deseo. El guardián se sentirá infinitamente poseedor de lo común, y por tanto defensor de lo común. Viviendo de la propiedad de los otros, y no pudiendo tener propiedad, hará de la defensa de la propiedad de los otros su objetivo: amará y defenderá la paz, la propiedad y la unidad de los otros, de la ciudad, porque de la salud de ésta depende la suya propia. Nótese que, al final, el deseo no es sofocado; las técnicas políticas, más exitosas que la educación, solamente consiguen manipularlo, administrarlo librando a la sociedad de su desorden, e incluso poniéndolo al servicio del orden.

Con ello, en rigor, se cierra el discurso, pues la larga reflexión sobre el "rey filósofo" es marginal a la filosofía política expuesta en la República, así como la minuciosa descripción de las diferentes formas de gobierno y sus perfecciones. Un discurso que comenzó con la pregunta por la justicia acaba con el establecimiento de las condiciones de una sociedad justa. Y de una idea de la justicia definida como "dar a cada uno lo que le es propio" se ha pasado a otra entendida como "hacer cada uno lo que le es propio"[443].

---

[440] *República*, 462b.

[441] *República*, 462c.

[442] *República*, 462c y 464d.

[443] *República*, 433b.

O sea, de la justicia vista en relación con la posesión se ha pasado a la justicia entendida en relación con la función. ¿Cómo puede no desearse tal cosa?

2.4. Aristóteles: la Ética como filosofía de las cosas humanas.

2.4.1. La Política como Ética.

> " (la Política) es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo" (Aristóteles, Ética Nicomáquea).

Decía Aristóteles que si hay algún fin que queramos por sí mismo, un fin al cual estén subordinados los otros fines, un fin a cuyo deseo se subordinen los deseos de las demás cosas, entonces "es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor"[444]. La existencia de ese fin se fundaba, para Aristóteles, en la necesidad racional del mismo: la razón se veía obligada a postular este fin último y supremo o a elegir el vértigo de la indeterminación, en una cadena infinita que convertiría el deseo en algo vacío y vano. Y, aceptada la existencia de ese fin por vía racional, la principal tarea del pensamiento filosófico consistiría en "intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece." O sea, por un lado, la naturaleza de ese bien, y, por otro, la disciplina, el arte, la ciencia o la facultad que lo tiene por objeto propio.

En cuanto a esta segunda tarea, que es la que aquí de algún modo inmediato nos ocupa, hay que suponer que debe tratarse de una disciplina eminente, "suprema y directiva en grado sumo", sigue diciendo Aristóteles. Por su objeto, "lo bueno y lo mejor", goza de mayor eminencia que las demás; y por estar los objetos de éstas subordinados al de aquella, ejercerá sobre las mismas su control y dirección. Pues "ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno

---

[444] *Ética Nicomáquea,* 1093b. (Citamos de la edición de C. García Gual en biblioteca clásica Gredos).

y hasta qué extremo"[445]. Ella pone los límites y la dirección de las restantes ciencias; ella usa para su fin las otras facultades, como la estrategia, la economía, la retórica...

¿Cuál es esa ciencia, o arte, o facultad, eminente por su objeto y que tiene a todas las otras como subordinadas?. Esta pregunta, hecha en nuestros días, con toda probabilidad nos daría como respuesta la Ética. Aristóteles respondía con la Política: "Esta es, manifiestamente, la política". No tenía, pues, duda alguna: era manifiesto.

Pero esa diferencia en las respuestas tal vez sea sólo aparente. García Gual, en nota a pie de página, se ve obligado a aclarar el sentido del concepto aristotélico de "política": "En el sentido más noble y elevado del término, es decir, la ciencia que tiene como fin fijar las normas generales de la acción que aseguren el bien de los ciudadanos y, en definitiva, de la ciudad"[446]. En rigor, literalmente no nos dice nada que no estuviera ya contenido en la definición aristotélica como ciencia de "lo bueno y lo mejor". Porque simplemente nos advierte de otros sentidos de la "política", usuales y corrientes en nuestro tiempo, con los cuales nada tiene que ver el concepto aristotélico. O, dicho de otra manera, nos sugiere que Aristóteles está hablando de la política en sentido ético.

Efectivamente, la Política y la Ética en Aristóteles se confunden. Mejor dicho, la distinción entre ambas se consiguió siglos después. Para Platón y Aristóteles eran nombres de la misma cosa: del "arte del buen gobierno". La política como mero "arte del gobierno", haciendo abstracción de la bondad del mismo, o sea, haciendo abstracción del fin, fue un triste logro histórico sobre el que volveremos. Al convertir la política en mera técnica, instrumental, subordinada a unos fines que ya no le eran intrínsecos, apareció la noción moderna de la política, y, en el mismo proceso, el reino de los fines, de los buenos fines, de "lo bueno y lo mejor" como fin, pasó a ser territorio de la Ética.

---

[445] *Ética Nicomáquea,* 1094b.

[446] Nota núm. 5.

Cuando Aristóteles consideraba que "puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre", ponía como objeto de la Política un fin ético; al subordinar a su fin, el bien del hombre, los fines de las demás artes, está afirmando la subordinación de las artes prácticas a la Ética. La Política como arte del buen gobierno, es la Ética, o sea, conjunto de normas que dirigen la acción humana hacia el bien del hombre.

Por último, y dado que en nuestros días, fruto de esa idea abstracta de la política como mero "arte del gobierno", aparece la escisión entre una "Ética social" y una "Ética individual", conviene decir también que la política de Aristóteles engloba ambas. Afirma que es el mismo "el bien del individuo y el bien de la ciudad" y, además, afirma que "es evidente que es mucho más grande y perfecto alcanzar y salvaguardar el bien de la comunidad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades"[447]. Un griego no se veía a sí mismo como sujeto abstracto de derechos y poderes; su ser, y su poder ser, le venían por la mediación de su pertenencia a la polis. Un fin propio fuera de la polis era impensable para hombres cuya esencia consistía en la pertenencia a un universal, a una colectividad (tribu, ciudad, nación). La "ética individual" surge tras la escisión de esa identidad, es decir, cuando los hombres, desarraigados de su ser colectivo, se representaban a sí mismos como individuos, como totalidades acabadas, sustantivas, con derecho y fines propios, como agentes, como sujetos.

Por tanto, la Política de Aristóteles absorbe y se confunde con la Ética. Y ello es posible en la medida en que tiene por campo de aplicación la acción humana, que es siempre una acción social, al menos en sus efectos. La posibilidad de una "ética individual" implica el desplazamiento del lugar de lo ético de la sociedad a la conciencia, de la acción al sentimiento.

Se ha señalado la fuerte dependencia de la Ética aristotélica de su concepción general de la naturaleza, de su teleologismo; y, en particular, de

[447] *Ética Nicomáquea*, 1094b.

su antropología igualmente finalista. Pero podría legítimamente invertirse la mirada y reconocer el carácter ético de ese teleologismo. Pues si bien es cierto que todas las cosas -y, en particular, las acciones y elecciones humanas- tienden a un fin, no lo es menos, según Aristóteles, que dicho fin es siempre algún bien. Hasta el punto de poder decir que "el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden"[448].

No entraremos en el análisis de si Aristóteles llama "bien" al fin natural, a aquello a lo que tienden las cosas vistas desde posiciones naturalistas, es decir, aceptando la manera de ser de la naturaleza, el comportamiento natural de las cosas, como lo bueno: o bien si, por el contrario, antepone el criterio moral, considerando que la naturaleza ha sido hecha para perseguir el bien racionalmente establecido. Creemos que esta distinción es ajena al orden de las razones aristotélico, por una razón: la tendencia de las cosas al fin que les es propio, a su bien, permite anomalías, desviaciones, perversiones; y, especialmente en el hombre, la posibilidad de esas desviaciones es obvia y fuerte. Por tanto, el orden natural puede ser alternado; el fin natural puede ser evadido. Y en ningún caso se diría que esa desviación es un nuevo fin, y por tanto un nuevo bien. Se trataría de una anomalía o monstruosidad de la naturaleza. En consecuencia, el bien, el fin bueno, no es aquello que de facto ocurre a las cosas, sino lo que naturalmente, cuando no hay perturbaciones, tiende a ser; no es lo que desea o elige el hombre, sino lo que debe elegir cuando la elección se hace conforme a la naturaleza humana. Y a lo que tiende a ser una cosa, o lo que debe ser el hombre, es aquello a lo que naturalmente tiende como fin. En el caso de las cosas la regularidad lo pone de relieve; en el caso de los hombres, esa regularidad es menos manifiesta. ¿Cómo se conoce y determina eso que se debe elegir? Ese es el objeto de la Ética, para Aristóteles.

La Ética es el arte de la elección de los fines buenos. Incluso podríamos decir, en rigor, que la Ética es el arte de articular y jerarquizar adecuadamente los fines, de establecer sus dependencias, de fijar su ordenación. Si tal cosa fuera posible, si lográramos descifrar la jerarquía y

[448] *Ética Nicomáquea*, 1094a.

determinar el primero de los fines, aquél al cual todos los demás en última instancia apuntan y que, a su vez, no está subordinado a los otros; si tal cosa fuera posible, dice Aristóteles, conoceríamos "lo bueno y lo mejor". Tal cosa "tendría gran peso en nuestra vida", nos permitiría perseguir lo que debemos perseguir, alcanzar mejor lo que debemos alcanzar. Por tanto, parece razonable intentar conocer ese bien privilegiado, y ponerlo como nuestro fin incondicional.

Tal es el objeto de la Política, la ciencia "suprema y directiva en grado sumo"[449]. La dignidad del objeto determina la dignidad de las artes que de los mismos se ocupan: la política regula las ciencias necesarias en las ciudades, las que cada uno ha de estudiar, subordinando a la economía, a la retórica... "Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre"[450].

La Política es la ciencia más noble porque su objeto de conocimiento es el más eminente: el bien de la ciudad. Cierto que, para Aristóteles, es "el mismo el bien del individuo y el bien de la ciudad"; pero deja bien claro que el hombre debe elegir el bien de la ciudad, porque es más eminente: "es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades"[451].

La identidad de contenido que Aristóteles postula entre el bien del individuo y el de su ciudad, le permite cierto optimismo filosófico. Decimos optimismo filosófico porque es obvio que tal identidad se da en la idea; Aristóteles, gran observador y fiel empirista, reconocía la posibilidad fáctica de la oposición. Pero la realidad empírica no implica nunca una contradicción lógica o metafísica; por tanto, esa identidad de contenido entre el bien del individuo y el de la ciudad le permite ser optimista, es decir, le procura la esperanza ética.

---

[449] *Ética Nicomáquea*, 1094b.

[450] *Ética Nicomáquea*, 1094b.

[451] *Ética Nicomáquea*, 1094b.

Ahora bien, esa identidad de contenido se somete a una neta jerarquía moral: el bien de la ciudad es más perfecto. Por tanto, dicho bien debe ser el fin de la vida humana. El hombre debe perseguirlo porque es el bien superior, no porque coincida con el suyo propio. La opción moral, por tanto, se fundamente en un orden trascendente y jerárquico: en una ontología moral. El cosmos aristotélico no es indefinido, abierto e indiferente, sino cerrado, ordenado, con arriba y abajo, centro y periferia, norte y sur, derecha e izquierda. Las cosas tienen su lugar en una topología de lugares naturales de distinta eminencia. Su ser es siempre un ser de valor determinado: el ser es un bien, y la jerarquía de seres una jerarquía de bienes, sin que nunca sea posible decidir si la bondad le viene de su riqueza ontológica, o ésta de sus bondades.

La Política, en el sentido clásico de "Filosofía práctica", tiene por objeto ese bien supremo: la perfección de la ciudad. Es decir, es el arte de dirigir a los hombres a realizar ese bien. Pero la Ética, "que es una cierta disciplina política", que es parte de la Política, por ello mismo no puede tener un fin diferente. Podrá tener un objeto o fin próximo propio diferenciado, pero siempre apuntando al bien supremo, pues es la Política la que reparte los papeles. La Ética no busca el bien del hombre, sino el bien de la ciudad. Y sólo porque en la antropología aristotélica, como en la platónica, ambos coinciden en contenido, persiguiendo éste se garantiza aquél. Pero no a la inversa, con lo cual el deber moral queda perfectamente establecido como la búsqueda del bien de la ciudad.

De ahí que preguntarse por la meta de la Ética exige preguntarse por la meta de la Política. La respuesta es la misma: la felicidad. Le parece a Aristóteles que todo el mundo está acuerdo en ello. Obviamente, este acuerdo general en que la felicidad es el fin supremo, es suficiente para aceptarlo como tal. Además, a lo largo de la historia de la filosofía nadie ha puesto seriamente en duda la eminencia de este bien. En realidad se ha aceptado como el otro nombre del Bien. No obstante, unos han puesto como contenido la virtud (y, como veremos, también "virtud" es un término polivalente), otros el placer, algunos la verdad, o la *ataraxía*, o el nirvana... Pero se ha aceptado la felicidad como el nombre del Bien. Como dice

Aristóteles, "sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo..."[452], "... pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios"[453]. Ni los sabios lo explican como los filósofos; ni éstos coinciden entre sí. Por eso, y sólo por eso, sigue existiendo ese discurso que llamamos Ética. Pues, como hemos dicho, el éxito de la Filosofía -y entendemos la Ética como una disciplina filosófica- reside en su incapacidad para generar verdades: o, si se prefiere, en su resistencia a positivizarse.

2.4.2. Impotencia de la razón e importancia del carácter.

> "con respecto a la virtud no basta con conocerla, sino que hemos de procurar tenerla y practicarla, o intentar llegar a ser buenos de alguna otra manera" (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*).

Como en tantas ocasiones, hay que comenzar la lectura por el final. El último apartado del último libro de la Ética Nicomáquea nos da las claves de la Ética. Aristóteles, para culminar su reflexión, se pregunta si se han cumplido los objetivos que se había propuesto, es decir, si en el dominio de las cosas prácticas es suficiente con la contemplación y el conocimiento, o si, por el contrario, el fin de la filosofía práctica es realizar dichas cosas. Porque "con respecto a la virtud no basta con conocerla, sino que hemos de procurar tenerla y practicarla, o intentar llegar a ser buenos de alguna otra manera"[454]. Es decir, ¿debe la Ética limitarse al conocimiento, o debe asumir una función práctica?. O sea, ¿puede el filósofo renunciar a moralizar?. ¿Puede la Ética limitarse a ser ciencia (*epistéme*) o debe asumir su papel de arte (*techné*), tomando ambos conceptos con los sentidos que el mismo Aristóteles les asigna en el Libro VI?.

Cuando Aristóteles se plantea esta cuestión de la suficiencia del conocimiento en Ética no lo hace, obviamente, desde posiciones analiticistas. Nada más extraño para él que la idea de una filosofía que

---

[452] *Ética Nicomáquea*, 1093a.

[453] *Ética Nicomáquea*, 1093b.

[454] *Ética Nicomáquea*, 1179b.

autolegitima su función meramente descriptivista. Asumir como fin la comprensión del mundo, renunciando a su transformación, es ajeno a su filosofía práctica[455]. Aristóteles, muy al contrario, lo que plantea es si el conocimiento sólo es suficiente para determinar la conducta. Pues, aun reconociendo que "tales razonamientos parecen tener fuerza para exhortar y estimular a los jóvenes generosos", y también parecen capaces de llevar a la virtud a quienes "poseen un carácter noble y aman verdaderamente la bondad", en cambio, no parece que tengan suficiente fuerza para "excitar al vulgo a las acciones buenas y nobles". Es decir, el conocimiento del bien, el conocimiento que proporciona la Ética, es suficiente para inducir al comportamiento moral a quienes ya tienen un carácter noble; pero la Ética encuentra su límite en la pasión, siendo impotente en quienes viven una vida de pasión, únicamente guiada por el placer y el dolor. En estos casos la conducta ética no se sigue del conocimiento, sino del miedo, del temor al castigo[456].

La célebre teoría humeana de la esclavitud de la razón ante las pasiones, ya fue esbozada por Aristóteles, al menos en cuanto a su impotencia para generar o anular una pasión: "En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza"[457]; e incluso se expresó en términos muy humeanos: "No es posible o no es fácil transformar con la razón un hábito antiguo profundamente arraigado en el carácter"[458]. Es decir, Aristóteles piensa en una naturaleza humana en sentido fuerte, como un modo de ser determinado, con tendencias fijadas a largo plazo, y por tanto no modificables por meras evidencias teóricas. Cuando admite eclécticamente la posibilidad de que los hombres lleguen a ser buenos o bien por naturaleza, o por los hábitos, o por la enseñanza, deja las cosas sin lugar a dudas: en los casos en que sea por naturaleza, no está en nuestras manos hacer nada, debiéndose a la fortuna o a alguna causa divina. Por su parte, el "razonamiento y la enseñanza no tienen, quizás, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla,

[455] D. Ross, *Aristote*. París, Payot, 1930.

[456] *Ética Nicomáquea*, 1179b.

[457] *Ética Nicomáquea*, 1179b.

[458] *Ética Nicomáquea*, 1179b.

debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente"[459]. Es decir, la eficacia del conocimiento, de la enseñanza moral, depende en fuerte medida de que el carácter esté ya predispuesto para la virtud "amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso"[460].

Aristóteles ha dicho en varias ocasiones que "disfrutar con lo que se debe y odiar lo que se debe" son la clave de la vida moral[461]. La ética aristotélica no es una ética ascética que separe el bien del placer y de lo útil; por el contrario, toda su razón de ser se funda en ese supuesto de la posibilidad de reunir los dos últimos como partes del bien. Nadie, por naturaleza, puede amar lo desagradable, el dolor, lo que daña los intereses propios: tal pretensión equivale a exigir la perversión de la naturaleza humana. La posibilidad de amar el bien exige suponer que el mismo es placentero y útil. Y la tarea de la Ética, en rigor, es esa: mostrar que el bien es en sí mismo agradable y útil; más aún, que es lo más agradable y lo más útil. De este logro depende su eficacia.

Ahora bien, acabamos de ver que tal objetivo parece difícil de conseguir, porque no consiste sólo en llegar a conocer y enseñar el verdadero bien, con sus contenidos de placer y utilidad; se trata también de conseguir que tal bien así presentado sea deseado por los hombres. Y como el deseo no está subordinado al conocimiento en la filosofía aristotélica, sino que la eficacia de la razón ante las pasiones es muy pobre, la Ética se presenta con más eficacia ante el problema de definir el ideal de vida buena que ante el de determinar la voluntad a desearla.

La eficacia del conocimiento moral depende de la "tierra" en que debe germinar. Esa tierra no es nunca una tabula rasa donde se escriba el deber moral, sino un modo de ser, es decir, un conjunto de disposiciones a buscar, elegir, actuar, reaccionar... de determinada manera. La naturaleza humana es una realidad compleja, no un mecanismo automático regulado por la razón. Para que ésta tenga incidencia debe previamente adaptarse a su ley,

---

[459] *Ética Nicomáquea*, 1179b.

[460] *Ética Nicomáquea*, 1179b.

[461] *Ética Nicomáquea* 1172a.

ser forzada a cumplirla usando el único lenguaje que originariamente entiende: el del placer y el dolor, el del premio y el castigo, en definitiva, el lenguaje del miedo. "Por esta razón, la educación y las costumbres de los jóvenes deben ser reguladas por las leyes, pues cuando son habituales no se hacen penosa"[462].

En nuestros días se ha negado el derecho de la sociedad a educar. Unas veces con el argumento de la manipulación ideológica de las conciencias; otras en base a una ingenua pedagogía en la que se menosprecia el "aprendizaje" y se mitifica la "investigación", lo cierto es que ni la sociedad política ni la civil, ni la escuela ni la plaza pública, asumen hoy la tarea de educar a los ciudadanos en las leyes y en los valores que creen. Tal vez sea porque ya no se cree en nada, lo cierto es que se ha hecho de la necesidad virtud, se ha idealizado el derecho del individuo a "elegir" su propia personalidad y creencias y, en consecuencia, se ha dejado que el más fuerte sea el que grave la conciencia de los otros.

Aristóteles no tenía estos complejos, a pesar de que en sus días ya aprecia la tendencia en las ciudades a vivir como los Cíclopes, es decir, cada uno como quiere, fraccionada la ciudad en familias (excepto en Esparta, donde la educación en la virtud y las costumbres corresponde a las instituciones públicas). No sólo proclama la educación de los jóvenes, obligándolos a someterse a las leyes, sino que extiende este tratamiento a los adultos, pues "también para ellos necesitamos leyes... pues la mayor parte de los hombres obedecen más a la necesidad que a la razón, y a los castigos más que a la bondad"[463]. El legislador, por tanto, como corresponde a una sociedad que no se avergüenza de sí misma, debe fomentar y exhortar la práctica de la virtud, imponer castigos y correcciones a los desobedientes, e incluso desterrar a los incurables. Y ha de ser la ley, porque "las órdenes del padre no tienen fuerza ni obligatoriedad", mientras que "la ley tiene fuerza obligatoria". Además, advierte Aristóteles, "mientras los hombres suelen odiar a los que se oponen a sus impulsos, aun cuando

[462] *Ética Nicomáquea*, 1179b-1180a.

[463] *Ética Nicomáquea*, 1180a.

lo hagan rectamente, la ley, sin embargo, no es odiada al ordenar a hacer el bien"[464].

2.4.3. Ideal de autarquía: "Vivir como los dioses".

> "debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo el esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros" (Aristóteles*, Ética Nicomáquea*).

La metáfora nos es sugerida por la idea rousseauniana de perfección: "Sólo los dioses viven solos". Aristóteles había usado este ideal de autarquía reiteradamente. Puede decirse que el ideal de autarquía funciona como un principio evidente para mostrar cualquier tipo de perfección: como el criterio para medir la virtud, el bien, la felicidad... Así, cuando habla de la "felicidad perfecta", dirá que debe tratarse de una "actividad de acuerdo con la virtud", pues la felicidad es actividad, no una cualidad; si es perfecta, deberá tratarse de una actividad de la mejor parte del hombre, es decir, del intelecto. La felicidad, por tanto, es una actividad del intelecto de acuerdo con la virtud. ¿Por qué el intelecto?. Porque su actividad es la más excelente, por ser el intelecto lo mejor que hay en nosotros, ocupándose del conocimiento de los objetos divinos, "la parte más divina que hay en nosotros"[465]; porque su actividad es la más continua, constante y duradera... Pero, sobre todo, porque expresa la autarquía, la suficiencia, ya que "los hombres que saben pasan el tiempo más agradablemente que los que investigan"[466], pues la sabiduría es autosuficiente, se autocomplace en sí misma, expresa la plenitud del ser del hombre. O sea, al mismo tiempo supone el ocio, que significa la autarquía material, la suficiencia, la no dependencia, la posibilidad de liberar el conocimiento de fine utilitarios; la felicidad, pues su posesión es en sí misma placentera; y el bien, pues en sí mismo es virtud. Por tanto, la vida contemplativa, la vida del sabio, es la más perfecta por ser la más autárquica, ya que las otras prácticas de la

---

[464] *Ética Nicomáquea*, 1180a.

[465] *Ética Nicomáquea*, 1177a.

[466] *Ética Nicomáquea*, 1174a.

virtud necesitan de los otros[467]. En rigor, todas las virtudes éticas necesitan de los otros: "... la dicha autarquía se aplicará, sobre todo, a la actividad contemplativa, aunque el sabio y el justo necesiten, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, a pesar de estar suficientemente provistos de ellas, el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practica la justicia, y lo mismos el hombre moderado, el valiente y todos los demás; en cambio, el sabio, aun estando sólo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizás sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo"[468]. La contemplación, en cambio, se ama por sí misma porque se basta a sí misma. Su condición es el ocio, que expresa tanto la autarquía respecto a lo material, la ausencia de todo fin útil, condición para amar y dedicarse sólo a la contemplación.

La actividad del intelecto, en cuanto satisface el ideal de autarquía, es la más perfecta. Y lo es también en cuanto que el intelecto, como hemos dicho, es divino, lo que hay de divino en el hombre. Es decir, vivir entregado a la contemplación es vivir como los dioses, vivir sólo de acuerdo con la dimensión divina que hay en el hombre: "Si, pues, la mente es divina respecto al hombre, también la vida según ella será divina respeto a la vida humana"[469]. Por tanto, la vida contemplativa no es en rigor una vida humana, sino su superación: "debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo el esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros"[470]. La autarquía es la condición de los dioses. Recordemos a Rousseau, en su fase última, convirtiendo la soledad en virtud, pues "sólo los dioses están solos", es decir, en su serena perfección, ajenos a toda carencia, impasibles, plenos.

Siguiendo el principio platónico, que Aristóteles formula al decir que "lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno", concluirá que la vida mejor y más feliz es la vida de la mente. Pero esa vida del sabio, imitación a la divina, es en el fondo in-

---

[467] R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*. París, P.U.F., 1973.

[468] *Ética Nicomáquea*, 1177a-1177b.

[469] *Ética Nicomáquea,* 1177b.

[470] *Ética Nicomáquea*, 1178a.

humana; es decir, no es una vida ética. Porque vivir de acuerdo con la virtud ética es vivir humanamente, pero con menor felicidad. La justicia, la valentía, la prudencia... son humanas. Estas virtudes proceden del cuerpo, tienen que ver con las pasiones, con la naturaleza humana real -y no sólo con la dimensión divina de la misma.

Para que no quede duda alguna de que Aristóteles ve la divinidad fundamentalmente como autosuficiencia, es decir, desde el ideal de autarquía, basta leer este pasaje: "Consideramos que los dioses son en grado sumo bienaventurados y felices, pero ¿qué género de acciones hemos de atribuirles?. ¿Acaso las acciones justas?. ¿No parecerá ridículo ver a los dioses haciendo contratos, devolviendo depósitos y otras cosas semejantes?. ¿O deben ser contemplados afrontando peligros, arriesgando su vida para algo noble?. ¿O acciones generosas?. Pero ¿a quién darán?. Sería absurdo que también ellos tuvieran dinero o algo semejante?[471]. Es decir, resulta ridículo dotar a los dioses de las virtudes del político, del guerrero, del ciudadano, del padre de familia..., pues todas esas virtudes y alabanzas resultarían "indignas de los dioses". Por tanto, y dado que los dioses viven, es decir, realizan alguna actividad, y esta no puede ser ni la acción ni la producción "¿qué le queda sino la contemplación?".

La contemplación, pues, es la actividad de los dioses, la que corresponde a su autarquía, su infinita suficiencia, su infinita felicidad; en suma, su infinita soledad. Porque la vida social, reino de las virtudes éticas, la justicia o la amistad expresan la carencia, la humanidad. Sólo los hombres viven en sociedad; sólo los hombres son éticos, políticos, sociales: ni los dioses ni los animales tienen este modo de ser. Por tanto, la felicidad humana es la que corresponde a la virtud ética, a la vida política; la otra, la de los dioses, es una tentación: la del deseo del hombre de ser Dios.

Este ideal de autarquía puede proponerse a nivel de ciudades y de individuos. Es el ideal de plenitud, de silencio de las pasiones, de absoluta actualización del ser. El mismo ideal puede fomentar -aunque no necesariamente- el más radical de los individualismos, postulando un

---

[471] *Ética Nicomáquea,* 1178b.

hombre absolutamente dueño de sí, con absolutos derechos sobre su cuerpo y su alma, sobre las acciones y productos de sus facultades, sin más límites que aquellos que voluntariamente, mediante pacto explícito y condicionado, decida asumir. Y es razonable pensar que este ideal de autarquía estuvo presente en la constitución de los estados modernos, en el principio de no ingerencia, en el respeto a las fronteras, en suma, en la tendencia a considerar el derecho de gentes como derecho natural. La autarquía, pues, es el ideal de perfección de los dioses, de los estados y de los hombres. Un ideal siempre problemático, cuestionado por la experiencia y por la conciencia, que imponen la cooperación, la solidaridad, la vida social como necesidad y como condición de virtud.

Aristóteles, al referirse a la autarquía, la sitúa a nivel de la polis. Señala que no se trata de autosuficiencia "en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social[472]. No la extiende al género humano, pero no la reduce al individuo: un individuo aislado, como diría Diderot, es un ser desgraciado o malvado. Por tanto, si la felicidad tiene que ver con la autarquía, el ser feliz pertenece a la vida en la ciudad.

2.4.4. Bienes y fines: su identidad y jerarquía.

> "no es razonable que llamemos feliz al buey o al caballo" (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*).

La doctrina con la que Aristóteles ha de medirse es, obviamente, con la platónica. El platonismo había postulado una idea universal de Bien. Tal cosa parece enfrentarse al sentido común, al menos en dos aspectos. Primero, en el uso que del término "bien" se hace habitualmente, pues "se emplea en tantos sentidos como la palabra "ser"[473]. Efectivamente, el bien se predica de la sustancia (Dios, intelecto), de la cualidad (virtudes), de la

---

[472] En rigor, un "animal político", como dice en *Política,* 1253a.

[473] *Ética Nicomáquea*, 1096a.

cantidad (justa medida), de la relación (lo útil), del tiempo (oportunidad), del lugar (hábitat)... Por tanto, no podría haber una noción común universal y única. A no ser que el "bien" se identificara con el "ser".

Segundo, para Aristóteles cada "idea" diferenciada es objeto de una ciencia o arte distinta. Por tanto, sería necesario una ciencia del Bien, que trataría de todos los bienes, cosa a todas luces falsa, pues la estrategia se cuida de la "oportunidad" en la guerra, y la medicina de la "oportunidad" en la enfermedad; la gimnasia de la "justa medida" en los ejercicios, y la medicina de la "justa medida" en los alimentos...

Aristóteles incluso critica la autodefensa de los platónicos al distinguir entre bienes útiles o subordinados, y bienes en sí mismo. Esta distinción no escapa a la incongruencia. Si se entiende por "bienes en sí mismo" sólo la Idea del Bien, entonces "las especies de bienes existirían en vano"; si por tales se entienden bienes como el ver, el pensar... ¿por qué se llaman bienes?. "¿Acaso por proceder de un solo bien o por tender todos al mismo fin, o más bien por analogía?"[474].

Las críticas de Aristóteles, no siempre afortunadas, tienen un objetivo común: desechar el bien como Idea, como algo separado y existente por sí sólo. Porque en tal caso, en coherencia con el platonismo, "el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo". Y Aristóteles aborda la Ética como una Filosofía práctica, no especulativa; es decir, se pone como condición poner el bien al alcance del hombre, situarlo dentro de sus posibilidades, en definitiva, adecuarlo a su naturaleza. El bien de la Ética es un bien a escala humana. Sospecha Aristóteles que la contemplación por el médico, el carpintero o el tejedor de la idea de Bien no les va a servir de mucho a la hora de realizar bien sus respectivas artes. Con lo cual nos está diciendo que el objeto de la Ética no es la perfección en la contemplación, sino la perfección en la vida, cada uno en la suya.

En la jerarquización de los fines: el más perfecto es aquél que siempre se busca por sí mismo y nunca por otra cosa[475]. El bien que se busca por sí

[474] *Ética Nicomáquea*, 1096b.

[475] *Ética Nicomáquea*, 1097a.

mismo es la felicidad (*eudaimonía*), pues "la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud los deseamos en verdad por sí mismos (puesto que desearíamos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra"[476]. La Ética aristotélica, por tanto, tiene como objeto la felicidad, que es bien en sí y, en consecuencia, fin último. Este status le viene del reconocimiento general como tal, que sobresale por encima de las discrepancias en cuanto al concepto de la misma y a la estrategia para conseguirla.

Ya tenemos que la felicidad es lo mejor, lo más deseable, algo perfecto y suficiente. Es decir, tenemos el criterio para identificarla, para reconocerla. La tarea pendiente es la de establecer su contenido, decir con claridad qué es. Y Aristóteles lleva a cabo esta tarea partiendo de las funciones del hombre. Cada arte tiene su perfección, su bien, que el artista (el flautista, el escultor o el artesano) toma por fin propio. Por analogía, y dado que el hombre en tanto que hombre debe tener también una función propia, la perfección de la misma será su bien, puesto que "lo bueno y el bien están en la función". Obviamente, esa función propia del hombre es la razón, que lo individualiza del resto de los seres. Por tanto, en la perfección de la razón debe residir su bien.

Ahora bien, el hombre, en tanto que ente de razón, por un lado obedece a la razón, o sea, se somete a ella, se deja guiar por ella; por otro lado, la posee, la usa, es decir, piensa. Son dos dimensiones o aspectos de su relación con la razón. Pero, como se ha indicado, la perfección de un arte reside en su función, en su actividad, cosa que lleva a Aristóteles a decir: "Y como que esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo, pues parece que primordialmente se dice en esta acepción..."[477]. La vida racional, por tanto, tiene dos sentidos: uno pasivo, como vida concorde a la razón; otro activo, como pensamiento racional, como actividad del alma según su razón. Esta dimensión activa de la vida

---

[476] *Ética Nicomáquea*, 1097b.

[477] *Ética Nicomáquea*, 1098a.

racional es la propia del hombre. Los demás seres también pueden vivir o moverse de acuerdo con la razón (con las leyes de la naturaleza); pero sólo el hombre puede ejercitar la razón, sólo el hombre puede pensar. Y si el hombre es hombre porque piensa, como el flautista es flautista porque toca la flauta, al igual que éste es buen flautista si la toca bien, si ejerce bien su función, el hombre es bueno en función de la excelencia de su pensamiento[478].

Para salir del círculo de la homonimia, Aristóteles recurre al concepto de virtud. El citarista es bueno, el zapatero es bueno, el hombre es bueno... si realizan bien sus particulares funciones. Pero ¿qué es realizar bien una función? Simplemente, realizarla según su propia virtud. Aunque no lo parezca a simple vista, Aristóteles rompe así el círculo de la homonimia, pues bien y virtud no son homónimos. La virtud es un poder, una cualidad, una disposición en el flautista, en el escultor, en el médico, en el gobernante. Y su respectivo bien es la actualización de esa virtud. Por eso la vida buena es una vida práctica. En el fondo, el bien del hombre, su vida buena, es la actualización, el ejercicio de todas sus virtudes. El ejercicio de todas ellas, y especialmente de la mejor y más perfecta, de manera continua, constante, en una vida entera, pues "una golondrina no hace verano"[479].

Esta concepción de la vida buena del hombre, o sea, de la vida feliz, como actividad, como ejercicio de las cualidades propias, adecuada, responde a una antropología coincidente con la platónica. Cada hombre debe ejercer sus virtudes... para llevar una vida virtuosa, es decir, buena y feliz. Porque su bien, su felicidad, no proviene de la posesión de cosas sino de su perfeccionamiento, de la actualización de sus potencialidades, o sea, del dominio de sí mismo, de su autosuficiencia.

Desde un punto de vista ético, más interesante que su distinción entre tres clases de bienes (exteriores, del alma y del cuerpo[480]) es su intuición de que "quizás hay no pequeña diferencia en poner el bien supremo en una

---

[478] *Ética Nicomáquea*, 1098a.

[479] *Ética Nicomáquea,* 1098a.

[480] *Ética Nicomáquea*, 1098b. Ver también Platón, *Leyes,* III 697b; *Eutidemo*, 279a-b.

posesión o en un uso, en un modo de ser o en una actividad"[481]. Porque así deja claro el carácter práctico de la moralidad. Lo bueno se predica, en rigor, de las actividades; y sólo por derivación de sus productos. Lo bueno es la realización de la virtud, es decir, el ejercicio de las facultades. Y la felicidad reside en ese ejercicio.

La idea aristotélica fundamental es que "la vida de acuerdo con la virtud es agradable". Desde luego, parece conforme a la experiencia: quien practica su virtud, y en tanto la práctica, parece feliz. Además, parece coherente con una antropología que pone el acento en la autorealización por el hombre de sus virtudes. Por tanto, la práctica de la virtud es el bien del hombre. Pero, además, el hombre llega a amar la virtud en general, es decir, todo lo virtuoso, todo lo realizado con perfección, con maestría, aunque uno mismo no fuera capaz de hacerlo. Este amor a las cosas bien hechas puede comprenderse si pensamos que el hombre tiene también la facultad del consumidor: consume música, pinturas, objetos... Este consumo (estético o material) es en sí placentero. Consumir es también una actividad, que requiere su arte, su virtud, su aprendizaje.

El contenido de la felicidad queda así establecido: la vida feliz es la vida virtuosa. Pero, ¿cuál es su origen?. Como dice Aristóteles, no puede ser la suerte, ni un don divino[482]. La felicidad tiene y debe tener su origen en la virtud y el aprendizaje. Lo muestra la experiencia: los hombres por medio del aprendizaje pueden alcanzar el bien en la proporción de sus cualidades o virtudes. Y lo exige la razón, ya que "las cosas que existen por naturaleza se realizan siempre del mejor modo posible"[483]. Y, como es obvio, es mejor, por ser más razonable, que se consigan así a que sean un mero fruto gratuito de la fortuna.

Por otro lado, si la felicidad es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud, no tiene su origen en un bien exterior, en la posesión de objetos, en determinaciones naturales; por el contrario, su origen es la praxis humana, pues "no es razonable que llamemos feliz al buey o al

---

[481] *Ética Nicomáquea*, 1099a.

[482] *Ética Nicomáquea*, 1099b.

[483] *Ética Nicomáquea*, 1099b.

caballo"[484]. La felicidad requiere una actividad a lo largo de una vida; la felicidad se predica en rigor de la vida, de toda una vida, siendo el resultado del bien continuado, de la persistencia en la virtud.

En definitiva, la investigación sobre la felicidad lleva a la investigación sobre la virtud. "Y parece también que el verdadero político se esfuerza en ocuparse, sobre todo, de la virtud, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y sumisos a las leyes"[485]. Pero de la virtud humana, pues también el caballo tiene su virtud, es decir, su excelencia. Y por virtud humana se entiende no la del cuerpo -que también la tiene- sino la específicamente humana, es decir, la del alma. Por tanto, el político debe conocer el alma humana como el oculista el ojo. Debe conocer que hay una parte común y vegetativa, pero también que hay otra parte, la apetitiva y la desiderativa que "participa de alguna manera de la razón"[486], en cuanto que la escucha y la obedece. Debe conocer, en definitiva, la naturaleza humana, el alma humana, para determinar sus virtudes.

2.4.5. La virtud ética.

> "ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre" (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*).

La teoría aristotélica del alma es fundamental, pues sirve a Aristóteles para dividir las virtudes en dianoéticas, que pertenecen a la esfera puramente racional del alma (sabiduría, inteligencia, prudencia), y éticas, que pertenecen a esa dimensión irracional del alma comunicada con la razón (libertad, moderación). Es decir, las virtudes éticas se refieren al carácter del hombre. Del mismo decimos que es moderado o humilde, pero no sabio o inteligente.

"Existen dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere

---

[484] *Ética Nicomáquea*, 1098b.

[485] *Ética Nicomáquea*, 1102a.

[486] *Ética Nicomáquea*, 1102b.

experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de costumbre"[487]. Las dianoéticas tienen que ver con el pensamiento, con las cualidades intelectuales del hombre; las éticas refieren a las costumbres o manera de vivir del individuo, así como al carácter o manera de ser en que se fundamenta.

Entre las virtudes éticas hay algunas generales, que parecen comunes a todas las civilizaciones, como la justicia; otras, en cambio, están más ligadas a la cultura griega, como la magnanimidad. Es de destacar la ausencia de virtudes, tan centrales en nuestra civilización, como la caridad, aportada por el cristianismo.

Dentro de las dianoéticas Aristóteles distingue tres tipos, correspondientes a las tres facultades intelectuales o tres modos del conocimiento. Así, hay virtudes técnicas, muy funcionales, relativas a la cualificación y habilidades profesionales; virtud de la prudencia, o sabiduría global práctica[488], muy importante en Aristóteles; y virtudes lógicas o intelectuales, o cualidades para la ciencia, para la sabiduría, para la inteligencia... Es decir, cada actividad, teórica o práctica, dependía de la cualidad del instrumento o facultad que la generaba. Y este instrumento o facultad, por tanto, tenía su escala de perfección, sus virtudes funcionales. La dignidad de las virtudes provenía de la dignidad de las facultades a que pertenecían, y la de éstas provenía de la dignidad ontológica de sus respectivos objetos. Las más nobles serán las dianoética, y dentro de ellas las intelectuales, y entre éstas la correspondiente al *nous* será superior que la propia de la *sophia* y de la epistéme, y por tanto sus virtudes guardarán el mismo orden. De ahí que la mayor felicidad, que corresponde a la más noble de las virtudes, se encuentra en la vida contemplativa[489]. No obstante, Aristóteles da un gran relieve a la "prudencia", o conocimiento práctico; y también a las virtudes estrictamente éticas, o sea, las que forjan el carácter del hombre.

---

[487] *Ética Nicomáquea*, 1103a. Se refiere a la distinción entre *êthos* (carácter) y *éthos* (hábito).

[488] Ver P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*. París, P.U.F., 1976.

[489] Ver el Libro X de la *Ética Nicomáquea*, dedicado a la defensa de esta tesis.

El término ético se relaciona con el de *êthos*, que significa "carácter", y con *éthos*, que significa "costumbre" o "hábito"[490]. Por tanto, las virtudes éticas no son naturales, pues "ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre"[491]. Tampoco son antinaturales, pues ninguna cosa puede dejar de ser lo que es y devenir otra cosa sin destruirse a sí misma. Por tanto, si el concepto de "naturaleza" cubre lo constante, lo eternamente igual, como la caída hacia abajo de la piedra, o el giro del sol sobre la tierra, la virtud ¿qué es?.

También aquí la antropología aristotélica tiene su respuesta. La naturaleza humana está constituida por un conjunto de disposiciones naturales; es decir, por capacidades de actuar. La actividad o actualización de esas capacidades viene después: no tenemos sentidos porque los usamos, sino que los usamos porque los tenemos[492]. Pero, además, las actividades generan hábitos, virtudes. Aquí, al contrario de las disposiciones naturales, la actividad es primero, y el hábito un efecto de esa actividad. Nos hacemos citaristas tocando la cítara, y justos practicando la justicia, viriles practicando la virilidad: "Esto viene confirmado por lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador..."[493].

Las virtudes éticas son disposiciones a actuar de una determinada manera. Son adquiridas por la actividad, aspecto éste sumamente decisivo, en cuanto que conlleva que el ser justo es resultado de practicar la justicia, es decir, de vivir de acuerdo con leyes justas. O sea, el ser justo conlleva el conocimiento de la justicia. Y cristalizadas en hábitos se fijan como una "segunda naturaleza".

Hemos dicho que la actividad está en el origen de toda virtud. Aristóteles debe añadir que también está en el origen de todo vicio. Es lógico que así sea, pues si el arte de tocar la cítara fuera el simple resultado de tocarla,

---

[490] Platón relaciona ambos términos al decir que el carácter procede de la costumbre (*Leyes*, VII, 792e).

[491] *Ética Nicomáquea*, 1002b.

[492] *Ética Nicomáquea*, 1103a.

[493] *Ética Nicomáquea*, 1103b.

entonces dicho arte no podría enseñarse, "no habría necesidad de maestros"; entonces, el buen o el mal citarista lo sería por naturaleza: la virtud sería una determinación natural. Como no es así, hay que reconocer -cosa que la experiencia avala- que tocando la cítara se llega a ser buen citarista o mal citarista según se toque bien o mal. El arte es un resultado progresivo y dirigido del ejercicio. Nos hacemos justos o injustos en nuestros intercambios con los hombres. "En una palabra, los modos de ser surgen de las operaciones semejantes"[494]. De ahí la necesidad de efectuar ciertas actividades y no otras. De ahí la importancia de los hábitos, de la formación del carácter, en definitiva, de la educación[495]. Por tanto, una tesis central de la ética aristotélica, como de la platónica, es que se puede enseñar la virtud.

Puede parecer sorprendente -y así lo advierte Aristóteles- que se diga que uno deviene justo practicando la justicia, y moderado practicando la moderación, pues, al fin parece lógico creer que quien practica la justicia es porque es justo, como quien practica la música lo hace porque es músico... Tanto más cuanto que se puede practicar cierto arte a un nivel de mera casualidad, de mimetismo; y no diremos que en tal caso se es músico o gramático. Además, las artes no son exactamente como las virtudes: las artes tienen su bien en sí mismas, mientras que las virtudes no dependen únicamente de su acción, sino de la disposición del agente al hacerlas, "es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza y de forma inquebrantable"[496].

Vemos por esta última reflexión que Aristóteles añade una cualidad en su caracterización de las virtudes: deben ser acciones conscientes, elegidas como fines. Pero estas condiciones no competen a las artes excepto al arte del conocimiento; y, curiosamente, "el conocimiento tiene para las virtudes poco o ningún peso, mientras que las demás condiciones no lo tienen pequeño sino total, ya que surgen, precisamente, de realizar muchas veces

---

[494] *Ética Nicomáquea*, 1004a.

[495] Ver también 1104b y 1172a.

[496] *Ética Nicomáquea*, 1104b.

actos justos y moderados"[497]. Debemos subrayar este aspecto de la teoría de Aristóteles, por el cual las virtudes se diferencian de las artes en cuanto que son actividades elegidas y por sí mismas. Y que esa elección no implica un conocimiento riguroso; al contrario, deja bien claro que la fuente de la virtud es el hábito. Las acciones se llaman justas o moderadas no cuando son conocidas como tales, sino cuando son realizadas por un hombre justo y moderado; y es justo y moderado no quien hace esas acciones, sino quien las hace como las hacen los hombres justos y moderados. Pero ¿qué se entiende por hombre justo y moderado? Aristóteles dice que se deviene justo y moderado realizando acciones justas y moderadas. Difícilmente escapa del círculo; ni parece pretenderlo, pues llega a decir "la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que les prescriben. Y, así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán el alma con tal filosofía"[498].

2.4.6. El término medio.

> "Estoy hablando de la virtud ética, pues ésta se refiere a las pasiones y acciones y en ellas hay exceso, defecto y término medio" (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*).

Para Aristóteles, tanto las virtudes como sus contrarios tienen su origen y desarrollo en la misma actividad. También tienen en esa misma actividad que las origina su principio de destrucción. Las virtudes se destruyen por exceso o por defecto. Es la teoría aristotélica del término medio. El criterio no puede aplicarse a todas las virtudes sin dificultad, pero hay casos claros: la robustez es destruida por el exceso y el defecto de ejercicio; la salud por exceso o defecto de alimento; el valor es término medio entre la cobardía y la temeridad... De todas formas, las virtudes y sus vicios respectivos tienen

---

[497] *Ética Nicomáquea*, 1105b.

[498] *Ética Nicomáquea*, 1105b.

en la misma actividad que los genera la fuente de su autoreproducción. Por ejemplo, si por la austeridad nos hacemos moderados, esa virtud de la moderación, en cuanto la poseemos, nos permite ser aún más austero.

Aristóteles distingue en el alma pasiones, facultades y modos de ser. Las pasiones son afecciones empíricas: envidia, odio, celos, etc.; las facultades son capacidades de recibir pasiones; y los modos de ser son disposiciones a comportarnos bien o mal respecto a nuestras pasiones, es decir, a adoptar ante las pasiones posiciones moderadas, de término medio, o excesivas.

Destaquemos el carácter empírico, descriptivo, de los conceptos de pasión y facultad aristotélicos, contrariamente a los conceptos morales de vicio o de virtud. Las pasiones y facultades no son buenas o malas: estos se predican de la virtud y del vicio. Pues las pasiones no son elecciones deliberadas y las facultades son dadas naturalmente[499], al contrario que las virtudes.

Si las virtudes no son ni pasiones ni facultades, y pertenecen al alma, el resultado es que, por exclusión, las virtudes son "un modo de ser". Pero, ¿de qué clase? Aristóteles sitúa el análisis a un nivel muy general. Todas las cosas tienen su virtud, es decir, aquello que lleva a buen fin la función de dicha cosa. La virtud del ojo es llevar a éste a una buena visión; la del caballo, hacerle buen caballo, es decir, útil papa la carrera, para la monta, para la guerra. El hombre tiene su virtud: aquello que lleva a la perfección su función propia. Pero lo perfecto es el término medio. Por tanto, la virtud en el hombre apunta al término medio. Ahora bien, el término medio en relación a la cosa es lo que dista lo mismo de los extremos, siendo siempre el mismo para todos; pero en relación a nosotros es "el que ni excede ni se queda corto", y no es ni uno, ni constante, ni el mismo para todos. Para Milón cinco kilos de alimento es poco... La virtud, por tanto, consiste en buscar el término medio relativo a cada hombre y en cada situación. Toda virtud ética tiene un término medio: "Estoy hablando de la virtud ética, pues ésta se refiere a las pasiones y acciones y en ellas hay exceso, defecto y término

[499] *Ética Nicomáquea*, 1106a.

medio"[500]. La virtud ética es un término medio, o al menos tiende al medio. Aristóteles deja así entender que las "otras virtudes" no cumplen esta regla. En sabiduría, prudencia... no cabe el exceso.

No obstante la verosimilitud del discurso aristotélico, es difícil aceptar el término medio como criterio riguroso de las virtudes éticas. ¿Hay exceso en la tolerancia? ¿En la benevolencia?. Tal vez convendría decir, a fin de comprender la posición aristotélica, que el inventario de virtudes éticas que nos ofrece es referido a un pueblo y una época: ellas resumen un ideal de vida, el de la polis griega. Toda la cultura griega es una cultura del término medio, condenando toda *hybris*, toda desproporción.

El mismo Aristóteles dirá[501] que no todas las acciones o pasiones admiten término medio. No hay término medio en la envidia, la malignidad, el adulterio, el robo..., que son malos en sí mismo. Tampoco hay término medio en la cobardía o la injusticia, pues sería admitir en cada término (defecto, medio, exceso) la existencia de defecto, medio y exceso, y así al infinito.

O sea, Aristóteles parece constatar las dificultades de asumir el término medio como criterio general de la virtud; pero, no obstante, como directriz parece eficaz. Sería interesante, al respecto, una reflexión profunda cara a mostrar que, con sus problemas y excepciones, la teoría del término medio debe aplicarse sólo a la virtud, no a los vicios, ni tampoco a las pasiones o acciones, que en sí no son virtuosas.

2.4.7. La virtud y el placer.

> "todo el estudio de la virtud y de la política está en relación con el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos, será bueno, y el que se sirve mal, malo" (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*).

Dice Aristóteles que "La virtud moral se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien

[500] *Ética Nicomáquea*, 1106b.

[501] *Ética Nicomáquea*, 1107a.

a causa del dolor"[502]. Ya Platón[503] aconsejaba la necesidad de educar a los jóvenes a alegrarse y dolerse como es debido, considerando que tal cosa es la buena educación. Enseñar a ser feliz en la virtud y desgraciado en el vicio: ¿no resulta realmente audaz? Desde nuestros días es difícil aceptarlo; más bien se tiende a pensar, como Trasímaco, que la injusticia es más favorable que la justicia. Toda la tradición cristiana, en definitiva, ha puesto la "virtud", en el sentido de vida buena, como vida santa, como algo al otro lado del placer; y el "deber", en el cumplimiento de unas normas, de clara raíz ascética, que excluye, cuando no niega, toda bondad al placer, renunciando al mismo. En esta perspectiva el bien equivale a la victoria sobre el deseo. Y la ideología burguesa laica no ha roto con esa matriz: simplemente ha legitimado la coexistencia pacífica con el placer, pero sin declarar su bondad, situándolo al otro lado de la moral. Por tanto, ya no nos está permitido poner a prueba la propuesta platónico-aristotélica: enseñar a ser feliz en la virtud y sentir dolor en el vicio.

Claro que podemos decir que el modelo clásico ya se intentó; podemos apoyarnos en su fracaso histórico; podemos incluso legitimar su fin en nombre de la naturaleza humana, de la "primera", la fuerte, la natural. Con ello sólo haríamos lo que en la historia siempre han hecho los hombres: servir a la naturaleza más que a la razón. Es decir, ponernos del lado malo en esa batalla entre la razón y el deseo que caracteriza la vida humana. Hegel, optimista, pensaba que hasta los movimientos de la Naturaleza estaban manejados por la astucia de la Razón; Schopenhauer, pesimista, más bien piensa que la Naturaleza, como voluntad de vivir, maneja incluso los más sutiles rizos de la Razón. Y cada hombre, optando por una o por otra, o por fórmulas de compromiso, contribuye al Gran Juego. Y, como decía Fichte un tanto enigmáticamente, uno elige siempre según el tipo de hombre que se es; pero se es lo que se elige. Y, al fin y al cabo, Kant parece tener razón: hay que creer en un fin de la historia, en una esperanza, no porque exista, sino porque sólo en la medida en que creemos en ella llegará a existir.

---

[502] *Ética Nicomáquea*, 1104b.

[503] *Leyes*, 653a.

El modelo clásico, pese a ser una ética de la crisis de la polis, era ontológicamente optimista: en la medida en que se admitía la fuerza de la "segunda naturaleza" y se depositaba ésta en manos de la educación, se confiaba en equilibrar deseo y razón; es decir, se confiaba en que los hombres fueran felices al ser justos y desgraciados siendo injustos. Porque, como hemos dicho, a los griegos no les pasaba por la mente una moral ascética, en que el placer fuera negado en nombre de una felicidad reducida a beatitud, o en nombre del deber, o en nombre de un dolor convertible en otra vida. El reto de la Ética griega era ese: mostrar que la virtud es la mejor forma de placer.

Para Aristóteles está claro que "todo el estudio de la virtud y de la política está en relación con el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos, será bueno, y el que se sirve mal, malo"[504]. Por tanto, la virtud guarda una estrecha relación con los placeres y dolores, más aún, es inseparable de los mismos. Pero se trata de una relación compleja, en la que dichos placeres pueden ser su origen y desarrollo o su destrucción, según cuales, cuando, cómo, en qué proporción... se persigan.

2.4.8. Justicia y legalidad.

> "La justicia no es una parte de la virtud, sino la virtud entera, y la injusticia contraria no es una parte del vicio, sino el vicio total" (Aristóteles*, Ética Nicomáquea*).

Aristóteles dedica dos libros, de similar extensión, a la descripción y análisis de las virtudes éticas: liberalidad, magnificencia, magnanimidad, ambición, mansedumbre, amabilidad, sinceridad, agudeza, pudor, vergüenza y justicia. Esta ocupa todo el Libro V; las otras se reparten el Libro IV. Sin duda alguna esta desigual extensión indica la importancia relevante de la justicia en la Ética aristotélica.

Aristóteles hace una observación que merece un breve comentario. Dice que "la índole de las ciencias y facultades no es la misma que la de los

[504] *Ética Nicomáquea*, 1105b.

modos de ser"[505]. Hace esta distinción comentando la creencia general en que un hombre justo es aquél cuyo modo de ser le empuja a obrar justamente, y del mismo modo, pero a la inversa, respecto al hombre injusto. Es decir, comentando la idea de la virtud como educación del carácter. Y en este contexto, decimos, establece con finura la distinción entre, por un lado, las ciencias y facultades, que tienen por objeto los contrarios (la filosofía trata del ser y del no ser; la aritmética de los números pares e impares; la medicina de la salud y de la enfermedad...); y, por otro, los modos de ser, que determinan un comportamiento unidireccional, excluyendo el contrario. Un modo de ser saludable, excluye la enfermedad; un modo de ser virtuoso, excluye el vicio; un modo de ser justo, excluye la injusticia. Nos parece interesante esta distinción porque acentúa la contraposición entre una ética intelectualista, que en última instancia se aferra al principio de que sólo desea el mal quien ignora el bien, y una ética práctica que se fundamenta en el principio de educación del deseo.

Aristóteles establece una estrecha correspondencia entre "legalidad" y "justicia", como era habitual en su época: "Puesto que el trasgresor de la ley era injusto y el legal justo, es evidente que todo lo legal es, en cierto modo, justo, pues lo establecido por la legislación es legal y cada una de estas disposiciones decimos que es justa"[506]. El único matiz que permite atribuir a Aristóteles una ligera desviación de la tradicional identidad entre legal y justo es ese "en cierto sentido". De todas formas, conviene no olvidar que Aristóteles no está hablando de lo "legal" positivo, existente; no habla de la legislación empírica, sino de un arte que, en tanto que tal, no puede desviarse de su función. Una legislación que produjera leyes injustas no sería en rigor tal arte, sino su perversión.

Por tanto, partimos de la identidad entre legal y justo. Como las leyes se ocupan de todas las materias de interés común, llamaremos justo "a todo cuanto produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política"[507]. La ley dice lo que cada uno debe hacer, describe la conducta

---

[505] *Ética Nicomáquea*, 1129a.

[506] *Ética Nicomáquea,* 1129b.

[507] *Ética Nicomáquea,* 1129b.

virtuosa: lo que debe hacer el valiente, lo propio del moderado, del apacible, del magnánimo... Al menos la ley hace tal cosa cuando está bien establecida. Por tanto, esta justicia, como cumplimiento de la ley, parece resumir la virtud. Parece ser la "más excelente de las virtudes". Y cita el proverbio "en la justicia están incluidas todas las virtudes"[508].

Aristóteles puede decir que es "la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo"[509]. La justicia es la virtud que se refiere al bien ajeno: "hace lo que conviene a otro, sea gobernante o compañero". De tal manera que el mejor hombre, el más virtuoso, es el hombre justo, y el peor, el más vicioso o perverso, el injusto: "el peor de los hombres es, pues, el que usa de maldad consigo mismo y sus compañeros; el mejor, no el que usa de virtud para consigo mismo, sino para con otro; porque esto es una tarea difícil"[510].

La justicia así entendida, como la legalidad (y ésta como lo establecido por el arte de la legislación), "no es una parte de la virtud, sino la virtud entera, y la injusticia contraria no es una parte del vicio, sino el vicio total"[511]. No obstante, esta "justicia universal" no se confunde en su esencia con la virtud. Podríamos decir que la justicia universal es una manera de ser de la virtud: la virtud "en cuanto que está en relación con otro", la virtud en relación con los otros. Pero, además, la virtud tiene una manera de ser absoluta, y en tanto que tal no se confunde con la justicia.

Ahora bien, además de la "justicia universal", que tiende a indentificarse con la virtud, está la "justicia particular", como parte de la misma. Esta tiene que ver con la codicia, con la riqueza, es decir, "tiene por móvil el placer que procede de la ganancia"[512]. Quien arroja en la batalla el escudo por cobardía, es injusto porque viola la ley, pero no codicia nada; quien comete

---

[508] *Teogonis*, 147.

[509] *Ética Nicomáquea*, 1129b.

[510] *Ética Nicomáquea*, 1130a.

[511] *Ética Nicomáquea*, 1130b.

[512] *Ética Nicomáquea*, 1130a.

adulterio, pagando un precio por ello, se considera licencioso; quien lo comete por ganar dinero, es en sentido restringido injusto.

Por tanto, hay una "justicia y una injusticia orientadas a la virtud total, consistiendo una de ellas en el ejercicio de la virtud total para con el prójimo, y la otra de la maldad"[513]. Las prescripciones legales se desprenden, en general, de la virtud total, pues la ley manda vivir de acuerdo con las virtudes y prohibe vivir según los vicios. De tal modo, la legislación persigue la virtud total, y sus prescripciones constituyen la "educación cívica". Pero además hay una educación individual, que de momento Aristóteles no atribuye a la Política, pues "quizás no sea lo mismo en cada caso ser hombre bueno y ser un buen ciudadano"[514]. Más adelante veremos que compete a la Política la educación global del ciudadano; de momento queda apuntada una distinción importante: una dimensión social de la Ética, con el fin puesto en el buen ciudadano, y una dimensión individual, privada, con el fin en el hombre íntegro.

Si en lugar de relacionar la justicia con la ley la relacionamos con la "equidad", con la "igualdad", se entiende mejor la "justicia particular". Aquí se centra en la distribución de honores o bienes en una ciudad, sean públicos o privados, como lo referente a los contratos o a todo el movimiento, legal o no, de bienes y honores. Surge así la justicia distributiva, basada en la proporción geométrica, y la justicia correctiva, basada en la proporción aritmética. Esta sólo se hace presente para corregir desigualdades que puedan viciar los intercambios.

En resumen, la teoría aristotélica e la justicia anticipa una perspectiva que se prolongará a lo largo de la historia: la apertura de esa Ética social, o de esa dimensión social de la moralidad, que irá creciendo en peso relativo y acabará por absorber casi la totalidad del campo moral. En nuestros días, cuando la "justicia distributiva" y la "justicia correctiva" parecen encargarse a la ley; cuando la justicia particular, la que tiene que ver con el hombre íntegro, con la excelencia personal, parece disolverse, dejando el terreno a

---

[513] *Ética Nicomáquea*, 1130b.

[514] *Ética Nicomáquea*, 1130b.

la justicia universal, las reflexiones aristotélicas recuperan actualidad y fecundidad.

2.5. La ruptura de la identidad.

> “Veo, extranjero, que has hecho un estudio profundo de las leyes de tu país. Pero explícame eso mismo con más claridad. A mi juicio no consideras que un Estado está perfectamente ordenado, sino cuando su constitución le da sobre los demás Estados una marcada superioridad en la guerra” (Platón, *Las Leyes*).

Entre los griegos no había distinción entre Ética y Política. Lo bueno para el hombre y lo bueno para el Estado era, si no lo mismo, sí absolutamente interdependiente y subordinado. La "vida buena" sólo podía ser vivida en el Estado; las excelencias del Estado se medían por sus habilidades para proporcionar la "vida buena" a sus miembros.

Con el fin de la época clásica se quiebra también esta interdependencia. Aunque la fractura se dio en un proceso complejo, desigual y diversificado, el resultado general era inapelable. El Cristianismo propiciaba la diferencia, y aún la confrontación: el "dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios", expresaba una distinción neutral entre dos órdenes de vida; pero el "mi reino no es de este mundo" jerarquizaba las "dos ciudades".

Platón y Aristóteles fueron ambos, indisolublemente, filósofos de la Ética y de la Política. Es imposible comprender en ellos la Ética al margen de sus teorías políticas, o a la inversa. Pero en hombres como Maquiavelo, Comte o Scheler la separación no sólo es posible, sino exigible. Y cuando abordan ambos territorios, cosa frecuente, lo hacen reduciendo una a la otra: Hobbes, Kant y Sartre son dos ejemplos relevantes.

Si el Cristianismo propiciaba la la escisión, acercando la Ética a la teología y la "ciudad de Dios" y relegando la Política a la "ciudad de los hombres", el capitalismo la impondría de forma irremediable: la Ética se situaba en la privacidad, liberando así el mercado de cualquier normativa

externa; y la Política se reducía al Estado mínimo, sin fin mesiánico ni humanista, como mero instrumento de orden.

Así, pues, el Cristianismo y el Capitalismo acentúan la fractura, la potencian y la consolidan. Sería absurdo, erróneo e injusto pensar que en ambos casos se postuló una radical y absoluta separación entre ambas esferas; no fue así, y se continuó manteniendo cierta conexión. Pero el mero hecho de distinguir dos dominios de la Ética, la privada, personal, y la pública, a la que debía someterse la Política, es ya un golpe definitivo a la identidad originaria. Es cierto que tanto el Cristianismo como la ideología liberal propia del capitalismo clásico han postulado una Ética y una Política justa; es verdad que han defendido la individualidad, pero también cuidando la colectividad. En la práctica, pues, la Ética y la Política no son del todo separada, excepto por los autores más extravagantes; pero en la idea esa escisión se consumó, y sus efectos han sido definitivos.

El Cristianismo sitúa la "vida buena" en el más allá; con frecuencia, incluso, no sólo se niega la posibilidad de una "vida buena" en este mundo, sino que se considera a éste el reino del demonio, del pecado y de la culpa. Aquí, pues, no hay esperanza. Ni siquiera tiene sentido una evaluación sustantiva de esta vida, pues mero tránsito; su valor le viene de su aprovechamiento para ganar la otra. Por tanto, nada en ella es absolutamente bueno; todos sus valores son instrumentales.

Como consecuencia, el bien del hombre no se relaciona con el del Estado, sino con la salvación de su alma; su bien, su perfección, su felicidad, no se realizan en una sociedad política, sino en una comunidad celestial. Las virtudes de los hombres son aquellas que sirven para ganar su salvación, o sea, las que se adaptan al dogma. Y tal cosa en el mejor de los casos, pues hay iglesias cristianas que niegan al individuo toda posibilidad de mérito, subordinando la salvación a la gracia gratuitamente otorgada por Dios.

En estos casos el papel del Estado es éticamente neutro; en las versiones más humanistas, puede atribuírsele un papel: el de fomentar las virtudes y la forma de vida que favorezca la salvación. La historia está llena de este tipo de tentaciones: subordinación del Estado a la Iglesia, del

derecho y la justicia a la teología. Los modernos fundamentalismos han acentuado esta función.

Dejando de lado esas tendencias a usar del Estado para la salvación, lo que realmente han predominado han sido posiciones intermedias: la teoría de "los dos cuerpos de Dios", defendiendo el poder temporal y el espiritual, el Estado y la Iglesia, el Rey y el Papa, como dos dimensiones del mismo camino: el de la salvación; y la teoría de la "separación de la Iglesia y del Estado", dejando al hombre que libremente decidiera en su vida social sobre su propio destino, incluida su salvación.

Santo Tomás de Aquino (1227-1274), en el siglo XIII, y especialmente en los volúmenes II y III de su *Summa Theologica*, nos ofrece una posición muy extendida. Su Ética es, como era e esperar, perfectamente coincidente con la ética cristiana; pero su Política es original.

Partía de una situación fáctica: la cristiandad era un todo, con unidad de lengua, cultura, valores, religión. Y aceptaba un presupuesto antropológico cristiano: que el hombre era un ser espiritual. Esto, y dado que la teología cristiana afirmaba la existencia de otra vida, que cada uno debía ganarse en ésta, determinaba fuertemente las repuestas a la pregunta: ¿Cuál es el papel de la política en ese cuadro de creencias?. Si el hombre tiene un alma inmortal ¿en qué y cómo debe someterse al Estado, como parece implicar el "dad al César lo que es del César"?. Si el deber del hombre está establecido por un "legislador celeste", si debe someterse a su voluntad y cumplir sus mandamientos, ¿cómo puede estar sujeto a otro poder?. ¿Cuáles serían los límites de todo poder temporal?.

Santo Tomás ofrece una respuesta filosófica muy consistente, aunque discutible. Dirá que el hombre tiene "dos naturalezas": una, la "naturaleza natural"; otra la "naturaleza sobrenatural"[515]. El hombre está instalado sobre ambas naturalezas y su salvación se cumple en el plano de la segunda, no de la primera.

[515] Usa "natural" en sentido cercano a los modernos, es decir, designando las características sensibles, biológicas y psicológicas del hombre. Recordemos que para los griegos la "naturaleza" de un ser designaba todas las potencialidades de éste ser.

El objeto del Estado es promover el bien de los individuos que lo componen, el cual es, en última instancia, la salvación de los mismos. Por tanto, el fin del Estado es preparar a los individuos para la salvación. Su autoridad es legítima en los límites y la medida en que se use para ese fin. La recibe de Dios, que es la autoridad máxima, y la extiende tanto al plano natural como al sobrenatural. Por tanto, es una autoridad delegada, que se mantiene en la medida en que es capaz de cumplir su función de promover el bien de los ciudadanos.

Para ser más exacto, según Santo Tomás, Dios inviste con su autoridad al pueblo como totalidad. Por tanto, en el pueblo reside la soberanía. El pueblo, según las circunstancias, delega esta autoridad en uno (monarquía) o varios (aristocracia) representantes, o incluso gobierna como un todo (democracia). Con esta teoría se sostienen dos tesis importantes. La primera expresa la plena subordinación de la política a la Ética al afirmar que el deber del Estado es el de realizar el bien del individuo; la segunda establece el contenido de este bien, identificándolo como aquello que es exigido por Dios.

La teoría es, en rigor, un poco más compleja, dato que el hombre, además de su dimensión natural, cuenta con otra dimensión sobrenatural, que despliega también en su vida en la tierra. En ésta, igualmente, la autoridad máxima es Dios. Y si en el plano natural el Estado lo representa, en el plano espiritual esta función corresponde al Papa. Con una diferencia importante: el Estado representa la autoridad natural de Dios sobre la tierra mediatizada por el Pueblo; el Papa, en cambio, lo representa directamente.

Ahora bien, ambas autoridades son legítimas. En rigor, no deberían contraponerse, aunque en la práctica puedan darse estos casos. Santo Tomás no duda en afirmar que en dichas circunstancias debe prevalecer la autoridad del Papa. De todas formas, hubo quienes, como Ockam, radicalizaban más la separación y defendían una separación de funciones que hiciera imposible la confrontación.

No es aquí el lugar para entrar en los matices de estas versiones sobre el "origen divino del poder". Nos hemos referido a ellas con un sólo objetivo: mostrar cómo la Ética cristiana de Santo Tomás, que no es, ni mucho

menos, de las más rigoristas, acentúa la importancia del deber sobre la virtud. El Cristianismo se constituyó esencialmente sobre los "diez mandamientos", que expresan la voluntad de Dios y que constituyen, por tanto, los deberes de los hombres. Ciertamente, la moral cristiana también tiene un lugar para las virtudes, pero estimamos que de una manera secundaria. Por un lado, es obvio que las virtudes "cardinales" que recoge el cristianismo no son exclusivas de esta religión, sino recogidas de otras tradiciones culturales. Las "teologales", más propias, tienen un carácter fuertemente religioso, siendo más bien exigencias para la vida del creyente, actitudes apropiadas para a la salvación. Las "monacales", a su vez, se construían sobre una base fundamentalmente ascética y subordinadas a un ideal de perfección no pensado para esta vida sino para conseguir la eterna. En conclusión, las virtudes cristianas definen un ideal de vida que en sí no tiene otro valor que ser medio de acceso a la vida eterna: no definen, pues, un ideal sustantivo. El bien que expresan se identifica con lo que Dios ha ordenado; por tanto, su función es la de dar cumplimiento a un deber del hombre de someterse a la voluntad divina.

El *De Monarchia* (1310) de Dante (1265-1321) es un texto de gran relevancia, y poco estudiado en nuestras latitudes. En el mismo se aborda el problema de la relación entre el poder temporal y el espiritual, pero invirtiendo la alternativa tomista, según la cual, en caso de conflicto y en última instancia, el poder temporal debía someterse al espiritual.

Para Dante el objetivo es la separación radical de ambas esferas. Admite la doble dimensión del hombre, admite que su salvación debe fundarse sobre lo espiritual, y admite que el hombre debe mirar fundamentalmente su salvación eterna. Por tanto, admite las tesis generales del cristianismo. Pero, con una visión del mundo más renacentista, comienza a reivindicar la sustantividad de esta vida, y, por tanto, la bondad de la misma, la sustantividad de sus bienes y valores.

Viene a decir que Dios ha puesto ante los hombres dos paraísos: el terrestre y el celeste, que deben perseguir cada uno de manera específica. El celeste, lugar de la vida eterna y del goce de Dios, se consigue en el

plano espiritual; el terrestre, lugar de la vida humana y del propio poder, es consigue en el plano temporal.

Esta distinción es muy fecunda, pues le permite definir al hombre según los clásicos griegos, Platón y Aristóteles, como un ser social que persigue la realización de todas sus potencialidades y, particularmente, las potencialidades del intelecto. Este fin es legítimo, bueno en sí mismo, y supone la cooperación con los demás, pues, para Dante, ningún hombre sería capaz de conseguir felicidad por sí mismo sin ayuda de los demás, debido a que necesita muchas cosas que en ningún caso podría conseguir por él mismo. Por tanto, el Estado es esencial: la vida en el Estado es la condición del progreso hacia el paraíso terrestre. Es decir, su existencia se justifica en sí misma, como condición de la vida buena en la tierra.

No tiene duda alguna en conceder al papa la autoridad sobre la vida espiritual; pero le niega toda autoridad sobre el estado, toda vez que la función de éste no es conseguir la salvación del hombre, es decir, procurar el paraíso celeste, sino su perfección natural, su paraíso terrestre.

Dante defenderá, argumentándolo, la necesidad del Estado monárquico, e incluso la necesidad del poder absoluto del monarca. Aunque se apoya en reflexiones y principios filosóficos y teológicos, lo cierto es que pesa sobre él la conciencia del fraccionamiento y las constantes luchas internas que habían asolado Italia, y que seguían destruyéndola. Tal vez por eso asigna como primera función del Estado la de conseguir la paz, convirtiéndola en el verdadero bien en política, por ser la condición de todos los bienes: es condición de posibilidad del conocimiento, que exige seguridad; del comercio, de la creación artística y científica, del trabajo.

Esta valoración de la paz como bien natural supremo, y el pesimismo nacido de la experiencia histórica, le lleva a proponer como única solución a los males temporales de los hombres, como instrumento imprescindible de la paz, el Estado Mundial. Tal vez las intuiciones de fondo apuntaran al sueño de la reconstrucción del Imperio Romano, reiteradamente buscado en la Edad Media; pero, en rigor, la propuesta de Dante de un Estado Mundial quedaba implicada en sus supuestos teóricos. Otros después que él, como Leibniz, desembocarían en similares planteamientos, aunque la concepción

del mismo fuera "federal", en lugar de una Monarquía absoluta: cada cual habla desde sus límites históricos. Pero Dante piensa el poder absoluto y el estado universal como dos condiciones absolutamente necesarias: su Estado Mundial no es sino la "Ciudad" platónica universalizada.

Como vemos, Dante, apuntando hacia el Renacimiento, debilita el papel del deber y recupera la positividad de las virtudes. Para ello hay que regenerar la vida humana, sustantivarla, aceptar el valor de las cualidades naturales, dar pleno sentido a las perfecciones de esta vida; en suma, recuperar el "naturalismo humanista".

Pero tal vez el más significativo exponente de la ruptura de la identidad entre Ética y Política sea Maquiavelo (1469-1527). Ciertamente, son dos siglos los que median entre el *De monarchía* y el *De Principatibus*. Dos siglos que han apuntado en una misma dirección: recuperar la "dignidad" del hombre, la sustantividad de su vida terrena, en suma, la independencia de la moral respecto a la teología. Si el cristianismo supuso, en buena parte, la escisión entre Ética y Política, fue a costa de subordinar la Política a la Ética, y ésta a la Teología. Con el Renacimiento, y de forma particular con Maquiavelo, se conseguirá restituir a cada disciplina su autonomía.

Las posibilidades de lecturas diferentes de El Príncipe son muchas. Para nuestro objetivo aquí vamos a destacar un aspecto, que no suele ser resaltado. Si algo destaca en la obra de Maquiavelo es esta idea: el Príncipe moderno no debe ya ser un "·espejo de virtudes" sino un "artesano". Es decir, su función no es ejemplarizante, sino productiva: su tarea es la de conseguir un Estado, construirlo, mantenerlo, mejorarlo, perfeccionarlo, engrandecerlo.

El *príncipe* de la época feudal no era, ni se sentía, autor de su Estado; ni, por consiguiente, responsable de la vida y problemas de sus súbditos. Tampoco éstos aspiraban a que solucionara sus problemas; si acaso, a que no agravara sus cargas. Los discursos, laicos o religiosos, sobre los "deberes" del soberano no pasaban en ningún momento de meras propuestas de ejemplaridad. Incluso su papel de representante de Dios en la tierra le otorgaba esta única misión: ser ejemplo de vida buena.

Con el Renacimiento, y especialmente con Maquiavelo, el pensamiento recoge la transformación que ya se había dado en la realidad. El Príncipe debe tratar su Estado, incluido su Pueblo, como un artesano la materia prima de su trabajo: debe conocer sus cualidades, aprovechar sus tendencias, corregir sus malformaciones, prevenir su fragilidad... La Política deviene un auténtico "arte": sus reglas se tejen entre la finalidad del artista (la conservación del Estado, su estabilidad, su paz, su poder, su riqueza) y los medios con que cuenta (superficie, materias primas, cualidades de los súbditos, costumbres, creencias...).

El príncipe debe tratar a su pueblo como el alfarero la arcilla: puede manejarla a su antojo, romperla, moldearla, ocultarla... sin más límites que los puestos por sus propiedades físicas. ¿Qué lugar queda para la Ética en un proyecto semejante?. n papel instrumental, como la religión: son instrumentos en manos del príncipe, que debe manejar diestramente para los fines del estado. Lo de menos es si Maquiavelo considera que esos fines son la obediencia ciega, la sumisión. Aunque así fuera, se trataría de su posición personal; pero su teoría permite otras diversas posiciones, pues la Política como "arte", en el sentido indicado, es compatible con unos fines más generosos y racionales: por ejemplo, con la democracia, con la autonomía del individuo, con los derechos de los ciudadanos...

Queremos decir que, como en toda teoría innovadora, hay que distinguir entre su valor universal y el uso particular que de la misma hace su autor. Este último nos interesa como historiadores; como filósofos nos atrae sólo el primero.

Vemos, por tanto, que en Platón y Aristóteles el contenido del bien moral era establecido por una idea sustantiva del hombre, que incluía a éste como ser social. Esta misma idea del hombre determinaba sus virtudes, tanto personales como sociales o profesionales. El "deber" era lo exigido por ésta idea. Y como el hombre griego era siempre pensado en la "polis", no había distinción entre deber moral y político: era el lugar de la identidad entre Ética y Política.

Hemos visto, con Santo Tomás, que el contenido del bien se decide desde fuera, por la voluntad de Dios. El "deber cívico" es un mero incidente,

siempre subordinado al "deber moral"; y éste, en definitiva, se deriva de la Teología. Por tanto, las virtudes tiene una función subordinada y, en rigor, son bastante ajenas a la esencia del Cristianismo, aunque en su fase medieval, por contagio con otras tradiciones culturales, se asumieran. La moral cristiana es una moral del "mandamiento".

Dante nos ha permitido examinar otra posición. En el fondo recupera la visión clásica... pero asumiendo irremisiblemente el Cristianismo. El resultado es una vida dual, un doble paraíso, un doble código: el temporal y el espiritual. La independización de la "vida terrena" respecto a la vida espiritual le permite aspirar al modelo griego; pero la inevitable necesidad de cultivar la otra vida, que si bien pertenece a otro plano no deja de ofrecer interferencias, y que, en todo caso, su exigencia de individualidad hace imposible aquella identidad presumiblemente griega. Sea como fuera, y dejando de lado la viabilidad de esta opción esquizofrénica, la propuesta de Dante retornaba una moralidad de las virtudes para la vida terrena; pero mantenía una moral de deberes, de mandamientos, también para esta vida, aunque en el plano del espíritu. Es como si Dante hubiera buscado la re-re-conciliación, no la conciliación: mantendría la unidad entre Ética y Política en la ciudad de los hombres, y la subordinación de la Ética a la Teología en la ciudad de Dios. La propuesta es atractiva, pero la vida real permite mal estas distinciones.

Con Maquiavelo se establece la radical autonomía entre Ética, Religión y Política, estando las primeras subordinadas a esta última. La política se "desmoraliza". El Príncipe no tiene que salvar a sus súbditos; sólo tiene que mantener el estado. En el esquema de Maquiavelo, aunque él no se preocupara de este aspecto, la Moral queda reservada al individuo: ni el Estado, ni Dios, le dictan su deber, le definen su bien. El nuevo Príncipe desacraliza su función y, en cambio, tecnifica su intervención. En tanto que Príncipe, está libre de toda moral; en tanto que hombre, como cualquiera de sus súbditos, puede definir su propia moral.

Pero, en este contexto, irrumpe la Reforma. La Cristiandad medieval ofrecía una cierta base unitaria: la misma religión, la misma lengua, la misma moral, la misma autoridad espiritual, la misma fuente de autoridad

temporal, e incluso los mismos problemas filosóficos. Todos los hombres tenían los mismos deberes morales; todos sabían que la fuente de dicha obligación era la misma: la voluntad divina. La unidad de la Iglesia garantizaba esa unidad.

El protestantismo introdujo fuertes cambios, aparte de los geopolíticos, de por sí importantísimos. De entrada, acabó con la autoridad única: Roma dejó de ser el centro único de la vida espiritual, para ser uno entre otros. La diversidad de autoridades religiosas engendró también diversidad de interpretaciones de la voluntad divina: por tanto, morales diferenciadas. Y si tenemos en cuenta que el protestantismo negó la mediación de la Iglesia entre Dios y los hombres, así como defendió la libre interpretación de la Biblia, comprenderemos los importantes efectos en la moral. En el límite, cada individuo establecería su deber, en su libertad de conciencia, según su propia inspiración; en la práctica no sería así. De todas formas, se relajó el principio, se relajó la autoridad y se relajó el contenido de la moral.

Un efecto importante del protestantismo en el orden moral fue la revalorización de la idea de individualidad, de persona: el "hombre como fin en sí mismo", que resume las enseñanzas de Jesucristo, sería asumido por Kant como "imperativo categórico". Este principio se acoplaba perfectamente a los modelos sociales del capitalismo liberal, que acentuaba el papel de la individualidad en la conducta económica y que defendía los derechos de los individuos en la vida política y social.

El protestantismo, en el fondo, radicaliza la interpretación del principio del deber: si éste consiste en cumplir la voluntad divina, ésta no consiste ni en lo que el Estado dice ni en lo que la Iglesia afirma, sino en lo que le dicta a uno mismo su propia conciencia. El Estado es el lugar en el que el hombre ha de realizar su vida temporal, e incluso donde ha de ganarse la otra vida; pero nadie tiene derecho a dirigirlo, nadie puede ni tiene derecho a intentar salvarlo, ni la autoridad del Papa ni la el Soberano. Su deber se lo dicta su conciencia, su corazón.

No es extraño, pues, que surgieran las Ética el "moral sense", del "moral sentiment". Fue el calvinista Rousseau quien, en medio de los ilustrados, apeló a la moralidad natural, a la voz del corazón. El Protestantismo, pues,

interiorizaba la moral, convertía al hombre en sujeto de la moralidad: ésta devenía un quehacer y una responsabilidad privada.

En el fondo el Protestantismo asume, como ya hiciera Dante, la tarea de hacer posible una escisión de la vida humana. Ahora dicha fractura se da entre una vida civil, según las leyes del mercado, regulada por la dialéctica entre el deseo y el respeto a las leyes, en suma, ajena a la moralidad; y una vida moral, más o menos ligada a la práctica religiosa, que tiene su propia autonomía y sus propias reglas.

Bien mirado, el Protestantismo consagra la propuesta maquiavélica de autonomía entre Política, Ética y Religión. La Política queda fuera de la moralidad: incluso se llegará a negar el derecho del estado a ejercer la beneficencia. En el fondo queda fuera de todo, pues el capitalismo liberal ve el estado como un instrumento exterior al individuo, una esfera puramente técnica. La Sociedad civil queda como reino de la privacidad, del deseo; y tiene sus propias reglas: las del mercado. La moral se refugia en la conciencia, y se ejecuta privadamente, como en la beneficencia privada. Exceptuando las formas calvinistas, en general el Protestantismo acabará aceptando la independencia entre Política y Teología, aunque las tentaciones de instrumentalización no dejen de dar muestras de presencia. En suma, el resultado global es el fraccionamiento.

El protestantismo acentúa la moral del deber. La visión rigorista de la vida del puritanismo impide pensar la perfección humana aquí en la tierra, e inclina a menospreciar cualquier valor, cualquier mérito. Ni siquiera se acepta la posibilidad de que el hombre gane por sí mismo su salvación: ésta la otorga graciosamente la voluntad divina. El hombre queda condenado a cumplir con su deber... a cambio de nada. Sólo le queda obedecer y tener fe. Nada de cuanto haga es un bien, es un valor de cambio. Más que nunca el hombre es mero sujeto de deberes, entregado a la voluntad de Dios. En el catolicismo, en cambio, se actuaba como si hubiera habido un pacto entre Dios y los hombres: si estos cumplían su voluntad, conseguirían su salvación. Es decir, sus acciones tenían valor; las virtudes tenían contenido, aunque estuvieran subordinadas.

B. LA ÉTICA Y LA ILUSTRACION

1. La ciencia moderna y la Ética.

> "Eliminad el miedo a los fantasmas y limpiaréis la sociedad de la superstición, del fraude y de la mayor parte de las picardías usadas para embaucar los espíritus de los hombres en los Estados mal gobernados" (D. Diderot, "Hobbes", *L'Encyclopédie*).

La época moderna expresa el triunfo de las ciencias naturales sobre las humanidades, y del método científico, observacional y experimentalista, sobre lo cualitativo. Conlleva una metafísica, de inspiración cosmológica, mecanicista, con un mundo material y homogéneo, sin distinciones cualitativas, abierto, infinito, indeterminado, indiferente a la jerarquía y a la moral. El Universo es el fin del Cosmos, y el mecanicismo es la alternativa al teleologismo.

El dominio de cierta historiografía no ha facilitado la comprensión del problema de la Ética tras la denominada "Revolución Científica". Las declaraciones explícitas de los autores han ocultado el verdadero efecto de sus concepciones metafísicas y epistemológicas en la Ética. Así, un cierto desenfado, la ostentación de escepticismo y ateísmo, las críticas a todo valor absoluto, a toda fundamentación absoluta..., que encontramos en los ilustrados ha inducido a ver en éstos un ataque frontal a la moral; en rigor, el comienzo de todos los males. Y como el neopositivismo y los emotivistas no han dudado en confesarse deudores de Hume, se ha consagrado el tópico

de ver en éste, y en el XVIII en general, la raíz de toda subjetivación, *psico* o *socio*-logización, e incluso lingüistización de la Ética. En cambio, como Descartes, Spinoza y Leibniz eran más clásicos en sus actitudes ante la moral, han pasado desapercibidos en esta historia.

Si fuéramos capaces de liberarnos de esa tradición y, con rigor y prudencia, analizar el orden de las razones, los efectos teóricos que el cartesianismo, y el mecanicismo en general, tienen en la Ética -hayan sido estos efectos detectados y defendidos o no por los filósofos racionalistas del XVII-, seguramente extraeríamos conclusiones bien diversas. Constataríamos que, en rigor, el "asalto a la razón moral" está inscrito en la filosofía cartesiana, en su metafísica dualista, en suS criterios de evidencia, en su reduccionismo ontológico. Y, constatado esto, tal vez comprenderíamos de otro modo el papel de la Ilustración ante la Ética. Se vería que su actitud general no es antiética; al contrario, se comprendería que simplemente asumen, en el más agresivo de los casos, las exigencias impuestas a la reflexión ética por la nueva racionalidad instaurada. Además, se entendería que en el fondo no están decretando la adjudicación de la moralidad al campo de lo irracional y subjetivo -como, en rigor, exige el criterio cartesiano-, sino que están llevando a cabo un esfuerzo por salvar lo posible del naufragio. Un esfuerzo que, indudablemente, no puede conducir al origen: no pueden saltar sobre su época, ignorar las "razones de la razón moderna", recuperar la inocencia e ingenuidad perdidas; pero que, en todo caso, intenta aportar un fundamento nuevo, más débil pero suficiente, aceptable y resistente a la crítica de la razón.

En definitiva, nuestra propuesta es la siguiente: el verdadero ataque contra la Ética se encuentra en el mecanicismo y la racionalidad instaurada por la Revolución científica. Se trata del desafío cartesiano. La Ilustración es una respuesta al mismo, hecha en claves modernas, pero con la actitud de recuperar la dignidad de la moral y la racionalidad de la Ética. Tal esfuerzo fue, a nivel práctico, sin duda, poco exitoso; tal vez no podía ser de otra manera; pero esto no debilita su legitimidad teórica. En cualquier caso, las éticas ilustradas no están en la base del emotivismo, como la política ilustrada no está en la base de nuestras democracias, como la economía

ilustrada no está en la base del capitalismo actual, como su ideología no está en la base de la Revolución Francesa, como su racionalidad no está en la base de la "razón instrumental"... El error común nace de tomar por verdadera la propia "conciencia de sí" de los ilustrados, que creyeron y difundieron la idea de que inauguraron una nueva época. Ellos no podían ver el sentido de su función; la historiografía, que sí podía, cometió el error, que advirtiera Marx, de interpretar una época por lo que sus agentes dice de ella, en lugar de buscar las claves en lo que hacían y pensaban, y en las condiciones materiales y teóricas en las que actuaban y pensaban.

Aunque la Ilustración es muy compleja, y no se deja reducir a uniformidad, hemos optado por comentar tres propuestas, la de Hume, la de Rousseau y la de Kant, que junto con la de los materialistas ofrecen una buena configuración del paisaje ético ilustrado. Esta última, la que desarrollaran Diderot, Helvétius y d'Holbach, especialmente, no la hemos incluido por razones "económicas"; a la hora de elegir, hemos considerado más oportuno dejar fuera unos textos y autores sobre los que hemos publicado ampliamente los resultados de nuestra lectura de los mismos[516].

2. La propuesta ilustrada de Hume.

> "La moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Luego las reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón" (D. Hume, *Treatise*).

Hume podría muy bien haber escrito: "Quisiera comenzar con una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de los que hasta ahora conozco, he observado siempre que el autor sigue habitualmente el modo de hablar ordinario para establecer la existencia de Dios o realizar observaciones sobre los asuntos humanos; pero, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que las cópulas

[516] Ver nuestros respectivos estudios introductorios a las ediciones a nuestro cargo de los siguientes textos clásicos ilustrados: D'Holbach, *Sistema de la Nautraleza*. Madrid, Editora Nacional, 1983, 1-120; Helvétius, *Del Espíritu*, Madrid, Editora Nacional, 1984, 1-110; Diderot, *Historia de la Filosofía de l'Encyclopédie*. Barcelona, Editorial Horsori, 1987, 1-115.

habituales de las proposiciones, es y no es, cambian su uso para conectar proposiciones que normalmente habrían de estarlo por quiero o no quiero. Este cambio apenas es perceptible, pero resulta, sin embargo, de vital importancia. En efecto, en cuanto que este quiero o no quiero expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que la misma fuera observada y explicada, y que simultáneamente se diera razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber, cómo es posible que esta nueva relación quiero/no quiero se sustituya por otra es/no es totalmente diferente. Como quiera que los autores no acostumbran a utilizar esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas usuales de moralidad, permitiéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón".

Ningún estudioso de Hume ni de la Ética en general ignora el famoso *is/ought* pasaje, que acabamos de "traducir", de forma aproximada, sustituyendo el "debe" por el "quiero", con el ánimo retórico de mostrar que queda bien, que tiene sentido, incluso que es sugestivo.

Este famoso texto, que desde los *Principia Ethica* (1903) de Moore se ha divulgado como "falacia naturalista", así manipulado pretende ejemplificar lo que llamamos "falacia sentimentalista o emotivista". En muchos casos la superación de la "falacia naturalista" simplemente ha abierto el camino a lo que podríamos llamar "falacia sentimentalista". El enterramiento definitivo del "debe" ha dado paso, solapadamente, el clandestino nacimiento del "quiero". Como si ambos fueran hijos de la misma impostura, la impotencia de la razón para poner el deber se usó como excusa para ceder su lugar al deseo. Se vio en Hume lo que se quería ver: la denuncia de la razón por su empeño en poner el "debe"; y se ocultó aquello que se quería ocultar: que la debilitad de la razón no llega hasta su entrega al "quiero".

Aclaremos de entrada que atribuimos al título una función meramente retórica, sin pretensiones de acuñar un concepto y, por tanto, sin el compromiso de entrar en los problemas lógicos del análisis del lenguaje moral. Hemos pretendido, simplemente, un cierto golpe de efecto que centre

de forma inequívoca nuestra pretensión de cuestionar, no tanto a quienes con más o menos voluntad o razones defienden una ética cupidinea, sino a cuantos obstinadamente buscan las fuentes de esa ética cupidinea en los "British moralists" del siglo XVIII, sea en la "moral sense school", en la "moral sentiment theory", en la "common-sense moral theory"... todas ellas, cuando no confundidas, calificadas indiscriminadamente de sentimentalismo.

Esta dimensión crítica de nuestra reflexión nos lleva a pensar que la "moral sense school" y la "common sense moral theory" ni son sentimentalistas ni son reducibles la una a la otra. Con el término "sentimentalismo" no denotamos una teoría, sino una familia de corrientes filosóficas que, de modos diversos e inconfundibles entre sí, coinciden en situar en el sentimiento la instancia de las distinciones morales. Para nuestro objetivo es indiferente que reduzcan el sentimiento al desnudo deseo (en línea con el "naturalismo natural" que lleva a Hobbes a diluir la moral en la vida) o que individualicen, con metáforas estéticas y morales, ese bello y cándido sentimiento de lo moral (en línea con el "naturalismo humano" que lleva a Shaftesbury o a Rousseau a postular un "sentido" o una "conciencia" autónoma, diferenciada e irreductible)[517]. En concreto, nos es indiferente que el sentimiento se entienda en sentido descriptivo, como el "yo apruebo" de Ayer, con contenido y función persuasoria, como en Stevenson, o prescriptiva, como Hare. En todos los casos el sentimiento sirve de base al escepticismo, al subjetivismo o al irracionalismo en moral, cuando no a un neointuicionismo disfrazado de fenomenología. Para nuestro propósito, decimos, estas diferencias no son relevantes en cuanto perseguimos mostrar que la filosofía moral de Hume tiene fuertes dosis de objetivismo, de racionalismo y de cognitivismo, con los límites, sentidos y matices que debemos establecer; en suma, que nos ofrece una fundamentación suficiente de la moral, al igual que en epistemología nos ofreció una fundamentación suficiente de la creencia.

---

[517] Sobre la moral en Hobbes recomendamos D.D. Raphael, *Hobbes, Moral and Politics*. Londres, 1977, y el ensayo clásico de A.E. Taylor, "The Ethical Doctrine of Hobbes", en *Philosophy*, XIII (1938). Entre la abundante y creciente bibliografía sobre la teoría del "moral sense" recomendamos dos obras clásicas: A.N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics*. Oxford, Clarendon Press, 1949, y D.D. Raphael, *The Moral Sense*. Oxford U.P., 1947.

2.1. Moral, empirismo y "Nueva Ciencia".

> "Es imposible que la distinción entre el bien y el mal morales pueda ser efectuada por la razón" (D. Hume, *Treatise*).

Incomprensiblemente sigue dominando una visión tópica y desenfocada de los "British moralists"[518], como si hubieran sido los protagonistas de una "crisis de la moral" y los iniciadores de una filosofía moral autónoma, liberada de la metafísica y de la realidad, e incluso de la naturaleza mala y de la razón. Desde luego fueron los iniciadores de un nuevo discurso sobre la moral, pero no los responsables de la crisis de la moral clásica. Y este desenfoque ha determinado una dudosa valoración e interpretación de la originalidad y del sentido de su orientación.

Creemos que las claves de este problema se encuentran en haber interpretado estas filosofías (del "moral sense", del "moral sentiment", del "moral common sense"...) en estrecha relación con los efectos metafísicos, epistemológicos y psicoantropológicos del empirismo[519]. Esta perspectiva en sí no es incorrecta: el empirismo es el contexto filosófico que une a los "British moralists" con el horizonte metafísico y epistemológico de la nueva ciencia. Pero cuando se usa una concepción desenfocada y parcial del empirismo, la mediación se convierte en obstáculo y proyecta sus carencias sobre lo mediado.

Creo que hay otros problemas hermenéuticos más particulares, aunque no menos importantes, y que no caben en esta reflexión. Por ejemplo, suele obviarse un análisis riguroso del uso de los términos "sense", "sentiment", "feeling"[520], lo cual genera perturbaciones dado que a la ambigüedad histórica de los mismos, poco fijados en el lenguaje filosófico, hay que

---

[518] Para entrar en el complejo debate sobre los "British Moralists" contamos con ediciones de sus textos tan reconocidas como la de L.A. Selby-Bigge (*British Moralists,* 2 vols. Nueva York, Bobbs-Merril, 1964) o de D.D. Raphael (*British Moralists*, 2 vols.. Oxford U.P., 1969).

[519] Un buen ejemplo en M.A. Stewart, *The Philosophy of the Scottish Enlightenment*, en *Oxford Studies in the History of Philosophy*, vol. 1. Oxford U.P., 1989.

[520] La ambiguedad del término "sentiment" entre los ilustrados franceses es semejante. En Condillac oscila entre "sensación", "capacidad de sentir", "opinión", etc.

añadir la frivolidad con que son usados por autores como Hume. Si estas cosas no se tienen en cuenta, se acaba proyectando sobre el sentimiento el contenido "antifilosófico" de su herencia tradicional, el "sentimiento" como lo otro de la razón, de la objetividad, de la universalidad, e incluso de la moral en sentido fuerte[521].

Decíamos que no se han valorado suficientemente los efectos de la Revolución científica, de la "nueva ciencia", en el pensamiento moral. La nueva ciencia, el mecanicismo extendido por la tierra y los cielos, obligó a pensar un universo infinito, uniforme y homogéneo, indiferente en sus partes, desantropomorfizado, rompiendo con el cosmos cerrado, cualitativo, antropocéntrico y moral. Acabó también con la jerarquía natural intrínseca y con el telos de las cosas, con los lugares naturales, con las sustancias como sustrato y como cualidades, con todo lo que parecía garantizar el ser de las cosas. La nueva ciencia declaró oficialmente real a las relaciones matemáticas e irreal las cualidades secundarias (meros nombres de afecciones subjetivas); y, de forma oficiosa y sin estruendo, al romper el esquema escolástico de perfecta correspondencia hecho-valor, que garantizaba la objetividad de las cualidades morales, reduciéndolas a afecciones de la mente, extendía esta irrealidad a las distinciones morales (bien, mal, vicio, virtud). Los libertinos[522] orquestaron la implicación; los moralistas[523] declararon el estado de alarma. El dualismo cartesiano hace verdaderos estragos: Hobbes[524] y Mandeville[525] reducen la moral al deseo, y éste a ímpetus, a movimientos de la vida; Spinoza, ya se sabe, fracasó en su proyecto racionalista y hubo de reconocer que la evidencia de la verdad no garantiza el deseo de la misma; Vico, en su distancia, intuía los

---

[521] Lo ha puesto de relieve E. Tuvenson en dos brillantes artículos: "The Origin of the Moral Sense", en *Journal of English Literary History,* 11, (1947): 241-59; y "The Importance of Shaftesbury", en *Ibid.,* 20 (1953) 267-79.

[522] Ver René Pintard, *Le libertinage érudit*. Paris-Genève, Slatkine, 1983; y A. Adam, *Les libertins au XVIIè. siècle*. Paris, Buchet/Chastel, 1964.

[523] R. Mousnier, *Les idées politiques de Fénelon*. Número especial del *Bulletin de la Société d'Etudes du XVIIè. siècl*, 1952. Louis Cognet, *Crépuscule des mystiques: le confit Fénelon-Bossuet*. París, Desclée, 1958.

[524] Gregory S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton (N.Y.), Princeton U.P., 1986.

[525] Es la tesis de M.M. Goldsmith en *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought* (Cambridge U.P., 1971). En cambio D.H. Monro (*The Ambivalence of Mandeville*. Oxford, Clarendon Press, 1975) destaca la ironía y las segundas intenciones.

desastres del "método de los modernos" en las humanidades (retórica, moral, derecho, historia...) y se esforzaba en salvar lo salvable: "il verosimile", "il certo"[526].

Es en este contexto en el que, a nuestro juicio, debe situarse a los empiristas y a los "British moralists"[527]. Desde el mismo se comprende mejor la tesis que defendemos: es el racionalismo mecanicista el que condena lo moral a "cualidad secundaria", el que priva de fundamento y subjetiviza la moral y, en general, todas las disciplinas de la *humanitas* clásica. Esta tesis se vería reforzada desde una justa y completa interpretación del empirismo. En esta corriente filosófica suele verse, de forma esquemática, a nivel epistemológico, la "reivindicación de la experiencia" frente a la especulación racionalista, y en su perspectiva ontológica, la liquidación de la metafísica del ser o de la sustancia y su sustitución por la del sujeto o la conciencia. Esta caracterización es aceptable, aunque trivial y poco individualizadora: desde Descartes y Galileo ya se aspiraba a "leer en el gran libro del mundo" y la filosofía se había trasladado del "ser" al "percibir"; con más rigor, se hablaba del ser desde las condiciones del percibir. Lo que resulta desenfocado es ver la experiencia como ajena y aún contraria a la razón, y más aún la obstinación en interpretar la crítica a la metafísica como declaración de un subjetivismo ontológico y gnoseológico.

Hay que ir más lejos en la interpretación y señalar que lo que realmente estaba en juego y dividía a los "modernos" era donde establecer la división entre el "ser racional", abstracto, matemático, mero concepto o nombre, y el "ser sensible", concreto, empírico, mera imagen. Descartes instauró estos dos dominios, y aspiraba a ganar para la razón el mundo de lo inerte, para lo cual debía matematizarlo y privarlo de toda cualidad. Vico aceptó el reto, comenzando por reivindicar la legitimidad de lo verosímil, para acabar, gracias a su criterio del verum-factum, metiendo la historia (que incluía la moral y el derecho) en el reino del vero, igualando su verdad a la de las matemáticas.

---

[526] Hemos abordado este problema en "Vico: Del verum-factum al verum-certum, I y II", *Convivium*, 1 (1990), y 2 (1991).

[527] Ver los trabajos recogidos en R.H. Campbell & A.S. Skinner (eds.), *The Origens and Nature of the Scottish Enlightenment*. Edinburgh, John Donald, 1982.

Los "British moralists" ejemplifican modélicamente esta misma preocupación. El "moral sense" de Lord Shaftesbury[528] es una respuesta en claves empiristas al problema del conocimiento moral: un sentido específico para unas afecciones específicas. Los colores o sonidos, aun siendo "subjetivos" en tanto que no trascendentes, son "objetivos" en cuanto no caprichosos, arbitrarios o espontáneos; son conocimiento de la existencia de la cosa que es su causa, aunque no sean cualidades de la misma. En suma, lo moral, como los colores, se percibe como signo de un correlato objetivo. Hay una *human nature* ("a kind of intellectual instinct", "an instintive faculty"), como hay una *animal nature*, con sus afecciones y propensiones específicas. Es posible una percepción de los objetos morales, como hay una percepción estética, ambas análogas a la percepción sensible[529].

También el pensamiento de Hutcheson, que usa con más frecuencia el término "sentiment", se resiste al "sentimentalismo". El sentimiento moral no se deja reducir al deseo egoista o hedonista; pero tampoco es la sede del alma bella y cándida, una instancia específica y autónoma de la naturaleza humana ajena a la razón y a la objetividad. Toda su filosofía gira en torno a dos tesis: primera, que el hombre es capaz del conocimiento moral, pero no por la razón, sino a través del sentimiento o estado afectivo, perceptible en la introspección, y que es signo de una realidad objetiva[530]; y, segunda, que el conocimiento moral del hombre está garantizado por ser producto de un moral sense instintivo y natural, semejante a los demás sentidos y especialmente al que percibe la belleza, y cuya garantía reside en la benevolencia de Dios que así nos ha creado[531]. Ambas, de forma

---

[528] Un reprint de *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, de Shaftesbury, se encuentra en Nueva York, Bobbs-Merril, 1964. Su *Inquiry Concerning Virtue or Merit* y otros escritos se encuentran en la reciente edición de sus *Works*, a cargo de G. Hemmerich, W. Benda y U. Schödlbauer (Stuttgart, Fromann-Holzboog, 1991).

[529] En las últimas décadas se han revitalizado los estudios sobre Shaftesbury. Entre los mismos destacamos: Stanley Grean, *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics*. Athens, Ohio U.P., 1967 y J. A. Bernstein, *Shaftesbury, Rousseau and Kant*. Londres, Associated U.P., 1980, además de los dos artículos ya citados de E. Tuvenson.

[530] W. Frankena, "Hutcheson's Moral Sense Theory", en *Francis Hutcheson and Contemporary Moral Theory,* 16 (1955).

[531] En esta tesis ha insistido W. Blackstone, *Francis Hutcheson and Contemporary Moral Theory*. Athens, University of Georgia Press, 1965.

inequívoca, permiten afirmar que Hutcheson no es ni subjetivista ni escéptico en moral[532].

¿Podemos alinear a Hume con la "moral sense school"?[533]. Aunque para nuestra tesis aquí y ahora sería un argumento favorable, y aunque es fácil acumular semejanzas y afinidades de diversa índole, hemos de afirmar, y de asumir, la diferencia específica de la posición humena y la problemática especial que presenta su filosofía moral. Esta diferencia viene determinada por la especificidad del empirismo humeano[534]. Ha sido Hume quien más radicalmente ha declarado la guerra a la sustancia, incluso a la sustancia espiritual; quien de forma inconfundible ha limitado el campo de conocimiento a las ideas en la mente, al dominio de la representación; quien ha sometido a dura crítica las pretensiones de la razón en el conocimiento y en la moral; quien ha puesto el sentimiento como lugar del vicio y de la virtud... Por tanto, Hume es el más sospechoso de sentimentalismo de todos los filósofos del XVIII.

Ahora bien, en línea con la interpretación que hemos hecho del empirismo, podríamos interpretar que el objetivo de Hume no era, precisamente, el de diluir las cosas en flujos de sensaciones, sino el de, aceptando la crisis de la sustancia como efecto inevitable de la nueva filosofía, buscar alguna forma de consistencia e identidad de lo real, en coherencia con los nuevos presupuestos, que eviten el vértigo escéptico y, sobre todo, que sea más adecuada al sentido común[535]. Sustituiría un fundamento definitivo y absoluto, pero ilusorio y falaz, por un fundamento débil, pero suficiente a nivel práctico.

---

[532] Un reprint de *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, de Hutcheson, se encuentra en Farnborough, Gregg International Publishers, 1969. Investigaciones sobre Hutcheson en la linea que hemos apuntado son las de Henning Jensen, *Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Moral Theory*, 2 vols. La Haya, Martinus Nijhoff, 1972; y D.F. Norton, "Hutcheson's Moral Sense Theory Reconsidered", en *Dialogue*, 13 (1974).

[533] T.A. Roberts no tiene dudas en hacerlo (*The Concept of Benevolence*. Londres, Macmillan, 1973).

[534] Ver nuestro trabajo *El Empirismo*. Barcelona, Montesinos, 1985.

[535] Por eso nos parece más justa la posición de D. Fate Norton (*David Hume: Common-sense Moralist, Sceptical metaphysician*. Pinceton (N.Y.), Princeton U.P,., 1982) que la de D. Kemp Smith (*The Philosophy of David Hume*. Londres, Macmillan, 1941), sin dejar de reconocer a éste el mérito de haber revolucionado los estudios humeanos, enfocando su filosofía crítica subordinada a la filosofía práctica.

Hume, rehuyendo cualquier subterfugio o falacia, acepta las consecuencias del dualismo cartesiano y lleva al límite sus implicaciones: la razón no puede hacer nada por fundamental los juicios empíricos ni los juicios morales. Quien aspire a esa fundamentación, a la ciencia en el sentido clásico de saber universal y necesario, racionalmente fundado, está condenado a la "melancolía". Pero -y es éste el aspecto que nosotros queremos destacar- esa pasión de absoluto no responde a una necesidad de la vida práctica: la "naturaleza" se ha encargado de no dejar en manos de la veleidad de la razón aquellas cosas importantes para la vida. La creencia sustituye a la evidencia racional. Respecto al uso de la "ciencia" todo seguirá igual; el cambio se da en nuestra conciencia: vemos la ciencia como creencia y no como verdad. Pero eso es indiferente para su uso práctico. Y si lo trasladamos al plano de la moral, el sentimiento, en todo homólogo a la creencia, sustituirá con éxito a la intuición racional[536]. El sentimiento moral es una forma de creer en la bondad de una acción. La misma naturaleza que nos obliga a creer en la existencia de ciertas cosas, aunque la misma sea racionalmente imposible de demostrar, nos obliga a sentir el deber de cumplir ciertas normas o hábitos, cuya necesidad tampoco está al alcance de la razón. Pero en uno y otro caso la creencia y el sentimiento se nos imponen, son compartidos, resumen una experiencia histórica, son la experiencia consolidada en "verdades" y "normas"[537], en hábitos que resumen las formas exitosas de relacionarse el hombre con el mundo.

En resumen, si vemos el empirismo como posición filosófica en la que, asumidos los efectos de la nueva ciencia (especialmente los relativos a la devaluación ontológica del mundo, al escepticismo respecto al mundo empírico y al subjetivismo en lo moral), se intenta mostrar que las cosas siguen siendo cosas, aunque su ser y su identidad se base en un fundamento débil como las leyes de asociación; que el conocimiento de las cosas sigue siendo conocimiento, sin el sello de la necesidad y la universalidad racionales, pero con la consistencia de la articulación de las

[536] J. Harrison, *Humes's Moral Epistemology*. Oxford U.P., 1976, 123. Ver también su *Hume's Theory of Justice*. Oxford U.P., 1981.

[537] *Ibid*., 125.

ideas propia de la experiencia; entonces podremos entender que en la proyección de esta filosofía a lo moral se renuncia a un fundamento absoluto de la virtud y el bien morales pero se busca un fundamento con suficiente consistencia para que la melancolía filosófica no afecte a la vida práctica. El sentimiento humeano tiene grandes dosis de objetividad, de experiencia, de conocimiento, porque no es innato, sino artificial[538]. Y si él lo llama "natural" es en tanto que no es producto de la "razón abstracta", sino incorporado a la naturaleza humana de forma natural. Los hábitos son en Hume una auténtica "segunda naturaleza", la verdadera y específicamente humana, resultado de la dialéctica de las pasiones, de la autorregulación de las pasiones y del conocimiento empírico. Nos empujan a creer y a sentir de forma determinada: no con fuerza absoluta, pero sí suficiente para garantizar una vida práctica que no sea puro capricho, arbitrariedad, delirio...

2.2. Las debilidades de la "razón ética".

> "Las acciones pueden ser laudables o censurables, pero no razonables o irrazonables" (D. Hume, *Treatise*).

Abandonemos el contexto y vayamos a los textos. Nos limitaremos al Treatise, donde Hume se muestra más "sentimentalista"[539]. Lo hacemos tanto por no obviar los problemas cuanto porque estamos convencidos de la mayor fecundidad de este texto humeano. En el mismo se hayan pasajes tan famosos como el "*is/ought*", donde se describe de forma explícita la "falacia naturalista", para muchos el punto de arranque de una ética autónoma, antinaturalista, y que Warnock[540] relativiza; o el llamado por Flew "great divide", que también Kemp Smith[541] sacraliza como declaración

---

[538] J.L. Mackie, *Hume's Moral Theory*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980, 63.

[539] Seguiremos de cerca el análisis de R.J. Fogelin en su ensayo *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature (*Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985), y en particular los Capítulos 9 y 10, dedicados a la moral.

[540] *Contemporary Moral Theory*, Londres, Macmillan, 1967, y *The Object of Morality* . Londres, Methuen, 1971.

[541] A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961; N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*. Londres, Macmillan, 1941. Una visión menos subjetivista de Hume se

antiracionalista. Pero también encontramos, aunque de forma más discreta e indirecta, un rechazo de la "falacia sentimentalista". La sustitución del "es" por el "quiero" , sea como disolución del deber en el deseo malo, sea como identificación con el amor bello, equivale a la sumisión del ser a la subjetividad. En el Treatise, pues, encontramos cuanto necesitamos: una dura crítica a la razón, una apuesta por el sentimiento y una larga reflexión sobre la justicia, que nos será muy útil.

Es conveniente subrayar que buena parte de la polémica sobre la filosofía moral de Hume se centra, junto a algunas citas ad hoc, en unos cuantos pasajes muy breves. En primer lugar, la Parte I del Libro III, dedicada a " De la virtud y el vicio en general", cuyas dos muy breves secciones, "Las distinciones morales no se derivan de la razón", y "Las distinciones morales se derivan de un sentimiento moral", son lugares emblemáticos. En segundo lugar, tres secciones de la Parte III del Libro II, genéricamente dedicada a "De la voluntad y las pasiones directas". Estas tres secciones ("La libertad y la necesidad", "Continuación del mismo asunto" y "Motivos que influyen en la voluntad") se dedican a mostrar la impotencia de la razón para determinar la voluntad.

El carácter selectivo de los textos consagrados por la crítica es una deficiencia a superar por dos razones. Primera, porque Hume no es muy cuidadoso con sus expresiones y el sentido de su filosofía no debe extraerse de sus expresiones más brillantes; segunda, porque dejando de lado textos como "De los efectos de la costumbre"[542], o todo su largo análisis de las pasiones indirectas, se renuncia a una comprensión ponderada, equilibrada y global. De todas formas, incluso los textos tópicos pueden leerse de forma menos sesgada, evidenciando en ello dos tipos de tensiones.

Una tensión entre su tesis y su argumentación. Es decir, su tesis toma a veces acento sentimentalista, al sustituir la razón por el sentimiento como instrumento del conocimiento moral; mientras que su argumento de la

---

encuentra en R.D. Broiles, *The Moral Philosophy pf David Hume*. La Haya, M. Nijhoff, 1969; P.S. Ardal, *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh U.P., 1966. Posiciones diversas se encuentran en el colectivo *Hume* (Nueva York, Doubleday, 1966), editado por U.C. Chappell.

[542] *Treatise*, II, 3, 5.

misma ofrece un exquisito, e incluso sofisticado, aspecto racionalista. Aunque aquí no será abordada, esta tensión sirve para mostrar el talante de Hume y ayuda a valorar algunas de sus expresiones retóricas. Argumentos como "La razón es absolutamente inactiva; un principio activo nunca puede ser fundado en uno inactivo; como es obvio que la moral influye en nuestras acciones y afecciones, y por tanto es activa, se sigue que la moral nunca podrá derivarse de la razón"[543]. O estos derivados de la "gran división": La verdad y el error no admiten grados, mientras que lo moral (virtud, vicio, culpa...) es cuantificable..., por tanto, la moral no es racional. O bien: como nuestras pasiones y deseos son cuestiones de hecho, realidades originales, es imposible que puedan ser consideradas verdaderas o falsas, conformes o contrarias a la razón[544]. "Las acciones pueden ser laudables o censurables, pero no razonables o irrazonables"[545].

El racionalismo de Hume a este nivel es más obvio si se considera el Libro I del Treatise: todo el texto se monta sobre el principio por el cual sólo es lo que puede ser percibido y es en la forma en que puede ser percibido. Este principio es exquisitamente racionalista, literalmente cartesiano, si bien Hume tiene una idea de "percepción" (imagen en la mente) muy distinta a la de Descartes (concepto o forma del pensar)[546].

La segunda tensión aludida se manifiesta dentro de la misma tesis, en la vacilación o forcejeo entre la razón y el deseo disputándose la hegemonía[547]. Por muchas veces que Hume declare los límites prácticos de la razón frente a la pasión, otras tantas reconoce el papel de aquella en la constitución del "moral sense" y del "moral sentiment". Si enuncia la "gran división", también declara "artificiales" a la mayoría de las virtudes; si declara a la razón esclava de las pasiones, también establece el efecto de los hábitos,

---

[543] *Treatise*, 457.

[544] *Treatise*, 458.

[545] *Treatise*, 458.

[546] La línea Descartes-Hume, o sea, el empirismo como "heredero" del cartesianismo, la hemos argumentado en *El Empirismo*, ed. cit.

[547] El tema de la pasión en Hume ha sido ampliamente tratado por la crítica, especialmente desde el afortunado ensayo de Páll Ardal, *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh U.P., 1966. Más recientemente ha sido abordado por Annette Baier en un brillante artículo: "Hume's Account of Our Absurd Passions", en *Journal of Philosophy,* 79 (1982).

condensación de la experiencia histórica, en las pasiones. Esta tensión -aunque sin olvidar la otra- centrará nuestro análisis.

Un momento álgido del antiracionalismo moral de Hume se expresa en la doble tesis, formulada en la sección "De los motivos que influyen en la voluntad"[548]. En esta doble tesis se ha visto una ruptura radical y dramática entre la razón pura y la razón práctica, la más radical negación de la visión clásica del hombre moral como lucha entre la razón y la pasión al declarar que no hay ni puede haber tal lucha porque la razón y la pasión, cual atributos spinozianos, no se tocan. Esa doble tesis, formulada en los siguiente términos: A) "la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad", y B) "la razón no puede oponerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad", a nuestro juicio equivale a decir que la moralidad no puede ser inculcada, ni con muchas y buenas leyes y maestros, si antes no hay una inclinación natural a ser influenciado, lo cual implica poner un límite a la razón, pero no su rechazo. Implica, en el fondo, aceptar con Kant que la razón es canon y sofocar su deseo de devenir *órganon*. Este límite a la pasión metafísica, en cambio, centrándose en dos focos de argumentación, el del *great divide* y el *slave passage*, ha sido interpretado como el símbolo del más claro y duro antirracionalismo humeano.

La tesis A) se interpreta como la definitiva separación del dominio de las ideas y sus relaciones, objeto de la razón, respecto al dominio de la acción, reino de la voluntad. Y se recurre al apoyo del famoso pasaje en el que Hume divide el reino de las ideas del reino de los hechos: "El entendimiento se ejerce de dos formas diferentes, según juzgue por demostración o por probabilidad; es decir, según considere las relaciones abstractas entre nuestras ideas o sus relaciones con los objetos de los que sólo la experiencia nos proporciona información"[549].

Ahora bien, este famoso pasaje, que establece la distinción humeana entre *relations of ideas* y *matters of facts*, sólo implica que estas dos actividades del entendimiento, la comparación de ideas y la inferencia de la

[548] *Treatise*, II, 3, 3.

[549] *Treatise*, 413. También ver secciones II,3,10 y III,1,1.

existencia, no afectan a la voluntad (e incluso esta implicación debe ser matizada dado el explícito reconocimiento por Hume de la influencia de la razón en el deseo de dos formas distintas, que nosotros llamamos los "juicios de existencia" y los "juicios de estrategia"). Pero en modo alguno son las únicas formas de conocimiento: junto al conocimiento filosófico, obra de la razón, Hume pone siempre el conocimiento natural o experiencia que, como en Aristóteles, no es simplemente un paso en el camino de la ciencia, sino un nivel legítimo con suficiente eficiencia práctica.

Hemos de reconocer que la limitación que Hume pone es importante y firme, dejando muy clara la distinción entre la causa real del deseo y la causa ocasional del mismo o de su intensidad: "...es evidente que el impulso no surge de la razón, sino que es únicamente dirigido por ella. De donde surge la aversión o inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de dolor o placer"[550]. Pero es simplemente el límite a la pasión metafísica.

La razón nunca puede ser origen, en sentido fuerte, causal, de un deseo; este es el límite que Hume pone en coherencia con su tesis de que las pasiones y los sentimientos son impresiones. Es decir, que de la misma manera que en Libro I defendía que no estaba al alcance del entendimiento crear ninguna impresión, siendo su papel la combinación de las mismas, ahora, ante los sentimientos morales, aplica la misma tesis: niega a la razón su pretensión de *órganon*, pero le reconoce su papel de canon. E incluso parece ampliar el poder de la razón, dado que puede determinar la intensidad e incluso dar ocasión al mismo, ya que no se desea o rechaza aquello cuya existencia es desconocida, o lo que se cree imposible, y se desea de distinta forma según los objetos se crean cercanos, asequibles o inexistentes. Podríamos decir, de forma gráfica, que en la filosofía moral de Hume la razón pierde la soberanía pero conserva el poder.

La Tesis B) lleva directamente al famoso "slave passage"[551], que tanto ruido filosófico ha causado. En su interpretación habitual parece significar la sanción del subjetivismo egoísta, pues se trataría simplemente de sustituir la razón por un pariente próximo, un moral sense, un sentido específicamente

[550] *Treatise*, 616.

[551] *Treatise*, 415.

humano, capaz de aprehender, de intuir, el bien y el mal como se intuye la belleza o las relaciones matemáticas. Pero puede interpretarse como subjetivismo cínico: destitución de la razón y subordinación de sus artes y su poder a las pasiones, que en contexto habían de ser la "malas pasiones".

El "slave passage" ha sido interpretado de mil maneras, pero, a nuestro juicio, con tan afortunada expresión Hume pretendía subrayar que la pasión, como la creencia, ambas importantes para la vida práctica, no está al albur de las veleidades de la razón, estando garantizada por la naturaleza humana, por lo cual es estéril toda pretensión de cambiarla. El papel de la razón es el de dirigir unos impulsos ya dados: éste es su límite, ésta es su "esclavitud". En línea con lo antes dicho, se trata de separar la moral de la metafísica, como se hizo con la ciencia, no de separar la moral del conocimiento; se trata de delimitar el ámbito de la intervención de la razón en la vida práctica: la razón no puede generar pasiones, aunque sí dar ocasión, favorecer su surgimiento; la razón no puede eliminar las pasiones, pero sí dirigirlas, excitarlas o calmarlas. Su campo de actuación no es nada desdeñable. Incluso, para ser rigurosos, deberíamos ampliarlo, tal como hemos aludido; porque el mismo Hume reconoce que mediante los juicios de existencia y los juicios de estrategia, unas veces verdaderos, otras falsos, la razón puede manipular fuertemente las pasiones: "En el momento mismo en que percibimos la falsedad de una suposición o la insuficiencia de los medios, nuestras pasiones se someten a nuestra razón sin oposición alguna"[552]. Hume es recurrente en esta idea, consciente de su importancia para sus objetivos: "Ya se ha señalado que, en sentido estricto y filosófico, la razón puede tener influencia sobre nuestra conducta únicamente de dos maneras: excitando una pasión al informarnos de la existencia de algo que resulta un objeto adecuado para aquélla, o descubriendo la conexión de causas y efectos, de modo que nos proporcione los medios de satisfacer una pasión"[553].

Ciertamente, siempre se pone un límite: la razón carece de fuerza creadora, es "pasiva". La idea de dulce no da dulzura, la de color no tiene

[552] *Treatise*, 416.

[553] *Treatise*, 459.

color y la de placer no da placer. ¡Qué más quisiéramos!, dice Hume. Pensar, humanamente al menos, no es crear. Sólo las impresiones, y el sentimiento es una impresión, están vivos, tienen fuerza, determinan la acción. En la esfera del conocimiento, la razón es incapaz de crear una impresión y su poder se extiende a la manipulación de las ideas; en la esfera de la moral, incapaz de generar una pasión, el poder de la razón consiste en la manipulación de los deseos. Esta es su "esclavitud"; o su "señorío".

2.3. Las insuficiencias del "sentimiento".

> "el vicio y la virtud pueden compararse con los sonidos, colores, calor y frio, que, según la moderna filosofía, no son cualidades en los objetos, sino percepciones en la mente" (D. Hume, *Treatise*).

Su tarea negativa, su larga crítica al racionalismo ético, es completada con un breve capítulo dedicado a fundar el sentimiento moral. Aunque es en las primeras páginas del tercer libro del Treatise[554] donde se encuentran los mejores textos de apoyo de quienes sostienen el "sentimentalismo" de Hume, no obstante, entre ellas[555] se encuentran unas reflexiones, de las que debemos partir, que ponen un puente entre su crítica a la razón y su apuesta por el sentimiento importante para clarificar el sentido de éste. Efectivamente, la impotencia moral de la razón debe verse en sus dos tipos de actuación: en su relacionar ideas y en su inferir hechos. Es obvio que el sentimiento es un hecho; pero, según Hume, no es objeto del entendimiento. Hume es muy expeditivo: el análisis empirista de una acción nunca permite descubrir, entre sus cualidades, el vicio, la virtud, la justicia: "Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho;

---

[554] Secciones 1 y 2.

[555] *Treatise*, III, 1, 1.

pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en vosotros mismos, no en el objeto"[556].

Para Hume todo el mundo está "en nosotros mismos", todos los hechos son representación. Lo moral es una cuestión de hecho como lo físico, sin más distinción ontológica que la existente entre las "impresiones de reflexión" y las "impresiones de sensación". Por eso dirá: "De esta forma, cuando reputáis una acción o un carácter como viciosos, no queréis decir otra cosa sino que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos. Por consiguiente, el vicio y la virtud pueden compararse con los sonidos, colores, calor y frio, que, según la moderna filosofía, no son cualidades en los objetos, sino percepciones en la mente"[557].

La analogía entre los sentimientos y los colores o sonidos, con frecuencia usada como apoyo del "sentimentalismo" humeano, puede ser usada para reforzar nuestra tesis. Aunque Hume la usa para mostrar el carácter subjetivo de las cualidades, es sólo en el sentido de negar su trascendencia, y en absoluto porque las considere espontaneas, caprichosas o personales. Los colores y sonidos son "objetivos" en diversos sentidos: porque tienen un correlato causal, son respuestas de nuestra naturaleza a unos estímulos, aunque no sean semejantes a los mismos; porque son comunes e intersubjetivos (como prueba la simpatía); en fin, porque los sentidos se educan. Esta es la gran tesis de la ilustración, que aparece en los famosos temas del ciego de nacimiento, del sordomudo de Diderot, del "hombre estatua" de Condillac... Se educa el oído, el tacto, el ojo, el sentido de la belleza y el moral. ¿No era éste el programa de Rousseau? En resumen, la analogía con las "cualidades secundarias" no suponen una radicalización del subjetivismo moral, sino que implican un fundamento moral nuevo: el que Hume anunciara en las primeras páginas del Treatise, al decirnos que sustituiría el fundamento metafísico por otro basado en el autor, en el hombre, en la naturaleza humana.

---

[556] *Treatise*, 469.

[557] *Treatise*, 469.

Al afirmar que los sentimientos morales están en nosotros y no en el objeto, y especialmente al igualarlos a las demás cosas reales, cuyas cualidades son nuestras sensaciones, Hume manifiesta que su posición ante lo moral es plenamente coincidente con su posición ontológica y epistemológica general. Lejos de ver en ello argumentos para el "sentimentalismo", es decir, para el subjetivismo como relativismo oportunista, como actualismo arbitrario, como escepticismo cínico, deberíamos ver un caso particular del cambio de fundamentación de las ciencias que persigue[558]. Una fundamentación que, por ser nueva, no puede valorarse desde los criterios de la vieja, desde los cuales parecería insuficiente, falsa o peligrosa; una fundamentación que establece como su propio límite el orden de la vida práctica.

La argumentación humeana en favor del sentimiento se condensa en la fórmula: "La moral es más propiamente sentida que juzgada". Esta tesis, que a nuestro entender debería valorarse como muy moderada ("más propiamente"), no es así interpretada[559], un poco por las sombras de su "antirracionalismo" y otro por la larga tradición en que la pasión se ha visto como el obstáculo de la moral. Digamos de entrada que Hume formula su tesis como una mera conclusión racional: si vicio y virtud no son descubiertos por la sola razón, deberán serlo por medio de una impresión o sentimiento que la virtud ocasiona. Ahora bien, esta conclusión tiene sentido en su gnoseología, donde se distingue entre conocimiento racional y conocimiento empírico, siendo éste también obra de la mente humana. Aislada de ese contexto, se traduce en una interpretación de escepticismo moral.

Entrar en la cuestión requiere distinguir dos problemas. El primero, determinar la objetividad de los sentimientos, y subsiguientemente, si Hume reduce lo moral a sentimiento, o si, como en la "moral sense school", el sentimiento es un signo de un correlato objetivo; el segundo, establecer la especificidad y la autonomía del sentimiento moral, o sea, si se trata de un

---

[558] J. Harrison, *Humes's Moral Epistemology,* ed. cit., 66.

J.L. Mackie, *Op. cit.*, 97. Ver también Páll Ardal, "Another Look at Hume's Account of Moral Evaluation", en *Journal of the History of Philosophy* 15 (1977)[559].

tipo de sentimiento diferenciado, o si es una cualidad entre otras que algunos o todos los sentimientos pueden o no tener.

La primera cuestión es compleja, porque el análisis filológico en un autor un tanto descuidado como Hume no es concluyente. Dice que el sentimiento "arising from virtue" es agradable y que el "proceeding from vice" es desagradable. Esto nos permitiría apoyar una tesis objetivista: el "arising" y el "proceeding" parecen distinguir el sentimiento, o afecto subjetivo, de su origen o correlato, la virtud o el vicio. Aunque no podría decirse que fueran "objetos físicos", ni siquiera "cualidades trascendentes", podrían pensarse como aspectos o situaciones del mundo humano que sirven de ocasión o causa de sentimientos específicos. Estos sentimientos nos advierten del correlato, como los colores nos advierten de un objeto que los causa, aunque como tales no tengan más realidad que la percepción. Pero, en otros momentos, incluso en las mismas páginas, Hume parece resistirse a dar cualquier correlato objetivo al sentimiento moral. Pasajes como éste: "Tener el sentimiento de la virtud no consiste sino en sentir una satisfacción determinada al contemplar un carácter. Es el sentimiento mismo lo que constituye nuestra alabanza o admiración"[560], nos llevan a pensar que, en rigor, Hume es coherente con su epistemología empirista en la que no es posible ir más allá de la representación, aunque el lenguaje le traicione.

La segunda cuestión nos ayuda a clarificar la primera. Al decir que al "contemplar un carácter" se produce el "sentimiento moral" no se afirma que lo moral sea objetivo, o sea, que el "carácter" sea moral; si siquiera se afirma que este carácter sea trascendente al sujeto; se afirma únicamente la no reductibilidad del carácter contemplado al sentimiento moral. Es decir, al contemplar, por ejemplo, una acción, o una idea de una acción o de una pasión, que son hechos en la mente del sujeto (no trascendentes, pero objetivos en tanto no voluntarios) y en sí ajenos a la moral, en determinadas condiciones se siente, además del hecho, y además del placer o dolor que le acompañe, un sentimiento moral que no corresponde a ninguna cualidad particular del hecho, pero que no tendría lugar sin el mismo. Hume identifica

[560] *Treatise*, 471.

los sentimientos del bien y del mal con "un particular dolor o placer"[561]. No son sentimientos distintos, en cuanto no tienen objetos diferenciados; son distintos en cuanto el sentimiento moral añade un plus al sentimiento neutro, a la pura sensación. Este plus, que se añadiría a lo que Condillac llama las dos dimensiones de la afección, la gnoseológica y la hedonista, no tiene su casa en el objeto sino en la situación, en unas determinadas circunstancias. La idea o la acción de apropiación ilimitada de bienes no es en sí ni buena ni mala; y en general es una idea placentera. Pero en determinadas condiciones, cuando va unida a la privación de bienes necesarios para los otros, la misma idea nos produce desagrado. Ese sentimiento "particular", que es distinto al desagrado puntual que sentiríamos al ser nosotros los privados de lo necesario, es para Hume expresión de lo moral. O sea, el sentimiento moral añade la aprobación/rechazo al sentimiento natural. Cosa que se entiende mejor si se tiene presente que, para Hume, la aprobación es a su vez un sentimiento, pues para un empirista consecuente juzgar es una forma del sentir. Pero un sentimiento cuyo objeto es otro sentimiento y que está fuertemente determinado por las condiciones del primero.

Así individuado lo moral, no como un tipo particular de sentimientos, sino como los mismos sentimientos cuando son sentidos de determinada manera y en determinadas situaciones, no parece lógico seguir pensando en los sentimientos morales como algo espontaneo, peculiar, autónomo, propio de un sujeto moral, o de una facultad o sentido morales. Parece más razonable indagar, como sugería el propio Hume, en las "condiciones" que determinan que un placer o dolor comunes y vulgares sean identificables como morales, o sea, las condiciones que determinan su aprobación o reprobación. La cuestión queda así planteada: "por qué una acción o sentimiento nos proporciona cierta satisfacción o desagrado cuando la examinamos o consideramos?"[562].

Porque es indudable que Hume liga virtud/vicio a placer/dolor y a aprobación/rechazo, en una secuencia sin aparente distinción ontológica: como nombres de lo mismo. "Nuestra aprobación se halla implícita en el

---

[561] *Treatise*, 471.

[562] *Treatise*, 475.

placer inmediato que nos proporcionan"[563]. Pero no toda aprobación ni todo sentimiento placentero son morales, pues en tal caso, como él mismo dice, los objetos inanimados serían morales: "lo mismo puede proporcionar satisfacción un objeto inanimado que el carácter o los sentimientos de otra persona. Pero es el modo diferente de sentir la satisfacción lo que evita que nuestros sentimientos al respecto puedan confundirse; y es también esto lo que nos lleva a atribuir virtud al uno y no al otro. No todo sentimiento de placer o dolor surgido de un determinado carácter o acciones pertenece a esa clase peculiar que nos impulsa a alabar o condenar"[564].

Se trata de modos diferentes de sentir lo mismo. No todo sentimiento placentero y deseado es virtuoso, ni todo sentimiento doloroso y rechazado es vicioso. Podemos odiar el valor en enemigo, pero no podemos considerarlo malo. Quien decide la moralidad de los sentimientos, dado que no hay una naturaleza específica de los sentimientos morales, son condiciones externas a éstos: "Sólo cuando un carácter es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular causa esa sensación o sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo"[565].

Nos parece obvio que aquí no hay lugar para el subjetivismo y la moral del deseo: el sentimiento moral requiere unas condiciones objetivadoras. Hume no aborda sistemáticamente el análisis de estas condiciones, pero nos ha dejado importantes indicaciones que convendría sistematizar y desarrollar. Unas veces señala a las cualidades de la "naturaleza humana" (y hemos de tener presente que para filósofo escocés la naturaleza humana no es ni la prehumana (cuasi animal) de Hobbes, reducida al ser psicobiológico, ni la superhumana (cuasi divina) de Aristóteles, reducida al ser racional, sino el hombre en tanto que ha asimilado y fijado las costumbres, los hábitos, la cultura históricamente determinada; otras veces se refiere a condiciones más puntuales, como el "desinterés", el punto de vista general, etc.; en ocasiones alude más bien al método de establecer lo moral, al silencio de las pasiones que se logra con el distanciamiento...

---

[563] *Treatise*, 471.

[564] *Treatise*, 473.

[565] *Treatise*, 472.

Aunque no hemos llevado a cabo una investigación exhaustiva creemos poder afirmar que las referencias son suficientes para afirmar que Hume abrió una vía de fundamentación moral nada frágil.

2.4. Hume ante la "justicia".

> "así como no hay principio de la mente humana más natural que el sentimiento de la virtud, del mismo modo no hay virtud más natural que la justicia" (D. Hume, *Treatise*).

Hay dos partes en el Treatise cuyo análisis refuerza en positivo nuestra tesis. Una de ella, su reflexión sobre las pasiones indirectas, ha permitido a Norton[566] defender el objetivismo y cognitivismo de Hume en moral frente a su escepticismo epistemológico. La otra, a la que aquí nos referiremos aunque someramente, es su larga reflexión sobre la justicia. Para Hume la justicia es una virtud; más aún, es la virtud por excelencia, la que hegemoniza su filosofía moral[567] (y hace de ella fundamentalmente una moral social; en rigor, lo que hoy llamaríamos una filosofía política). De ahí que su análisis de la justicia sea paradigmático de su tratamiento general de la moral.

En su análisis de la conducta social Hume distingue entre la pasión natural (contenido del carácter) que impone la "obligación natural" y es fuente de la virtud y del vicio; la acción, que es moralmente indiferente: de ella se predica la virtud o el vicio de forma figurada, como de un signo; y el sentimiento del deber, que pone la "obligación moral". La virtud pertenece al "motivo", o sea, al carácter de la persona. Por tanto, no a la acción, que es un hecho ajeno al mérito ("el primer motivo virtuoso que confiere mérito a una acción no puede consistir en el respeto a la virtud de esa acción, sino que debe ser algún otro motivo o principio natural"[568], ni al "sentimiento" de respeto que ésta provoca ("Suponer que el mero respeto a la virtud de la

---

[566] D.F. Norton, *David Hume*. Princeton U.P. (N.J.), 1982.

[567] Así lo entiende J. Harrison en *Hume's Theory of Justice*. Oxford U.P., 1981; También Ch. F. Cottle en "Justice as an Artificial Virtue in Hume's *Treatise*", en *Journal of the History of Ideas* 40 (1979.

[568] *Treatise*, 478.

acción pueda ser el motivo primero que produjo esa acción es razonar en círculo"[569]. El principio de moralidad de la acción es anterior y distinto a la acción misma y al sentimiento de respeto o "sentimiento de moralidad" que la acción suscita: "...puede establecerse como máxima indudable **que ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca, que sea distinto al sentimiento de la moralidad de la acción"**[570].

Como bien dice Hume, no se trata de una "sutileza metafísica". Si censuramos al padre que no atiende a sus hijos no es por el hecho de su omisión, sino por el defecto de su carácter, de su mente, por carecer del afecto que se considera "natural" y "bueno". Esta carencia puede ser suplida por un sentimiento de deber: el padre que carece del afecto natural y cree su deber cuidarse de sus hijos, suple dicha carencia eficazmente. Por lo tanto, hay que distinguir entre el afecto natural y el sentimiento del deber. O sea, entre la obligación natural, que es una fuerza fáctica que empuja a quien la posee, y la obligación moral, que es un sentimiento artificial asumido por los hombres al aceptar como bueno el cuidado de los hijos. En este esquema, Hume pone la **virtud** en el afecto natural, y el **deber** en el sentimiento moral. El deber, por tanto, viene a ser un sustituto o un complemento de la virtud: "Cuando un motivo o principio de virtud es común a la naturaleza humana, la persona que siente faltar en su corazón ese motivo puede odiarse a sí misma por ello y realizar la acción sin la existencia del motivo, basándose en un cierto sentido del deber y con la intención de adquirir con la práctica ese principio virtuoso, o al menos ocultarse a sí misma en lo posible la ausencia de dicho motivo"[571]. Y como la virtud en Hume no es sino el hábito, el carácter bien educado, se entiende que el sentimiento moral funciona como efecto y refuerzo de la costumbre.

De todas formas, no hay una diferencia sustantiva entre moral y virtud; y sería un error interpretar la virtud "natural" y la moral "artificial". Es obvio que Hume considera el "sentimiento moral" un artificio y que cuando afirma su

---

[569] *Treatise*, 478.

[570] *Treatise*, 479.

[571] *Treatise*, 479.

esencia natural quiere decir que la naturaleza humana está dotada de la capacidad abstracta de llegar a percibir lo moral. Pero al mismo tiempo acepta el carácter artificial del carácter (si fuera "natural" en sentido fuerte a nadie podría culpársele de sus carencias) ya que los sentimientos forman parte del mismo. El esquema motivo-acción-sentimiento es circular: éstos acaban fijándose en el carácter; o, lo que es equivalente, el carácter se educa, es fruto de la experiencia y de la vida; las pasiones se autorregulan, se equilibran e interfieren; los hábitos se fijan en conductas; en suma, la "segunda naturaleza", fluida pero consistente, garantiza la moral. La justicia es una virtud "artificial" porque no pertenece a la "primera naturaleza"; pero es natural en tanto que pertenece a la "segunda naturaleza". Pues, como dice Hume, "así como no hay principio de la mente humana más natural que el sentimiento de la virtud, del mismo modo no hay virtud más natural que la justicia"[572]. Es decir, que aunque las reglas de justicia sean "artificiales" no son "caprichosas" ni arbitrarias, sino derivadas de principios naturales (naturalmente adquiridos) y de hábitos que recogen la experiencia y la racionalidad intersubjetiva.

La "objetividad", y sus límites, del sentimiento moral queda así definitivamente establecida, en cuanto tiene como referente el carácter, que es un resultado social, un producto intersubjetivo. Hume se alinea con los clásicos: con Platón, para quien la educación en contacto con la belleza enseña a amarla; con Aristóteles, para quien el carácter moral se educa en la práctica de la obediencia, en el cumplimiento de la ley, y sólo después se llega a conocer y amar la virtud. No obstante, a diferencia de ellos, los contenidos del "buen carácter" nunca serán para el escocés valores absolutos, sino costumbres, fijación de la experiencia histórica. Por ello para Hume la moral tiene una genealogía; más aún, su gran aportación a la filosofía moral radica en sus esfuerzos por describir su génesis.

Efectivamente, Hume ha mostrado su ingenio y finura a la hora de explicar cómo surgen las reglas de moralidad, especialmente las de justicia. Ha mostrado cómo la "obligación natural" está directamente relacionada con el origen de la justicia, con la instauración de ésta en tanto que sentimiento

---

[572] *Treatise*, 484.

"artificial" en una "génesis natural"; ha descrito cómo el mismo se ha fijado en la naturaleza humana, adecuado a sus necesidades, a sus pasiones, a su interés; y ha explicado que la "obligación moral", la moralidad de la justicia, es decir, su aprobación, el sentimiento del deber de obedecerla, tiene su origen en esa "obligación natural", a través de la mediación de los hábitos y la autorregulación de las pasiones. Los límites de esta reflexión nos impiden un análisis detallado de esta génesis, de cómo se ha llegado a atribuir a dichas reglas un valor moral y, en fin, de cómo se pasa de una obligación natural a una obligación moral. Pero no podemos ignorar esta vía abierta por Hume.

No es difícil mostrar la necesidad objetiva de la sociedad -y la justicia es su condición de posibilidad- para el hombre, una vez se define a éste como el ser natural más indigente, por darse en él la mayor desproporción entre sus limitados poderes y su infinito deseo. "Mediante la sociedad, todas sus debilidades se ven compensadas, y, aunque en esa situación se multipliquen por momentos sus necesidades, con todo aumenta aún más su capacidad, dejándole de todo punto más satisfecho y feliz de lo que podría haber sido de permanecer en su condición salvaje y solitaria"[573]. Es, en cambio, un poco más complicado explicar razonablemente cómo deviene subjetiva esa necesidad, es decir, cómo llega a ser deseada antes de ser conocida, antes incluso de que el hombre estuviera en posesión de la reflexión, que es una conquista tardía y social. Hume es riguroso con sus presupuestos: la "idea" de justicia es posterior a la "impresión" (sentimiento) de justicia. Además, aunque aumente la dificultad, no recurre a la hipótesis cómoda de considerar natural el sentimiento, sino, como ya hemos dicho, reitera su artificiosidad: "las impresiones que dan lugar a este sentimiento de justicia no son naturales a la mente humana, sino que se deben al artificio y la convención de los hombres"[574].

O sea, el sentimiento de justicia ni es una cualidad natural originaria de la naturaleza humana, ni es un poder de la razón. Como él gusta de decir: "Afortunadamente, a las necesidades que tienen un remedio remoto y

---

[573] *Treatise*, 485.

[574] *Treatise*, 496.

oscuro va unida otra necesidad cuyo remedio es más obvio y cercano, por lo que puede ser justamente considerada como el principio original y primero de la sociedad humana"[575]. La naturaleza humana, no entendida como entidad metafísica, sino como "segunda naturaleza", antes de generar la razón, como un instrumento más a su servicio, ya contaba con los medios de sobrevivencia. El sentimiento de justicia no está en el origen pero surge antes de generarse la reflexión y, en consecuencia, al margen de ella. Surge, pues, en la génesis de la naturaleza humana, como parte de esta misma génesis, y en este sentido como algo "natural". Debemos subrayar que Hume opera con una idea de naturaleza humana flexible, como realidad in fieri, en la que la experiencia se fija y autodetermina. No solo la "mente" es una tabula rasa; también la naturaleza humana lo es. En rigor la mente no es para Hume otra cosa que la naturaleza humana.

En esa naturaleza humana destacan dos dimensiones: las pasiones y los hábitos. En la medida en que éstos son la experiencia fijada, podemos decir que dicha naturaleza humana se reduce al conjunto de impresiones: hábitos y pasiones vienen a ser sendos sistemas de impresiones, respectivamente de sensación y de reflexión, con sus correspondientes leyes de asociación. La coherencia de Hume resalta en esta adecuación entre las estructuras de sus análisis epistemológico y moral de la naturaleza humana.

Es muy interesante la teoría de las pasiones de Hume, unas veces describiendo la dialéctica de las pasiones, cómo los efectos sociales de una pasión se metamorfosean en buenos o malos según las condiciones; otras, explicando la mecánica de las pasiones, cómo entre ellas se asocian, excitan e interfieren. Del juego de las pasiones en circunstancias determinadas surge la justicia: "el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de éstos"[576].

Pero tal vez el aspecto más original, y menos estudiado, sea su esbozo de una especie de teoría de la autorregulación de las pasiones, en la que se

[575] *Treatise*, 485.

[576] *Treatise,* 495.

describe la necesidad que tienen de limitarse, de determinarse, para satisfacerse. Hijas del interés, del deseo de posesión y de placer, en tanto que son infinitas y libres parecen condenar al hombre a la insatisfacción si, una vez más, la naturaleza no pusiera el remedio y las convirtiera en pasiones limitadas: "Por consiguiente, no existe ninguna pasión capaz de controlar nuestro deseo de interés, salvo esta misma afección, y conseguimos este control alterando su dirección. Ahora bien, basta la más pequeña reflexión para que se produzca necesariamente esa alteración, pues es evidente que la pasión se satisface mucho mejor restringiéndola que dejándola en libertad, como también lo es que, preservando la sociedad, nos es posible realizar progresos mucho mayores en la adquisición de bienes que reduciéndonos a la condición de soledad y abandono individuales, consecuencias de la violencia y del libertinaje en general"[577]. Es un pasaje magnífico, reforzado por su afirmación de que "lo mismo da, en efecto, que la pasión por el interés propio sea considerada viciosa o virtuosa, dado que es ella misma la que por sí sola se restringe"[578]. Es la propia naturaleza la que, aunque no la posee en el origen, llega a conquistar para sí la justicia: llega a generar dicho sentimiento moral. El deseo de justicia no es originario, pero no es un producto de la razón abstracta. Es una autodeterminación de la naturaleza humana en la que interviene la experiencia, el conocimiento natural. Esta teoría le permite a Hume dar cuenta de la metamorfosis del amor propio en amor a la justicia sin que la pasión sea violentada por subordinación a un fin ajeno.

De todas formas, el paso de la obligación natural al deber moral, al amor a la justicia, es un proceso más complejo en el que juegan un papel central los hábitos. La obligación natural rige la autorregulación de las pasiones: "Una vez que los hombres han visto por experiencia que su egoísmo y su limitada generosidad los incapacitan totalmente para vivir en sociedad si esas pasiones actúan a su arbitrio, y han observado al mismo tiempo que la sociedad es necesaria para satisfacer sus mismas pasiones, se ven naturalmente inducidos a someterse a la restricción de tales reglas, con el

---

[577] *Treatise,* 492.

[578] *Treatise,* 494.

fin de que el comercio y el mutuo intercambio resulten más seguros y convenientes. Por tanto, en un principio se ven inducidos a imponerse y obedecer estas reglas, tanto en general como en cada caso particular, únicamente por respeto a su interés. Cuando la formación de la sociedad se encuentra en un primer estadio, este motivo es suficientemente poderoso y obligatorio"[579]. Pero luego, una vez nuestras pasiones se han modificado y adecuado a sus mejores condiciones de satisfacción, comienza la segunda fase (en el orden lógico): acostumbrado a cumplir unas reglas, educado nuestro carácter en unos hábitos, reforzados tantas veces cuantas la disidencia deviene fracaso, la obligación natural se ve fortalecida, e incluso sustituida, por la obligación moral. La costumbre actúa como un principio de inercia, empujándonos a hacer lo mismo y facilitando nuestra acción: "La costumbre tiene dos efectos originales sobre la mente: primero, hace que ésta tenga mayor facilidad para realizar una acción o concebir un objeto; posteriormente, proporciona una tendencia o inclinación hacia ello"[580]. Esto permite explicar que del deseo de posesión se pase al respeto a la propiedad: "Pues una vez que los hombres llegan a darse cuenta de las ventajas que resultan de la sociedad, gracias a su temprana educación dentro de ella, y han adquirido además una nueva afición por la compañía y la conversación, cuando advierten que la principal perturbación de la sociedad viene originada por los bienes que llamamos externos... se afanan entonces en buscar remedio a la movilidad de estos bienes sumándolos en lo posible al mismo nivel que las ventajas constantes e inmutables de la mente y el cuerpo"[581]. Así se genera el respeto a la posesión de los demás, es decir, la propiedad, la primera regla de la justicia. "De este modo, el interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia, pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a la virtud"[582].

Es el hábito, no la simpatía, la base de la moral y de su intersubjetividad, según Hume. Por eso el carácter objetivo, cognitivo y "natural" de los

[579] *Treatise,* 499.

[580] *Treatise,* 422.

[581] *Treatise,* 489.

[582] *Treatise,* 499.

sentimientos morales, en el sentido que hemos precisado, se refuerza definitivamente con el reconocimiento que hace Hume de que los mismos pueden verse reforzados por el "artificio de los políticos", que se esfuerzan en inculcar en los hombres el aprecio por la justicia y el aborrecimiento por la injusticia para, así, mejor gobernar y garantizar la paz. Hemos de reconocer que Hume matiza mucho este punto, dejando claro que el artificio **refuerza** un sentimiento natural, pero nunca puede ser su origen o razón suficiente: "Cualquier artificio de los políticos puede ayudar a la naturaleza en la producción de los sentimientos que ésta nos sugiere, y en alguna ocasión puede incluso producir, por sí solo, aprobación o aprecio por una acción determinada. Pero es imposible que sea la única causa de la distinción que realizamos entre vicio y virtud. Si la naturaleza no nos ayudara en este respecto sería inútil que los políticos nos hablaran de lo **honroso** o **deshonroso**, de lo **digno** o de lo **censurable**"[583].

Más importancia da Hume a la educación: se puede inculcar en la mente de los jóvenes sentimientos artificiales, como el del honor, la reputación, tan arraigados como los naturales. Estos sentimientos se refuerzan luego por la asociación establecida entre justicia y mérito e injusticia y demérito, de modo que serán favorables a la justicia.

La interpretación de la filosofía moral de Hume que hemos resumido tiene ciertas implicaciones prácticas, que Hume proyectó en su filosofía política, y que merecen ser tratadas más detenidamente. Entre las mismas destacamos:

a). Una fundamentación suficiente de la moral, que evite el dogmatismo exaltado y el escepticismo frívolo. Frente al naturalismo chato, el intuicionismo crédulo, el emotivismo espurio y el nihilismo cínico, nos ofrece una filosofía moral con similar estatus al de la ciencia: sin fundamento absoluto, pero suficiente para guiar la vida práctica.

b). Un rechazo implícito de la democracia del deseo[584]. La "autorregulación de las pasiones" apunta a una hegemonía de las pasiones

---

[583] *Treatise,* 500.

[584] Ver Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge U.P., 1975.

razonables, educadas, corregidas por el cálculo utilitario, por la experiencia y por cierta capacidad natural de simpatía, de benevolencia y de sentido común. El derecho del deseo puede ser injusto, e incluso suicida.

c). Un rechazo de la necesidad, y aún de la conveniencia, del "contrato", o sea, de los derechos naturales, deberes y virtudes abstractas[585]. Frente al contractualismo opondrá la consistencia de las instituciones, de la costumbre consolidada, cuya existencia expresa su bondad y razonabilidad. Tal vez Burke abusó de Hume, en su oposición a la Revolución Francesa; su "conservadurismo" no nos parece asimilable al liberalismo del escocés.

d). Un rechazo del miedo como condición del orden social, es decir, de la idea hobbesiana de que la obediencia a la ley requiere la constante presencia de la fuerza del Estado. Su teoría de las pasiones y de los hábitos le permite ser más optimista y creer que es posible el orden sin el miedo, a pesar del reinado del amor propio.

e). Por último, un rechazo de la filosofía (racional) como lugar de enunciación del bien y del deber. "La naturaleza sabia no deja nunca en manos de la razón cosas tan importantes". Su apuesta por el sentido común en moral y por el equilibrio en política, pueden producir melancolía en los amantes de los principios; pero a los filósofos, al contrario que a los niños y a los poetas, no les está permitido ser ingenuos.

En fin, digamos para terminar que el atractivo de la filosofía política y moral de Hume queda muy oscurecido por la sospecha de que su sentido común sólo servía para su época. Hoy, instalados en lo efímero, cuando hasta las teorías son, como se ha dicho, de "*préte-à-penser*", cuando se hace del deseo derecho, e incluso moral, no parece tener sentido una filosofía pensada en aquellos días en que los hombres sabían, como Diderot, amar sus "batas viejas".

---

[585] David Gauthier, "David Hume, Contractarian", en *Philosophical Review,* 88 (1979).

3. La propuesta ilustrada de Rousseau.

3.1. La pérdida de las virtudes.

> "La necesidad elevó los tronos; las ciencias y las artes los han consolidado" (J-J. Rousseau, *Segundo Discurso*).

Ya hemos dicho en otro sitio[586] que el Discurso sobre las ciencias y las artes es un grito de alarma que define una toma de posición, que abre una aventura filosófica a lo desconocido. Porque, una vez se niega el orden, ¿qué queda?. Tal vez **otro** orden. Pero ¿con qué legitimidad?. Mientras veamos en Rousseau el símbolo de la audacia, o la ingenuidad, de rebelarse contra todo aquello que significaba la ilustración, se nos escapará algo del ginebrino. Su voz es más bien el grito del desgarro que la ilustración produce, lúgubre advertencia del elevado precio que el hombre debe pagar por devenir humano, que la sociedad debe pagar por devenir sociable.

¿Rebelión contra la ciencia, contra la filosofía, contra las artes...en nombre de la moral?. No y sí. No en abstracto, no objetivamente, en cuanto son expresión de lo que hay de divino en el hombre; sí en concreto, subjetivamente, en cuanto son formas de la alienación del espíritu. No es fácil, ciertamente, salir de la paradoja. El mismo Rousseau, aunque lo intenta, no logra aclarar definitivamente una posición descrita ambiguamente. Por otro lado, el tono retórico de la negación lo inunda todo y, o bien oculta la presencia de la afirmación, o bien enmascara su sentido, con lo que la presencia se transmuta en paradoja o ambigüedad.

Creemos que captar la tensión entre la afirmación y la negación del saber implica la recuperación de ese vacilante e inestable pensamiento rousseauniano; y también creemos que con ello se sientan las bases filosóficas para un proceso al lado negro del progreso, tanto más negro cuanto más oscurecida es su presencia.

---

[586] J.M. Bermudo, "El camino de Rousseau: de la negación a la nada", en *Resurgimiento*, 1 (1980).

Las palabras de Ovidio *"Barbarus hic ego sum quia non intelligor illis"*[587] con que encabeza el discurso no son accidentales, sino una advertencia del riesgo de ilusión: procesar a la filosofía, a las ciencias, al progreso... ¿no parece de bárbaros?[588]. Además, el proceso rousseauniano a la cultura es radical y sin excepciones: absoluto. "El espíritu tiene sus necesidades, lo mismo que el cuerpo. Estas son los fundamentos de la sociedad, las otras son su atavío. Mientras que el gobierno y las leyes proveen a la seguridad y al bienestar de los hombres mancomunados, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y más poderosas quizá, tienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y forman así lo que se llama pueblos civilizados"[589].

Hay, pues, un orden social fundamentado en las necesidades del cuerpo: el bienestar y la seguridad justifican el gobierno y las leyes. La sujeción que el orden social provoca, la limitación que conllevan, queda legitimada por sus efectos pragmáticos en la satisfacción de las necesidades del cuerpo. Y el precio que se cobra queda especialmente relativizado y casi despreciado en comparación con el poder injustificado e impune que reinaría en el estado de naturaleza, en la ausencia del orden social. Relegadas las necesidades del espíritu al estatus de accesorios, de "atavíos", las ciencias, las artes y las letras aparecen más poderosas bajo su forma humanizada y cumplen su cruel papel de reproducir la servidumbre.

El radicalismo del rechazo rousseauniano apunta a dos aspectos de esa función del saber. En primer lugar su función enmascaradora, ocultadora de la realidad, con lo cual las cadenas de la servidumbre acaban siendo deseadas. Junto a ella, una función inversora de los valores, consiguiendo por prestidigitación que el hombre ame lo que no puede amar sin dejar de ser hombre, es decir, consiguiendo la *desnaturalización* del hombre. En fin,

---

[587] *Tristia*, X, v.37.

[588] Una valoración de la crítica rousseauniana al progreso en claves morales es la de P. Daguerressar, *Jean-Jacque Rousseau ou la fonction d'un refus*. París, Archives des Lettres Modernes, Moral et Politique, nº 177, 1977.

[589] J.J. Rousseau, *Escritos de combate*. Madrid, Alfaguara, 1985, 9-10.

una función reproductora, convirtiendo la contingencia en naturaleza o ley, la circunstancia en estado, la anomalía coyuntural y precaria en conducta regular. Por eso puede decir "La necesidad elevó los tronos; las ciencias y las artes los han consolidado"[590].

Pero todas estas funciones apuntan a un mismo objetivo: el saber como gran civilizador o socializador de los hombres. Conviene resaltar este rasgo de la rebelión rousseauniana: frente a la imagen prometeica del hombre, que la Ilustración hereda y ensalza, que busca el poder del saber para liberarse de la Naturaleza y de los Dioses, Rousseau nos ofrece el saber como servidumbre, la humanización como desnaturalización del hombre[591], es decir, la humanidad como inhumana. Los príncipes, dice Rousseau, que saben ese efecto de las artes, las usan hábilmente para la dominación: "Los príncipes siempre ven con gusto cómo se extiende entre sus súbditos la afición a las artes agradables y a las superfluidades... Porque, además de que así los mantienen en esa estrechez de miras tan propia para la servidumbre, saben muy bien que todas las necesidades que el pueblo se crea son otras tantas cadenas con que se carga"[592].

El saber como reproductor de la obediencia es el eje del Primer Discurso, y no sólo no queda oculto bajo las tonalidades moralistas que cubren sus páginas, sino que bajo la retórica se yergue como línea de reflexión hegemónica. Por eso el grito rousseauniano apunta de lleno al optimismo confiado de la filosofía de las luces y, en consecuencia, al ingenuo optimismo de la absolutización de los valores modernos.

Identificada la servidumbre con la civilización, se comprenden mejor algunas de las figuras tópicas que Rousseau utiliza. La servidumbre expresa debilidad; por tanto, la civilización es pintada como amaneramiento del gusto y, en general, como afeminamiento. Esta imagen destaca frente a la del hombre no civilizado, es decir, rebelde a la sumisión: "La fuerza y el vigor del cuerpo se hallarán bajo el atuendo rústico de un labrador, y no bajo

---

[590] *Op. cit.,* 10.

[591] El tema de la "desnaturalización" en Rousseau ha sido analizado en claves freudianas por M. Ansart-Dourlen, *Dénaturation et violence dans la pensée de J-J. Rousseau*. París, Klincksieck, 1975.

[592] *Ibid*., 10, Nota I.

el oropel del cortesano. No es menos ajeno el atavío a la virtud, que la fuerza y el vigor al alma. El hombre de bien es un atleta que se complace en combatir desnudo..."[593].

Como se ve, fácilmente se pasa, por asociación, de la oposición civilizado/rústico, delicadeza/fuerza física, a una caracterización moral vicio/virtud. Asociación fácil, que no sólo tenía a su favor la tradición cristiana, sino la poderosa influencia del estoicismo en los medios ilustrados y, en general, toda una representación de la historia en la que Esparta/Atenas, Roma republicana/Roma imperial, Griegos/Persas, Occidente/Oriente simbolizaban respectivamente la austeridad frente al lujo, la disciplina frente a la relajación, el patriotismo frente al comercio, el mundo rural frente al urbano, la religión frente al placer[594].

Por otro lado, una nueva asociación posibilita la introducción de otra figura tópica: transparencia/máscara[595]. El mundo civilizado, lleno de rituales y convenciones, fácilmente es asociado al enmascaramiento, a la ocultación. Además, al ser el mundo del comercio material y sentimental un mundo de competencia y de lucha, fácilmente se caracteriza dicho ritual como engañoso y perverso. Destaca vivamente confrontado al mundo rústico, donde la simplicidad y la escasez de intercambios permiten la transparencia de las conciencias. El "arte de agradar" ha sustituido a la "sinceridad", la "cortesía" a la "espontaneidad", la "máscara" al "individuo", el "parecer" al "ser": "La urbanidad exige siempre, la conveniencia manda; se siguen siempre usos establecidos, jamás la personal inspiración. Ya no se atreve nadie a parecer lo que es; y en ese perpetuo cohibirse, los hombres que forman ese rebaño llamado sociedad, puestos en las mismas circunstancias harán todos las mismas cosas..."[596].

Nótese cómo entre la crítica moral surge de nuevo la crítica política: el problema de la ocultación del individuo, de la sustitución de la sinceridad por

---

[593] *Ibid*., 11.

[594] Denise Leduc-Fayette ha resaltado la presencia en Rousseau de los mitos clásicos, en su *J-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*. París, Vrin, 1974.

[595] Así lo ha defendido Starovinsky en *La transparencia y el obstáculo*.

[596] *Ibid*., 11.

la urbanidad, se valora como problema social (sustitución de la diferencia por la uniformidad), en su vertiente política: sustitución de los individuos libres por un rebaño de personajes. La civilización, pues, expresa el dominio de la incertidumbre en las relaciones sociales: "No más amistades sinceras; no más estimación auténtica; no más confianza bien fundada. Las sospechas, las sombras, los temores, la frialdad, la reserva, el odio, la traición se ocultarán siempre tras ese velo uniforme y pérfido de la cortesía, tras esa urbanidad tan poderosa que debemos a las luces de nuestro siglo"[597].

Es manifiesto que Rousseau está aquí apuntando de lleno a la base filosófico-política del nuevo orden social. Este se basaba en la confianza en el interés y en la suficiencia de la cortesía y la diplomacia para dirimir sin convulsiones las diferencias comerciales o pasionales. Sustituir la espada por la palabra era el signo del progreso del espíritu; esa hegemonía de la palabra sobre la fuerza consigue la paz al precio de la uniformidad, y la seguridad al precio de la incertidumbre. O sea, liga a los hombres sin unirlos, consigue la proximidad física a costa de su distanciamiento definitivo.

Cierto que no faltan caracterizaciones morales de esta situación, como cuando dice: "Sonríen desdeñosos ante los viejos términos de patria y religión y consagran sus talentos y su filosofía a destruir y envilecer cuanto hay de sacrosanto entre los hombres... Los políticos antiguos hablaban constantemente de costumbre y de virtud; los nuestros no hablan más que de comercio y de dinero..."[598].

La filosofía, dice Rousseau en una intuición profunda, debilita el sentimiento religioso[599] y patriótico, va contra las virtudes castrenses de austeridad y amor a la patria, aleja a los hombres entre sí y de los dioses, que si bien antes estaban en las montañas o el Olimpo y ahora residen en las ciudades, han sido debidamente encerrados y aislados, consagrando así

---

[597] *Ibid*., 11.

[598] *Ibid*., 21.

[599] Sobre el pensamiento religioso de Rousseau, tema siempre polémico, ver Ch. Jacquet, *La pensée religieuse de Jean-Jacque Rousseau*. Lovaina, Leiden, 1975.

su distancia. Pero los efectos morales están subordinados a los sociales: la pérdida de la religiosidad y el patriotismos son vistos por Rousseau como desintegración del cuerpo social, como atomización de la sociedad civil, como pérdida de la "facilidad de penetrarse recíprocamente", medio éste que el ginebrino considera más idóneo para conseguir la seguridad que el utilizado en esa sociedad de lobos: el miedo.

3.2. El progreso y la moral.

> "hay un medio de tornarnos gente honesta, a saber, proscribir la ciencia y los sabios, quemar nuestras bibliotecas, cerrar nuestras Academias, nuestros Colegios, nuestras Universidades, y sumergirnos en toda la barbarie de los primeros siglos" (J-J. Rousseau, "Prefacio" a *Narciso"*).

Es lógico que las críticas llovieran sobre Rousseau. Fueron muchas y diversas, pero podríamos centrarlas en torno a tres grandes temas. De hecho, ya Rousseau en el "Prefacio" al Narciso resumía así las críticas que se le habían hecho: "La ciencia no es buena para nada, y nunca hace otra cosa que el mal, porque es mala por naturaleza. No es menos inseparable del vicio que la ignorancia de la virtud. Todos los pueblos civilizados han sido siempre corruptos; todos los pueblos ignorantes han sido virtuosos. En una palabra, sólo hay vicio entre los sabios y hombres virtuosos entre aquellos que no saben nada. Por tanto, hay un medio de tornarnos gente honesta, a saber, proscribir la ciencia y los sabios, quemar nuestras bibliotecas, cerrar nuestras Academias, nuestros Colegios, nuestras Universidades, y sumergirnos en toda la barbarie de los primeros siglos"[600].

Esta crítica se centra en dos frentes. Por un lado, respecto a su identificación del saber con el vicio y la ignorancia con la virtud; por otro, respecto a la alternativa social ante tal tesis, es decir, sobre si hemos de quemar los libros y las Universidades, cerrar los Colegios y Academias... Otro frente de críticas, tal vez el menos definido pero el más fecundo, se refiere a la contextualización histórica y social del saber. Los tres frentes

[600] *Oeuvres complètes*. París, Gallimard, 1983, 963-964.

provocan en Rousseau la necesidad de madurar su posición, matizarla y precisarla, en todo caso fundamentarla. Y, por tanto, además de forzar reflexiones útiles para definir los perfiles del ginebrino, llevarán a éste a un desplazamiento del tema hacia áreas cada vez más sociales y políticas, perdiendo relieve el tema del saber o adquiriendo su análisis tonalidades sociopolíticas, sin duda más fecundas. Nos detendremos, pues, en estos tres frentes de críticas, basándonos en dos textos ejemplares y arquetípicos al respecto: la Carta al rey de Polonia y el "Prefacio" al Narciso. Ambas son, en el fondo, una reformulación del Primer Discurso.

Entre las muchas cartas sobre el tema, tal vez su *Respuesta al Rey de Polonia* sea la más interesante. No podía faltar en ella el esfuerzo por contextualizar el saber, instado por las críticas del duque de Lorena, según las cuales Rousseau habría tomado por causa la ocasión, es decir, habría tomado como causa del vicio las ciencias y las artes en lugar del lujo y el ocio, que suelen darse unidos a aquellas. Rousseau no podía eludir la respuesta, y ésta le abre a lo social y a la historia.

De hecho ya en el Discurso sobre las ciencias y las artes hay algunos pasajes en que se contextualiza la relación ciencias-costumbres. Efectivamente, tras afirmar que las ciencias provienen de nuestras debilidades y vicios...: "La astronomía de la superstición; la elocuencia, de la ambición, del odio, de la lisonja; la geometría, de la avaricia; la física, de una curiosidad vana; y todas ellas, sin excluir la moral, del orgullo humano"[601], se pregunta qué haríamos de las artes sin el lujo que las fomenta. Y poco después, hablando de los "daños aún peores de las letras y las artes" dice: "Raramente va el lujo sin las ciencias y las artes, y jamás van éstas sin él. Ya sé que nuestra filosofía, siempre fecunda en máximas singulares, pretende, contra la experiencia de todos los siglos, que el lujo funda el esplendor de los estados; pero después de haber olvidado la necesidad de las leyes suntuarias ¿se atreverá también a negar la filosofía que las buenas

[601] *Op. cit*., 19.

costumbres son esenciales para la duración de los imperios y que el lujo es diametralmente opuesto a las buenas costumbres?[602].

Y sigue Rousseau señalando la indisoluble unión de la filosofía, las artes y la ciencia respecto al lujo, no simplemente para reforzar el efecto negativo de aquellas en las costumbres, sino abriendo la reflexión a un plano más socioeconómico.

Como el duque de Lorena critica a Rousseau que atribuya a las ciencias efectos que, en rigor, pertenecen a las riquezas, a la molicie y al lujo, Rousseau, recordando que él ya había indicado que lujo y ciencias siempre iban juntos, se da cuenta de la necesidad de "ordenar esta genealogía". Y, al hacerlo, amplia la reflexión a una esfera mucho más rica y concreta: "La primera causa del mal es la desigualdad; de la desigualdad proceden las riquezas, pues los conceptos de pobre y rico son relativos, y dondequiera que los hombres sean iguales no habrán ni ricos ni pobres. De las riquezas nacen el lujo y el ocio; del lujo provienen las bellas artes y el ocio da origen a las ciencias"[603].

Se abre así el tema hacia el horizonte del Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, donde la desigualdad se yergue como concepto eje de la reflexión, con lo que la simple crítica moralizante de la cultura desemboca formalmente en el análisis económico e histórico de la génesis de lo social. La intuición rousseauniana de que la dedicación por parte de la sociedad de un sector de su población al cultivo de las artes y las ciencias pasa por la producción de un excedente y la apropiación de éste por una clase social expresa su lucidez e indica la apertura de un nuyevo enfoque del análisis social.

En el "Prefacio" a este Segundo Discurso vuelve a retomar el tema, mostrándonos que sus intuiciones comienzan a convertirse en teorías. Ciertamente, ahora Rousseau matiza más, y señala que la corrupción de las costumbres no pertenece únicamente a la época ilustrada, época del florecimiento de las ciencias, las artes y la filosofía... Con la extensión

---

[602] *Op. cit.*, 21.

[603] *Escritos de combate*. Ed. cit., 61.

histórica de la corrupción general de las costumbres se debilita e individualiza el carácter perverso del saber, por un lado, se debilita y, por otro, se individualiza y especifica.

Efectivamente, aunque Rousseau pueda constatar y decir que entre las causas de la corrupción el saber juega un papel de primer orden, lo que explica que en su época, dominada por la "cultura de las ciencias", tal corrupción fuera mayor, no obstante, al no ser la corrupción propiedad de esta cultura y tener que reconocer que las causas de corrupción son muchas, se descarga al saber de su papel de aparentemente única causa del mal, tal como aparecía en el Primer Discurso: "Todo lo que facilita la comunicación entre las diversas naciones lleva a unas, no las virtudes de las otras, sino sus crímenes, y altera en todas las costumbres que son propias a su clima y a la constitución de su gobierno. Las ciencias, pues, no han producido todo el mal, aunque han contribuido en una buena parte. Y el mal que les pertenece como propio es el de haber dado a nuestros vicios un color agradable, un cierto aire honesto que nos impide sentir horror de ellos"[604].

Las cruzadas, el comercio, los descubrimientos, los viajes... son otras tantas causas de ese intercambio del mal y de esa alteración del orden natural, que aquí aparece descrita con contenidos y tonos que nos recuerdan a Montesquieu. Las ciencias, las artes y las letras quedan así incluidas, entre otros factores, en el progreso en general: es el progreso la causa de la degeneración de las costumbres. El proceso a las letras se desplaza hacia el proceso al progreso, o sea, la sociedad y la historia aparecen como referencias necesarias en su filosofía.

Podría objetarse que, de todas formas, el saber sigue siendo el centro de la reflexión de Rousseau en el "Prefacio". No es extraño que así sea, pues Rousseau, aunque con carencias en la caracterización, ve una doble función del saber en el marco del progreso. Por un lado, como "cultura de las ciencias", el saber es elemento central del progreso. En cierto sentido la crítica a la "cultura de las ciencias" tiende a ser equivalente a la crítica al

[604] *Op. cit*., 964. Nota pie de página.

progreso. Por otro lado, como filosofía o letras, podríamos decir, como cultura literaria, cumple una función específica. Entre los diversos factores del progreso el de la filosofía y las letras juega un papel muy específico, que parece ser el que más irrita a Rousseau, a saber, el de dar gato por liebre, el de convertir la necesidad en virtud, en suma, el de hacer soportable, y aún deseable, la corrupción. Es el papel perverso del saber.

En Primer Discurso nos hablaba de su función enmascaradora al poner guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro de la sumisión y desear la esclavitud, ahora nos dice que ponen color agradable a nuestros vicios y sentir agradable a lo que debería causarnos horror. Por tanto, esta culpa específica, propia, individualizada, queda asignada de forma definitiva a la "cultura de las luces".

Cabe también resaltar que la reflexión se hace cada vez más política[605]. Rousseau parece evitar conscientemente el planteamiento individualizado, prefiriendo hablar siempre de efectos en un pueblo, en un nación, en un Estado... Esto se debe a una doble razón. En primer lugar, como enseguida veremos, él acepta que pueda haber hombres sabios y virtuosos, en los que esa sabiduría no es obstáculo para la virtud; pero en la nación, es decir, en la inmensa mayoría, el saber provoca el vicio. En segundo lugar, porque Rousseau tiende a hacer un planteamiento político, y no meramente moral. Esto se ve fácilmente cuando razona sobre ese carácter pernicioso del gusto por el estudio, diciendo que se debe al ocio y al deseo de distinción, que a un tiempo son su causa y su efecto. Ocio y deseo de distinción tienen sentido únicamente en la vida social, y, según Rousseau, son producto de una mala organización del Estado: "En un Estado bien constituido, cada ciudadano tiene unos deberes que cumplir, y estas importantes tareas le son demasiado queridas para dejarle la opción de entregarse a frívolas especulaciones. En un Estado bien constituido todos los ciudadanos son tan exactamente iguales, que ninguno puede ser preferido a los otros como el

[605] Así lo entiende R. Polin, *La politique de la solitude*. París, Ed. Sirey, 1971, 25 ss.

más sabio o como el más hábil, sino a lo sumo como el mejor: e incluso esta última distinción es peligrosa, porque provoca hipócritas..."[606].

Como vemos, el análisis se desplaza al plano político: el del buen Estado. Y surge la duda de si las ciencias y las artes serían corruptoras de las costumbres en un Estado bien ordenado, o si su existencia es signo del mal Estado. Lo que preocupa a Rousseau es muy simple: el "hombre agradable" ha ganado el puesto al "hombres de bien", el deseo de reconocimiento ha sustituido y despreciado los deberes del hombre y del ciudadano[607]. Así, la filosofía ha perdido su destino y se ha pervertido. Ahora bien, ¿es el saber la causa de esta corrupción, o simplemente su uso concreto en un Estado mal ordenado?. El optimismo de Helvétius, confiando en usar la pasión de gloria, como las demás pasiones, al servicio del Estado, parece contraponerse a Rousseau, que ve esas pasiones como un producto de la corrupción, y no como una naturaleza a entretener.

Su preocupación por la educación confirma esta tendencia de su discurso al plano sociopolítico[608]. La considera otra causa de la corrupción: se enseñan las letras y no los deberes, lo que han hecho los otros y ni una palabra de lo que debemos hacer...: "... y nuestros niños son precisamente educados como los antiguos atletas de los juegos públicos, que, destinando sus robustos miembros a un ejercicio inútil y superfluo, se guardaban de emplearlos nunca en ningún trabajo provechoso"[609].

Esta crítica a los contenidos de la educación de su tiempo toma ecos actuales. Junto a tesis ya conocidas, como la que afirma que la filosofía y las bellas letras debilitan el cuerpo y el alma; o la que dice que el trabajo de laboratorio vuelve a los hombres delicados, de temperamento débil; o la que sugiere que el estudio de la máquina enerva el coraje, destruye la fuerza... Junto a estas ideas, digo, hay otras que suenan a nietzscheanas: A fuerza de meditar sobre las miserias de la humanidad somos incapaces de confiar

---

[606] *Ibid.*, 965.

[607] Ver P.M. Vernes, *La ville, la fête, la democratie*. París, Payot, 1978. (Especialmente el cap. II).

[608] R. Polin, *Op. cit,* 138 ss.

[609] *Ibid*., 966.

en la vida; el exceso de previsión nos quita el coraje de vivir; la preocupación por la historia de los otros nos impide hacer la nuestra.

3.3. Sabios viciosos e ignorantes virtuosos.

> "El gusto por las letras anuncia siempre en un pueblo un comienzo de corrupción que dicho gusto acelera rápidamente" (J-J. Rousseau, "Prefacio" a *Narciso*).

En la *Respuesta al Rey de Polonia*, Rousseau debe matizar su valoración de las ciencias como fuente de perversión, que ha causado un fuerte impacto. ¿Parecía una audacia excesiva, cuando no extravagancia o impostura, condenar de raíz a poetas y pintores, músicos y filósofos, legisladores y dramaturgos. ¿Cómo meter en el mismo saco a todos ellos?. ¿Cómo condenar la obra de la razón, del espíritu, de aquello que hace al hombre divino?. Rousseau ha de precisar: "La ciencia es muy buena en sí, eso es evidente, y habría que haber renunciado sl buen sentido para decir lo contrario"[610].

Rousseau dice más, dice que siendo Dios fuente de toda verdad, "adquirir conocimientos y difundir sus luces es como participar de algún modo en la suprema inteligencia". Dice, incluso, que comparte el elogio que su interlocutor ha hacho respecto a la utilidad que podrían adquirir los hombres de las artes y las ciencias. "Conque estamos perfectamente de acuerdo en ese punto". Estas concesiones no afectan a sus tesis: al contrario, las precisan. Porque, en el fondo, Rousseau intuye que están hablando de cosas distintas. Su interlocutor habla en nombre de la ciencia-en-sí, y Rousseau en el de la ciencia-para-los-hombres. Si se trata de lo primero, todo el mundo de acuerdo; pero, una vez establecido el acuerdo respecto a lo **en-sí**, hay que tener la valentía de seguir adelante y preguntarse: "¿Pero cómo es posible que las ciencias, cuya fuente es tan pura y cuyo fin tan loable, engendren tantas impiedades, tantas herejías, tantos errores, tantos sistemas absurdos, tantas contradicciones, tantas

---

[610] *Escritos de Combate*, ed. cit., 50.

ineptitudes, tantas sátiras despiadadas, tantas novelas lamentables, tantos versos licenciosos, tantos libros obscenos, y, en los que las cultivan, tanto orgullo, tanta avaricia, tanta malignidad, tantas intrigas, tantas mentiras, tantas envidias, tantas iniquidades, tantas calumnias, tantas adulaciones vergonzosas y cobardes?"[611]. A un hecho de razón, a saber, la bondad ontológica o genealógica del saber, por su ser-en-sí o por su origen, opone un hecho empírico, el efecto del saber en los hombres. Y debe concluir que "la ciencia, por hermosa y sublime que sea, no está hecha para el hombre; que tiene éste el espíritu demasiado limitado para hacer en ella grandes progresos, y demasiadas pasiones en el corazón para que no haga de ella un mal empleo"[612]

Rousseau deja bien claro que no está revisando a la baja su tesis del Primer Discurso, pues no se trata de aceptar, con el príncipe de Lorena, que las ciencias se tornan nocivas cuando se abusa de ellas. Se trata de añadir, no sin ironía, que "...es verdad que se abusa mucho; más aún, se abusa siempre"[613]. Un matiz esencial que subraya el sentido radical del Primer Discurso. Rousseau no condena la ciencia en sí, es cierto, pero se limita a condenar los abusos: condena el uso. Y lo condena en base a que todo uso es, como mínimo, un grave riesgo de abuso. Rousseau ha sostenido, y cree haber demostrado, que el cultivo de las ciencias corrompe las costumbres de una nación. Sin duda puede haber un sabio virtuoso: pero son escasos, muy escasos. Por tanto, como es un hecho empírico (la historia suministra ejemplos) que puede vivirse sin artes, ciencias y filosofías, como también es constatable que tale pueblos han sido más virtuosos y felices, el cultivo de las ciencias y la filosofía es un riesgo innecesario.

De todas formas, sale al paso de quienes le critican por hacer una apología de la ignorancia. Hay dos tipos de ignorancia, nos sugiere. Una, "...feroz y brutal que nace de un mal corazón y de un espíritu falso; una ignorancia criminal que se extiende hasta los deberes de la humanidad; que multiplica los vicios, degrada la razón, envilece el alma y hace a los

---

[611] *Ibid*., 50.

[612] *Ibid*., 50.

[613] *Op. cit*., 51.

hombres semejantes a las bestias"[614]. Rousseau comparte el rechazo de esa ignorancia. Pero hay otro tipo de "...ignorancia razonable que consiste en limitar la curiosidad al ámbito a que alcanzan las facultades de que se está dotado; una ignorancia modesta, que nace de un vivo amor a loa virtud y que sólo inspira indiferencia respecto a a todas las cosas que no son dignas de llenar el corazón del hombre y que no contribuyen a hacerle mejor; una dulce y preciosa ignorancia, tesoro de un alma pura y contenta de sí, que cifra su ventura en recogerse en sí misma, en darse testimonio de su inocencia, y que no tiene necesidad de buscar una vana y falsa felicidad en la opinión que puedan tener los demás de sus saberes..."[615]. Parece, pues, evidente que la matización de Rousseau es una precisión hermenéutica, no un retoque moderador del contenido de su crítica.

En el "Prefacio" Rousseau mantiene el mismo tono, y no parece renunciar al radicalismo usado en el Primer Discurso: "Comenzaré por los hechos y mostraré que las costumbres han degenerado en todos los pueblos del mundo a medida que el gusto por el estudio y por las letras se ha extendido entre ellos"[616]. Y como sospecha que el mero paralelismo no implica relación de causa efecto, afirma que también mostrará "la conexión necesaria". Por tanto, no parece renunciar a nada. No obstante, en seguida añade una matización muy clarificadora, al señalar que la fuente de nuestros errores reside en una confusión, a saber, confundimos conocimientos vanos y engañosos con "la inteligencia soberana que ve de una ojeada la verdad de todas las cosas", es decir, confundimos la ciencia en abstracto, la ciencia-en-sí, con nuestros conocimientos, la ciencia para nosotros: "La ciencia tomada de una manera abstracta merece toda nuestra admiración. La ciencia loca de los hombres no es digna más que de desprecio"[617].

Rousseau no acusa a la ciencia en sí, sino a la ciencia del hombre, a los conocimientos de los hombres. Y no se trata de una diferencia tipo

---

[614] *Op. cit*., 67-68.

[615] *Op. cit*., 68.

[616] *Oeuvres Complètes,* ed. cit., 965.

[617] *Ibid.,* 965.

verdad/probabilidad, ni siquiera verdad/error, sino del tipo *en sí/para sí*. En sí la ciencia es perfecta, pero para los hombres es una fuente de locuras y pasiones: "El gusto por las letras anuncia siempre en un pueblo un comienzo de corrupción que dicho gusto acelera rápidamente"[618].

Crítica, pues, radical, que no se limita a los contenidos, cosa que permitiría introducir la distinción entre buenos y malos. Su crítica no se orienta a sustituir la mala filosofía por la buena, la mala literatura por la buena. Es una crítica más de fondo, a saber: la filosofía y las bellas letras son socialmente, moralmente, malas: "El gusto por la filosofía relaja todos los lazos de estima y benevolencia que unen a los hombres en sociedad, y tal vez sea éste el peor de los males que engendra"[619]. La filosofía, dice Rousseau, acaba por generar la indiferencia ante la familia, la patria, la religión. La filosofía transforma a los hombres, fuerza su degeneración: "no es ni padre, ni ciudadano, ni hombre; es filósofo"[620].

Frases como "el filósofo desprecia a los hombres; el artista pronto se hace despreciar por ellos, y ambos concurren, en fin, a volverlos despreciables", dejan ver el carácter absoluto de la crítica de Rousseau. No hay, pues, concesión alguna: es una crítica al uso, o sea, a la ciencia para los hombres, mejor aún, para las naciones.

Valoración que, conviene insistir en ello, sin dejar de ser moral es cada vez más política. La crítica más cruel y explosiva de todas es que la filosofía, las ciencias, las letras han cambiado la imagen de la sociedad y lo enfocan todo desde el punto de vista del interés: las leyes, el comercio, los lazos sociales tienen un sustento utilitarista. Confían en que cada uno colaborará al bien común guiado por el interés propio. Y a Rousseau le parece una ingenuidad esperar que del comercio surja, en lugar del engaño, la competencia, la violencia, etc..., el bien de todos. Una filosofía que ha confiado al interés la paz y hermandad entre los hombres, en lugar de poner la estima y la moral en su base, le parece una cruel frivolidad.

---

[618] *Ibid.,* 965.

[619] *Ibid.,*967.

[620] *Ibid.,* 967.

Y Rousseau, que una y otra vez vuelve sobre el enfoque político, dirá: "Otros han percibido el mal y yo he descubierto sus causas y hago ver especialmente una cosa muy consoladora y muy útil al mostrar que todos estos vicios no pertenecen tanto al hombre como al hombre mal gobernado"[621] Concluye, pues, que la ciencia no está hecha para el hombre en general: "Confieso que hay algunos genios sublimes que saben penetrar a través de los velos que envuelven la verdad, algunas almas privilegiadas capaces de resistir a la tentación de la vanidad, a los celos y a las otras pasiones que engendra el gusto por las letras..."[622].

Esos pocos privilegiados pueden, por el bien de todos, dedicarse al estudio, pero "como excepción que confirma la regla". El resto de los hombres... deben dedicarse a actuar y a pensar, no a reflexionar. La distinción es pertinente. La "reflexión" designa las ciencias y las letras; el "pensamiento" apunta al sentido común. Recordemos que distinguía dos tipos de ignorancia. Ahora lo entendemos: la primera es ausencia de pensamiento y reflexión, la segunda, simplemente ausencia de reflexión.

Toda la moral rousseauniana gira en torno al tema de la "bondad natural"[623]. Efectivamente, la "bonté originelle" es afirmada en su *Lettre à M. de Beaumont*; en el *Segundo Discurso* se afirma que "el hombre es naturalmente bueno"[624]. La "pitié naturelle" también se afirma en diversos lugares de sus obras. Pero, para comprender bien su sentido en Rousseau, hay que proyectarla sobre la misma idea en Hobbes y Spinoza. Son estos autores, con escasas diferencias, quienes habían establecido las bases del discurso político moderno. El mismo se apoyaba en una idea del "estado de naturaleza" basada en tres rasgos: (1) Rechazo de la idea de una sociabilidad natural del hombre, oponiéndose así claramente a la idea dominante desde Aristóteles del hombre como "animal político"[625]; (2) Ausencia total de la razón en ese estado, es decir, que los hombres en el

---

[621] *Ibid.,* 969.

[622] *Ibid.,* 970.

[623] V. Goldschmidt, *Op. cit*., 311.

[624] Nota IX. También se afirma en la *Lettre à Philopolis*.

[625] Hobbes, *De Cive*, I, 2; Spinoza, *Tratado político*, II, 15.

estado de naturaleza están movidos por sus pasiones; los dictámenes de la razón son posteriores, tienen por objeto poner fin al estado de naturaleza mediante un pacto[626]: y (3) Reconocimiento de la supervivencia como único móvil de ese estado[627].

Hay, sin duda[628] una coincidencia de Hobbes y Spinoza con Rousseau en el tema de la no sociabilidad natural. En el caso de Hobbes y Spinoza, esa tesis les lleva a mantener una constante tensión, oposición, entre el individuo y el ciudadano. La necesidad del pacto, de la vida social, radica en una carencia, no en una inclinación: de ahí que la irrupción de la razón signifique salida del estado de naturaleza e instauración del orden civil. En el fondo, de esta manera se fundamenta el orden civil de forma más sólida; pero dicho orden queda afectado de artificialidad. Los hombres instauran la sociedad porque les es útil. Así se pasa del *homo homini lupus* al *homo homini deus*[629]. Sólo cuando el hombre comprende que no se basta a sí mismo, que no puede lograr por sí sólo la sobrevivencia, la seguridad, la felicidad, reconocerá que "nada es más útil al hombre que el propio hombre"[630].

Por tanto, la razón entra en escena cuando el estado de naturaleza es insostenible, y como rechazo de sus miserias y carencias. Esta ausente en el origen, pero aparece cuando y en la medida en que es deseada: aparece como salvación. No ocurre lo mismo en Rousseau, que valora su aparición innecesaria y, sobre todo, ve su aparición como el inicio de la degeneración de la naturaleza humana.

Algo parecido ocurre con el otro presupuesto, el que sostiene que el único fin en el estado de naturaleza es la conservación.

---

[626] *De Cive*, II, 2; Spinoza, *Tratado teológico-político* II, 18 y V, 2; *Ethica*, IV, prop. 18, escol.

[627] *De Cive*, I, 2; *De Homine*, II, 6; *Tract teológico-político*, Cap. XVI; *Tract. Polit.*, II, 8..

[628] Contra lo que afirma V. Goldschmidt, *Op. cit*., 312-313.

[629] *De Cive*, Epístola dedicatoria. Ver también *Ethica*, IV, XXXV, escolio.

[630] *Ethica*, IV, prop. 18, escolio.

3.4. La pérdida de la moral: camino sin retorno.

> ¡Qué dulce sería vivir en nuestra sociedad si la continencia externa fuera siempre imagen de las disposiciones del alma; si la decencia fuera la virtud; si nuestras máximas fueran reglas; si la verdadera filosofía no se pudiera separar de la dignidad de filósofo! Pero tantas cualidades rara vez van juntas y la virtud no se manifiesta con tanta pompa" (J-J-Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*).

En fin, pasemos al tercer punto. ¿Qué hacer con el saber?. ¿Que- mar las bibliotecas, cerrar las Academias....?. En rigor, éste parece ser el resultado más coherente con su crítica. No obstante, Rousseau cree que, con ello, sólo se conseguiría volver a sumir a Europa en la barbarie y las costumbres nada ganarían con ello. Punto importante, que le sirve para establecer una fecunda tesis en su Respuesta al rey de Polonia: "Voy a enunciar, no sin dolor, una verdad grande y fatal: No hay más que un paso entre el saber y la ignorancia, y la alternativa entre ambos es frecuente en las naciones; pero no se ha visto nunca ningún pueblo que, una vez corrompido, retorne a la virtud. En vano pretenderías destruir las fuentes del mal; en vano retiraríais los alimentos de la vanidad, del ocio y del lujo, y no menos en vano devolveríais a los hombres a esa igualdad primigenia, conservadora de toda inocencia y fuente de toda virtud; una vez pervertidos, sus corazones lo estarán para siempre; ya que no hay remedio, como no sea alguna gran revolución casi tan de temer como el mal mismo que podría curar, y que es abominable desear no menos que imposible resulta imposible de prever"[631].

Con la metáfora de "ofrezcamos algún pasto a los tigres para que no devoren a nuestros hijos" ejemplifica su alternativa: no es posible el regreso, al menos no es aconsejable; sólo queda entretener las pasiones, aprovechar los propios rituales, jugar con las convenciones. Degenerado el hombre por la ilustración, la inocencia no es recuperable. Y en cualquier caso "la ilustración del malvado no es tan de temer como su brutal

[631] *Escritos de Combate*, ed. cit., 69-70.

estulticia". Por tanto, si ya no es posible la política más perfecta, cabe hacer lo que Solón: ofrecer la mejor política de las tolerables.

En el "Prefacio" al *Narciso* también se plantea la cuestión de ¿qué hacer con un pueblo corrompido?. ¿Conviene destruir la cultura de las ciencias y las letras, o conservarlas?. Rousseau, con la misma claridad, opta por conservarlas. Sus argumentos son idénticos a los de la Respuesta: primero, porque un pueblo vicioso no puede nunca recuperar la virtud: "no se trata de volver buenos a quienes ya no lo son, sino de conservar buenos a los que aún lo son"[632]. Segundo, porque un pueblo corrompido hasta "cierto punto" tendrá desde gente degenerada irrecuperable, a gente aún no muy degradada, salvable de males peores: "es así que las artes y las ciencias, tras haber hecho aflorar los vicios, son necesarias para impedir que se conviertan en crímenes... ellas destruyen la virtud, pero dejan de dicha virtud un simulacro público que siempre es una bella cosa. Introducen en su lugar la urbanidad y cortesía, y el temor a parecer malos es sustituido por el temor a parecer ridículos"[633] . Por tanto, que sigan las Bibliotecas, los Colegios y las Universidades. El orden social, como mínimo, evita el crimen. Perdida la virtud, salvemos al menos la razón.

3.5. El peligro del naturalismo.

> "(Las ciencias y las artes) introducen en su lugar (de la moralidad) la urbanidad y la cortesía, y el temor a aparecer malos es sustituido por el temor a aparecer ridículos" (J-J. .Rousseau, *Segundo Discurso*)

Nada más comenzar el primer capítulo de El Contrato Social, Rousseau plantea la motivación de este texto, que en realidad es la motivación básica de la filosofía política: "El hombre nació libre, y en todas partes se le encuentra encadenado. Hay quien se cree el amo de los demás, cuando en verdad no deja de ser tan esclavo como ellos. ¿Cómo ha podido acontecer

---

[632] *Oeuvres Complètes*, ed. cit., 972.

[633] *Ibid.,* 972.

este cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede legitimarlo? Voy a intentar resolver esta cuestión"[634].

Podría sorprender el "lo ignoro", ya que Rousseau había descrito el paso de la libertad natural a la servidumbre en el Segundo Discurso[635]. En realidad cumple una función eminentemente retórica. No obstante, no olvidemos que la "filosofía de la historia" que recoge este texto es puesta por Rousseau como una novela, como un discurso literario en el que la imaginación sustituye a la razón y a la experiencia allí donde éstas no llegan. Por otro lado, aunque en el Segundo Discurso nos relata las posibles causas que motivaron ese "prodigio" o "perversión" de la naturaleza humana, no dejan de ser causas empíricas, determinaciones materiales: la razón última, el por qué la perfectibilidad del hombre tomó ese rumbo y no otro, la necesidad absoluta, continuaba siendo para Rousseau un enigma.

El objeto del Contrato Social no es el cambio de la libertad a la sumisión, del estado de naturaleza al estado civil. Se trata más bien de que, aceptado ese cambio, e incluso dado cuenta de la necesidad técnica, producto de las causas próximas, quedaba pendiente su legitimidad. De la "filosofía de la historia" como esfuerzo por representarse el cambio en su lógica interna y su necesidad histórica[636], se pasa a la "filosofía política" como esfuerzo por establecer la legitimidad de los productos de ese cambio, como la sumisión, la autoridad de la ley, el poder del soberano.

Esta tarea de búsqueda de la legitimación, es decir, de fundamentación filosófica de las relaciones sociales, es abordada por Rousseau en un marco preciso, definido por las coordenadas de utilidad y justicia. Es decir, la legitimidad no puede derivar exclusivamente de la ley de autoconservación, pero tampoco olvidar la vida elevándose a mera especulación: "Procuraré siempre en esta indagación unir lo que el derecho

---

[634] *Escritos de combate*, 401

[635] No incluimos el análisis del "Segundo Discurso" por haberlo hecho ya en un trabajo publicado en "Rousseau: el discurso del poder", en J.M. Bermudo (ed.), *Los filósofos y sus filosofías*. Barcelona, Vicens Vives, 1983, 309-351.

[636] Ver el Cap. II de B. Baczco, *Rousseau, solitude et communauté*. París, Mouton, 1974, 60-156. También Victor Goldschmidt ha abordado el papel de la filosofía de la historia en el pensamiento rousseauniano (*Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*. París, Vrin, 1974, 107-115).

permite con lo que el interés prescribe, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen en conflicto"[637].

En el Segundo Discurso había señalado como principios de la naturaleza humana el deseo de conservación, la pasión de libertad y el sentimiento de piedad. De esos tres principios el primero ofrece un fundamento utilitario de la vida social, el tercero define la justicia y el segundo es un presupuesto de ambos, ya que la libertad es tanto condición de la felicidad como exigencia de la moralidad y, en consecuencia, de la justicia. En este sentido, el proyecto rousseauniano en el Contrato continúa el del Segundo Discurso y es coherente con el mismo.

No es fácil la articulación de utilidad y justicia[638]. A lo largo de la historia cada una ha propiciado una familia de teorías rivales, asumiendo de forma excluyente alguno de estos principios, configurando una especie de campos de fuerzas a los que difícilmente podía sustraerse el discurso. En el fondo, desde Platón el problema del fundamento del gobierno estaba planteado en la siguiente alternativa: o una opción que pasaba por utilitarista, y que reducía toda institución jurídica o política a mera convención, reduciendo todo rasgo moral a interés, recurriendo a los datos positivos como argumentación de la necesidad de lo histórico y resaltando la fuerza como origen de toda relación social; o bien una opción iusnaturalista, que reclamaba una naturaleza humana racional, libre y moral, que exigía desde ésta las condiciones de una buena sociedad para una buena vida, que tendía a ver los hechos como desviaciones o aproximaciones y la fuerza como obstáculo a la vida humana.

Ciertamente, a lo largo de los tiempos se habían acumulado matizaciones y distinciones, generando una tupida topografía de escuelas. Rousseau, con lucidez y sin dejarse de enredar en las particularidades, sabe detectar el peligro común a muchas de ellas, peligro que acerca a Grocio, Hobbes o Aristóteles. El peligro común reside en el "naturalismo", o sea, en la tendencia a fundamentar el orden social en la **naturaleza**

---

[637] *Escritos de combate*, 401.

[638] Ver R. Polin, *Op. cit*., 76 ss. También R. Tullio de Rosa, *Rousseau, l'home, la loi et la liberté*. París, Marcel Rivière, 1975.

humana[639]. Unas veces entendiendo como "naturaleza humana" una esencia racional, abstracta, condensación de principios y derechos hegemónicos en cada época; otras, como en Hobbes, viendo la "naturaleza humana" en su dimensión biológica, que aunque antisocial arrastra paradójicamente a la sociedad. En cualquier caso, como determinación metafísica o como determinación física, se trata de apoyar las relaciones sociales en una instancia natural que al mismo tiempo las explica y las legitima. Con más o menos precisión y mejor o peor acierto, Rousseau piensa que esos discursos fácilmente se vuelven positivistas, tan respetuosos de los hechos que acaban invistiéndolos de autoridad. Y eso constituye un serio peligro: "Su forma más constante de razonar consiste en establecer siempre el derecho por el hecho. Tal vez exista un método más consecuente, pero no más favorable a los tiranos"[640].

Por ejemplo, frente a la reflexión hobbesiana tendente a explicar el orden social como efecto de la fuerza, nada objeta; pero frente al intento de tomar la explicación por legitimación, no duda en la respuesta: "Mientras un pueblo se ve obligado a obedecer y obedece, hace bien; pero tan pronto como puede sacudirse el yugo, y se lo sacude, hace todavía mejor; pues recobrando su libertad con el mismo derecho que se la arrebataran, o está justificado el recobrarla o no lo estaba el habérsela quitado"[641].

La fuerza no puede explicar la sumisión, pues se trata de sumisión voluntaria, vivida como deber. En línea con su Segundo Discurso, dirá que "El más fuerte no lo es bastante para ser siempre el amo si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber... La fuerza es un poder físico; no veo qué moralidad puede resultar de sus efectos. Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; es, a lo sumo, un acto de prudencia. ¿En qué sentido podrá ser un deber?"[642].

Como bien dice Rousseau, si hay que obedecer por la fuerza huelga hacerlo por deber, y en cuanto uno es forzado a obedecer ya no hay

---

[639] En ello ha insistido V. Goldschmidt, *Op. cit*., 177-188.

[640] *Escritos de combate*, 403.

[641] *Ibid.,* 402.

[642] *Ibid.*, 404.

obligación moral que valga. ¿Qué sentido tendría la máxima "obedeced a los poderes"?. Si se entiende como mandato de sometimiento a la fuerza, puede ser un consejo prudente y útil, pero estéril: nunca jamás podrá ser violado. Dado que la fuerza no genera derecho, habrá que entender dicha máxima como "obediencia a los poderes legítimos". Y de eso se trata de establecer esa legitimidad.

En el caso de Grocio, muy diferente a Hobbes, emergen problemas semejantes. Hablando de la esclavitud, Grocio juega con la analogía entre individuo y pueblo: si un hombre puede enajenar sus derechos y establecer vínculos de dependencia, de vasallaje o esclavitud, con un amo, ¿por qué no pensar lo mismo de un pueblo respecto a un monarca?. La experiencia y la razón parecen estar a favor de Grocio: no es difícil encontrar en la historia pruebas de pueblos sometidos y, por otro lado, la "libertad" como atributo irrenunciable del hombre parece exigir el derecho de éste a establecer cualquier pacto, incluso el de su enajenación.

Rousseau comienza por distinguir entre una enajenación como darse gratuitamente y otra como venderse a cambio de algo. Respecto a ésta dirá que "un hombre que se hace esclavo de otro no se da, se vende; se vende al menos por su subsistencia. Pero un pueblo ¿a cambio de qué se vende?"[643]. El pueblo no puede venderse, pues de nadie recibe la subsistencia; al contrario, del pueblo la reciben todos. ¿A cambio de la tranquilidad y la paz?. Rousseau se pregunta si eso es una ganancia: "¿Qué ganan, si esta tranquilidad misma es una de sus miserias?".

Respecto a la primera considera que un hombre no se da gratuitamente a nadie, que tal acto es impensable como humano, es decir, que si tal acto proviniera de un hombre expresaría que dicho hombre ha dejado de serlo. Y respecto a un pueblo: "Decir que un hombre se da gratuitamente es decir una cosa absurda e inconcebible: un acto semejante es ilegítimo y nulo sólo por el hecho de que quien lo realiza no está en sus cabales. Decir eso mismo de todo un pueblo es suponer un pueblo de locos, y la locura no da

---

[643] *Ibid.*, 405.

derechos"[644]. Rousseau volverá sobre este argumento, insistiendo en que un acto contra natura no genera derecho, sino que destruye la naturaleza de la que procede.

También le parece sospechoso el naturalismo de Aristóteles. Este había establecido como natural la sociabilidad del hombre, tesis que pasa a la tradición y se apoya fuertemente en la analogía de la familia como primera célula social. Rousseau dirá al respecto: "La más antigua de todas las sociedades y la única natural es la familia. Así y todo, los hijos no permanecen vinculados al padre más que el tiempo en que precisan de él para subsistir. En cuanto esta necesidad cesa, el lazo natural se deshace. Una vez libres los hijos de la obediencia que deben al padre, y exento el padre de los cuidados que debe a los hijos, recobran todos igualmente su independencia. Si luego continúan unidos, no es ya natural, sino voluntariamente, y la familia misma se mantiene sólo por convención"[645]. O sea, hasta la familia es una convención, más allá de los vínculos de necesidad de sobrevivencia.

Por otro lado, Rousseau ve en ese naturalismo el fundamento de la esclavitud. Bajo el pretexto de la descripción de los hechos se toma a éstos como causas cuando en realidad son simple efecto: "Aristóteles tenía razón, pero tomaba el efecto por la causa. Todo hombre nacido en la esclavitud nace para la esclavitud; nada es más cierto. Los esclavos todo lo pierden en sus cadenas, hasta el deseo de librarse de ellas; aman su servidumbre como los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento. Si hay, pues, esclavos por naturaleza es porque los ha habido contra naturaleza. La fuerza hizo los primeros esclavos; su cobardía los ha perpetuado"[646].

La alternativa de Rousseau es nítida: el orden social, en todas sus instituciones, procede de la convención. Así, el primer problema de la filosofía política consiste en remontarse a la primera convención, que es el origen del Estado.

---

[644] *Ibid.* 406.

[645] *Ibid.*, 402.

[646] *Ibid.,* 403.

3.6. Pacto social y libertad moral.

> "la libertad moral es la única que hace al hombre dueño de sí mismo, pues el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad" (J.J. Rousseau, *El Contrato Social*).

Aunque aceptáramos con Grocio que un pueblo puede darse un rey, dice Rousseau, de todos modos antes, previamente, debería ser un pueblo. Esta reflexión no es trivial. Rousseau considera que si no fuera así, no se trataría de un pueblo, sino de un agregado de individuos. Y resulta impensable que un agregado de individuos pueda llevar a cabo un acto unánime; pues, de otra forma, los disidentes no quedarían obligados a la ley, lo cual es un sinsentido. La ley obliga a todo el pueblo: nadie puede eximirse. Por tanto, "antes de examinar el acto en virtud del cual un pueblo elige un rey, sería oportuno examinar el acto en virtud del cual un pueblo es tal pueblo. Pues al ser este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad"[647].

Rousseau se adhiere a la teoría del doble pacto, de unión y de subordinación, pero dando al primero un nuevo sentido: no es de simple unión comercial, de intercambio y cooperación sino de constitución de un ser artificial superior. Es una exigencia del "pacto social", para poder dar legitimidad a éste. Sin pueblo no hay legalidad, ni moralidad; sin sujeto no tiene sentido la obligación.

El "pacto social" debe ser reconstruido conceptualmente. Se presupone que es un artificio que sustituye al estado de naturaleza: luego debe pensarse que intenta solucionar problemas que en dicho estado amenazaban la subsistencia del género humano, problemas no solubles por las fuerzas particulares que cada individuo ponía para su autoconservación. Ahora bien, sería absurdo imaginar nuevas fuerzas, pues el hombre no puede engendrarlas a su antojo. Por tanto, habrá que pensar el pacto como

---

[647] *Ibid.*, 409.

una agregación, una suma de fuerzas concertadas y orientadas a un móvil común.

Por otro lado, cada hombre particular no puede renunciar en ese pacto a su fuerza y a su libertad, los dos elementos de sobrevivencia en el estado de naturaleza. Tal renuncia supondría un perjuicio personal y un descuido de su sobrevivencia. Tenemos, por tanto, los dos requisitos del pacto: de un lado, debe constituir una agregación de fuerzas articuladas y orientadas a un objetivo común, y, de otro, debe respetar la fuerza y la libertad de cada uno de los individuos que lo signan. Se trata, pues, de "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y en virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca empero más que a sí mismo y quede tan libre como antes"[648].

Rousseau advierte que las cláusulas del contrato están fuertemente determinadas por la naturaleza del acto: cualquier modificación las convertiría en algo vano y nulo. O sea, no se puede pactar cualquier cosa: los contenidos de este pacto, aunque no se hayan enunciado formalmente, son siempre los mismos en cualquier lugar y tiempo; y su violación supone la vuelta al estado de naturaleza, es decir, la recuperación de la libertad natural y la pérdida de la libertad convencional por la que se había cambiado la primera.

El contenido del pacto se reduce, en el fondo, al siguiente: "La enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad"[649] Así formulado podría pensarse que Rousseau defiende la disolución del individuo en el todo social. Pero no es exactamente así. El da tres razones en apoyo de este contenido. Primera, que al darse cada uno por entero todos tienen la misma condición, con lo cual nadie tendrá interés en hacerla onerosa para los demás. Segunda, la unión es más perfecta si se hace sin reservas, ya que si se mantiene una esfera privada, sobre la que lo público no tiene derecho alguno, cualquier conflicto entre esa esfera privada y la esfera pública plantea un grave problema, dado que no hay un

[648] *Ibid.*, 410.

[649] *Ibid.*, 411.

árbitro o juez común, "...y siendo cada cual su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todo, el estado de naturaleza subsistiría y la asociación se tornaría necesariamente tiránica o vana"[650]. Y

Tercera razón, que al darse cada cual a todos no se da a nadie, pues cada asociado tiene sobre él el mismo derecho que él tiene sobre cada asociado, con lo que "se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene".

La formulación del pacto podría ser ésta: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo"[651]. No se trata de un mero pacto de cooperación externa, de intercambio: es un pacto constituyente, es decir, la creación de un ente, con un cuerpo moral y político, una persona jurídica, dotada de tantos miembros como tiene la asamblea, con un yo común, con una voluntad, con vida propia: "Esta persona pública que así se constituye con la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de Ciudad, y ahora toma el de República o cuerpo político, el cual es llamado por sus miembros Estado cuando es pasivo, Soberano cuando es activo y Poder cuando se le compara con sus semejantes"[652].

El pacto rousseauniano no es entre particulares: es entre lo público, que se genera en el pacto, y los particulares. Cada individuo se desdobla en miembro del Soberano y miembro del Estado. El pacto es, pues, consigo mismo, pero en dos posiciones diferentes: como particular y como miembro del Soberano, del universal. Como dice Rousseau, el Soberano no se obliga consigo mismo: "es contrario a la naturaleza del cuerpo político que el Soberano se imponga una ley que no pueda infringir"[653]. Rousseau radicaliza la independencia del Soberano y llega a decir que ni siquiera el contrato social puede ser una ley obligatoria para el Soberano. El único límite que le pone es en su relación con otros Estados. En tal relación es un

---

[650] *Ibid.*, 411.

[651] *Ibid.*, 411.

[652] *Ibid.*, 411-412.

[653] *Ibid.*, 413.

"individuo" más, un particular, y está sometido a los compromisos. No obstante, entre esos compromisos no puede darse nadea que vaya contra el contenido del pacto social que lo ha creado: "Violar el acto merced al cual existe sería aniquilarse, y lo que nada es, nada produce"[654].

Internamente, el poder del Soberano es infinito. Como está formado de los particulares, no puede tener interés contrario al de éstos: "por consiguiente, el poder soberano no tiene ninguna necesidad de garantía para los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera lesionar a todos sus miembros, y luego veremos que no puede lesionar a ninguno en particular"[655]. El Soberano, por serlo, "es siempre lo que debe ser". No ocurre igual con los particulares, quienes no dejan de tener su voluntad particular, diferente a la voluntad general. Fácilmente aspiran a disfrutar de los derechos de ciudadanos sin cumplir con los deberes de súbdito, fácilmente piensa que, siendo el Estado un ente de razón, puede privarse de cumplir las obligaciones sin dañarlo seriamente.

Por ello el pacto entraña el compromiso de cumplimiento, la obligatoriedad: quien se resista será obligado por el cuerpo entero: obligado a ser libre[656]. Pues, como dice Rousseau, es dándose a la Patria como uno se libera de las demás dependencias personales.

Rousseau no elude una valoración "utilitaria" del pacto social. Por un lado, hay una elevación moral, un acceso a la racionalidad. Como él dice, al sustituir "el instinto por la justicia" el hombre accede a la moralidad, que antes desconocía. Pierde unas ventajas, pero gana otras: "...sus sentimientos se ennoblecen, y a tal punto elévase su alma entera que si los abusos de esta nueva condición no le degradasen con frecuencia, haciéndole caer por debajo de lo que antes tenía, debería bendecir sin tregua el venturoso instante en que la abandonó para siempre y en que, de

---

[654] *Ibid.,* 413.

[655] *Ibid.*, 413.

[656] *Ibíd.*, 414.

un animal estúpido y limitado, se transformó en ser inteligente y en hombre"[657].

El hombre pierde su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le apetece y puede conseguir. A cambio gana la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee. La libertad natural sólo está limitada por la fuerza de los otros; la libertad civil, por la voluntad general. La posesión es el efecto de la fuerza; la propiedad, de un reconocimiento e un título positivo. Pero, además, el hombre gana la libertad moral: "única que hace al hombre dueño de sí mismo, pues el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad"[658]. En consecuencia, la política rousseauniana está claramente al servicio de un ideal moral. Como en los clásicos, no había posibilidad de separar Ética y Política.

4. La propuesta ilustrada kantiana.

4.1. Ética y Metafísica.

> "su misión real (del filósofo ético) es la de aclarar y poner en plena luz el ideal de su época y de su pueblo. Su función es, por decirlo así, la de servir de órgano visible de la conciencia popular" (G. Morente, *La filosofía de Kant*).

En la Crítica de la Razón Pura Kant había analizado el papel que la filosofía tradicional atribuía a la Metafísica, a saber, el de culminar la experiencia científica mediante el conocimiento de los entes absolutos, de las cosas en sí. De esta forma se cerraría el sistema del mundo y se eliminaría del mismo toda contingencia. Pero, como es sabido, el análisis kantiano conduce a la conclusión de que tal papel no estaba al alcance de la "razón pura": lo extrasensible no estaba al alcance del entendimiento. De todas formas, la metafísica no pierde del todo su sentido, aunque sea transformando su función: las cosas en sí se convierten en ideas, que por ser extraempíricos no están al alcance del conocimiento, pero que

---

[657] *Ibid.*, 414-415.

[658] *Ibid.*, 415.

intervienen en el mismo, como "pensamientos reguladores" de la actividad cognoscitiva de los hombres. Como dice García Morente, "las ideas no son nociones de algo, sino nociones para algo"[659]. Son como ideales, prototipos o modelos, como fines últimos propuestos al hombre, o a la cultura humana, para su desenvolvimiento[660].

La primera conclusión que hay que extraer, y que es la que guía la Crítica de la razón práctica, es que si las "ideas" son modelos, y dado que éstos sólo sirven para ser reproducidos, es decir, para guiar la acción, no intervienen en el conocimiento mismo, sino en el proceso de conocer, en la práctica teórica. Y, en definitiva, las "ideas" tendrán su lugar privilegiado en aquellas actividades del pensamiento humano relacionadas con la práctica: la Estética y la Ética. O sea, que en rigor Kant pone la Moral allí donde acaba la Lógica. La Metafísica, que sería la culminación del conocimiento, lo culmina abriendo un nuevo campo: el de la reflexión ética[661].

En rigor, la Metafísica siempre pretendía dos objetivos: el de culminar el conocimiento teórico, cerrando el sistema, y el de dirigir la práctica humana. La Revolución Científica y sus efectos en la filosofía determinaron que poco a poco la metafísica fuera liberada de la primera exigencia: la fundamentación de las ciencias renunció a la Metafísica. La matemática y la física parecían autosuficientes; más aún, la Metafísica fue declarada una rémora y una impureza inadmisible: era preferible quedarse sin fundamento, flotar sobre el relativismo, a recaer en el cinturón absoluto de la metafísica. A ésta, pues le quedaba, de forma residual, la segunda función: la de fundamentar la moral. La Ética no había alcanzado su autonomía, su emancipación, y parecía requerir de la metafísica.

Ahora bien, el cartesianismo había sentado un criterio de verdad que parecía satisfactorio; Newton había desplegado un modelo de inteligibilidad convincente. Con ello no sólo las ciencias, al menos las físico-matemáticas, quedaban fundamentadas, sino que de rechazo se condenaba a la moral al

---

[659] *La Filosofía de Kant*. Madrid, Espasa Calpe, 1975. 136.

[660] La relación de la Ética kantiana con su programa antimetafísico es resaltada por H.B. Acton, *Kant's Moral Philosophy*. Londres, Macmillan, 1970.

[661] *Ibid*., 139.

reino de lo oscuro, de la imaginación, de la incertidumbre, de la arbitrariedad. es decir, se había lanzado un fuerte reto sobre la Ética: el "desafío cartesiano", al que anteriormente nos hemos referido.

Más aún, desde Galileo la ciencia había asumido la tarea de distinguir entre certeza moral y certeza teórica, y había optado por ésta, asumiendo la urgente tarea de eliminar todo residuo moral en sus conceptos, métodos o criterios, como exigencia de conocimiento y de eficacia. Se expulsó de la Física lo cualitativo, los lugares naturales, las perfecciones y valoraciones, las esencias, las virtudes, en fin, toda aquella moralidad con que el mundo clásico había pensado el "cosmos", y que era inaceptable en el nuevo universo infinito, cuantitativo, relacional, indeterminado, indiferente, ontológicamente homogéneo.

El mecanicismo exigía la más absoluta profilaxis moral. Y cumplió con rigor, rapidez y eficacia esa tarea en las ciencias de la naturaleza (aunque de modo desigual). No obstante, como nueva racionalidad, aspiraba naturalmente a expandirse y dominar todo el campo del conocimiento: es decir, exigía prolongar su función en el dominio del conocimiento moral, exigía definir un criterio de certeza moral coherente con las nuevas exigencias. Es decir, aspiraba a acabar con la idea de que la Ética necesitaba un fundamento metafísico, al igual que había extirpado esa creencia en el dominio de las ciencias. El "desafío cartesiano" es el de una Ética sin metafísica.

La alternativa, pues, era la siguiente: o aceptar el conocimiento moral como simple "verosimilitud", como de segundo orden, rechazado por el criterio de evidencia científico; o buscar una fundamentación que no eche mano de la Metafísica. Este era el reto de la ciencia moderna, y éstos eran los límites en que debía asumirse. Exigía, de forma incondicional, el rechazo de la metafísica como verdad teórica, como fundamento científico; exigía autonomía de la Ética, autosuficiencia epistemológica. O eso, o renunciar a toda legitimidad como conocimiento. Y este fue el reto que aceptó Kant: fundamentar la moral... pero en el seno de unas condiciones puestas por el nuevo paradigma de inteligibilidad.

Para ello echó mano de las "ideas", como residuos salvables del naufragio de la metafísica[662]. La Dialéctica Trascendental, al despojarlas de referente, al eliminar su función cognitiva, había salvado su "certeza": una certeza gnoseológica, pues ya no son conceptos; sino una "certeza ideal". Es decir, las "ideas", al ser modelos que regulan el pensamiento o la acción, son "idealmente ciertas". Existen, pero no son reales: tienen una existencia ideal, como regla o modelo que determina el pensamiento. La acción nunca realiza la idea: toda realización de una idea es imperfecta, existiendo un abismo entre ella y el modelo. Pero la idea sigue existiendo en su mundo ideal, en su ser ideal, actuando sobre lo real[663].

Una primera conclusión es que, dada su idealidad, su forma de existencia, sería gratuito exigir de la idea el mismo tipo de verdad o certeza que de los hechos de experiencia; tan gratuito como exigir que lo real se muestre como fiel reproducción de su canon o regla. Las "ideas", en cierto modo, son como datos: hay que aceptarlos en su forma y su función.

Una segunda conclusión es que las reglas o normas morales pueden considerarse como "ideas", como principios o modelos ideales de conducta, a los que ajustamos nuestra vida. Por tanto, la moral consistirá en el inventario de esas reglas o ideas que, en su totalidad, definen un modelo acabado y perfecto de vida humana. Y la Ética será la disciplina que determina esas reglas, que las deduce y sistematiza: la Ética es el conocimiento del ideal moral.

Kant, definido así su cometido, debe afrontar un doble problema: ¿Puede la Ética cumplir esa tarea de definir y fijar el ideal moral?. Y, si puede, ¿debe hacerlo?. Es decir, cumple al filósofo ético oficiar de moralista.

Si contemplamos la historia de la filosofía, o la experiencia diaria, parece que así ha sido: cada filósofo ha ofrecido un modelo de vida como el más digno y bueno. Pero, por ello mismo, cada uno ha ofrecido ideales diferentes y aún contrapuestos. El deleite de los cirenaicos, el placer

---

[662] H.J. Paton, *The Categorial Imperative*. Londres, Hutchinson, 1946, Cap. II.

[663] Sobre este tema y su historiografía ver Bruce Aune, *Kant's Theory of Morals*. Princeton, N.Y., Princeton U.P., 1979.. Ver también Robert Paul Wolf, *The Autonomy of Reason*. Nueva York, Harper & Row, 1973, y Roger J. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge U.P., 1989.

razonable de los epicúreos, la resignación de los estoicos, la obediencia a la ley divina del cristianismo, la perfección de Leibniz, la utilidad de Bentham, la rebeldía de Nietzsche, la renuncia de Schopenhauer... son "valores" difíciles de encajar en un modelo. Y, por otro lado, difíciles de jerarquizar, pues cada uno cuenta con serios argumentos. Ante este espectáculo, Kant debía pensar que ofrecer un modelo más sería algo estéril y pretender el modelo definitivo sería algo pretencioso.

Por otro lado, Kant no podía ya obviar las reflexiones de Hume, de D'Holbach, de Helvétius, que había puesto de relieve cómo, en realidad, los pueblos tenían sus morales, ajenas a las propuestas por los filósofos, adecuadas a sus tiempos y formas de vida, y con grandes coincidencias entre sí. Y no podía saltarse las exigencias metodológicas que aconsejaban partir de la experiencia. Por tanto, optó por dar por sentada la existencia de la moralidad en los pueblos y en los hombres y creyó que su tarea era la de extraer de la conciencia colectiva el principio moral, el ideal que la anima.

Kant aceptaba así un principio cientificista: es estéril y gratuito prescribir al hombre un ideal moral; sólo es razonable describirlo. Y es razonable que Kant lo asumiera, dado el concepto que tenía de las "ideas". Si éstas, en tanto que ideal moral, habían de ser modelos propuestos a la experiencia, aun aceptando que nunca podrían realizarse, debían verse como posibles. Esto quiere decir que, para ser eficaz, práctico, el ideal moral debía ser vivido no como un nuevo y alternativo ideal moral, cuya legitimidad no se comprendería, sino como expresión ideal de la conciencia moral colectiva. Es decir, Kant pensaba que la conciencia moral era ya una realización del ideal; una realización, como tal, imperfecta y mejorable. Y ahí tomaba su sentido la tarea filosófica de la Ética formulando el ideal: ayudaría a ver a un tiempo que dicho ideal no es extraño ni inasequible, sino que ya se apunta hacia él, ya está asumido como tal en la conciencia, y que la conciencia, aun siendo concreción del ideal, puede y debe ser mejorada.

El filósofo ético, pues, no es "moralista" en el sentido de proponer sus modelos de moralidad; es filósofo, es decir, que va a la zaga de la conciencia colectiva. Como dice G. Morente, "su misión real es la de aclarar

y poner en plena luz el ideal de su época y de su pueblo. Su función es, por decirlo así, la de servir de órgano visible de la conciencia popular"[664].

Somos conscientes de que ésta no es la visión más frecuente de la ética kantiana; pero una comprensión global del proyecto kantiano la avala. Todo el análisis de Kant, incluido el de los juicios, las categorías, las formas de razonamiento, responde a la misma metodología: la tarea de la filosofía es analítica, es iluminar lo que ya es, dar razón de sus condiciones de posibilidad. La verdad y la evidencia científica no podría demostrarlas la filosofía si no hubiera ya unas ciencias que son obviamente verdaderas y evidentes, tal que la filosofía puede extraer de ellas las condiciones de esa verdad y evidencia y proponerlas para uso práctico. El mismo método aplica a la moral: si no existiera ésta, ¿quién se atrevería a hablar de su necesidad?. Su necesidad se revela en su existencia, en su constancia. El filósofo no puede legítimamente diseñar modelos arbitrarios de moralidad y proponerlos; más aún, ni siquiera tal cosa es posible, pues cada filosofía, como máximo, expresa un aspecto de la moralidad de su época, pero nunca su totalidad. La moral tiene un desarrollo complejo, pues los ideales se sustituyen de pueblo en pueblo, aportando cada uno sus contenidos propios. El ideal del futuro es inimaginable: surgirá y se fraguará en la vida, con la lucha, con la confrontación, con la adecuación. Nadie crea un ideal moral; si acaso, sólo pequeñas aportaciones. Ni es necesario pues, como dice Kant, el entendimiento común no necesita de ninguna Ética para saber lo que debe hacer, para saber lo que es noble y bueno.

Siendo así, ¿qué papel compete a la Ética?. ¿Sólo la tarea de expresar conceptualmente ese ideal que fácticamente ya existe en la conciencia colectiva? La verdad es que a la Ética le corresponde el papel general de la Filosofía en este campo: es decir, determinar las condiciones que hacen posible el ideal moral. Kant es rigurosamente fiel a sus presupuestos. Lo mismo que la filosofía no tiene por objeto el conocimiento de la naturaleza, ni encontrar verdades, sino establecer las condiciones que hacen posible las mismas, que hacen, por ejemplo, que un teorema matemático sea un teorema, la Ética no tiene por objeto descubrir o proponer un ideal moral,

[664] *Op. cit*., 141.

sino las condiciones que lo hacen posible y los rasgos que lo constituyen. No es su función establecer reglas morales, sino indicar que és una regla moral.

Hasta la ilustración, y especialmente con Kant, no se distingue con claridad entre la función del filósofo y la el moralista. Todos los filósofos, desde Platón, han considerado que el objeto de la Ética era dictar Leyes. Kant considera que las mismas ya están dadas en la conciencia. La tarea de la Ética es la de determinar qué condiciones debe reunir un código de leyes para que puedan legítimamente ser consideradas morales.

Kant puede hacer esto porque ha convertido la Ética en autónoma. Cuando la práctica se hacía derivar de la teoría, bastaba el conocimiento para justificar la regla de acción. Tras aparecer la ruptura y tomar conciencia que hay un abismo insondable entre el conocimiento y el deseo -abismo que, hemos de advertirlo, fue brillantemente formulado por Hume en el famoso pasaje del "es/debe", pero ya estaba advertido y conceptualizado en Descartes, Spinoza y Hobbes- la Ética quedaba cuestionada. Sólo su status de autonomía podía abrirle un nuevo panorama.

4.2. *Que tu voluntad sea siempre pura*.

> "Nada cabe pensar, ni en el mundo ni fuera de él, que pudiera ser considerado como bueno sin limitación salvo la buena voluntad" (I. Kant*, Fundamentación de la metafísica de las costumbres*).

Hemos dicho que Kant toma como un dato la conciencia moral, y que no se propone ni crear una nueva conciencia moral, ni modificar la existente, sino simplemente determinar su ley. La primera frase de su Fundamentación de la metafísica de las costumbres es ejemplar: "Nada cabe pensar, ni en el mundo ni fuera de él, que pudiera ser considerado como bueno sin limitación salvo la buena voluntad". La voluntad moral o "buena voluntad" tiene un valor absoluto, incondicionado. Esto significa que la valoración de la conducta humana se refiere a la "disposición" o constitución de su voluntad. Ni la acción, ni las consecuencias, afectan a la

valoración moral. Su "racionalidad", o su "legalidad", es decir, su ajustamiento externo a la moralidad, no influirán para nada en su bondad, en su "moralidad".

El papel que Kant atribuye a la buena voluntad se deriva del carácter del "ideal". Este no es un hecho del que se pueda partir. Su realidad consiste en un deber ser. El conocimiento práctico es, pues, conocimiento de lo que debe ser. Por tanto, la "idea", contenido de ese ideal, no se presenta a la conciencia como algo para ser conocido, sino como algo para ser realizado. Es decir, no se presenta a la dimensión de la conciencia que conoce, al entendimiento, sino a la dimensión de la conciencia que quiere, a la voluntad. Las ideas son a la voluntad como las cosas reales al entendimiento. El entendimiento conoce la realidad física, la voluntad quiere el ideal.

Hay que tener en cuenta que la voluntad para Kant es conciencia, es pensamiento (no debe confundirse con el deseo). Por lo tanto, el querer es una forma del pensar: es pensar algo como propósito. Es razón, es concepción de una representación: aunque ése algo aparece representado como modelo que debe ser realizado, aparece como idea. La voluntad, pues, es razón práctica, porque es razón, pensamiento que debe ser realizado[665]. La "razón práctica" es la razón, es un "uso" de la razón, a saber, cuando no piensa lo que es sino lo que debe ser.

La forma de la razón teórica era el juicio, como síntesis entre el sujeto y el predicado, concretada en el *es*. La forma de la razón práctica es otro juicio, otra síntesis, cuya cópula es el *deber ser;* no es un juicio descriptivo, sino imperativo. Ahora bien, a semejanza de los juicios teóricos, hay variedad de imperativos. En especial, los más relevantes son los *hipotéticos* (que a su vez pueden ser *problemáticos*, cuando su fin es sólo posiblemente deseado, y *asertóricos*, cuando su fin es necesariamente deseado), y los *categóricos* (el fin es absoluto, sin condiciones)[666].

---

[665] Lewis White Beck, *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago, University of Chicago Press, 1960.

[666] T.C. Williams, *The Concept of the Categorial Imperative*. Oxford U.P., 1968.

Los *imperativos hipotéticos problemáticos* no son morales: son, en realidad, expresión de la racionalidad técnica o instrumental, de adecuación de los medios a los fines. Los *imperativos hipotéticos asertóricos* tampoco son morales para Kant, aunque sí lo sean en otras Éticas (Aristóteles, Hume, Bentham...). Constituyen la racionalidad prudencial o arte de vivir bien. En fin, los *imperativos categóricos* absorben propiamente la moralidad.

No hay duda alguna respecto a que los imperativos categóricos kantianos son absolutos e incondicionales. El problema puede surgir ante el reconocimiento por Kant de que los ideales morales son históricos. La solución pasa por reconocer que esta contingencia tiende a reducirse, dado que se tiende inexorablemente a la uniformidad cultural y moral (neta visión ilustrada). Hoy podría ya hablarse de universalidad de la moral. Aunque Kant comparte esta idea, no le satisface la explicación: supondría relativizar el imperativo. Para impedirlo resalta la la condición impuesta: todo imperativo moral ha de ser considerado como fin último y supremo del hombre. Por tanto, aunque la historia cambie el contenido de los imperativos, siempre tendrán una forma común.

El precio que Kant paga a la universalidad del imperativo es grande, dado que su metodología le exige reconocer la diversidad histórica de la conciencia moral, y reconocerla como "moral", es decir, no como errónea. El precio es el de vaciar de contenido la moral. Y, con ello, impide que la Ética ofrezca preceptos morales concretos, normas para la conducta. La moralidad no consistirá en la materialidad de la acción, el acto no deriva su moralidad de su adecuación al precepto, sino de la forma como éste se vive en la conciencia: su adecuación al imperativo categórico, es decir, es moral el acto que se hace por pura adhesión al precepto, por cumplimiento del deber, siendo este cumplimiento el fin último. En resumen, lo moral no es el acto, sino la voluntad que se determina: la moralidad está en el sujeto, no en el objeto o en la acción. Lo moral es la "disposición del ánimo" del agente. Kant dice que la moralidad reside en la "máxima de la acción", y no en la

acción misma[667]. La máxima es el motivo que mueve a la voluntad a querer y a hacer la acción.

Así llegamos a una conclusión interesante: el objetivo de la moralidad no es la realización del ideal, es decir, la realización de un modelo de conducta. Si no, no se explicaría la existencia de ideales diversos en la historia. El verdadero motivo es la autodeterminación de la voluntad. El ideal actúa como reclamo histórico, o como subproducto del acceso a la autonomía moral. Cumplirlo, seguir fielmente sus preceptos, no es necesariamente moral: la moralidad viene de considerar dicho ideal fin último. De ahí su célebre tesis de que nada hay en el mundo que sea absolutamente bueno sino la "buena voluntad".

Así se entiende que la bondad moral es simplemente la certeza moral, el absoluto convencimiento de la necesidad de obrar de una determinada manera, del deber de cumplir con una determinada norma. La moralidad de una persona no procede de que realice determinados actos, de que cumpla determinadas reglas; al contrario, dichos actos y reglas son morales si son realizados por una persona que es previamente moral. Y ser previamente moral quiere decir que actúa siempre convencido de que es su deber obrar así, de que sería el deber de cualquier otro, en la misma situación, obrar así. Por tanto, el imperativo categórico, que expresa la forma de la moralidad, puede ser formulado así por Kant: "Obra de tal modo que puedas siempre querer que la máxima de tu acción sea una ley universal". No prescribe nada material concreto; prescribe sólo la forma de la moralidad, la máxima que ha de guiar la acción.

Esta máxima es la conducción de la "buena voluntad", que actúa por cumplimiento del deber, sin subordinación a ningún fin trascendente, sea éste egoísta, utilitarista, social o teológico. La máxima exige que la voluntad no se determine a sí misma por fines empíricos y, en compensación, que se determine a obrar por conocimiento del deber, por acatamiento al ideal. Nadie, en rigor, puede exigir a otro que haga algo porque le conviene, pues

[667] Mary Gregor, *The Concept of the Categorial Imperative*. Oxford, Blackwell, 1963. Es un brillante trabajo sobre la "doctrina de la virtud" kantiana.

nadie sabe mejor que el propio agente qué le conviene, nadie puede garantizar que la misma acción convenga a todos por igual.

Podría objetarse que, de este modo, cada uno determinaría su voluntad de forma particular. Ciertamente, es el riesgo que corre toda Ética formal, y Kant parece asumirlo. Y lo asume porque acepta la imposibilidad de fundamentación material -sea naturalista o teológica- de la Ética. Pero, sobre todo, lo asume porque, como ilustrado, lo importante no es la forma en que cada uno determine su voluntad, sino el hecho de que cada uno asuma el deber de autodeterminarse. Este es, a nuestro entender, el núcleo del mensaje kantiano. Cuando Diderot, en el artículo "philosophe" de la *Encyclopédie* defiende que lo propio del filósofo -es decir, del hombre que ha llegado a la mayoría de edad, que ha asumido su tarea de ser racional- no es conocer, sino pensar "por sí mismo", está formulando el mismo ideal de la ilustración. El objetivo del hombre es devenir racional, o sea, ejercer su razón; por tanto, su autodeterminación es su deber como hombre.

Pero, para comprender mejor la confianza en este ideal de autodeterminación, hay que tener en cuenta que los ilustrados en general han sustituido la Providencia por una "Razón astuta" o una "mano oculta" que garantiza que el resultado final de esa autodeterminación no sea el caos, sino el bien de todos. Este supuesto optimista no sólo se aplica en el terreno de la acción social y económica, con Mandeville o A. Smith, por ejemplo; se aplica con los ilustrados confiando al "Progreso" la solución y compensación de los males que sus condiciones de posibilidad exigen, como el estímulo de las pasiones, la competencia, el menoscabo de las ideas patrióticas y de los sentimientos religiosos... Y creemos, en fin, que también se aplica en moral, en la perspectiva abierta por Kant. Este confía en que el ejercicio de la autodeterminación no sólo es la condición de humanidad, sino también la condición de paz y solidaridad. Esto se comprende perfectamente viendo cómo, al fin, Kant lleva el problema de la moral a la historia: sólo allí puede resolverse, como veremos en el apartado siguiente.

En apoyo de esta interpretación podríamos resaltar la escasa importancia que Kant otorga a los contenidos de los ideales morales concretos, siempre

contingentes y variables. Porque, como hemos dicho, su cumplimiento no es la moralidad; en el fondo son las ocasiones para ejercer la moralidad, es decir, para la autodeterminación de la voluntad, al dar ocasión a que ésta los asuma como ideales a cumplir.

Es decir, los ideales morales varían en sus contenidos, y podrán ser valorados empíricamente, socialmente, considerándolos mejores o peores, e incluso buenos y malos. Pero por encima de esta función positiva cumplen otra moral, y desde este punto de vista todos son iguales: todos se ponen ante los hombres para que estos adopten ante ellos una posición, para que ejerzan su tarea más esencialmente humana, la de la autodeterminación. Los ideales históricos varían, pero no su exigencia de buena voluntad, de voluntad pura, es decir, de ser perseguidos como fin último. Así, al querer limpiamente, moralmente, al ideal, sin saberlo estamos queriendo la autonomía de nuestra voluntad, estamos creando su autonomía.

Por tanto, los ideales morales históricos, al margen de sus contenidos empíricos se identifican en su función de dar ocasión a que los hombres devengan un conjunto de voluntades puras, es decir, una comunidad de hombres libres. Se comprende así que Kant ofrezca también esta otra fórmula del imperativo: "Obra de tal modo que emplees la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca sólo como un medio". Cuando el hombre comprende la autodeterminación de su voluntad como su fin último, comprende que es un fin en sí mismo, que la máxima moral simplemente le exige ser hombre y vivir como hombre. Por tanto, comprende que también éste es el fin de los demás, y que ser hombre implica tratar a los demás como hombres, y no como cosas.

4.3. La libertad, esencia de la moralidad.

> "la fe en el sentido de la historia, en el progreso moral, es un deber" (E. Weil, *Kant et le problème de la politique*).

Ya antes hemos aludido a este tema. La voluntad autónoma, como fin moral, nos introduce directamente en él. Y, en rigor, es aquí donde se aclaran las posibles oscuridades de la reflexión kantiana. Porque, visto en perspectiva, la filosofía de Kant es antes que nada una "filosofía de la libertad". Esto quiere decir que su filosofía tiene un objetivo fijo e irrenunciable: establecer las condiciones de posibilidad del hombre libre, o sea, establecer cómo debemos pensar el mundo para que en el mismo el hombre sea necesariamente un ser libre.

Ya en su Crítica de la razón pura se deja ver con claridad este problema: para que el hombre, en su actividad pensante, fuera libre, debía convertirlo en autor del mundo (se entiende, del mundo representado, del mundo empírico, del mundo fenoménico). Ahora, en el dominio práctico, aborda la misma tarea. Por eso ha eliminado los imperativos hipotéticos de la moral: en ellos el hombre no es libre, ya que sus decisiones quedan subordinadas a las condiciones de la acción: los fines y los medios con que se cuenta de partida. El hombre no es libre si debe buscar la felicidad, la salvación, ni siquiera la verdad. Ningún fin que sea perseguido necesariamente ayuda a la libertad del hombre; ningún ideal que le sea impuesto externamente consagra su libertad. La libertad del hombre sólo es posible en la medida en éste es causa sui, es decir, que actúa sin más finalidad o determinación que la de su naturaleza: que sólo le exige ser sí mismo.

Obviamente, hay que determinar en qué márgenes puede ser el hombre causa sui. Como ser empírico, no escapa a la necesidad. Por tanto, consideradas las acciones humanas como hechos físicos, no escapan a la causalidad, no pueden ser ni libres ni indiferentes. Carece, pues, de libertad física. Por otro lado, tampoco la libertad psicológica parece propia del hombre. Aunque aceptáramos que sus acciones no pueden ser explicada por relaciones mecánicas, sino que interviene la razón, el resultado sería equivalente: serían efectos de una cadena de razonamientos. Por tanto, no hay "voluntad libre" en el hombre empírico, tanto si miramos a su experiencia externa como a la interna a la hora de explicar sus acciones.

Podríamos pensar que la libertad reina en el mundo de la metafísica, en el de los seres inteligibles; en ese reino ajeno al espacio y al tiempo, ajeno a

la causalidad. Esto permitiría decir que el hombre actúa de acuerdo con su ser, es decir, libremente, sin más determinación que la de su propia esencia. Sería libre, aunque no arbitrario; no podría ir en contra de su ley, pero esa ley es su ley, y por tanto no es una determinación. Claro que, esta libertad metafísica es ajena a Kant, que ha negado este tipo de conocimiento. Recordemos que la cosa en sí de Kant no indica la existencia de un mundo de seres con sus esencias, sus leyes, es decir, cognoscibles. La "cosa en sí" significa simplemente que en el conocimiento humano, empírico, tiene un límite. Un límite variable, que la ciencia siempre trata de sobrepasar; pero eterno, pues, el conocimiento siempre queda relativo, nunca accede a lo absoluto.

Pero esos límites también indican que, si bien el conocimiento siempre permanece relativo, al mismo tiempo siempre aspira a crecer, aspira a lo absoluto. La "cosa en sí" como "idea" expresa ese ideal de absoluto, de perfección, de completitud. El error de la metafísica fue tomar el ideal por cosa, y quererlo conocer, cuando se trata de reglas que invitan a actuar.

Si, pus, no hay libertad física, ni psicológica, ni metafísica, no queda otra libertad que la moral. ¿Qué quiere decir "libertad moral"?. En primer lugar quiere decir que la libertad no es un hecho, y por tanto objeto de conocimiento, como se pretendía en los casos anteriores. No es un hecho cosmológico, ni psicológico, ni metafísico: no es una cosa, no es una realidad. La libertad es una "idea": una noción para ordenar y organizar lo real. Por tanto, irrealizable; por tsanto, modelo o fin a perseguir.

El uso teórico de la razón aspira a someter todos los hechos físicos y psicológicos, el mundo empírico, a causas; el uso práctico de la razón aspira a someter todas las acciones humanas, la vida moral, a libertad. En ambos casos la tarea es infinita, pues ni el conocimiento ni la moral pueden alcanzar lo absoluto. Por tanto, la moralidad queda como modelo más o menos vislumbrado por la humanidad para orientar sus esfuerzos hacia él, consiguiendo así el perfeccionamiento humano. La moralidad, por tanto, se concreta en la libertad; y ésta, en un fin inalcanzable, que regula la vida por medio de ideales históricos que se proponen como fines.

De este modo Kant viene a decir que la moralidad no es cosa de los hombres, sino de los pueblos, pues la realización de la misma trasciende los límites humanos: sólo parece asequible desde el punto de vista de la historia de la humanidad, cuya infinitud permite la esperanza. Y esa esperanza hace que tenga sentido que cada hombre asuma su papel en el largo camino de la humanidad hacia la libertad. En definitiva, Kant no tenía otra salida que llevar el tema de la moralidad a la Filosofía de la Historia, de la que a continuación nos ocupamos.

4.4. *Ética y Filosofía de la Historia*.

> "Poco imaginan los hombres...que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo -como un hilo conductor- la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma, siendo así que, de conocerla, les importaría bien poco" (I. Kant, *Ideas para una Historia Universal*).

El papel Kant atribuye al filósofo en la moral le lleva a confiar a la historia la realización del ideal. Por eso concedemos un papel muy importante a su Filosofía de la Historia. La "historia" es para Kant el lugar de realización de la moralidad. Sin menospreciar su tarea analítica, con textos tan brillantes como la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la *Crítica de la razón práctica*, o la *Metafísica de las costumbres*, aquí prestaremos atención únicamente a esos escritos breves que condensan su concepción de la historia. Lo hacemos porque los consideramos textos de filosofía moral, porque son textos en la linea de la concepción de Kant que acabamos de exponer, porque son menos tratados que los tópicos temas de los imperativos, o de la autonomía de la moral, y, en fin, porque los grandes temas, y especialmente el de la libertad, que está en el centro de la moral kantiana, nos parece más comprensible en esta perspectiva de la filosofía de la historia.

Aunque no escribiera ningún tratado específico, la Filosofía de la Historia era esencial en su sistema; más aún, era condición de su filosofía práctica.

Toda Política, y en buena medida las Éticas, suponen una concepción del hombre y/o una concepción de la historia. En el caso kantiano la concepción del hombre exige y está subordinada a su concepción de la historia. O, si se prefiere, recurrió a una Filosofía de la Historia apropiada para una idea de hombre y de humanidad, a su vez apropiada para una Política, a su vez apropiada para una idea Ética, a su vez coherente con su *Crítica de la razón Pura* [668].

El opúsculo más centrado y coherente de los escritos por Kant sobre el tema es Ideas para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita (1784). Algunos lo consideran como una respuesta anticipada a Herder, cuyo manuscrito de las Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad (1785) conoció, al menos parcialmente, antes de ser publicado. Por su parte La paz perpetua (1795) constituye un trabajo netamente complementario de las Ideas. Juntos resumen su visión de la historia y su posición política

Otras dos piezas de Filosofía de la Historia, de menor interés especulativo pero útiles cara a individualizar la posición de Kant frente a la de Herder, son las dos recensiones críticas a los dos primeros volúmenes de las Ideas de éste[669]. De un interés muy relativo son los opúsculos El comienzo verosímil de la historia humana (1786), en la que interpreta un texto del Génesis, y Replanteamiento de la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor (1797). Poco aportan, excepto algunas matizaciones, a su idea de la historia.

Suelen incluirse en sus textos de Filosofía de la Historia, a veces con dudosas razones, otros trabajos de desigual valor. Por ejemplo, es de escaso interés a este respecto En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica" (1793), o los escritos sobre la relación teoría-práctica en el Derecho Político, en la Moral en general y en el Derecho Internacional. Algo más interesante es ¿Qué es la ilustración?

---

[668] El tema del papel de la historia en Kant ha recibido una extensa e intensa atención entre los estudiosos. Citamos, entre los más recientes, a A. Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*. París, Vrin, 1986.

[669] Como es sabido, Kant renunció a recensionar los otros volúmenes.

(1784), cuya celebridad se debe, sin duda, a condensar el mensaje de la polémica ilustrada, y no a su nivel especulativo.

Por supuesto, hay otras obras de Kant, sean individualizadas, sean secciones de textos sistemáticos, que recogen reflexiones útiles para matizar la reflexión kantiana sobre la historia. Así, la 2ª parte de El conflicto de las facultades (1798) en las que se encuentran referencias interesantes; o el ensayo El fin de todas las cosas (1794), que propiamente cae dentro de la filosofía de la religión; o Definición de la raza humana.

Decía E. Weil[670], interpretando a Kant, que "la fe en el sentido de la historia, en el progreso moral, es un deber". Creemos que es una acertada manera de interpretar a Kant, y así diferenciarlo de la corriente romántica y hegeliana y, en general, de cualquier filosofía de la historia metafísica, es decir, teológica. Kant elabora una concepción de la historia que no fuerza a la esperanza, sino al compromiso; que no implica una solución contemplativa, sino una intervención práctica. Una concepción en la que sólo caben dos posiciones del hombre: o lo ponía en la situación ideal o próxima a la misma, es decir, bajo el reinado de la "autonomía de la voluntad": y en tal caso el hombre se encuentra sólo, sin destino, con el deber de creárselo; o lo ponía en cualquier etapa hacia el ideal: y en tal caso ante el deber de perseguirlo. Siempre, por tanto, domina su visión ilustrada y práctica de la existencia humana.

¿Por qué es un deber esa creencia en el sentido de la historia, es decir, en que ésta tiende al progreso moral?. Nos atrevemos a establecer dos respuestas complementarias. Primera, frecuentemente citada, porque sin esa creencia la historia sería ininteligible (exigencia epistemológica) y, además, la humanidad no tendría sentido (exigencia práctica) ni en claves laicas (con Dios muerto, ¿qué hacer sin la moral?) ni en claves teológicas (con Dios vivo, ¿qué hacer sin posibilidad de redención?)[671]. Segunda, menos extendida, porque esa creencia induce a una conducta humana que

---

[670] "Kant et le problème de la politique", en *Annales de philosophie politique*, 4 (1962) : 67.

[671] Sobre el papel de la religión en Kant, y su relación con la filosofía de la historia, véanse F.J. Herrero, *Religión e Historia en Kant*. Madrid, Gredos, 1975; E.M. Ureña, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*. Madrid, Tecnos, 1979; G.E. Michaelson, "The Role of History in Kant's Religious Thought", *Anglican Theological Review*, 59 (1977): 413-423.

asegura la realización del fin; de este modo, la hipótesis resulta ser un artificio para, al creer en ella, crear una realidad conforme a ella.

Esta interpretación es coherente con toda la filosofía kantiana, con su constante tendencia a forzar al hombre a situarse en el centro, en el lugar del sol, a asumir su tarea de demiurgo: poner luz, orden y sentido en la naturaleza, en la acción, en la historia. Más aún: construir la realidad y ser consciente de su papel creador. La "revolución copernicana de Kant" se refleja en la filosofía de la historia, en oposición a cualquier contagio positivista, a cualquier sumisión del sujeto al objeto, del pensamiento al mundo. El hombre debe decidir libremente su punto de vista, sin someterse a ninguna determinación. ¿Qué criterio debe hegemonizar su decisión?. El mismo que el del imperativo categórico: el que fuerza a reconocer y buscar la autonomía de la voluntad, el que exige tratar a los hombres como fines en sí, y no como cosas. Es decir, el que atribuya al hombre más perfección. Si todo está en sus manos, ¿por qué rebajar el fin?.

Fichte decía que la elección entre idealismo y materialismo dependía del tipo de hombre que se era. También era cierta la inversa: el tipo de hombre que se devenía dependía de la opción materialista o idealista. Pero su máxima enfatizaba que en el origen estaba la opción. ¿Por qué esa exigencia de la decisión en el origen?. No es fácil comprenderlo, a no ser que interpretemos –cosa que me parece correcta- que con esa exigencia Fichte ejecutaba su opción por el idealismo. Pues, efectivamente, si hubiera aceptado la inversa, según la cual se elige en función de lo que se es, con ello estaría optando por el materialismo; y si hubiera optado por la vía de la ontología dialéctica, no habría escapado del punto de vista especulativo o ecléctico.

Kant también asume su posición: opta por una concepción de la Historia "desde un punto de vista cosmopolita". Es decir, la Historia como un arma de intervención en la historia (destacar sólo lo que cada Estado ha proporcionado al género humano; considerar digno de ser recordado sólo lo que contribuye a la prosperidad de todo el género humano)[672]. Y, del mismo

[672] V. Delbos, *La Philosophie Politique de Kant*, Paris, PUF, 1969.

modo, opta por una concepción de la historia que permita al hombre pensarse y hacerse bueno.

Hemos de reconocer una cierta ambigüedad en el uso kantiano del teleologismo. Unas veces parece que Kant se acerca a posiciones "teológicas" (tipo biologista, como la de Herder, tipo providencialista, como la de Vico) acentuando la finalidad de la naturaleza como determinación fuerte, con tintes metafísicos: "... las acciones humanas se hayan determinadas conforme a Leyes Universales de la naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural"[673]. Y también: "Poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo -como un hilo conductor- la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma, siendo así que, de conocerla, les importaría bien poco"[674].

Otras veces subraya el uso hermenéutico de la doctrina, como simple hipótesis razonable que dé sentido a las cosas. Señala que es difícil creer en un "plan" de la Naturaleza, dado que los hombres no se comportan de modo "meramente instintivo -como animales- ni tampoco como ciudadanos racionales del mundo, según un plan globalmente concertado" y le parece que el teatro del mundo más bien "ha sido urdido por una locura y una vanidad infantiles e incluso, con frecuencia, por una maldad y un afán destructivo asimismo pueriles". No obstante, nos dice, no hay otro remedio que suponer una "intención de la naturaleza" que permita pensar la historia, si no como un plan de las criaturas, sí como un plan de la Naturaleza. Como Kepler y como Newton, que pusieron orden en el cosmos, Kant considera que hay que poner orden en la *cosmópolis*.

Por tanto, esta ambigüedad de su posición entre atribuir un claro y neto finalismo a la Naturaleza o bien usar el finalismo como hipótesis hermenéutica, no es problemática. Es obvio que, en relación con el pensamiento global de Kant, es ésta última tesis la que nos parece adecuada. Más relevante nos parece, como hemos dicho, reflexionar dicho

---

[673] *Ideas*, 3-4.

[674] *Ibid.*, 4.

uso hermenéutico en relación coherente con una filosofía trascendental que, a imagen del heliocentrismo copernicano, no sólo ha establecido un antropocentrismo epistemológico y práctico, al poner al hombre como sujeto epistemológico y moral, sino que ha depositado en si naturaleza la posibilidad de hacerse a sí mismo y de hacer la humanidad en la historia.

La originalidad de Kant, pues, está en haber sabido ligar un teologismo natural de la historia[675] , con claros efectos deterministas, consoladores o pesimistas, con una teoría ilustrada del hombre "mayor de edad", destinado a construirse su mundo (como representación), su moral (como acción de su voluntad autónoma), su libertad (como acción histórica). Podría, como los ilustrados, haber renunciado a todo teleologismo, situando al sujeto ante la más absoluta indeterminación, declarándolo autor de un progreso indefinido, de una sociedad abierta... Pero, tal vez porque de este modo no encontraba razones para creer y confiar en el "progreso moral", recurrió al teleologismo como una astuta argucia para decidir la acción humana: Tal vez creía Kant que, creyendo en la posibilidad, y aún en la necesidad, de llegar a ser buenos, los hombres se disponía más fácilmente a serlo, a luchar por serlo, y gracias a esa lucha, y sólo a ella, lo conseguían, hacían real lo que sólo era imaginario; tal vez pensaba que, sin tal creencia, y con la experiencia histórica, había más motivos para creer que nada tiene sentido y, por tanto, al renunciar a todo objetivo moral, hacer imposible el progreso humano.

4.5. Ética, Historia y teleología de la Naturaleza.

> "En el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo" (I. Kant, *Ideas para una Historia Universal*).

---

[675] Sin compartir su posición, nos parece sugerente el planteamiento de R. Rodriguez Aramayo en su artículo "La filosofía kantiana de la Historia. ¿Otra versión de la Teología moral?", en , 8 (1985), pgs. 21-39. Ver también B.T. Wilkins, "Teleology in Kant's Philosophy of History", en , 5 (1966).

Toda la Filosofía de la Historia kantiana gira en torno al teleologismo de la Naturaleza. O, para ser más exactos, al sentido o uso particular que Kant hacía del mismo. Es de sobra conocido que Kant abordó en extenso el problema en la segunda parte de su Critica del Juicio. Allí dejó bien claro el carácter hermenéutico de la doctrina teleológica, es decir, que no pretendía ser una teoría científica, descriptiva, ni una metafísica. Se trataba, simplemente, de un punto de vista para comprender la Naturaleza, para que ésta tuviera sentido. Y, por extensión, y tal vez de forma más necesaria, lo extendía a la historia.

O sea, el problema no es el de decidir si el "teleologismo" en Kant ha de ser considerado como una inducción desde la observación de los fenómenos naturales, es decir, como un concepto teórico, un concepto de la "razón pura"; o bien debe ser considerado como instrumento para dar sentido a la vida, para guiar la conducta. En suma, como "idea reguladora". Esto es tan obvio que no vale la pena insistir. El teleologismo es un recurso hermenéutico. Ahora bien, desde esta opción se nos aparece otro aspecto del problema, no de menor interés: establecer la función y el sentido de ese recurso hermenéutico. En particular, decidir si el teleologismo es un refugio, una consolación de filósofo para evitar la locura o el suicidio (intelectual) que supone afrontar de forma desnuda la sangre, la irracionalidad, la opresión, el fanatismo... del espectáculo de la historia; o bien si, por el contrario, es un recurso hermenéutico cuyo fin último es el compromiso idealista del filósofo (el compromiso por la libertad).

Esta es la cuestión central en la Filosofía de la Historia de Kant. Las concepciones teleológicas de la naturaleza y de la Historia a lo largo de la historia de la Filosofía no escaseaban. Desde el neoplatonismo al cristianismo agustiniano, pasando por todas las "teodiceas", son buena muestra de ello. De todas formas, Kant contaba con dos, presentes en su época, y en cierto modo ambas ejemplares: el providencialismo de Vico y el bionaturalismo de Herder. Ambas eran concepciones filosóficas fuertes, es decir, metafísicas, aunque en versiones espiritualistas y biologistas. Y ambas eran opciones ejemplares de lo que Kant no quería hacer. Kant, sin la menor duda, tenía una concepción más "moderna", más instrumentalista,

de las teorías; para él el teleologismo era un punto de vista, una hipótesis que explicaba satisfactoriamente los hechos de experiencia, como la copernicana, como la newtoniana. Además, el teleologismo kantiano completa su sentido con su teoría de las "ideas" como reguladoras de la práctica.

Ciertamente, si esa doctrina se entiende como conocimiento, científico o metafísico, induce en el hombre una actitud pasiva, contemplativa, al tiempo que el optimismo o el pesimismo, según el final previsto. Ahora bien, si el teleologismo es una posición hermenéutica, una herramienta del entendimiento para dirigir la práctica (sea ésta la práctica teórica: dar sentido a los hechos, poner orden en los fenómenos...; sea la acción práctica: orientar la conducta, regir la vida...), su función es obviamente diferente. De ahí el interés que subrayamos.

El teleologismo, de entrada, supone que la Naturaleza tiene un "plan" y "poder" para cumplirlo. Eso quiere decir que en la naturaleza no hay nada arbitrario, es decir, que ha dotado a cada ser natural de unas disposiciones determinadas, de un fin concreto, al tiempo que de unas capacidades u órganos suficientes para satisfacer esas disposiciones.

Ahora bien -y aquí enraíza la peculiaridad del teleologismo kantiano-, la suficiencia de la Naturaleza no parece conciliarse con la historia. O sea, la historia más bien expresa la carencia natural. La historia es progreso, y por tanto libertad, mientras que la naturaleza es ley, o sea, necesidad. Hablar de "historia de la naturaleza" es, o mera metáfora, o contradictorio. ¿Por qué, entonces, extender el teleologismo a la historia?. ¿Por qué no dejar ésta como el lugar de la libertad, de la indeterminación, del progreso abierto?.

Tal vez porque, para Kant, los hechos "históricos", es decir, las acciones humanas, eran aún menos comprensibles que los hechos naturales sin recurrir a un "plan". Y como tal "plan" no podía provenir de la razón humana, débil, variable, caprichosa, no vio otra salida que confiar el "plan" a la naturaleza. Bien mirado hizo lo que Hume: dada la debilidad de la razón, confió en la "naturaleza", es decir, en la pasión. ¿Qué otro remedio?. Y si bien podía parecer sorprendente poner la historia como obra de la pasión, los obstáculos se allanan cuando dicha pasión cumple un "plan", es decir,

sirve a la Razón. Kant, en este sentido, lo tenía mucho más fácil que Hume, pues, fiel al leibnizianismo, sabía bajo los fenómenos naturales residía siempre, como en-sí o noúmeno, la mente.

Esto se expone con claridad en los dos primeros principios de las Ideas. El *primer principio* afirma que "Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin"[676]. Es un presupuesto, un principio que hay que asumir, pues pensar en la posibilidad de un órgano que no deba ser utilizado, o de una disposición que no puede ser cumplida, es una "contradicción dentro de la doctrina teleológica de la Naturaleza".

Claro que podríamos renunciar al teleologismo de la Naturaleza. Pero, entonces, ¿qué nos queda?. Donde es posible la arbitrariedad, donde no hay leyes, nada tiene sentido, no es pensable. Se refuerza así la tesis de que el teleologismo no es para Kant un "concepto" descriptivo, sino una "idea" reguladora de la práctica (incluso de la práctica teórica).

Aceptado, pues, que nada natural es inútil o arbitrario, se establece el *segundo principio* dice: "En el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, más no en el individuo"[677]. Vemos, por tanto, que el hombre es una excepción, como si la Naturaleza fuera impotente en él. Es el único ser natural que no cuenta con las capacidades de satisfacer sus disposiciones: no está dotado para, en su ciclo vital, conseguir ser autónomo, ser moral, ser racional. Se pone de relieve la concepción dualista kantiana del hombre: esta carencia, esta excepcionalidad, afecta sólo al "uso de la razón"; el resto de órganos y disposiciones naturales cumplen su finalidad en su ciclo individual.

En resumen, el hombre como ser natural está suficientemente dotado para cumplir su fin; el hombre como ser racional, en cambio, es indigente. La Naturaleza no lo ha tratado bien. Aunque Kant prefiere decir que la naturaleza lo ha dejado en libertad; o sea, le ha confiado el trabajo de, por sí

---

[676] *Ideas*, 5.

[677] *Ibid.,* 6.

mismo, conseguir las capacidades y poderes necesarios para cumplir su fin. Como mínimo habremos de decir que la Naturaleza nos ha escatimado su generosidad.

Estamos ante el famoso tema de la "perfectibilidad" de la naturaleza humana, en su más genuina versión rousseauniana. La perfectibilidad, como virtud, como valor, implica la baja determinación natural. Ya lo decía Rousseau: la paloma morirá antes de comer carne; el hombre comerá cualquier cosa...

Ahora bien, podía pensarse, y más desde el dualismo kantiano, que así se da entrada al protagonismo de la razón: donde la naturaleza cede, la razón toma el mando. Esto implicaría una filosofía monista (biológica o idealista, herderiana o schelingiana) en la que la razón es una creación natural, o la naturaleza una creación de la Idea. Pero en Kant no es así: la razón es lo otro de la Naturaleza; más aún, la presencia de la razón implica y expresa la carencia de la Naturaleza. De ahí que, en el fondo, su expansión del teleologismo de la Naturaleza a la historia es paradójico y con efectos inquietantes.

Porque, en efecto, la primera consecuencia, que ya le criticara Herder, es la sustitución del "individuo" por la "especie" como sujeto de la historia. Puesto que el "plan" no es de la Razón, hay que confiar en el de la Naturaleza. Ahora bien, para no aceptar el fracaso de ésta en el hombre hay que sustituir a éste por la especie, aunque sea al precio de que el fin del hombre quede diluido en el de la especie. Más aún: el fin del hombre como ser natural (la felicidad, la vida) quede irremisiblemente subordinado al fin del hombre como ser racional, o sea, a la especie (la moralidad, la libertad).

Como vemos, cuando la naturaleza "renuncia" en su "plan" a determinar al hombre, dotándole en cambio de razón, es decir, de un instrumento de autodeterminación, lo condena a una aventura infinita. Porque la razón es la capacidad del hombre para ampliar las reglas y formas del uso de su cuerpo, la capacidad para mejorar la administración del cuerpo. Y esa empresa es infinita. Y requiere tanteos, entrenamiento, experiencia. La vida humana es un espacio insuficiente. La naturaleza habría debido: a) o bien haber fijado las funciones de su cuerpo sin margen de variaciones; b) o bien

dotarle de una vida casi eterna. En ninguno de los casos sería un hombre. No hay otro remedio que pensar que uno de estos supuestos: a) o bien que no hay teleologismo (a lo que hemos renunciado); b) o bien que la Naturaleza ha puesto la especie como sujeto de sus fines.

Para no considerar superfluas y carentes de finalidad la mayor parte de las potencialidades humanas (cosa que haría sospechar de la "sabiduría de la naturaleza" y dejaría la vida sin sentido), hay que suponer el teleologismo de la especie. Aunque sea al riesgo de poner al hombre como instrumento de la especie, trabajando para ella, condenado a una vida inacabada...

Nótese que aquí reside la necesidad de la historia. Si cada individuo consiguiera actualizar todas sus disposiciones racionales, no habría historia: sólo repetición, como en la vida animal. La historia es una necesidad de la razón, como órgano natural, para cumplir su fin. La naturaleza, "responsable" del teleologismo, cubre así la deficiencia originaria, o su ingratitud con el hombre.

Por tanto, podría pensarse que la historia es fruto de una carencia de la Naturaleza. Y no sería erróneo. Herder decía que el hombre deviene animal racional, es decir, "contemplativo" (o sea, que ve de lejos) por devenir bípedo. Kant le contesta que, al contrario, deviene bípedo por ser racional: ser bípedo es antinatural, es biológicamente pernicioso.... Por tanto, obliga a pensar que en el origen ya estaba el germen de la racionalidad, es decir, la anomalía, la "rebelión contra la Naturaleza".

En resumen, o pensamos que el teleologismo de la Naturaleza tiene por base la "especie", con lo cual es completo, ya que la afrenta al individuo humano cae dentro de la "astucia de la Naturaleza"; o bien pensamos que el teleologismo de la especie es una creación de la razón, para corregir unas carencias de la Naturaleza. En cualquiera de los casos, siempre destaca lo principal: que la filosofía kantiana tiende a poner al hombre dueño de su destino, y que la versión kantiana del teleologismo persigue que el hombre, conscientemente o no, opte por hacer su vida, por hacerse a sí mismo, por esa "mayoría de edad" que repitiera en ¿Qué es la ilustración?.

4.6. La insociable sociabilidad.

> "El hombre quiere concordia, pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia" (I. Kant, *Ideas para una Historia Universal*).

Aceptado el teleologismo, por las razones apuntadas, había que elegir entre: o bien una forma blanda, evolucionista, del mismo, al modo de las epifanías; o bien una forma dura, dialéctica, donde el conflicto, el antagonismo, la escasez, la muerte... son los protagonistas; o bien, por último, quedarse con la aporía ilustrada de la eterna lucha, incansable, entre las luces y las sombras, confiando más o menos en el "progreso", pero viéndolo siempre como victoria y no definitiva. Kant se inclinó por la segunda opción, si bien, en coherencia con otros aspectos de su filosofía, contaminado por la tercera opción, la ilustrada.

Opta por el antagonismo, por la guerra, como vía y método del teleologismo, aunque, como hemos dicho, no hay necesidad lógica. Por tanto, se trata de otra opción fundamental, otro principio de su Filosofía de la Historia. Una opción de corte ilustrado, como el Cándido de Voltaire. ¿Cómo ver la historia humana sino como sangre, irracionalidad, despotismo, sombras...?. Es comprensible que, para seguir manteniendo la esperanza, o al menos para hacer "como si" la esperanza persistiera, la solución más seductora fuera la de darle un sentido: ponerlo como vía hacia la libertad, como medio. ¿Absurdo?. !Tanto como los cañones de la paz!. Pero, o eso, o la desesperación. Además, estaba la carta escondida: tan absurda creencia podía inducir una práctica precisamente orientada a eliminar la continuidad del absurdo.

El *cuarto principio* que Kant recoge en la *Idea* dice: "El medio del que se sirve la naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones"[678]. Se trata del famoso tema de "la

[678] *Ibid.,* 8.

insociable sociabilidad" de los hombres. Kant ha introducido el conflicto en la propia naturaleza humana: pasiones opuestas que, para satisfacerse, deben autolimitarse (es la tesis humeana). Y lo ha asumido descarnadamente, en proporción a la dureza de la experiencia; es decir, ha asumido que la luz no puede con las sombras, que la razón es impotente, ella sola, ante la pasión, que el egoísmo triunfa necesariamente sobre la moralidad... Por tanto, no queda otro remido que confiar en que las fuerzas del mal se neutralicen entre sí, se destruyan, arranquen sus raíces, se perviertan y acaben orientadas al bien.

El teleologismo permite pensar que la naturaleza se encarga de realizar todas las disposiciones del hombre. Y lo hace dotando al hombre de las correspondientes "capacidades". La disposición a la animalidad: se caracteriza por un egoísmo instintivo, físico, sin mediar la razón. Sirve para conservar la existencia y la de la especie, construyendo sociedades primarias y naturales. Le corresponde la "capacidad técnica": dominio de la Naturaleza.

La disposición a la humanidad: "egoísmo comparativo", por mediación de la razón. El hombre, además de vivir, quiere vivir bien, ser feliz. Compara y lucha por no ser inferior a otro. Al conseguirlo, sigue luchando por mantenerlo, por asegurarlo, por superarlo. La igualación es siempre inestable: el antagonismo la desequilibra. Le corresponde la "capacidad pragmática" (prudencia, sagacidad, disimulo...): dominio sobre los hombres para satisfacer su egoísmo. Esta capacidad está al servicio del individuo.

La disposición a la personalidad: hace que el hombre sea un ser moral, además de social, capaz de responsabilidad. Ahora bien, sólo es responsable quien es libre: libre de la coacción de los otros, libre de la determinación natural, libre de la lógica... ¿Cómo librarse de la propia naturaleza? ¿Cómo superar la determinación natural?. Kant recurre al "carácter": es decir, aquello no heredado, sino conquistado; lo que el hombre hace de sí mismo en virtud de su libre voluntad. Ser persona es tener un carácter... Le corresponde la "capacidad moral", que le permite renunciar al egoísmo y considerar a los hombres como fines.

Ahora bien, para cumplir esos fines, entre sí contradictorios, para realizar esas disposiciones, los hombres llegarán a clamar por la ley, a amar el derecho, a instaurar una sociedad y, en ella, cultivarse, civilizarse y moralizarse. Por tanto, la moralidad, como meta final del hombre, requiere la historia, es decir, la historia de la irracionalidad humana. O, si se prefiere en expresión optimista, la historia del devenir racional del hombre La historia es expresión o manifestación de la miseria humana, de su egoísmo, de su pasión, de su antagonismo. Aunque, al mismo tiempo, es el lugar y la condición de posibilidad de la moralización. Es el conflicto, y sólo el conflicto, el que empuja a los hombres desde la originaria "libertad sin ley" a la libertad regulada, a la sociedad, al Estado. Es la guerra, y sólo la guerra, la que empuja a los pueblos, originariamente en relación de "libertad salvaje y sin ley", a la constitución de una "confederación". La moralidad, la paz final como su condición, es fruto de la discordia y la guerra.

La "insociable sociabilidad" del hombre le hace a un tiempo necesitar y odiar la vida social. Tendencia a la sociedad: empujado por la Naturaleza para realizar sus disposiciones. Tendencia a la soledad y el aislamiento: por su deseo de dominarlo y doblegarlo todo, por su deseo de libertad, por su deseo de vencer toda resistencia. Y esta resistencia, estos obstáculos, son precisamente la condición del progreso. Como el aire para la paloma, es a un tiempo su freno y su sostén: "...esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede soportar, pero de los que tampoco es capaz de prescindir"[679].

De esta forma se funda la gran esperanza, que requiere, como diría Rousseau, poner guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro, mucha imaginación para ver verde la sangre de la historia, mucha pasión para llenar de luz las sombras de la barbarie y de la irracionalidad humanas: "Demos, pues, gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar!. Cosas sin las que todas las excelentes

[679] *Ibid.,* 9.

disposiciones naturales dormitarían eternamente en el seno de la humanidad sin llegar a desarrollarse jamás. El hombre quiere concordia, pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia"[680].

4.7. La sociedad y el Estado.

> "Esta necesidad que constriñe al hombre -tan apasionado por la libertad sin ataduras- a ingresar en ese estado de coerción, es en verdad la mayor de todas" (I. Kant, *Ideas para una Historia Universal*).

Ya lo hemos visto: el fin del hombre -o, mejor, el de su especie-se cumple con la vida social y, en su fase más perfecta, con la sociedad civil como condición. Esta es la condición indispensable para el desarrollo de las disposiciones naturales de la humanidad. De esta forma, la moralidad se cumple gracias al Estado, y éste se instaura en el proceso de la historia, en su última y más civilizada fase.

Kant lo formula en su *quinto principio*, señalando, precisamente, que la instauración de la sociedad civil es el mayor problema de la especie. Es tal por ser la condición de la vida moral, es decir, condición del fin último; con él la historia culmina, acaba. Se entiende, la historia de la especie, de la razón, que es de la que aquí se habla. Porque, ciertamente, cada hombre deberá hacer su recorrido: ahora con la posibilidad de que cada uno recorra el ciclo completo y alcance la autonomía moral.

Esa autonomía -que no es simplemente libertad, o poder de elección, sino capacidad de autogobernarse, es el final de la historia y exige del reinado del Derecho. ¿Cuál es la función de la sociedad civil?. Por decirlo en una sola frase: administrar el derecho. Por tanto, el hombre es llevado a la sociedad civil, a través de sus egoísmos e intereses, cumpliendo el "plan de la naturaleza". Comienza aceptando y sometiéndose a la ley por interés, y acaba cumpliéndolo por deber moral. Así, el derecho, comienza siendo coacción, violencia, pero acaba siendo expresión de la voluntad general.

---

[680] *Ibid.,*10.

En el *tercer principio* Kant había dicho que la Naturaleza ha querido que el hombre construyera y consiguiera por sí mismo todo aquello que necesita para ser hombre, exceptuando la pura sobrevivencia animal. Comentando el principio llega a decir: "Se diría que a la Naturaleza no le ha importado en absoluto que el hombre viva bien, sino que se vaya abriendo camino para hacerse digno, por medio de su comportamiento, de la vida y del bienestar"[681].

Por tanto, la naturaleza condena al hombre a ser moral -o, mejor, a realizar la moralidad en la especie- aunque sea a costa de su felicidad. Ahora, comentando el *quinto principio* dice que esa misma Naturaleza una vez más niega al individuo y lo condena a disolverse en la sociedad civil, por ser ésta la condición de la vida moral: "Esta necesidad que constriñe al hombre -tan apasionado por la libertad sin ataduras- a ingresar en ese estado de coerción, es en verdad la mayor de todas"[682].

La célebre imagen del árbol, que en la selva crece recto, buscando aire y sol por encima de sí, mientras en aislamiento se retuerce y atrofia y extiende caprichosamente sus ramas curvadas en libertad, es contundente: la soledad es perversión, es decir, negación absoluta de la posibilidad de perfeccionarse, de cumplir su fin.

La solución pasa por el Estado, que es una institución privilegiada de la historia: conciliación de opuestos. Tiene un origen empírico, necesario y natural: antagonismo y pacto necesario, que pone fin a la libertad sin ley. O sea, se basa en el poder. Pero, al mismo tiempo, se sustenta en una aspiración ética: el derecho. El Estado representa a un tiempo la posibilidad de superar los antagonismos, evitando la destrucción. O sea, tiene una dimensión utilitaria. No obstante, superada esta fase toma fines éticos: por ejemplo, impide que se degrade al prójimo, asume la justicia, toma a los hombres como fines en sí mismos.

Se comprende que la sociedad civil sea el problema mayor; y, por tanto, el último en ser resuelto por la especie humana (*sexto principio*). Pues el

---

[681] *Ibid.,* 8.

[682] *Ibid.,* 11.

hombre quiere una ley..., pero que ate a los otros y mantenga su libertad. ¿Quién ha de ser el juez, si es hombre y, como tal, no puede saltar sobre su naturaleza egoísta?. Un jefe supremo justo por sí mismo y, al mismo tiempo, hombre, es una contradicción en los términos. Por tanto, la cosa es difícil: "Por eso esta tarea es la más difícil de todas y su solución perfecta es poco menos que imposible: a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto. La Naturaleza sólo nos ha impuesto la aproximación a una Idea"[683].

4.8. La paz perpetua.

> "el estado de naturaleza es más bien la guerra, es decir, un estado en donde, aunque las hostilidades no hayan sido rotas, existe la constante amenaza de romperlas. Por tanto, la paz es algo que debe ser instaurado" (I. Kant, *Ideas para una Historia Universal*).

Instaurar el Estado -se entiende, un Estado que administre el derecho, es decir, la justicia- es una cuestión difícil; tan difícil, que no será posible una constitución perfecta si antes no se establece un nuevo orden internacional. La paz es el fin definitivo de la guerra, o mejor, la imposibilidad de la guerra. Pero esta imposibilidad exige eliminar la posibilidad misma de los antagonismos internos y externos, la luchas entre los hombres y entre los pueblos, o sea, exige la hegemonía simultánea del derecho civil y del derecho internacional.

Ahora bien, esa imposibilidad de la guerra se consigue, según Kant, a través de la guerra: "La Naturaleza ha utilizado por lo tanto nuevamente la incompatibilidad de la hombres, cifrada ahora en la incompatibilidad de las grandes sociedades y cuerpos políticos de esta clase de criaturas, como un medio para descubrir en su inevitable antagonismo un estado de paz y seguridad; es decir, que a través de las guerras y sus exagerados e incesantes preparativos, mediante la indigencia que por esta causa ha de acabar experimentando internamente todo estado incluso en tiempos de

---

[683] *Ibid.,*12.

paz, la naturaleza les arrastra, primero, a intentos fallidos, pero finalmente, tras muchas devastaciones, tropiezos e incluso la total conjunción interna de sus fuerzas, a lo que la razón podría haberles indicado sin necesidad de tantas y tan penosas experiencias"[684].

Queda así justificada la larga marcha hacia la libertad: "Así, pues, toda guerra supone un intento (ciertamente no en la intención de los hombres, pero sí en la intención de la naturaleza) de promover nuevas relaciones entre los estados y, mediante la destrucción o cuando menos desmembramiento de todos ellos, configurar nuevos cuerpos políticos, los cuales, al no poder subsistir tampoco en sí mismos o junto a otros, tienen que padecer nuevas revoluciones análogas a las anteriores..."[685].

Como se ve, la humanidad ha de pasar por un infinito baño de sangre antes de, y para acceder a, la moralidad. De esta manera, la belleza moral del fin legitima, dulcifica e incluso ennoblece los medios. La guerra, la sangre, la irracionalidad, el fanatismo, las sombras de la historia... adquieren sentido, son iluminadas. El *Cándido* de Voltaire, pensando en Leibniz, podría reescribirse pensando en Kant.

No obstante, hay que reconocer que Kant, a diferencia del "idealismo" que le siguió, no puso tal trayectoria como absolutamente necesaria. Simplemente afirmó que lo que la Razón no consigue de forma dulce y pacífica, y con libertad y ley, lo consigue la naturaleza a su manera. Y la manera de la Naturaleza es la necesidad y la fuerza. Su mensaje podría leerse así: ya que estamos condenados a la moralidad, ¿por qué no vamos a ella sin pagar el baño de sangre?.

En *La paz perpetua* (1795) se aborda en extenso el tema, sin olvidar "detalles" muy significativos y de plena actualidad. Así, en el 3º de los "Artículos preliminares" dice: "Los ejércitos permanentes *-miles perpetuus-* deben desaparecer por completo con el tiempo". Dice que son "una incesante amenaza de guerra para los demás Estados, puesto que están siempre dispuestos y preparados para combatir". Denuncia la "carrera

---

[684] *Ibid.,*14.

[685] *Ibid.,* 15.

armamentística", los efectos económicos y sociales de la misma, que convierten la paz en una situación intolerable: "Añádase a esto que tener gentes a sueldo para que mueran o maten parece que implica un uso del hombre como mera máquina en manos de otro -el estado-; lo cual no concuerda bien con los derechos de la Humanidad en nuestra propia persona". Y añade: "Muy otra consideración merecen, en cambio, los ejercicios militares que periódicamente realizan los ciudadanos por su propia voluntad, para prepararse a defender a su patria contra los ataques del enemigo exterior".

Detalles importantes, sin duda, como los referentes a ciertas reglas de la guerra, necesarios para que tras las mismas sea posible la paz. Por ejemplo, el artículo 6º, aprovechable al cien por cien: "Ningún Estado que esté en guerra con otro debe permitirse el uso de hostilidades que imposibiliten la recíproca confianza en la paz futura; tales son, por ejemplo, el empleo en el Estado enemigo de asesinos (*percussores*), envenenadores *(venefici*), el quebrantamiento de capitulaciones, la incitación a la traición, etc."[686].

Volviendo al nivel general, hemos de resaltar que para Kant la paz no es un "estado de naturaleza": "el estado de naturaleza es más bien la guerra, es decir, un estado en donde, aunque las hostilidades no hayan sido rotas, existe la constante amenaza de romperlas". Y concluye: "Por tanto, la paz es algo que debe ser instaurado".

¿Qué quiere decir?. Sencillamente, que no romper las hostilidades, es decir, la mera ausencia de guerra, no es equivalente a la paz. Esta no es un estado espontaneo; la seguridad, que es su base, sólo es posible por la imposibilidad de la misma. Y esta imposibilidad no surge espontáneamente. Se trata, por tanto, de algo positivo, que requiere no la inhibición o la inacción, sino la acción, el compromiso. La paz es una institución social: una conquista, una producción de los hombres.

---

[686] *Ibid.,* 96.

Es sorprendente el hobbesianismo que a veces muestra Kant. Hay pasajes[687] en que señala que la paz es algo espontaneo sólo en el Estado civil y legal, es decir, en una situación en la que "cada uno da a todos los demás las necesarias garantías". es decir, el pacto social pone las condiciones de posibilidad de la paz. El estado de naturaleza es una amenaza latente, porque supone la ausencia de "seguridad". La paz perpetua requiere la eliminación total y absoluta del estado de naturaleza mediante tres constituciones o pactos, o formas del derecho: Derecho político (*ius civitatis*), u hombres reunidos en un pueblo; Derecho de gentes (*ius gentium*), o Estados reunidos en una confederación; Derecho cosmopolita *(ius cosmopoliticum*), u Hombres y Estados unidos como ciudadanos de un estado universal.

Kant pone tres fundamentos de la "constitución republicana": libertad como hombres, dependencia como súbditos (de una misma legislación) y igualdad como ciudadanos. Distingue entre constitución republicana y democrática. La "constitución republicana" no hace referencia a las personas que ejercen el poder (*forma imperii*) (autocracia, aristocracia, democracia), sino a la forma de ejercerlo (*forma regiminis*): republicana o despotismo). Ahora bien, el "republicanismo" viene a ser el liberalismo con la división de poderes. La democracia es, para Kant, necesariamente despotismo: "porque forma un poder ejecutivo en el que todos deciden sobre uno y hasta contra uno -si no da su consentimiento; todos, por tanto, deciden, sin ser en realidad todos, lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad" (p.105).

4.9. El Derecho, garantía de la paz.

> "He aquí una muchedumbre de seres racionales que desean, todos, leyes universales para su propia conservación, aun cuando cada uno de ellos, en su interior, se inclina siempre a eludir la ley" (I. Kant, *Ideas para una Historia Universal)*.

[687] Véase nota 1, 101.

Kant dice que la encontramos "en ese gran artista llamado Naturaleza"[688]. Recurre al finalismo de la Naturaleza, que introduce en los conflictos humanos, a su pesar, "armonía y concordia". Unas veces la llamaos "azar", otras "providencia". No podemos conocerla, ni inferirla...pero "podemos y debemos pensarla".

Indicios no faltan. La Naturaleza ha distribuido a los hombres por el mundo; se ha valido de la guerra para que ocupen todo el planeta, incluso las zonas más inhóspitas; se ha valido de la guerra para que establezcan pactos y relaciones más o menos legales. Pero no es suficiente: se trata de mostrar que la naturaleza obliga a hacer al hombre aquello que el hombre debiera hacer según leyes de la libertad; es decir, le obliga a ser moral. O sea, la naturaleza le obligara por coacción a lo que debiera hacer por imperativo de su razón práctica, a saber, establecer las tres dimensiones del derecho público: derecho político, derecho de gentes y derecho de ciudadanía mundial. Además, debe hacerlo sin violar su libertad.

¿Cómo lo consigue? Los enemigos vecinos fuerzan a un pueblo a organizarse como potencia, es decir, a convertirse en un estado, asumiendo el derecho político. ¿Establecerán la constitución republicana?. No: "es muy difícil de establecer, y más aún de conservar, hasta el punto de que muchos dicen que la república es un estado de ángeles, y que los hombres, son sus tendencias egoístas, son incapaces de vivir en una constitución de forma tan sublime"[689].

Pero la naturaleza ayuda: usará los egoísmos. Como resulta que sólo de una buena organización política interna depende que los antagonismos no generen la autodestrucción, acabaran prefiriendo la buena. "...el hombre, aun siendo malo, queda obligado a ser un buen ciudadano. El problema del establecimiento de un Estado tiene siempre solución, por muy extraño que parezca, aun cuando se trate de un pueblo de demonios; basta con que estos posean entendimiento". Tal vez este sea el fallo de Kant: pensar en la universalidad del entendimiento. O, con mayor precisión, pensar que todos tienen entendimiento de mercader... Nos dice: "He aquí una muchedumbre

[688] *Ibid.,* 118.

[689] *Ibid.,* 125.

de seres racionales que desean, todos, leyes universales para su propia conservación, aun cuando cada uno de ellos, en su interior, se inclina siempre a eludir la ley. Se trata de ordenar su vida en una constitución, de tal suerte que, aunque sus sentimientos íntimos sean opuestos y hostiles unos a otros, queden contenidos, y el resultado público de la conducta de esos seres sea el mismo exactamente que si no tuvieran malos instintos"[690].

No es un problema moral, sino natural, casi mecánico: debe tener solución. Los hombres pueden acercarse al derecho aunque sin pasar por la moralidad. Como dice Kant, no es la moralidad la que lleva al Estado, sino éste el que "puede contribuir a educar moralmente a un pueblo". La Naturaleza se vale de los instintos para conducir a la moral. "Lo que en este punto no haga el hombre, lo hará ella, pero a costa de mayores dolores y molestias.

Algo similar pasa con el "derecho de gentes". Todo Estado desea la paz perpetua, pero desea conseguirla conquistando al mundo entero. Pero "la naturaleza quiere otra cosa". Usa las diferencias de idiomas y religiones para separarlos. Estas diferencias aportan "siempre en su seno un germen de odio y un pretexto de guerras". El conflicto, pues, está presente. Ahora bien, el interés, una vez más, lleva al entendimiento, a "inteligencias de paz", que no se fundan en el "cementerio de la libertad", como ocurre en el despotismo, sino en el equilibrio y la noble competencia. La naturaleza, pus, consigue la paz por otra vía: no por el imperio único y despótico, sino por la asunción del derecho de gentes.

La naturaleza no acaba aquí: quiere juntar a los pueblos, pero en federación. El comercio acaba venciendo a la guerra: "De todos los poderes subordinados a la fuerza del Estado, es el poder del dinero el que inspira más confianza, y por eso los estado se ven obligados -no ciertamente por motivos morales- a fomentar la paz, y cuando la guerra inminente amenaza al mundo, procuran evitarla con arreglos y componendas, como si estuvieran en constante alianza para ese fin pacífico"[691]. La Naturaleza fuerza federaciones para el comercio, para la paz. Así garantiza la paz

[690] *Ibid.,* 126.

[691] *Ibid.,* 128-9.

perpetua: usando y administrando las inclinaciones de los hombres: "Desde luego, esa garantía no es suficiente para poder vaticinar con teórica seguridad el porvenir; pero en sentido práctico, moral, es suficiente para obligarnos a trabajar todos por conseguir ese fin, que no es una mera ilusión"[692]. Texto ejemplar, que pone de manifiesto el verdadero sentido que Kant da al "finalismo" de la Naturaleza.

4.10. *El "ideal" en Kant*.

> "Todavía queda otro pequeño motivo a tener en cuenta para intentar esta Filosofía de la Historia: encauzar tanto la ambición de los jefes de estado como la de sus servidores hacia el único medio que les puede hacer conquistar un recuerdo glorioso en la posteridad" (I. Kant*, Ideas para una Historia Universal*).

Como acabamos de decir, la historia real no es para Kant absolutamente necesaria, por una doble razón: de un lado, porque la naturaleza interviene para cubrir la impotencia de la Razón, y sólo en esa medida; de otro, porque la "necesidad" en Kant pertenece a la representación. El *noveno principio* plantea esta cuestión de la finalidad como una característica del "punto de vista" del historiador; es decir, no como "concepto" que describa la historia, sino como "idea" que regule la Historia.

En el citado noveno mismo Kan dice que el intento filosófico de elaborar tal Historia Universal, es decir, considerándola desde el "plan de la naturaleza" dirigido a la "perfecta integración civil de la especie humana", es un intento que tiene que ser considerado "como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la naturaleza". El giro es genial: ahora el "plan" aparece como artificio del hombre para justificar su idealismo, es decir, su intervencionismo. Lejos de inspirar el entreguismo de una conciencia de sí heterodeterminada, aparece como un "manifiesto" esperanzado hacia la libertad y la autonomía de la voluntad, hacia la

---

[692] *Ibid.,* 129.

humanización, al tiempo que -al ser declarado "punto de vista", y no "metafísica"- permite instar y confiar en la propia acción.

El mensaje viene a ser: si nos creemos tal "plan", y consideramos razonable activarlo, porque va en favor nuestro, acabaremos realizando el plan, haciéndolo real. Si no nos lo creemos, si no lo asumimos, ¿qué más da si existe o no?. Fuera de nuestra conciencia, de nuestra representación, ¿qué sentido tiene hablar de existencia?. Si nos lo creemos y, por tanto, nos ponemos a su servicio, entonces es real; y, en consecuencia, al cumplirlo, al realizarlo, manifestamos su realidad. Es, pues, un plan trascendental. Es condición de posibilidad de la historia y de la Historia: de ésta, porque pone orden; de aquella, porque genera su acción.

Los filósofos, así, han cumplido. Bueno, no del todo: "Todavía queda otro pequeño motivo a tener en cuenta para intentar esta Filosofía de la Historia: encauzar tanto la ambición de los jefes de estado como la de sus servidores hacia el único medio que les puede hacer conquistar un recuerdo glorioso en la posteridad"[693].

[693] *Ibid.,* 23.

III. LA ÉTICA EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

III-3. ÉTICAS CONTEMPORÁNEAS

1. *La Ética del presente*.

> "Siempre es grato pensar que todavía queda mucha filosofía moral por escribir" (M. Warnock, *Ética contemporánea*).

En un pasaje que no nos resistimos a recoger resume MacIntyre la herencia ilustrada: "Considero que ambos, el utilitarismo de la mitad y final del siglo XIX y la filosofía analítica de la mitad y final del siglo XX, son intentos fallidos de salvar al agente moral autónomo del aprieto en que lo había dejado el fracaso del proyecto ilustrado de proveerle de una justificación racional y secular para sus lealtades morales. He caracterizado este aprieto como aquél en que el precio pagado por la liberación frente a lo que parecía ser la autoridad externa de la moral tradicional fue la pérdida de cualquier contenido de autoridad para los posibles pronunciamientos morales del nuevo agente autóctono. Cada agente moral habló desde entonces sin ser constreñido por la exterioridad de la ley divina, la teleología natural o la autoridad jerárquica; pero, ¿por qué habría de hacerle caso nadie? Tanto el utilitarismo como la filosofía moral analítica deben entenderse como intentos de dar respuestas concluyentes a esta pregunta; y, si nuestra argumentación es correcta, es precisamente esta pregunta la que ambos fracasan en responder de manera concluyente. Sin embargo, casi todos, filósofos y no filósofos, continúan hablando y escribiendo como si alguno de estos proyectos hubiera tenido éxito. Y de ahí deriva uno de los rasgos del discurso moral contemporáneo que he resaltado al principio, la brecha entre el significado de las expresiones morales y las formas en que se usan. Porque el significado es y se mantiene como habría quedado garantizado si al menos uno de los proyectos filosóficos hubiera tenido éxito;

pero el uso, el uso emotivista, es el que cabía esperar ante el fracaso de todos los proyectos filosóficos"[694].

Creemos que el mundo contemporáneo es más rico en teorías éticas de lo que este pasaje deja entrever. Aceptando que en un planteamiento general debe hacerse abstracción de las matizaciones, creemos que, como mínimo, habría que añadir dos grandes corrientes, ninguna de ellas ajena a la herencia ilustrada. Consideramos, pues, que entre las alternativas a las "éticas ilustradas", aparte de las formas residuales, habrían de destacarse las siguientes: el utilitarismo, que en gran medida recoge el proyecto ilustrado; las Éticas analíticas, refugiadas en la "asepsia" del lenguaje moral; las Éticas existencialista-fenomenológicas y la nietzscheana. Y el cuadro no quedaría completo sin hacer referencia a la permanencia de corrientes éticas de inspiración aristotélica, tomista, kantiana... Además, estarían esos "discursos sobre la moral", como el de Marx y el de Freud, que sin ser catalogables como doctrinas ética inducen hermenéuticas de la moral que han influido poderosamente en la Ética contemporánea.

Queremos decir, en definitiva, que la simplificación de MacIntyre ayuda a la polémica, pero no a la clarificación. La Ética contemporánea es muy compleja, y exige más generosidad en el inventario de la que suele ofrecerse. Además, como todo en nuestros días, está sometida a una fuerte aceleración. Tal cosa explica que dos textos generales sobre la Ética del siglo XX, ambos con gran éxito académico y editorial, como son los de La filosofía moral contemporánea, de W.D. Hudson[695], y Ética contemporánea, de Mary Warnock[696] no hagan la menor mención a Apel o a Habermas, que en los últimos años se han convertido en referencias obligadas. Decimos esto porque somos conscientes de que son muchos los autores que se quedan fuera, y tal vez pocas las razones para incluirlos.

Hecha esta advertencia, y puesto que no es éste el lugar de abordar tan ingente tarea, nos limitaremos a reflexionar sobre algunas propuestas éticas, seleccionadas no por ningún criterio de mérito o jerarquía histórica,

---

[694] *Tras la virtud*, ed. cit., 94.

[695] Madrid, Alianza Universidad, 1975.

[696] Barcelona, Labor, 1968 (con prólogo de J. Muguerza).

sino simplemente por ser aquellas que más nos han atraído personal y profesionalmente. Comenzaremos por la filosofía anglosajona tras la primera Gran Guerra, para después analizar las corrientes "continentales" nietzscheanas, existencialistas y hermenéutica. Tanto en el caso del utilitarismo como de la ética nietzscheana nos remontamos a los clásicos; son tratados como éticas del siglo XX porque, en rigor, siguen plenamente presentes en el debate contemporáneo.

2. *La Ética anglosajona de postguerra*.

> "(La filosofía moral contemporánea) no trata de descubrir en qué consiste una "buena conducta" o una "buena persona", sino que la discusión se centra ahora en la justificación de los enunciados éticos" (E. Guisán, *Los presupuestos de la falacia naturalista*).

En Inglaterra, en el segundo tercio del siglo XX, se ha dado un peculiar florecimiento de la Ética, que debe ser valorado sin ira. Ahora, que ya es historia, tal vez sea el momento de un análisis y comprensión de sus propuestas sin adhesiones entusiastas ni negaciones estériles. Comprender sus circunstancias históricas, determinar sus aportaciones y valorar sus resultados no sólo es la manera razonable de la crítica, sino el método de repetir ingenuidades y errores. Además, pensamos que esta Ética no es ajena a su época, especialmente a las grandes guerras y a sus efectos en la conciencia europea. Ante las mismas los hombres pueden optar, como Sartre, por mirar cara a cara al absurdo, a la náusea, es decir, enfrentarse al ser puro y desnudo, sin carga alguna de valor, en su asfixiante indiferencia al horror, a la justicia, al placer, a la virtud o a la verdad; o pueden optar por disolver la realidad en lenguaje, el mal moral en falacias lógicas, la inhumanidad en ambigüedades lingüísticas.

La ética anglosajona de entreguerras nace como esfuerzo por liberar a la Ética, y a la Filosofía en general, de su servidumbre metafísica, en el sentido concreto de "servidumbre ontológica" que hemos señalado más arriba. Se trata, en el fondo, de axiologizar el ser, de dar sustantividad a los valores sin apoyo ontológico. Y este empeño se manifiesta en la pretensión

de fijar la autonomía de la moral. No es extraño, visto de este modo, que volvieran su mirada al siglo XVIII, donde Shaftesbury, Hutcheson y Hume[697] les servían de referencia y de autoridad.

Al igual que los filósofos éticos del XVIII comprendieron que no había lugar para una Ética autónoma y no metafísica en el marco de la nueva ciencia cartesiana, los del XX, con el afianzamiento del neopositivismo lógico, se vieron obligados a elegir entre renunciar a la Ética, aceptando que la moral es aquello de lo que no se puede (científicamente) hablar, o tipificar la moral como un objeto sui generis y, en consecuencia, la Ética como un cuerpo de proposiciones peculiares. Esta última opción era tentadora, porque ya el sentido común inducía a la distinción, y porque era un hecho, y los hechos deben ser respetados en la nueva racionalidad del empirismo lógico, que los hombres hablaban de la moral, emitían juicios, discutían. En consecuencia, se aceptó el supuesto aparentemente razonable, con visos de evidencia empírica, de que los juicios éticos tenían un carácter diferente de los juicios propios de las ciencias empíricas[698]. Por tanto, no sólo se separaba a la moral respecto a las ciencias en cuanto a su objeto, método, etc., sino de forma más radical: se problematizaba su carácter cognoscitivo[699].

Se puede decir que el pensamiento ético inglés, y aún anglosajón, del segundo tercio de siglo se ha repartido casi al cincuenta por ciento en dos tipos de problemas. Por un lado, este que acabamos de señalar, es decir, el empeño en decidir la peculiaridad de los juicios morales, su carácter cognitivo o no cognitivo, su función descriptiva o prescriptiva, su fundamento naturalista, subjetivista o intuicionista, etc.[700]. Aunque ponen su origen en Hume, lo cierto es que no se alinean en las posiciones del escocés[701].

---

[697] L.A. Selby-Bigge (ed.), *British Moralists*. Nueva York, Dover Publications, 1965, 2 vols.

[698] D.D. Raphael (*The Moral Sense*. Londres, Oxford U.P., 1947) expone sintéticamente la ética inglesa del XVIII, como D. Hume, F. Hutcheson, R. Price, T. Reid....

[699] E. Garin, *L'Illuminismo inglese. I moralisti* . Milán, Bocca, 1941.

[700] A.N. Prior (*Logic and the Basis of Ethics*. Oxford, Clarendon Press, 1949) ofrece el relato de las controversias morales del XVIII al XX en el pensamiento inglés.

[701] R.D. Broiles *The Moral Philosophy of David Hume,* La Haya, Nijhoff, 1969) expone el pensamiento de Hume y las versiones del mismo en el XX.

Por otro lado, el debate sobre el utilitarismo, a favor o en contra, como la filosofía moral que ha ofrecido un principio ético claro y agresivo: identificación del bien con la felicidad del mayor número[702]. Curiosamente, también en este caso las raíces se hunden en el XVIII[703]. Pero los argumentos a favor y en contra del utilitarismo en el siglo XX han sido fértiles y variados[704]; no puede reducirse el utilitarismo a sus exposiciones más toscas -aunque fecundas- como las de Bentham o Mill[705]. Por tanto, y sólo por razones de exposición, trataremos por separado la corriente analítica y el debate sobre el utilitarismo. Pero, previamente, analizaremos algunas cuestiones comunes, como su raíz ilustrada, el problema del fundamento, etc.

2.1. *La "falacia naturalista" y el "giro lingüístico".*

> "La filosofía moral tradicional supone un compromiso frente al mundo, las creencias y las prácticas morales. En lugar del principio de "neutralidad" ética, postula el principio de "imparcialidad" ética" (E. Guisán, *Los presupuestos de la falacia naturalista*).

Durante el siglo XIX la Ética estará dominada por la corriente utilitarista, por desarrollos de la ética kantiana, por la permanencia del aristotelismo y el tomismo, y por la irrupción del pensamiento crítico marxista. Con el nuevo siglo entrarían en escena nuevos planteamientos. Las guerras mundiales y sus efectos se reflejaron en la Ética.

Desbrozar la rica proliferación de corrientes en nuestro siglo no es nada fácil. No obstante, consideramos que pueden distinguirse dos grandes concepciones, con muchas diferenciaciones internas. Por un lado, una ética localizada de forma preferente en el espacio geopolítico anglosajón, de

---

[702] E. Albee, *A History of English Utilitarianism*. Londres, Allen & Unwin, 1957.

[703] Ver J. Plamenatz, *The English Utilitarians*. Oxford, Basil Blackwell, 1966.

[704] Una muestra de estos estudios se encuentra en G.W. Keeton & G. Schwarzenberger (eds.), *Jeremy Bentham and the Law. A Symposium*. Westport, Connett., 1970.

[705] Ver la sistematización teórica de las diversas corrientes que hace D. Lyons (*Forms and Limits of Utilitarianism*. Oxford, Clarendon Press, 1965) y la argumentación moderna de J.J.C. Smart y B. Williams (*Utilitarismo: pro y contra*. Madrid, Tecnos, 1981).

tendencia fuertemente analítica, enfrentada a todo naturalismo e intuicionismo; y una Ética continental, con más fidelidad a las líneas tradicionales, con mayor densidad filosófica y más sensible a los efectos de las guerras. En este apartado nos ocuparemos de la primera, con la advertencia previa de que, por sus mismos principios metodológicos, lo importante en ella son los "detalles", es decir, precisamente aquello que queda ausente en una sinopsis esquemática y en una valoración tan general como la que ofrecemos.

La filosofía de la ciencia, especialmente la del Círculo de Viena, veía en Hume una de sus raíces. Si la fundamentación de la ciencia encuentra en el escocés un referente obligado, lo mismo ocurre, y tal vez de forma más acentuada, en la fundamentación de la Ética por lo que suele llamarse "Ética analítica". Es cierto que ni Moore[706], ni Ross[707], hacen referencia directa al famoso pasaje "es"/"debe" del Treatise de Hume[708] cuando hablan de la "falacia naturalista". Pero Prichard[709] lo cita explícitamente. Y Ayer confiesa que su teoría ética se inspira en la lúcida afirmación de Hume de que el "debe" no se sigue del "es". Por su parte, Hare declara explícitamente a Hume como su predecesor y aliado[710]. Ha sido Hare quien ha llamado "Ley de Hume" a esta imposibilidad lógica de derivar "debe" de "es"[711].

Prestigiosos especialistas de la Filosofía moral contemporánea coinciden en afirmar que el llamado "giro lingüístico" de la Filosofía supone un antes y un después en la concepción, metodología, problemas y alternativas de la Ética[712]. Este "giro lingüístico", considerado como una "revolución en la filosofía"[713], hunde sus raíces, sin duda alguna, en una nueva sensibilización

---

[706] *Principia Ethica*. Cambridge U.P., 1902.

[707] *The Right and the Good. Oxford U.P., 1930; y Foundations of Ethics. Oxford, 1939*

. Oxford U.P., 1930;

[708] *Treatise*, III, 1,1.

[709] *Moral Obligation* . Oxford, 1949, 89.

[710] *Freedom and Reason* . Oxford, U.P., 1963, 108 y 186.

[711] *Ibid.*, 108.

[712] Por ejemplo, J. Muguerza, en su ya citado libro *Desde la perplejidad*, toma ese "giro" como perspectiva hermenéutica para comprender la Ética actual, de los emotivistas a los "dialógicos".

[713] A. J. Ayer y otros, *The Revolution in Philosophy*. Londres, Macmillan, 1956 (Traducción castellana de M. Macau, *La revolución en filosofía*. Madrid, Revista de Occidente, 1958).

de la filosofía ante el problema del lenguaje, tanto en su forma científica como natural. Pero también, en cierto sentido, puede entenderse como estrategia para dar un salto adelante en el desarrollo de las ciencias. Si en sus orígenes apareció lo que llamamos "desafío cartesiano", ahora aparece el "desafío neopositivista". En ambos casos la exigencia principal era liberar la ciencia de la metafísica: en el primero, se concretó en una exaltación de la experiencia; en el segundo, en una exaltación del lenguaje. Se trata, en rigor, más que de una liberación de la metafísica, de una "liberación de la ontología". Así entendido, de esa preocupación participan los analíticos y los continentales. Sartre o Nietzsche, en definitiva, tienden a la sustitución del ser por el valor, a la axiologización de la ontología. Su moral es una rebelión contra el ser, y su Ética una rebelión contra la Ontología. La tradicional tendencia a identificar Ontología con Metafísica hace que se viva esa rebelión como antimetafísica, cuanto en realidad es antiontológica. Porque, en rigor, los discursos de Sartre o de Nietzsche, como el de Moore, son profundamente metafísicos. Y, en este sentido, lo son también los fenomenismos y fisicalismos de Carnap[714] y los vieneses. Y la ética analítica, como la filosofía analítica en general, puede entenderse como la culminación del proceso de sustitución de la metafísica del ser por la metafísica de la conciencia o de la mente, que en sus orígenes reducía las sustancias a fenómenos, a sensaciones, a ideas, y, poco a poco, por exigencias metodológica y a medida que se liberaba de la metodología psicologísta, las sustituiría por las palabras: del análisis de la mente se pasó al análisis del lenguaje.

Se trata, por tanto, del último asalto a la metafísica clásica, a la metafísica del ser y, por tanto, a las dos grandes concepciones clásicas de la Ética: el naturalismo, o hegemonía del ser natural, y el objetivismo, o autonomía de los valores. Efectivamente, el "giro lingüístico" en Ética se monta como alternativa al naturalismo, a la tendencia a deducir los valores del ser, a toda pretensión descriptivista de la Ética. De ahí que sea razonable poner en la base del "giro lingüístico" la famosa cuestión de lo que Moore, en su *Principia Ethica*, llamara "falacia naturalista", que en rigor ya había sido

[714] R. Carnap, "Contrary-to-duty imperatives and deontic logic", *Analysis,* 23 (1963), 33-46.

observada por Sidwick[715], y que Hume expusiera por primera vez con envidiable lucidez en el famoso pasaje "*es/debe*"[716].

Efectivamente, si las normas morales deben derivarse de la naturaleza empírica del hombre, como tendencias y exigencias de la misma que deben ser rigurosamente respetadas, dichas reglas se reducirán a meras descripciones o propuestas estratégicas condicionales; si se rechaza todo modelo a realizar de naturaleza humana que inspire las normas y las legitime, incluso como violencia contra el ser empírico en nombre del ser *nouménico*, dichas normas se mantendrán en el nivel de las disciplinas teóricas. En ese contexto acabará imponiéndose el criterio de que la moral se reduce a la prudencia, de que de los juicios fácticos no pueden derivarse legítimamente, es decir, lógicamente, juicios morales.

La alternativa parecía establecida con fuerte radicalismo: ¿en nombre de qué establecer el deber? Si era en nombre de la naturaleza empírica, la única salida coherente parecía la "moral del deseo" de Hobbes, reduciendo lo "bueno" al nombre de aquello que deseamos y en tanto que lo deseamos. Hasta Kant aceptará este estrecho marco, aunque con la pretensión de buscar un fundamento objetivo a unas normas éticas universalizables. Su rechazo de toda moral heterónoma, que le lleva a negar cualquier posibilidad de derivar las normas morales sea de la felicidad, sea de la voluntad de Dios, debe situarse en ese contexto.

No deja de ser curioso que dicho principio, que se irá afianzando progresivamente en la filosofía moderna, según el cual los juicios morales no pueden derivarse legítimamente de los juicios empíricos, tiene un neto origen en la silogística escolástica. Efectivamente, responde a la máxima según la cual no puede aparecer en la conclusión nada que no estuviera contenido en las premisas. En consecuencia, ningún elemento o contenido valorativo podía aparecer en los juicios derivados de premisas puramente

---

[715] *Methods of Ethics*. Londres, Macmillanm 1962 (7ª ed.). Ver el exhaustivo estudio de J.B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1977. También puede consultarse E. Griffin-Collart, *Egalité et Justice dans l'Utilitarisme. Bentham, J.S. Mill, H. Sidgwick*. Bruselas, 1974.

[716] *Treatise*, III, 1.1.

fácticas. Por tanto, el proyecto de una ética naturalista, como era en buena medida el ilustrado, parecía condenado al fracaso.

En contra de lo que piensa Macintyre, creemos que la máxima "ningún debe de un es" no es necesariamente una conclusión de las éticas ilustradas. A.N. Prior sostiene que tal máxima no es universal[717]. Considera que de "él es un capitán de barco" puede deducirse un juicio de valor del tipo "él debe hacer cuanto un capitán de barco debe hacer". Podrían hacerse dos objeciones. Primero, el de la "premisa moral oculta", es decir, que junto a la presunta premisa fáctica se oculta otra premisa valorativa: "todo capitán de barco debe hacer ciertas cosas", que junto a "él es un capitán de barco" permite la conclusión. La verosimilitud de la conclusión procede de la coincidencia generalizada en aceptar que todos los capitanes de barcos tienen unos deberes que cumplir. En segundo lugar, el del "deber no moral", o sea, que no todos los juicios en que aparece "debe" son morales; muchos son meramente funcionales, como es el caso del ejemplo del capitán. En el concepto de capitán se incluye que debe hacer ciertas cosas, como en el de "buen termómetro" que debe marcar correctamente la temperatura.

Ambas objeciones son correctas e irrebatibles desde un concepto de moralidad que excluye toda contaminación de cualquier contenido funcional. Pero es obvio que no toda moral tiene que excluir contenidos funcionales; de hecho la aristotélica los incluía. La idea aristotélica de naturaleza humana incluía en ésta unas funciones esenciales. "Bueno", "aristós", en sus orígenes se aplicaba funcionalmente: el buen guerrero, el buen gobernante, el buen padre..., lo eran por contenidos y funciones inconmensurables. La analogía aristotélica entre la relación del hombre con la vida buena y la relación del artista con tocar bien el arpa, es ejemplar al respecto[718].

¿Podían los ilustrados formular una filosofía práctica de este estilo? Consideramos que este fue su proyecto: convertir en norma moral aquello que la costumbre había hecho arraigar como funcional, como eficaz, como

[717] A.N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics*. Oxford, Clarendon Press, 1949.

[718] *Ética Nicomáquea*, 1095a.

conveniente, y que de forma genérica llamaban "bueno". Y en cierta manera lo consiguieron, sin bien con carácter efímero. Es cierto que la dimensión funcional de la moral aristotélica estaba fuertemente determinada por el orden social. En Grecia, como en todas las culturas clásicas, el ser derivaba del pertenecer[719]. Uno era ateniense, soldado, clérigo, maestro en un gremio.... Esas funciones definían sus derechos y sus deberes, sus virtudes y sus normas de conducta adecuadas. Y ese modelo se reprodujo -aunque con tendencia decadente- el siglo XVIII, e incluso en el XIX. De su mantenimiento dependió la sobrevivencia de la ética ilustrada; con su hundimiento, ésta se avocó al más efímero sentimentalismo.

Es cierto, con todo, que dicho modelo de ética funcional estaba en contradicción con el surgimiento de las nuevas instituciones políticas y económicas. Se ha dicho que la modernidad conlleva la aparición del "individuo", es decir, un sujeto en sí independiente en sus derechos y normas de sus adscripciones cívicas, que pasan a ser accidentales; o sea, aparece un ser sustancial y previo a devenir abogado, francés, noble, ciudadano... Y es comprensible que la ética funcional, subdividida en una pluralidad de códigos gremiales o institucionales, cediera el paso a una ética universal y abstracta como el concepto mismo de su nuevo sujeto.

En resumen, el proyecto ilustrado de ética y, en general, de vida humana, sería un esfuerzo fallido porque el orden económico-social que estaba arraigando desbordaría el modelo de vida individual y social que diseñaron; ellos no fueron el origen del emotivismo, como afirma reiteradamente MacIntyre, sino una alternativa frustrada al mismo. O, para ser más precisos, una alternativa inestable, prontamente desbordada.

2.2. *Naturalismo y racionalismo tras la máscara*.

> "la falacia definicionista es el proceso de confundir o identificar dos propiedades, de definir una propiedad por otra o de sustituir una propiedad por otra" (W.E. Frankena, *La falacia naturalista*).

[719] Hemos tratado este tema en "La identidad como exigencia del reconocimiento", *Alcántara*, nº 13-14 (1988), 23-33.

Durante el siglo XVIII la discusión filosófica sobre la ética giró en torno a un problema: ¿es la Ética cuestión de sentimiento o de razón?[720] El problema puede ser visto como una concreción de un debate filosófico más profundo: el debate sobre el papel de la razón y de la experiencia en la fundamentación del conocimiento. Pues, en rigor, en la filosofía del XVIII las pasiones, los sentimientos, los deseos, eran considerados como sensaciones o impresiones internas, llamadas por los empiristas de "ideas de reflexión"[721].

Por tanto, la Ética estaba sometida a una crisis, a una revisión crítica, similar a todo el sistema del saber. Y no es extraño que al igual que en la teoría general del saber se reivindican los sentidos, la experiencia, como origen del conocimiento científico y control del mismo, así en el dominio de la Ética las escuelas filosóficas en líneas con los nuevos tiempos relegaban a la razón como instrumento del conocimiento ético y apostaban por algún "moral sense" o "moral sentiment" como vía de fundamentación[722]. De la misma manera que en las ciencias naturales la razón aceptó su sumisión a la experiencia, en la Ética se pretendió que los juicios de valor, como los estéticos, como los empíricos en general, no eran racionales. No se sostenía que la razón no tuviera un lugar en Ética; pero sí que se afirmaba que dicho lugar no era el de reina, sino el de esclava de las pasiones.

Las éticas naturalistas coinciden en derivar o subordinar la ética a la "naturaleza humana" y, de forma particular, a la psicología. La ética hobbesiana, que define lo bueno como lo deseado, es una versión del naturalismo ético. Las de Hume o Smith, que fundan la ética en la simpatía,

---

[720] Esperanza Guisán ha tratado con sobriedad y claridad el problema en su excelente texto *Razón y Pasión en Ética,* (Barcelona, Anthropos, 1989).

[721] Hemos analizado ampliamente las tesis empiristas en J.M. Bermudo, *El empirismo*. Barcelona, Montesisnos, 1984.

[722] D.D. Raphael (ed.), *British Moralists (1650-1800)*. Oxford U.P., 1969.

considerada como un sentimiento clave de la naturaleza humana, es otra versión del naturalismo ético[723].

Obviamente, las posiciones naturalistas en éticas tienen dos obstáculos que vencer. Por un lado, y si se insiste en una noción de "naturaleza humana" fuerte, biológica, está el riesgo del subjetivismo, dada la indudable peculiaridad del deseo; por otro, si se insiste en una noción de naturaleza humana más histórica, el del relativismo cultural. Y en ambos casos, tanto en claves hobbesianas como humeanas, el problema añadido de explicar cómo lo estrictamente natural, y por tanto necesario, puede ser "moral", cuya condición es la libertad.

Es decir, los dos problemas graves del naturalismo ético son el de la universalidad de sus normas y valores y el de su moralidad. El primer obstáculo puede allanarse postulando, como Hobbes, una naturaleza humana abstracta, uniforme, ahistórica, regular en sus tendencias, propensiones y deseos; o bien, cuando se asume el naturalismo con perspectiva más sociologista, considerar con Hume que la diversidad irreductible o la uniformidad entre los hombres es, por un lado, similar a la existente en la naturaleza en general, por otro, cuestión hermenéutica. O sea, podemos acentuar las diferencias o resaltar las semejanzas entre hombres, pueblos o culturas: hay razones para ambas perspectivas; y ni más ni menos razones que las reinantes en otros órdenes de cosas[724].

El problema de la "moralidad" es más complejo. Para quienes reducen la ética a la moral, ni la hobbesiana, ni la utilitarista son doctrinas éticas *tout court*. Serían simplemente estrategias prudenciales. Los menos militantes aceptarían que son una forma de moral: "moral prudencial", con lo cual ensanchan el concepto de moral hasta convertirlo en doctrina racional de la conducta. Es obvio que el utilitarismo es una "ética prudencialista"; el problema es si, como toda opción naturalista, basada y subordinada a una psicología, en este caso egoísta, puede ser a un tiempo "ética moral".

---

[723] Ver la reflexión sobre las mismas que hace C.L. Stevenson en "El significado emotivo de los términos éticos", en A.J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*. Madrid, F.C.E., 1978, 269-286 (El artículo se publicó por primera vez en *Mind* (1937)).

[724] D.F. Norton, *David Hume. Common-sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton U.P., 1982 (Especialmente el Cap. I, "Hume and the ", 21-54).

Los filósofos de la moral del XVIII abordaron el debate entre la razón y el sentimiento con una metodología fuertemente psicologista, al igual que hicieran en el debate empirista en general. D.D. Raphael ha señalado, refiriéndose a este debate, que actuaban como si la pregunta en disputa fuera: "¿Es el conocimiento el resultado causal de la razón, o de la percepción sensorial?"[725]. Y buena parte de los argumentos se usaban en este sentido de mostrar la capacidad de una u otra para generar las ideas, los deseos, los sentimientos.

El debate se prolongaría a lo largo del XIX con marcados acentos psicologistas. El nivel netamente epistemológico lo adquiere en el siglo XX, con el Empirismo o Positivismo lógico. La tesis que posibilita este cambio metodológico la había formulado Condillac[726], rompiendo con la doctrina lockena que establecía la idea como signo de la cosa y la palabra como signo de la idea, siendo ésta el contenido del pensamiento y la palabra mero medio de comunicación del mismo. Condillac comprendió que el lenguaje no era mero medio de expresión y, por tanto, innecesario al pensamiento, sino condición de posibilidad del mismo. La idea y la palabra son las dos dimensiones del conocer, de tal modo que es imposible el pensamiento sin el lenguaje. En rigor, el pensamiento se objetiva en el lenguaje, siendo la "idea" mero efecto psicológico, algo así como su dimensión afectiva.

Pues bien, esta tesis, olvidada durante más de un siglo, será enarbolada por el Positivismo lógico[727], lo que permitiría un análisis del conocimiento sin residuos psicológicos, meramente lingüístico. Es comprensible que, en este nuevo horizonte, pierde efectividad la genealogía de las ideas para ser sustituidas por el significado de las expresiones lingüísticas[728].

Se comprende que, en el ámbito de la Ética, el debate del XVIII sobre la razón y la pasión devenga en el siglo XX un problema del significado de los

---

[725] *Filosofía moral*, ed. cit., 60.

[726] Nuestro ensayo *Condillac, el abate filósofo* (Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1985) aborda en extenso este tema.

[727] A.G.N. Flew (ed.), *Logic and Language*. Oxford, Blackwell, 1951.

[728] Un texto brillante, que hay que situar por su influencia en el origen de la Ética analítica es el de C.K. Ogden y I.A. Richard, *The Meaning of Meaning*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1923 (Traducción castellana de E. Prieto, *El significado del significado*. Buenos Aires, Paidós, 1954).

juicios morales. Las distintas formas de naturalismo y racionalismo, ahora se convierten en diversidad de teorías del significado del lenguaje moral[729].

La primera versión del "neonaturalismo" toma la forma de Teorías descriptivistas, que consideran que los juicios morales "describen" sentimientos. La forma más trivial del descriptivismo es la autobiográfica. Consiste en considerar que juicios como "Picar a los toros de lidia es malo", dicho por Ana, equivale a que Ana dijera "Desapruebo que piquen a los toros de lidia", o "Siento desagrado al ver picar a los toros de lidia". Raphael llama a esta posición "Teoría Individualmente Subjetivista del significado de los juicios morales."

Esta teoría, que permite traducir los juicios de valor a juicios de hecho, a expresiones de sentimientos de agrado o desagrado, de aprobación o desaprobación, tiene sus limitaciones. Una de ellas es la de querer eludir el principio de no contradicción, válido en el campo de los juicios empíricos. Parece razonable, de acuerdo con el sentido común y con las reglas que rigen en lenguaje de la ciencia, que si en dos juicios empíricos se afirma y niega un mismo predicado de un mismo sujeto, ambos juicios son contradictorios. Así, si Ricardo dice "picar a los toros de lidia es bueno", nos parece que ha formulado un juicio obviamente contrapuesto al anterior. En cambio, traducido al lenguaje subjetivista diría "Apruebo que piquen a los toros de lidia" o "Siento placer al ver picar a los toros de lidia". Este juicio, dicho por Ricardo, no es contradictorio con el anterior de Ana, del mismo modo que no es contradictorio que Ricardo sea rubio y Ana sea portuguesa. Son, simplemente, biografías diferentes[730].

Es obvio que, en el uso habitual, tal desacuerdo respecto a una acción es vivida y pensada como contraposición: por eso se razona, se argumenta, se debate... y se insultan los participantes. Claro que siempre cabe contestar que los contendientes se engañan: si fueran ilustrados y supieran que

---

[729] Un documentado y lúcido análisis de esta corriente ética nos lo ofrece P. Edwards, *The Logic of Moral Discourse*. Glencoe, The Free Press, 1955. Los trabajos recogidos en M.K. Munitz (ed.), *A Modern Introduction to Ethics*. Glencoe, The Free Press, 1958; en P.A. Schilp (ed.), *The Philosophy of G.E. Moore*. Evanston, Northwestern U.P., 1942; y en W. Sellars & J. Hospers (eds.), *Readinsg in Ethical Theory*. Nueva York, Appleton-Century Crofts, 1952, proporcionan un panorama completo de las preocupaciones, métodos y objetivos de la ética analítica.

[730] Ver la distinción que hace Ayer entre "subjetivismo" y "emotivismo" en "Sobre el análisis de los juicios morales", recogido en A.J. Ayer, *Ensayos filosóficos*. Barcelona, Ariel, 1979, 211-226.

simplemente manifiestan sus diferencias personales, comprenderían que no hay motivo para discutir. Ni para hablar.

Tal posición extravagante correspondería a un positivismo lógico duro, inspirado en el Wittgenstein del Tractatus, donde la ley del lenguaje científico instaura el reinado de la semántica, y aún de la sintaxis, despreciando la pragmática[731]. Esta "Teoría individualista y subjetivista del significado" hace abstracción del "uso normal" de los juicios morales, según el cual pocos, muy pocos y recalcitrantes, se atreven a pensar que "Tal cosa es justa" equivale a "Estoy de acuerdo con tal cosa".

Una corrección de esta teoría constituye la segunda forma del "neonaturalismo", que podemos llamar estadística. Está en línea con el segundo Wittgenstein, el de las Investigaciones, y echaría mano de ese "uso normal" que hemos mencionado. Desde tal perspectiva, decir "Picar a los toros de lidia es malo" se traduciría ahora por "La gente desaprueba que piquen a los toros de lidia". Aquí se mantiene el fondo subjetivista del contenido moral, ya que reside en última instancia en la aprobación, en el sentimiento de agrado o desagrado; pero se corrigen los efectos del individualismo recurriendo a la estadística. Raphael la llama "Teoría socialmente subjetivista del significado de los juicios morales".

Aunque Raphael[732] pone un ejemplo para mostrar la insuficiencia lógica de la teoría, la consideramos más razonable que la primera. "La eutanasia para quien la desea es moralmente justa, aunque la mayoría de la gente de mi sociedad la desapruebe" es un juicio moral con sentido, dice Raphael. Traducido al sentimentalismo social diría su primera parte: "La mayoría de la gente de mi sociedad desaprueba la eutanasia para quien la desea" y la segunda quedaría igual: "aunque la mayoría de la gente de mi sociedad la desaprueba". De tal modo, traducido todo el enunciado, diría: "La mayoría de la gente de mi sociedad desaprueba la eutanasia para quien la desea, aunque la mayoría de la gente de mi sociedad la desaprueba". Así resulta

---

[731] Han influido mucho en todo este movimiento las ideas de C.W. Morris, en trabajos como *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism*. París, Hermann, 1937, y *Foundations of the Theory of Signs*. Chicago, University of Chicago Press, 1938 (Traducción castellana de O. Alvarez, M. Santi y I. Zangara, *Fundamentos de la teoría de los signos*. México, UNAM, 1958).

[732] *Filosofía moral*, ed. cit., 64.

una teoría contradictoria, lista para rechazar. Obviamente, Raphael comete una falacia: elige como punto de partida un juicio contradictorio.

Una segunda versión del neonaturalismo estaría representada por las Teorías emotivistas. La expuso brillantemente A.J. Ayer en Language, Truth and Logic (1936). Raphael prefiere llamarla "Teoría expresiva", y no le falta razón, pues el matiz que introduce Ayer es que los juicios de valor, morales y no morales, "expresan" sentimientos, en lugar de "describirlos".

Las ventajas lógicas son evidentes. Si ante los toros de lidia Ana dice "¡Fuera!" y Ricardo "¡Bravo!, no cuentan su vida íntima; simplemente, manifiestan, expresan, un sentimiento, una emoción. Y estas expresiones, al contrario que las descripciones, ni se oponen ni se excluyen. Pero estas ventajas alejan la teoría del sentido común y de la realidad empírica. La "Teoría del Up-and-down" es hábil, pero no resuelve el problema real. Incluso los gritos de "Viva" o "Go on" expresan más que sentimientos o actitudes opuestas. Prueba de ello es que los insultos en el campo de futbol pueden luego contrastarse, legitimarse, argumentarse... Expresan unas ideas de bien, de justo, de deber, y no simplemente frustraciones o deseos.

El neo-racionalismo ético, por su parte, defiende la existencia de algunas verdades éticas absolutas, de que los valores morales tienen un fundamento metafísico, cósmico, divino, trascendente a la naturaleza humana. Esta objetividad y universalidad afecta fundamentalmente a los valores morales, y no necesariamente a todos los valores, más relativizables. La universalidad está asegurada en las éticas racionalistas por la trascendencia de la fundamentación, por su indiferencia respecto a la naturaleza humana. Hay cosas, acciones y sentimientos buenos y malos de forma absoluta, y no por mera contingencia.

El obstáculo principal de las éticas racionalistas es dar cuenta de un hecho: las discrepancias frecuentes respecto a los juicios de valor. Han insistido especialmente en resaltar la semejanza de los juicios de valor con los de las matemáticas, construidos sobre evidencias claras y deducciones lógicas, olvidando un hecho importante: a diferencia de las matemáticas, que no regulan ninguna realidad, los juicios morales regulan la conducta, y hay situaciones en que entran en conflicto. Por ejemplo, dado que el juicio

"Todos los hombres deben cumplir las promesas" es considerado evidente por el racionalismo ético, y dado que "He prometido a Laura acompañarla al cine esta noche", parece razonable concluir que tengo la obligación moral de acompañarla. Pero si al ir a recogerla me encuentro con un accidente de tráfico, y pienso que tal vez necesiten que les ayude a transportar a los heridos al hospital, ¿qué debo hacer? Porque tan evidente como el principio moral que manda cumplir las promesas es el principio moral que manda ayudar a un herido. Por tanto, si entran en conflicto, quiere decir que no son absolutos, que su necesidad y universalidad tienen excepciones; al menos las impuestas por conflictos entre principios. Se abre así la problemática de la jerarquía de los principios morales....

Las teorías racionalistas tienen la pretensión de considerar los valores como "hechos" de un tipo especial, no asequibles a los sentidos ni al sentimiento, sino al entendimiento. Es decir, tiene una pretensión irrenunciablemente metafísica, considerando los valores como realidades en sí. Para un racionalista el enunciado "el dolor es malo" enuncia una verdad, describe un hecho real. Más aún, el racionalista piensa que, si es malo, debe ser evitado: el "deber" se deduce de la naturaleza misma del "ser".

Bien mirado, el racionalismo es una forma del "naturalismo". En rigor, sería la forma más radical del naturalismo, pues deduciría la moral de la Naturaleza. Claro que esa "Naturaleza" es siempre una idea racional, metafísica. El racionalismo es un naturalismo metafísico. En todo caso, el problema de la "falacia naturalista" se plantea en el racionalismo con la mayor intensidad. Lo que ocurre es que en el racionalismo metafísico todas las contraposiciones pueden ser disueltas en la unidad de los contrarios: basta *eticizar* el cosmos, moralizar el ser.

En la época clásica la Ética ha tendido a ser racionalista. La spinoziana, y la kantiana, y la scheleriana, son ejemplos de ello. Pero el racionalismo ético tiene representantes en el siglo XX, incluso dentro de las corrientes analíticas.

Una versión moderna del racionalismo es la de R.H. Hare en *The Language of Morals* (1952) y *Freedom and Reason* (1963), con su teoría prescriptivista. Ahora se interpretan los enunciados morales no como

descripción de un hecho o relación objetiva, ni como descripción de un sentimiento, ni como expresión de un deseo, sino como exhortaciones. La aventura del "significado" en los juicios de valor es apasionante. De ser enunciados de hechos objetivos, pasaron a subjetivos, luego devinieron meras exclamaciones y, por fin, meras órdenes. De esta manera la Ética se convierte en una cortesía del poder. El "Haz tal cosa" se pone en forma moral como "Debes hacer tal cosa".

Tal vez la teoría ética racionalista más antigua se disuelve en las doctrinas del derecho Natural, en las cuales los principios morales se identificaban a leyes, o sea, a órdenes universales. El mismo Kant se expresó en un lenguaje muy "legislativo". Los juicios morales eran para el filósofo alemán "imperativos categóricos", al igual que los de la prudencia eran "imperativos condicionales". El racionalismo leía el deber en el ser, trascendente o trascendental.

Pues bien, Hare sigue en cierto modo esa línea, reduciendo los juicios morales a "órdenes universales". La universalidad es, precisamente, la característica de la moralidad, como en Kant; la universalidad es lo que distingue un juicio moral de una orden prudencial o meramente fáctica. El prescriptivismo, por tanto, es una ética del deber. Los valores pueden ser traducidos a deberes. Una acción, buena o justa, es una acción que debe hacerse. Cuando se trata del bien funcional (un buen reloj) la traducción es más difícil, pero no imposible. Decir de un reloj que es "bueno" equivale a recomendar (no ordenar) que si uno se compra un reloj elija aquél. Pero ¿por qué se recomienda? Porque reúne las cualidades que comúnmente se aceptan como definidoras de un buen reloj.

¿Y si se trata de una persona a la que llamamos "buena"? Aquí se aconseja imitarlo. ¿Y al decir un "buen" aviador? Se invita a admirarlo, emularlo... En cualquier caso, los juicios de valor no describen el mundo, sino que prescriben acciones o comportamientos. Se relacionan con los hechos... pero de modo pragmático. En el fondo la Ética ha seguido los pasos de la filosofía analítica: de la sintaxis a la pragmática, pasando por la semántica. Ya Ayer y su prescriptivismo implicaban un cierto desplazamiento hacia el pragmatismo; Hare emprendió el paso definitivo.

2.3. *El concepto pragmatista de "valor".*

> "La palabra "bueno" funciona sólo como signo emotivo que expresa nuestra actitud... y que quizá evoca actitudes similares en otras personas o las incita a acciones de una clase u otra" (Ogden & Richards, *The Meaning of Meaning*).

La corriente analítica no es homogénea, sino diversificada en varias Ética, unidas por cierta actitud filosófica general y, en particular, por la fidelidad a un mismo método: "el análisis del lenguaje moral"[733]. A efectos de nuestra reflexión agrupamos las Éticas analíticas en dos grandes corrientes: la descriptivista, únicamente interesada en clarificar el uso de los términos y enunciados morales; y la normativista, que aunque limitada al análisis del lenguaje aspiraba a dar cuenta de la legitimidad, sentido y posibilidades de las normas morales[734]. Ambas, como decimos, son fruto de los que se ha dado en llamar "giro lingüístico" o "revolución en la filosofía"[735], y que efectivamente expresa la cara ética de un desplazamiento global al lenguaje huyendo de la cosa en sí[736]. Moore, Russell, Wittgenstein y los hombres del Círculo de Viena serían los símbolos de ese corrimiento. De todas formas, bajo la figura de la asepsia analítica esta filosofía moral expresa, incluso en su deseo de ocultarlo, una posición ética que puede y debe valorarse[737].

El aspecto más destacado de esta filosofía moral es la estrategia manifiesta: situarse en el punto de vista de la metaética. De forma consciente y explícita renuncian a "moralizar", a tomar posición ante las normas y valores, para limitarse al análisis; consideran como su objeto la Moral como disciplina expresada en un lenguaje, cuya lógica, usos, juegos, sentidos, significados se intenta enunciar y clarificar. No es difícil identificar

---

[733] E. Lecaldano, *Le analisi del linguaggio morale*. Roma, Ed. dell'Ateneo, 1970.

[734] G.J. Warnock, *Ethics since 1900*. Oxford U.P., 1960; y *Contemporary Moral Philosophy*. Oxford U.P., 1960; y . Londres, Macmillan, 1970.

[735] G.C. Kerner, *The Revolution in Ethical Theory*. Oxford, Clarendon Press, 1966; P. Dubois, *Le problème moral dans la philosophie anglaise de 1900 à 1950*. París, Vrin, 1967.

[736] W.D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*. Londres, Macmillan, 1970.

[737] Ver al respecto el trabajo de U. Scarpelli, *Filosofia analitica: norme e valori*. Milán, Ed. di Communità, 1962.

esta posición "metaética" con las "figuras" de conciencia con que MacIntyre caracteriza nuestra época, la del "esteta", la del "gerente" y la del "terapeuta". En todos ellos la asepsia meramente funcional, eludiendo el compromiso, el roce grosero, sucio y sangriento de la cosa en sí. Porque, obviamente, si la guerra puede pensarse como el resultado de un error, como el efecto de conflictos entre categorías, de falacias, ambigüedades y sofismas; si del hombre sólo puede ser juzgado su lenguaje, e incluso sin ánimo de corregirle, entonces se encuentra el refugio contra el horror al que nos hemos referido. Así los hombres eludirían tener que verse autores de los horrores de guerra, tener que afrontar la presencia del mal en su naturaleza, en su ser.

La filosofía analítica hunde sus raíces en la vieja teoría del valor, de finales del siglo. La preocupación por el "valor" es tan antigua como la filosofía misma. Hobbes, Spinoza, Hume, Bentham, Mill..., en línea naturalista, cultivaron el tema. Pero la forma moderna de plantearse el problema, ceñido al campo de la Ética, comienza, como es sabido, con el famoso debate entre Alexius Meinong y Christian Ehrenfels, a finales del siglo pasado. Ambos coincidían en considerar el valor como la propiedad de un objeto, pero mientras que para Ehrenfels lo que proporcionaba valor a un objeto era el hecho de que alguien lo deseara o pudiera desearlo, para Meinong el valor residía del objeto residía en la expectativa o posibilidad del placer que producía.

El debate Meinong-Ehrenfels culmina en la obra de R.B. Perry, *General Theory of Value* (1926), tal vez el tratado más sistemático y completo del tema. Definía el valor como "any object of any interest". Usaba "interés", como mediando entre el "deseo" de Ehrenfels y el "sentimiento" de Meinong. Por tanto, situaba la Ética en el dominio de la actividad interesada, frente a la meramente contemplativa o cognitiva.

En absoluta coincidencia hay que situar el libro de D.W. Prall, *A Study in the Theory of Value* (1921). De hecho se asociaban ambos nombres en la llamada "teoría Perry-Prall". Aunque, en rigor, la posición de Perry se acerca mucho a la teoría del valor-deseo de Ehrenfels, mientras que la de Prall se desplaza a la del valor-sentimiento de Meinong. Frente a Perry y los

realistas americanos, tomaba posición John Dewey y la escuela pragmatista[738]. Su monografía *Valuation*, redactada para la *Encyclopedia of Unified Science*, expresa su posición ante el tema. Para Dewey el valor de los objetos viene definido por la "situación", especialmente la "situación social", de las personas que actúan o son afectadas por la acción. El problema del valor surge con el conflicto social. Todo conflicto es malo; el restablecimiento de la armonía es bueno.

A diferencia del subjetivismo, el pragmatismo señala que la "satisfacción" no es un estado mental, sino una situación objetiva de armonía e integración. Para Dewey el "interés" no es algo subjetivo y personal, puramente cognitivo, sino una relación social: interés de las mujeres, de los profesores, de los mineros...

Tanto Perry como Dewey coinciden en su oposición al subjetivismo, en su preferencia conductista. Por eso consideran que la teoría del valor es algo que permite y exige observación, hipótesis y experimentación, como cualquier otra rama de la ciencia.

No así el positivismo lógico, que enfatiza la privacidad de los juicios de valor y acentúa su diferencia e irreductibilidad respecto a los enunciados científicos. Criticarán la posibilidad de verificación de los juicios morales, aunque aceptarán la posibilidad de medir su instrumentalidad por su capacidad de armonización, vía la persuasión.

3*. Alternativa utilitarista*.

3.1*. El utilitarismo y la Ética clásica*.

> "como quiera que sea, nosotros no establecemos la ciudad mirando a que una clase de gente sea especialmente feliz, sino para que lo sea en el mayor grado posible la ciudad toda" (Platón, *República*).

[738] Aunque se limita al pensamiento de Perce y W. James, el libro de A.J. Ayer, *The origins of pragmatism* (Londres, Macmillan, 1968), es una exposición clarificadora de esta difícil y frecuentemente malentendida doctrina del significado.

Se puede razonablemente afirmar que el mayor problema de la Ética ilustrada era un problema epistemológico. Su preocupación no provenía tanto de definir e instaurar nuevos valores cuanto de fundamentar la moral. Porque, en rigor, buena parte de la moral tradicional, una vez liberada de su fundamentación teológica y teleológica, y compensando su ascetismo, fruto de su pesimismo antropológico, con una defensa firme de la vida y el placer, propios de una antropología humanista, podía ser fácilmente reciclada.

Hume había aportado una alternativa fecunda, basada en una fundamentación débil de lo moral, como hemos visto. En rigor, había asumido buena parte de los elementos clásicos. Así, partía de un hombre existente, de una naturaleza originaria indigente; en segundo lugar, aunque no admitía ningún modelo final, aceptaba la perfectibilidad de esta naturaleza originaria y, de hecho, en sus comparaciones y alusiones a los salvajes y a los orientales se ponía al hombre occidental como modelo. Es decir, que si en teoría se renunciaba al modelo final, en la práctica se usaba como referente. Por último, aunque desprovistas de su legitimidad racional, Hume aceptaba la existencia de normas morales, conquistadas y asumidas por los hombres a lo largo de los tiempos, que debían ser respetadas.

Por tanto, el rechazo del teleologismo no impedía la fundamentación de la moral. Esto era posible en el hábito. Tal fundamentación era perfectamente coherente con el principio que definía la posición ilustrada: el de la mayoría de edad del hombre. Este no sólo debía pensar por sí mismo, sino erigirse en fuente de la moralidad. Hume, no obstante, y dado su pesimismo escéptico, sin duda conectado con su educación y su ambiente en la religión presbiteriana, optó por la intersubjetividad: lo moral era aquello aceptado como bueno en una comunidad.

La opción de Hume no eliminaba el gran peligro de la filosofía moral moderna, el subjetivismo, e introducía otro, el del relativismo histórico. Un fundamento débil de la moral puede ser teóricamente suficiente y satisfactorio a nivel práctico para *philosophes*, para conciencias ilustradas; pero no parece aceptable por entusiastas, sistemáticos, iluminados y vulgo, por utilizar expresiones usuales de la época. Estos, de mentalidad más

cartesiana, exigían mayor radicalismo en la fundamentación y más claridad en la aplicación.

Una respuesta a esta carencia, pero en el horizonte diseñado por Hume, la ofrece el proyecto utilitarista. Podemos interpretarlo como si Bentham hubiera intentado reconstruir el fundamento al modo clásico: recuperando el telos. Claro que había de hacerlo desde las posibilidades teóricas y los condicionamientos sociales de su tiempo. Así, buscó en la naturaleza empírica el fin: y encontró el placer como objetivo de la vida. Le parecía obvio que todos los hombres tendían naturalmente al placer: era un hecho, un dato de la naturaleza humana. Y, descubierto este fin natural, tenía ante sus ojos el bien: el bien era el fin, como en Aristóteles; por tanto, "bueno" era todo cuanto favorecía la marcha hacia ese fin. Y se comprende que, definido el fin y el bien, era fácil deducir el deber: las normas morales contaban de este modo con un criterio de legitimación, que no sólo permitía deducirlas, sino jerarquizarlas; el nuevo fin, el nuevo bien, en suma, el nuevo criterio, permitía seleccionar y corregir el conjunto de normas morales que se disputaban la dirección de la conducta.

El proyecto, pues, era atractivo, e incluso de regusto clásico. Sería relativamente fácil mostrarlo mediante una selección adecuada de pasajes claves. Por ejemplo, si comparamos el principio de Bentham: "La mayor felicidad del mayor número es la medida de lo justo y de lo injusto", con la idea de Platón: "como quiera que sea, nosotros no establecemos la ciudad mirando a que una clase de gente sea especialmente feliz, sino para que lo sea en el mayor grado posible la ciudad toda", es fácil observar las afinidades.

Se trataba de encontrar un único criterio de moralidad, que garantice la universalidad de la misma, su unidad, su sistematicidad, su objetividad, alejando todo peligro de subjetivismo o historicismo; y había que encontrarlo conforme a un método y una racionalidad acuñados por la nueva ciencia, es decir, con cierta base empírica, con fundamento naturalista. El utilitarismo se presentaba como una alternativa encuadrada en todas estas exigencias. De todas formas, no faltaban las dificultades teóricas.

El problema filosófico del utilitarismo era justificar cómo de una constatación empírica, del egoísmo psicológico, puede pasarse a la formulación de la tesis utilitaria, es decir, a formular el deber de buscar la mayor felicidad para el mayor número. Tal problema, puesto en términos logicista, no parece tener solución, con lo cual el utilitarismo quedaría sin fundamento. Pero la idea de Bentham no es gratuita. Le parece que toda mente ilustrada es capaz de distinguir entre sus deseos y sus intereses, así como comprender que a veces éstos se consiguen sacrificando aquellos. Es decir, para Bentham una mente ilustrada no tiene dudas respecto a esta tesis: el interés propio, la máxima felicidad y satisfacción personal, se consiguen mejor y más establemente consiguiendo la felicidad de los demás, satisfaciendo a los otros.

La Ética utilitarista no está tan lejos de la aristotélica como ciertos neo-aristotelismos dan a entender. Es posible que el contenido de la felicidad en ambos casos haya variado, cosa inevitable por condicionamientos teóricos y sociales; pero incluso esa distancia no es tan dramática si no se desvirtúa el benthamismo. Basta tener como referente la versión de Mills para que, efectivamente, la distancia se acorte.

El utilitarismo de Mill es más suave y diverso. Su distinción entre placeres elevados e inferiores[739], y su concepción de la libertad como capacidad creadora del hombre, cuyo aumento servía para medir la verdadera felicidad, propiciaba una idea de hombre que permitía un más amplio aprovechamiento de las normas morales tradicionales, muy amenazadas por el reductivismo benthamita. Pero, todo hay que decirlo, Mill eliminaba, o reducía, el peso del teleologismo que Bentham había intentado restaurar; y, con ello, opta por una versión de la teoría utilitarista más del gusto "liberal", más subjetivista, más "plural". Es decir, que desde el principio se daba esta paradoja en el utilitarismo, a saber: o se formulaba en sentido benthamiano, lo que generaba ciertos rechazos ideológicos, o en sentido milliano, con lo cual se debilitaba la unidad y sistematicidad de la moral. Pero la opción no era meramente teórica; como siempre en estos casos, la línea triunfante

[739] Ver su afortunado texto *Utilitarismo*. Madrid, Alianza, 1985.

viene impuesta por las condiciones sociales. Los vientos de la historia soplaban a favor de Mill, con acentos más subjetivistas.

Esta vía acaba con Sidgwick[740], quien de forma definitiva renuncia a restaurar la estructura teleológica de la ética por imposible, es decir, renuncia a toda fundamentación naturalista, sea cosmológica o biologista. Ello es así porque Sidwick fue el primero en sacar todas las consecuencias del pasaje humeano sobre el "es/debe". Para Sidwick del egoísmo psicológico no sólo no es posible derivar la máxima utilitarista de maximización de la felicidad, sino que ni siquiera es posible extraer una norma que nos obligue a nosotros mismos a buscar nuestra propia necesidad. Considera que las creencias morales básicas son, por un lado, irremediablemente heterogéneas, imposibles de reducir a ningún principio único, como el de la felicidad o utilidad; por otro, son inargumentables, no pueden darse razones de las mismas, son "intuiciones". Su confesión es ejemplar: busqué el cosmos y encontré el caos. Fue Sidwick, y no Moore, quien comprendió la imposibilidad de una fundamentación trascendente de la moral.

Ante la imposibilidad de referirnos de forma particular a cada una de las corrientes en el seno del utilitarismo, nos centraremos en la más clásica, la de Bentham, que ha sido la más polémica y la más criticada; y que, sean cuales sean sus efectos en la moralidad, es la Ética más sistemática y coherente entre las utilitaristas.

3.2. *La ciencia del legislador*.

> "Respecto a la educación individual, que hace al hombre bueno absolutamente, determinaremos luego si pertenece a la política o a otra ciencia, pues, quizá, no sea lo mismo en cada caso ser hombre bueno y ser buen ciudadano" (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*).

Hay filosofías que se conciben en diálogo con otros discursos filosóficos; las hay, en cambio, que surgen estrechamente ligadas a problemas

[740] *The Methods of Ethics*. Londres, 1893.

epistemológicos, de fundamentación o de aplicación de alguna disciplina positiva. En el caso de Bentham los momentos filosóficos de su discurso responden a la necesidad de defender o fundamentar su proyecto de reforma jurídica general, y particularmente de reforma de la ley penal. Si los ilustrados franceses (y en especial Helvétius, de forma relevante en su *De l'Esprit*[741]), y los no menos ilustrados filósofos escoceses (y particularmente Hume y A. Smith[742]) aspiraban a poner en la cabeza y en el corazón del déspota una Ciencia de la Legislación, es decir, una Moral, entendida como Pedagogía, Bentham no hace sino concretar el proyecto y diseñar un "Arte de la legislación", que en su época equivale a un "arte del gobierno". La importancia histórica de ese proyecto es en sí incuestionable. Los "utilitaristas" destacaron por su lucidez y combatividad en la defensa de sus programas de reforma institucional: reforma de instituciones penitenciarias, del sufragio (incluido el de la mujer), del libre mercado, del gobierno colonial, de la educación pública gratuita, de la libertad de prensa, de la sanidad, de la medicina preventiva, de la justicia, del control de nacimiento[743]. No hubo parte del derecho, desde los códigos constitucionales a las ramas más positivas y a los procedimientos, que escapara a su atención. Por eso no nos parece exagerado equiparar, como se ha hecho[744], a Bentham y a Marx, calificándolos como los más grandes reformadores de todos los tiempos[745]. No obstante, el reconocimiento histórico siempre se vio oscurecido por la sospecha respecto al "principio filosófico" que inspiraba su programa y que, en definitiva, garantizaba su coherencia y su racionalidad. El principio utilitarista parecía -y sigue pareciendo- moralmente grosero y políticamente cínico: en su seno no

---

[741] *Del Espíritu*. Madrid, Editora Nacional, 1984. Especialmente IV, xvii.

[742] Creemos, con Knud Haakonssen (*The Science of a Legislator,* Cambridge U.P., 1981), que Hume y Smith fueron los fundadores de la Ciencia del Legislador, aunque nosotros invertiríamos la jerarquía, dando mayor papel a Hume.

[743] Antes de que Malthus publicase su *Essay on the Principle of Population*. Sobre el sentido histórico de estas reformas ver N.P. Barry, *The Invisible Hand in Economic Writings*. Londres, Allen and Unwin, 1952-54; y D. Fraser, *The Evolution of the British Welfare State*. Londres, Macmillan, 1973.

[744] "Bentham and Mill: The Utilitarian Background", en *The Long view and the Short*. Illinois, The Free Press Corporation, 1958, pp. 306-331.

[745] "Bentham fue un afortunado reformador social, tal vez más afortunado que ningún otro en la historia excepto Karl Marx". *Ibid*., p.308. Ver también William Thomas, *Philosophic Radicals*. Oxford, Clarendon Press, 1979. Capítulos I y II.

habría lugar para una "ética individual", de la propia excelencia, y la ética pública se diluiría en la política, o al menos en la mera norma prudencial.

Hay razones para pensar que en la crítica crónica al utilitarismo clásico hay mala fe, o, al menos, "limitada benevolencia"[746]; pero también es posible que en algunos casos las sospechas y reticencias se deban a cuestiones hermenéuticas, en especial, al olvido, a la hora de interpretar su filosofía, del proyecto benthamita. Creemos, con Smart[747], que la insalvable diferencia filosófica entre liberales y benthamita convive con una amplia coincidencia en las propuestas prácticas. Este hecho, empíricamente incuestionable, nos hace concebir alguna esperanza en alcanzar, si no una "situación ideal de comunicación", al menos la confianza entre amigos. Tal es el propósito de esta reflexión.

Para establecer los límites, el sentido y el valor que Bentham otorga a la ética individual y a la libertad del individuo hay que leer detenidamente el capítulo XVII de su Introducción a los Principios de la Moral y la Legislación, y valorar su sentido en un texto con el que intenta solucionar el problema de la racionalidad del castigo. Esta debe extenderse tanto a la dimensión punitiva de la ley (para Bentham la dimensión hegemónica, dado el ambiente liberal con dominio de una idea de justicia negativa) como a la tarea judicial. Debe haber coherencia entre el objetivo del legislador y el del juez; debe haber universalidad y simetría en la aplicación casuística de la ley[748]. Y todo ello requiere un criterio racional de actuación política

Este criterio racional no sólo debe ser común al juez y al legislador, sino que debe ser coherente y adecuado a la conducta del ciudadano, es decir, debe posibilitar, e incluso favorecer, el "autogobierno del individuo", su determinación y su acción dirigida a satisfacer sus intereses. Y no se trata de deducir el principio moral de una psicología hedonista y utilitaria. Bentham no cae en la "falacia naturalista", pues la norma de buscar la

---

[746] Abundan, no obstante, críticas serias y positivas, como la de A. Quinton (*Utilitarian Ethics*. Londres, Macmillan, 1973).

[747] J.J.C. Smart y B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge U.P., 1973).

[748] J. Plamenatz, apoyándose en las sospechas de Bentham respecto a los jueces ("Judge and Co."), sugiere otro motivo confluente con el indicado: proporcionar a los abogados un códico coherente e inteligible que les permitiera contrarrestar los intereses siniestros de jueces y procuradores (*The English Utilitarians*. Oxford, Basil Blackwell, 1966, p. 65).

mayor felicidad para el mayor número ni es naturalista (pues no describe una situación fáctica) ni se infiere de una antropología egoísta. Entre el reconocimiento fáctico de nuestra sumisión a dos soberanos[749] y el deber de maximizar la felicidad del mayor número (no de uno mismo) no hay conexión lógica, simplemente hay consistencia existencial. Y si dichos dos amos no sólo determinan lo que hacemos, sino lo que deberíamos hacer, es en el sentido obvio de que lo que debemos hacer no puede ir en contra de nuestra propia naturaleza. El principio moral ha de ser existencialmente consistente con nuestra naturaleza, como las "conjeturas" popperiana con los hechos, sin que por ello haya que asumir la existencia de un vínculo lógico, como pensaban los positivistas. Por eso Bentham insiste en que "el Principio no es demostrable ni necesita demostración: porque aquello que es usado para probar las demás cosas, no puede ser probado; una cadena de pruebas debería tener su comienzo en alguna parte. Dar tal prueba es tan imposible como innecesario"[750]. Y Mill argumenta la misma idea[751] .

Bentham busca un criterio racional de actuación política que permita la construcción de una comunidad regida por la armonía artificial de intereses[752]. Rechaza así las ingenuas creencias en la "armonía natural", abandona cualquier lastre del ejemplarismo de los "Espejos de Príncipes", y asume en positivo la idea moderna que ve en la política el arte de administrar el deseo, aspirando simplemente a que dicha administración sea racional. Y como la racionalidad moderna es adecuación de los medios a los fines, ha de definir el fin último: y elige la felicidad del mayor número posible. Una elección moral, un principio, por tanto no demostrable; pero una elección razonable y defendible[753].

---

[749] "La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos, placer y dolor" (I, 1)

[750] J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (IPML)*. Oxford, Clarendon Press, 1907, I, xi, 70. (Edición hecha sobre la versión de 1823, corregida por el propio Bentham).

[751] En especial en "De qué tipo de prueba es susceptible el principio de utilidad", capítulo 4 de su ensayo sobre el *Utilitarismo*.

[752] Norman Barry ha señalado la diferencia entre esta armonía artificial y la "armonía natural de intereses" en la que confiaba todo el laissez-faire como especificadora del utilitarismo (*Welfare*. Open University Press, Buckingham, 1990. Cap. 2).

[753] Es lo que hace en capítulo II. Esa razonabilidad se establece en base a elegir el principio que genera teorías internamente más consistentes y con mayor poder explicativo de los hechos. Justifica

La opción por este principio, y el sentido preciso con que es usado, deben valorarse en el marco del proyecto benthamita de búsqueda de un criterio de acción racional que haga posible la armonía "artificial" de intereses. Por eso en el texto Bentham aborda el problema en el marco de su distinción entre lo que llama "ética privada" y "arte de la legislación", que en el fondo es una forma clásica de plantear la relación entre Ética y Política, como clásica es su respuesta. Cuando Platón diseñaba la ciudad justa, es decir, perfecta, su preocupación no era conseguir para cada uno la mayor felicidad imaginable, sino lograr la ciudad máximamente feliz[754]. Y aunque en su jerarquía de las formas de vida la más perfecta es la contemplativa, no dejará de afirmar el deber del sabio de renunciar a esa vida para dedicarse a la política, aunque sólo sea para evitar que los otros lo hagan peor.

El mismo planteamiento encontramos en Aristóteles, en su *Ética Nicomáquea*[755], cuando tras distinguir entre justicia universal y particular dice que "Respecto a la educación individual, que hace al hombre bueno absolutamente, determinaremos luego si pertenece a la política o a otra ciencia, pues, quizá, no sea lo mismo en cada caso ser hombre bueno y ser buen ciudadano"[756]. La filosofía clásica, pues, distingue netamente entre educación y moral pública y educación y moral privada: la primera tiene como fin formar ciudadanos útiles a la comunidad; la segunda se propone conseguir la perfección del hombre, el desarrollo armónico de sus cualidades, es decir, la propia excelencia. Pero ambos objetivos pertenecen a la moral. Bentham, como los clásicos, daba una clara primacía a la moral pública; pero también como ellos concede su lugar a la moral privada. El desequilibrio entre ambas que se advierte en el texto es una determinación

---

su elección del "Principio de Utilidad" por sus ventajas respecto al "Principio de Simpatía" (II, 11-14) y al "Principio del Ascetismo" (II, 2-10).

[754] *República,* 420b-c.

[755] Libro V, $ 2.

[756] *Ética Nicomáquea*, 1130b.

del proyecto. Mill, advertido de ello, no dudaría en dar el relieve necesario a la búsqueda de la propia excelencia[757].

3.3. *Ética y jurisprudencia*.

> "todo lo que puede esperar hacer (el gobernante) es incrementar la eficacia de la ética privada, dando fuerza y dirección a la influencia de la sanción moral" (J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation)*.

La distinción de Bentham entre "ética privada" y "arte de la legislación", hecha de forma concisa y ligera, simplemente para justificar tipologías jurídicas, presenta ciertas ambigüedades, pero podemos sistematizarla con toda fidelidad. Considera a ambas "dos ramas de la misma ciencia", sendas regiones de la Ética en general, que define así: "Ética en sentido general puede ser definida como el arte de dirigir las acciones de los hombres hacia la producción de la mayor cantidad posible de felicidad para aquellos cuyos intereses están en juego"[758]. La Ética en general coincide con la Política en general, con la Filosofía práctica, en cuanto que ésta consiste en el arte de dirigir a un fin racional las acciones humanas[759]. Son nombres de la misma cosa.

La Ética, o la Política, como artes racionales de la conducta, tiene dos dominios: la "ética privada" o "arte del autogobierno", que es la "Ética en cuanto arte de dirigir la conducta propia"[760], y el "arte del Gobierno"[761], que suela llamarse "Arte de la Legislación", que tiende a dirigir las conductas de

---

[757] La cual, como ha subrayado Esperanza Guisán en su brillante "Introducción" a la edición preparada por ella misma de *El utilitarismo* de Mill (Madrid, Alianza Editorial 1984), y en sus notas al Capítulo I, no supone una ruptura con el "hedonismo". Efectivamente, la distinción de cualidades en el placer es coherente con el utilitarismo. Y no sólo Mill, sino también Bentham, prefieren a "Sócrates insatisfecho" que a "un cerdo satisfecho". Lo que ocurre es que, como hombres razonables y equilibrados que eran, aspiraban a un "Sócrates satisfecho".

[758] *IPML,* XVII, ii.

[759] En realidad las de todos los seres sensibles, incluidos los animales (XVII, 3).

[760] *IPML,* XVII, iii.

[761] El "arte del gobierno" incluye el "arte de la administración" y el "arte de la legislación". Las circunstancias de la época favorecían que se designara como "Arte de la Legislación" la tarea del gobierno.

los otros. Ambas comparten el mismo fin general y el mismo criterio de racionalidad; ambas se ocupan de la felicidad de las mismas personas, de dirigir la conducta de los mismos individuos; presentan una fuerte identidad, pues los actos en que deben concretarse son "en gran medida los mismos".

No obstante, dice Bentham, "no son perfecta y absolutamente los mismos"[762]. Bentham describe una diferencia en el campo de aplicación de ambas: "No hay ningún caso en que un hombre privado no deba dirigir su propia conducta hacia la producción de su propia felicidad y la de sus semejantes; pero hay casos en los que el legislador no debe (al menos de forma directa y por medio de castigos aplicados inmediatamente a estos particulares individuales) intentar dirigir la conducta de los diversos miembros de la comunidad"[763]. Es decir, al individuo le está siempre permitido realizar cuantos actos prometen ser beneficiosos para la comunidad; pero el legislador no debe obligar (al menos de forma coactiva) al individuo a cumplir todos y cada uno de esos actos. Del mismo modo, cada individuo debe evitar cualquier acto pernicioso para la comunidad; no obstante, el legislador no debe impedirle (al menos de forma coactiva) hacer todos y cada uno de tales actos.

En el fondo Bentham, sin explicitarlo, juega con una tipología funcional, que le permite distinguir al individuo en tanto que hombre, en tanto que ciudadano y, ocasionalmente, en tanto que legislador. Las dos primeras funciones caerían bajo lo que llama "ética privada". En la misma distingue dos regiones: por un lado, cuanto tiene que ver con el control y dirección de aquellas acciones de un hombre que sólo repercuten sobre él, es decir, los deberes para consigo mismo, lo que constituye el arte de la prudencia; en segundo lugar, el control y dirección de las acciones que repercuten en los demás, o sea, los deberes con los otros o deberes con el prójimo, cuyo arte llamamos probidad, cuando se trata de deberes negativos, y beneficencia, si son deberes positivos. La "ética privada", en cualquier caso, tiene una región individualizada, cuyo objeto es la propia excelencia, y una región social, que llamaremos “ética social”, cuyo objeto es compartido con el arte

[762] *IPML,* XVII, viii.

[763] *IPML*, XVII, viii.

de la legislación o ética pública. Para un proyecto de reforma penal interesa fundamentalmente la ética pública y, en segundo lugar, aunque a mucha distancia, la dimensión social de la ética privada; en cuanto a la prudencia, parece razonablemente marginal en una teoría del castigo. Cuando el discurso ético tendía al diseño positivo de modelos ejemplares a imitar -como en el estoicismo y el cristianismo-, la prudencia se convertía en el centro de la Ética; en una fundamentación teórica de la sanción su puesto ha de ser secundario. Por tanto, su escasa presencia en el texto no debe valorarse como menosprecio de la misma.

La tipología funcional benthamita es fecunda, pues no sólo permite individualizar los deberes del hombre para consigo mismo, cosa relativamente menos problemática, sino también distinguir entre los deberes para con la comunidad respectivamente del ciudadano y del legislador (el gobernante, el funcionario...). Ambos dominios éticos tienen como objeto la dirección de las conductas de los miembros de la sociedad; ambos tienen como finalidad la racionalidad de dichas acciones, racionalidad que en claves utilitaristas se traduce por felicidad general; ambos son intervenciones de los hombres dirigidas a corregir sus propias acciones o las de los otros. Pero la posición diferente de los agentes introduce distinción y límites entre ambas. El mandato genérico es el mismo, pero como los respectivos métodos de acción no son idénticos, como las sanciones que aplican son cualitativamente distintas, surge el desplazamiento en el campo de aplicación: el de la ética social (probidad y beneficencia) cubre todo el campo de las acciones sociales; el de la política (para Bentham la legislación) es más restringido. En conclusión: no se pueden convertir en ley todas las normas morales; hay un campo de obligación moral exento de obligación legisladora.

El legislador debe perseguir la maximización de la felicidad con su método específico, la sanción legal, hasta un límite. ¿Por qué este límite? No porque haya una esfera de la conducta ontológicamente específica, sino porque hay una esfera en la que la sanción legal no puede cumplir el principio de utilidad. Más allá del mismo se ha de confiar en la eficacia de la sanción moral ejercida por la comunidad, es decir, en la ética del ciudadano.

Como máximo al legislador le está permitido incidir indirectamente, mediante la educación de las costumbres o la persuasión. Con sus propias palabras: "todo lo que puede esperar hacer es incrementar la eficacia de la ética privada, dando fuerza y dirección a la influencia de la sanción moral"[764].

Queda, por tanto, de manifiesto la preocupación de Bentham por la "ética privada", incluso por la región de la misma que trata de la propia excelencia, que llamaremos "ética individual". Su distinción entre "ética privada" y "arte de la legislación", que en el fondo es la distinción entre la "ética social" y la "ética pública", expresa su preocupación por la libertad individual, por evitar la invasión de lo legal en lo moral.

Ciertamente, esta preocupación se da dentro de sus principios. Bentham no puede establecer la diferencia en base a la existencia de un dominio privado, de libertad individual, de una esfera de derechos individuales inalienables. Podrá establecerla únicamente en base al criterio de utilidad. Y es lo que con coherencia hace: el arte de la legislación extiende su campo hasta donde le es posible actuar con eficacia, dejando así un campo exclusivo de la ética privada, no por otra consideración sino por su mayor eficacia en el mismo. En la práctica ocurre que lo que se niega como fin último se afirma como medio excelente. Por ejemplo, Bentham considera la libertad y los derechos individuales como medios eficientes para el fin último, con lo cual defenderá las políticas que los respeten y defiendan, coincidiendo así, a nivel práctico, con el liberalismo. La irreductible diferencia filosófica, que hace que los mismos objetos sean fines para unos y medios para otros, no impide la identidad práctica, impuesta por la vida. Como diría Hume, en esta como en las otras cosas importantes, la sabia naturaleza no ha dejado la decisión última en manos de las veleidades de la razón.

Es comprensible que, cara a una Ciencia del Legislador en claves utilitaristas, sea fundamental el criterio de demarcación entre la ética privada y la pública. Sería irrelevante si la "política" tuviera un fin diferente a la "ética"; si, por ejemplo, su fin fuera hacer cumplir los contratos, mantener el

[764] *IPML,* XVII, xv.

orden y estabilidad, etc. Pero si el fin común es la mayor felicidad para el mayor número, ambas son complementarias y la demarcación de sus respectivos campos debe hacerse desde un criterio coherente con el fin que comparten. Es decir, debe ser el criterio de utilidad el que marque los límites entre ambas, el que decida las situaciones que exigen la intervención del hombre en tanto que ciudadano y no en tanto que gobernante; en definitiva, el que establezca el dominio de la ley y el reino de la moral.

En contra de creencias tópicas, Bentham es muy sensible al riesgo de intromisión legal en el deber moral, con el consecuente recorte de las libertades de los sujetos y a costa de castigos en masa sin provecho alguno[765]. Es sensible a estos peligros e intenta fundamentar los límites de cada una, sus zonas de independencia y de colaboración. "Ética privada enseña cómo cada hombre puede disponerse a sí mismo para conseguir el camino que mejor conduzca a su propia felicidad por medio de motivos aplicados por ellos mismos; el arte de la legislación... enseña cómo una multitud de hombres, constituyendo una comunidad, puede ser dispuesta a perseguir el camino que es el más adecuado para que la totalidad consiga la felicidad de la comunidad, por medio de motivos aplicados por el legislador"[766].

Con este enfoque la línea de demarcación entre ética y legislación, que es lo que siempre cuesta concretar en quienes defienden el carácter moral de la política, deja de ser problemática. Puesto que los fines y contenidos son los mismos, difiriendo en los procedimientos de intervención, es decir, en las formas de aplicar sanción, el límite entre ambas vendrá dado por las circunstancias que determinan la mayor o menor eficacia de uno u otro tipo de sanción. Pues hay circunstancias claras en que el castigo no debe ser utilizado por no ser racional, es decir, por no responder al principio de utilidad[767]. Bentham, recordémoslo, señalaba cuatro casos. El primero, la *falta de fundamento*, o sea, cuando el acto a castigar no es socialmente perjudicial. En tal caso no está justificada la intervención ética ni la política,

---

[765] *IPML,* XVII, xvi.

[766] *IPML,* XVII, xx.

[767] *IPML,* XIII, iii.

es decir, ni del ciudadano ni del legislador. El segundo, *la ineficacia*, o sea, cuando se ve que el castigo no incidirá en la conducta. A veces, en tales casos, especialmente si la ineficacia no se debe a la naturaleza misma del acto, la intervención ética puede ser favorable. El tercero, cuando el castigo promete ser *no provechoso*, no favorable a la felicidad general, o sea, cuando el mal derivado del castigo se presente como superior al del acto que pretende corregir, cuando el mal de la pena exceda al de la ofensa. En tales casos hay un amplio margen para la acción ética[768].

Nos parece, pues, suficientemente argumentada la presencia en Bentham de una clara preocupación por la "ética privada", como región particular de la Ética, como "arte del autogobierno". Preocupación que, lejos de ser contingente, consideramos fuertemente enraizada en el uso que Bentham hace del Principio de Utilidad, e incluso en la ambigüedad con que lo formula: a veces diferenciado y a veces confundido con el Principio de felicidad, aspecto que merece una detenida reflexión.

3.4. *Utilidad y Felicidad.*

> "Por principio de utilidad se entiende aquel principio que aprueba o desaprueba cualquier acción según la tendencia que parezca tender a aumentar o disminuir la felicidad del grupo cuyo interés está en cuestión" (J. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation).

El propio Bentham parece consciente del problema, y así lo explica en nota a pie de página[769]. Bentham identifica "principle of utility" con "greatest happiness principle" o "greatest felicity principle". Y explica su contenido: establece el deber de buscar la felicidad de todos aquellos cuyos intereses pueden ser afectados por la acción. En su literalidad el Principio de Utilidad no es plenamente identificable con el Principio de Felicidad, como el propio

---

[768] *IPML,* XIII, iv-vi. Desde aquí se podrían dar respuestas razonables a críticas célebres como "la carestía del castigo" o "la condena del inocente". Pero nos llevaría lejos de los límites que nos hemos impuesto.

[769] Nota del autor de Julio de 1922, que incluye en la edición corregida de 1823 (Recordemos que la primera edición databa de 1789).

Bentham reconoce al señalar que la palabra "utility" no refleja con tanta claridad como "happiness" y "felicity" las ideas de "pleasure" y "pain"; además, el Principio de Utilidad, definido por su fin, "la producción de felicidad por medio de la razón y de la ley"[770], parece despreocuparse del "número" de los intereses afectados, con lo cual se amputa una dimensión fundamental del utilitarismo. De todas formas, el *Principio de Utilidad* presenta ventajas importantes, cara a su operatividad práctica, respecto al *Principio de Felicidad*, e interpretado en su contexto y en el espíritu de la letra, como aquí haremos, se corrigen las diferencias de contenido.

Bentham lo define así: "Por principio de utilidad se entiende aquel principio que aprueba o desaprueba cualquier acción según la tendencia que parezca tender a aumentar o disminuir la felicidad del grupo cuyo interés está en cuestión; o, lo que es lo mismo en otras palabras, promover o dificultar esa felicidad"[771]. Y deja bien claro que se trata de cualquier tipo de acción, "no sólo de cada acción de un individuo particular, sino de cada medida de gobierno". Su insistencia en el aspecto social y político de la acción es manifiesto. El principio de utilidad tiene como campo de aplicación propio la acción social, o sea, las acciones en tanto que tienen efectos sociales.

Una ventaja del principio de utilidad respecto al principio de felicidad es que el primero aprueba una acción según su "tendencia" a producir su felicidad, es decir, no pone como condición la actualización de la felicidad, no exige su aumento, sino que se conforma con la "tendencia". Esto es importante, porque abre el campo de la acción moral racional a la política económica, a la producción de objetos, métodos, bienes, servicios, medios de producción..., es decir, a todo cuanto de forma mediata pueda ser susceptible de consumo placentero. Lo cual tiene dos efectos importantes: primero, facilita la decisión, ya que hace abstracción de los efectos finales (la felicidad), los estados mentales o afectivos de los sujetos, cosa que en la práctica hacía en rigor la opción imposible, estéril o peligrosa; segundo, fuerza un espacio importante entre la producción de objetos útiles, cuya

---

[770] *IPML,* I, i.

[771] *IPML,* I, ii.

determinación es razonablemente fácil de decidir, y el consumo efectivo de los mismos, es decir, la conversión de su "utilidad" o "placer potencial" en felicidad. Este espacio permite al agente cumplir su fin moral sin el efecto perverso de obligar a ser feliz; más aún, le permite cumplir su fin liberándolo del obstáculo de la heterogeneidad de los sujetos.

No obstante, no estamos ante dos principios ajenos. Prueba de ello es que han sido considerados sinónimos. Lo cierto es que hay una relación objetiva entre utilidad y felicidad, y que ésta determina la relación entre los dos principios. "Por utilidad se entiende aquella propiedad de los objetos por la cual tienden a producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad..., o, lo que es lo mismo, a prevenir acontecimientos de daño, dolor, mal o infelicidad al grupo cuyo interés es considerado"[772]. No hay identidad entre utilidad y felicidad, aunque la primera es condición de la segunda; y tampoco entre sus principios, que mantienen semejante relación. El de utilidad es una norma instrumental, estratégica y objetivo asequible al legislador; el de felicidad es un fin último, objetivo alcanzable sólo por los individuos. Aunque el fin último de la acción moral sea la felicidad, el fin que puede proponerse el agente social es la utilidad. La felicidad parece algo excesivamente subjetivo y privado para poder ser perseguido por una estrategia racional y universal; en cambio la utilidad, como propiedad de los objetos de producir directamente felicidad o condiciones favorables para la misma, parece un fin perseguible racionalmente.

El individuo, en tanto hombre y ciudadano, seguirá teniendo la felicidad como objetivo; pero en tanto legislador debe tener la utilidad como horizonte. No ignoro que esta tesis no está explicitada en Bentham, pero presumo que es coherente con su pensamiento: el legislador renuncia a realizar la felicidad de los individuos de la sociedad, tomando como fin, como su deber, la maximización de la utilidad. Con ello no se aparta del principio, en la medida en que lo útil es aquello que produce la felicidad, pero deja la materialización de este fin en las manos del individuo. El límite de la ley, por tanto, es el campo de la utilidad, es decir, de la producción de bienes, instrumentos, medios, servicios, condiciones... e incluso sensibilidad

[772] *IPML,* I, iii.

y carácter, es decir, todo aquello que históricamente se necesita para ser feliz. El resto, el consumo de lo útil, su traducción a felicidad, es tarea individual: es el lugar de la "prudencia".

Siempre podrá decirse que si la idea de felicidad es vaga y subjetiva, la de utilidad no está exenta de los mismos vicios. Y de nada serviría definirla con referencia a otras ideas como la de "interés", pues con ello simplemente se delegan los problemas. Tal observación es correcta, y buscar protección a tal crítica suele conllevar peores resultados que los que se intentan enmendar. Es claro que, como dice Bentham, "Interés" es una palabra que, por no tener género, no puede ser definida. El "interés de la comunidad" es entendido por Bentham como "suma de intereses de los miembros"[773]. El interés del individuo es constante y, bajo sus diversas formas, se reduce siempre a lo mismo: aumentar la suma total de placeres del individuo, o disminuir la suma total de sufrimientos. Por tanto, en la medida en que el interés del individuo es siempre poseer medios o gozar de condiciones en las que pueda ser feliz a su manera, es decir, en la medida en que el interés está ligado a la felicidad; y en la medida en que si bien la felicidad como estado mental individual es difícilmente conmensurable, los objetos o situaciones que permiten a los diversos individuos ser feliz son más constantes, objetivos y uniformes..., se comprende que hablar de "interés" y de "utilidad" como fines políticos, como deberes públicos, es más práctico que hablar de felicidad.

Pero no se puede ir más lejos; y Bentham no va. Porque definir el "interés" desde las "preferencias" subjetivamente manifestadas, bajo la apariencia de un método más objetivo introduce la hegemonía del deseo. Y para Bentham la felicidad no es la satisfacción del deseo.

Bentham no dudará nunca que el fin último es "la mayor felicidad para el mayor número". Nunca desplazará a la felicidad de este lugar eminente. Al contrario, conviene recordar que Bentham fue el primero en declarar a la felicidad derecho positivo. Hasta él los filósofos la ponía como fin

---

[773] *Introducción*…, ed. cit., 4.

deseable[774], y los textos constitucionales, como máximo, hablaban del "derecho a buscar y conseguir la felicidad"[775]. El principio de felicidad, al instaurar la obligación del gobernante de procurarla, instaura el derecho positivo del ciudadano a la misma. No obstante, la obligación absoluta del legislador a procurar la felicidad de la mayoría no le adjudica el derecho a usar cualquier medio para conseguirla; en especial, no le autoriza a usar la ley sin límites, es decir, no debe obligar a ser feliz. ¿En qué se basa este límite? En que para Bentham el fin no justifica los medios: sólo las consecuencias lo justifican. Y la aplicación de la ley, como hemos dicho, en determinados campos no es racional, no es eficaz.

Si esta interpretación es correcta, el utilitarismo no sólo dejaría espacio a la moral y excelencia privadas, sino que sería su condición de posibilidad. La propia excelencia no quedaría marginada ni degradada, sino desplazada por las exigencias del proyecto, pues poco o nada tiene que ver con la legislación. En cualquier caso, permanecería como fin último de la vida moral.

Más aún, y en respuesta a la crítica constante que pone en cuestión la sustantividad de la moral utilitarista, considerándola mera norma prudencial, otro pasaje del libro nos permite afianzar más nuestra tesis. Bentham se plantea, y responde, de forma directa la pregunta clave de la filosofía moral: ¿por qué ser moral? O, lo que es equivalente, ¿cuál es el fundamento de la beneficencia y la probidad?[776] No es problemática la prudencia, obviamente. Tampoco lo es el deber del legislador o la obediencia a la ley del ciudadano. La dificultad reside en explicar por qué, si no somos forzados por la ley, y

---

[774] Aristóteles no tenía duda alguna respecto al fin de la Política, el más noble de los fines: " Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero respecto a qué es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios" (*Ética Nicomáquea*, 1095a. P.132-3). Y en su *Ética Eudemia* igualmente abre el Libro I con una reflexión "Sobre la felicidad", afirmando que "la felicidad, que es la más hermosa y la mejor de todas las cosas, es también la más agradable" (*Ética Eudemia*, 1214a. P.413), discrepando de la inscripción del templo de Delos en la que se afirmaba que lo bueno, lo bello y lo agradable no pude pertenecer a la misma persona: "Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor, la salud; pero lo más agradable es lograr lo que uno ama". (*Teognis*, 255-6. Citado también en *Ética Nicomáquea*, I,9, 1099a27).

[775] La "Declaración de Derechos del buen Pueblo de Virginia", la más utilitarista de las Constituciones, dice en su artículo II que los derechos innatos e inalienables son "el goce de la vida y de la libertad, los medios de adquirir y poseer la propiedad y de buscar y conseguir la felicidad y la seguridad".

[776] *IPML,* XVII, vii.

dado nuestro egoísmo natural, habríamos de preocuparnos de nuestros vecinos.

La respuesta benthamita, bien conocida, nos parece razonable y clara: "el propio interés". No hay otro motivo, otro fundamento empírico o racional, que el interés. Con lo cual la ética individual parece quedar reducida a norma prudencial, negando la posibilidad de cualquier preocupación por los otros que no sea comercial. Hay que reconocer que Bentham, y el utilitarismo en general, dan mucha importancia a la "moral prudencial", cosa que nos parece muy razonable. A fin de cuentas, para la vida social pacífica, para la convivencia feliz, lo principal es la conducta objetiva, y cuentan menos los sentimientos que la acompañan. La sinceridad no es una virtud ilustrada; la vida civil exige más bien cortesía, ceremonia, ritual. No obstante, Bentham deja una puerta abierta a una moral *tout court* al señalar que no hay ocasión en la que los hombres no tengan algún otro motivo para buscar la felicidad de los otros: sea el motivo puramente social de la simpatía o la benevolencia, presente en toda circunstancia, sea el motivo semisocial de deseo de amistad (*love of amity*) y deseo de reconocimiento (*love of reputation*), presentes en muchas ocasiones. Y matiza que en la presencia de estos últimos influyen poderosamente las cualidades subjetivas del agente, como la capacidad intelectual, la firmeza y rectitud de su mente, su sensibilidad moral, etc. Bentham recoge la herencia de Hume, a quien tanto debía[777], que el escocés expuso magistralmente en su teoría de la génesis del sentimiento moral[778]. No hay duda, por tanto, de la hegemonía en el utilitarismo de una moral prudencialista, que no es una "moral inferior" desde el punto de vista ilustrado; pero tampoco de la presencia de una moral fuerte, como *areté*. Lo que ocurre es que, como filósofos empiristas, pensaron las normas y sentimientos morales como resultado de la génesis de la humanidad, a través de la selección de

[777] En su *Fragmento sobre el Gobierno*, I, xxxvi, Bentham expone su deuda con Hume. Ver también la correspondiente y extensa nota a pie de página.

[778] Ver especialmente las Partes I y II del Libro III, "De la Moral", de su *Tratado de la Naturaleza Humana*. Por nuestra parte hemos abordado el tema extensamente en nuestros trabajos "Del *es* al *quiero*: la falacia sentimentalista", ACTAS de la VI SEMANA DE ÉTICA Y FILOSOFIA POLITICA (Oviedo, 27-30 de Marzo de 1990); y. "Hume o la obediencia útil", en , Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1991 (II JORNADAS DE FILOSOFIA JURÍDICA Y SOCIAL (28-30 de Marzo de 1990).

experiencias exitosas, cristalizadas en hábitos y travestidas en sentimientos[779]. Una vez más, a nivel práctico todos de acuerdo: el sentimiento moral es una realidad. La diferencia, una vez más, en los presupuestos filosóficos: para unos efectos de una facultad o sentido moral, para otros efectos del hábito y de la generalización de experiencias útiles[780].

3.5. *Utilitarismo negativo*.

> "El objeto general que toda ley tiene, o debería tener, en común es el de aumentar el total de la felicidad de la comunidad, y, por tanto, en primer lugar, eliminar, en la medida de lo posible, todo aquello que tienda a decrecer esta felicidad; en otras palabras, a excluir cualquier daño" (J. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation).

Por fin, no faltará quien resalte la total ausencia en Introducción a los Principios de Moral y Legislación de cualquier modelo positivo de virtud, de vida buena. Queremos hacer al respecto una reivindicación del "utilitarismo negativo", que Popper[781] ha insinuado y D. Farrell[782] criticado tenazmente. A nuestro entender es fácil defender la dimensión negativa del Principio de Utilidad desde un texto como éste, dedicado a la teoría de la sanción racional. Pero, para ser justos y consecuentes con nuestro análisis, hemos de reconocer que aquí también es pertinente la llamada a tener en cuenta la determinación del discurso por la especificidad del proyecto. Ante un objetivo como el de fundamentar una teoría racional del castigo, es obvio que se acentúe la dimensión negativa de la norma. Ante el problema de la sanción racional el legislador o el juez[783] han de buscar la "minimización del

---

[779] En su *Fragmento sobre el Gobierno*, (I, x-xii), Bentham esboza una teoría de la sociedad política centrada en el "hábito de obediencia" de neta raíz humeana.

[780] Insistimos en este aspecto porque el mismo Bentham creía que su orientación reformadora militante estaba al servicio del liberalismo: "en interés de la auténtica ciencia y del progreso del liberalismo" (*FG*. Prefacio, xii).

[781] *La sociedad abierta y sus enemigos* Buenos Aires, Paidós, 1981. 479 y 533-34.

[782] "Tres versiones poco frecuentes del utilitarismo", ponencia de la *Primera reunión Iberoamericana de estudios utilitaristas,* en Santiago, 1990.

[783] Subrayemos una vez más que para Bentham la legislación casi resume la tarea de gobierno, pues, por un lado, el juez está subordinado al legislador y, por otro, Bentham no distingue entre legislativo y ejecutivo. Es bien sabido que considera la división e independencia de poderes una ficción (*FG,* Prefacio, xiii).

dolor". Minimización del dolor en el sujeto del castigo, porque todo exceso de castigo, sea por desproporción con la ofensa, sea esterilidad de las consecuencias, es innecesario e injusto; y minimización del dolor de la comunidad, sea por el efecto disuasorio, sea por el efecto en el carácter y hábitos sociales.

Helvétius, que no hablaba al "legislador" sino al "déspota", esperando del mismo que administrara racionalmente las pasiones de los hombres, especialmente de los "hombres de mundo", estimulándolos a grandes y nobles empresas mediante recompensas y reconocimientos, minimizaría el papel de los castigos y convertiría los premios en el instrumento para dirigir las pasiones a los más nobles fines[784]. No dudamos, por tanto, de la dimensión positiva del utilitarismo.

Bentham reconoce que también la beneficencia forma parte de la Ética, como los premios del arte de la legislación. Por otro lado, es obvia la relación dialéctica entre ambas dimensiones, ya que la forma eficaz de disminuir el dolor es con frecuencia producir bienestar. El problema no es, pues, la elección entre un utilitarismo positivo y otro negativo, pues ni en los clásicos aparece tal distinción, ni entre los modernos filósofos utilitaristas parece formularse tal opción. El problema es más bien determinar la dimensión dominante, cuestión ni trivial ni aséptica.

Si hay algún lugar en el que Bentham se inclina por la dimensión negativa del utilitarismo es aquel en que trata directamente del castigo. Cuando dice "El objeto general que toda ley tiene, o debería tener, en común es el de aumentar el total de la felicidad de la comunidad, y, por tanto, en primer lugar, eliminar, en la medida de lo posible, todo aquello que tienda a decrecer esta felicidad; en otras palabras, a excluir cualquier daño"[785], el problema queda magistralmente planteado: el objetivo filosófico general es positivo, la felicidad, pero el objetivo estratégico que la norma asigna al legislador es negativo, la eliminación del dolor.

---

[784] Ver los dos parágrafos finales del helveciano *Del Espíritu*.

[785] *IPML,* XIII, i.

Así se entiende que Bentham considere que "todo castigo es en sí malo"[786], pues según el Principio de Utilidad sólo puede ser admitido en la medida que evite un mal peor. Nótese que Bentham no dice en la medida que proporcione un bien que lo compense en exceso. La ficción del "castigo al inocente" es un caso extravagante[787]. Bentham manifiesta que el placer o satisfacción de la parte injuriada, o de otras partes indirectamente excitadas es algo meramente colateral al castigo. Si tal satisfacción resulta "gratis", mejor que mejor; pero el castigo nunca se justificaría por esa finalidad solamente "porque el placer que produce nunca compensa la pena"[788].

Esta distinción entre objetivo filosófico y objetivo estratégico de la norma encaja perfectamente con nuestra anterior reflexión respecto a la relación entre felicidad y utilidad, y con la articulación de los espacio s de la ética pública y la ética privada. Por ello sospechamos que es viable una defensa del "utilitarismo negativo" así entendido, es decir, como dominancia relativa de la dimensión negativa. Y ello no por razones de contenido, que también; sino por permitir mayor coherencia al discurso utilitarista.

En conclusión, una lectura benevolente del utilitarismo permite constatar que no es en modo alguno incompatible con la ética, con la excelencia moral, con la libertad de los individuos... ni con los derechos del hombre e incluso la teoría del contrato. No es incompatible prácticamente. Como no es incompatible ni con el laissez-faire ni con el socialismo. Y ello porque, en el fondo, más que una propuesta ética o política sustantivas el utilitarismo es una nueva metodología de lo social[789]. Aunque, como todo metodología, no es neutral.

---

[786] *IPML,* XIII, ii.

[787] Ver la reflexión de Bentham al respecto en *IPML,* XVII, xiv.

[788] *IPML,* XIII, ii.

[789] Plamenatz señala el carácter metodológico del benthamismo, al constatar que "su principal tarea fue la de establecer el método por el que pudiera ser aplicado en la práctica" (*Op. Cit.*, 60).

3.6. *Los "prejuicios" de la crítica*.

> " (el utilitarismo es) la teoría axiológica que afirma la bondad de la búsqueda de la felicidad y de la máxima realización de los deseos y preferencias de los individuos, por lo que sólo puede aplicarse en un régimen democrático" (J.M. Colomer, *El utilitarismo*).

Somos conscientes de que poco o nada se puede hacer contra los frecuentes prejuicios a la hora de analizar y valorar la doctrina utilitarista, excepto recomendar con la misma insistencia la lectura sosegada de los textos. Por tanto, eludiremos en lo posible entrar en los mismos. Intentaremos, en cambio, afrontar críticas filosóficas de fondo, que cuestionan legítimamente la consistencia o la eficacia de la teoría. Nos limitaremos a ellas en lo posible, si bien somos conscientes de que mantienen con las críticas provenientes de los prejuicios una relación de *feed-back* difícil de romper.

Nuestro primer argumento se centra en el hecho de que se haya infravalorado las muchas aportaciones éticas y políticas progresivas del Utilitarismo y, en cambio, se hayan resaltado y sobredimensionado sus carencias de forma tan pertinaz que no puede ser explicado por limitaciones hermenéuticas. El *Panoptikon*[790] de Bentham no es sólo una propuesta de reforma carcelaria, sino una concreción de un complejo programa de reforma de las costumbres. Como ha señalado Colomer, Bentham llega a sugerir la extensión de "algunas soluciones técnicas del proyecto a hospitales, fábricas y escuelas"[791]. El *Essay on Representation*[792] de 1778 le llevó a ser reconocido por la Asamblea Nacional de Francia como "ciudadano de honor", por su defensa del sufragio universal[793]. Su *Constitutional Code* (1822) ofrece una propuesta de reforma radical

---

[790] Hay edición castellana en Madrid, Ed. de la Piqueta, 1989.

[791] J.M. Colomer, *El utilitarismo*. Barcelona, Montesinos, 1987, 41.

[792] Edición castellana en Madrid, Sarpe, 1985.

[793] Lo extiende a todos los ciudadanos, excepto a menores, analfabetos y militares. Defenderá, incluso, el voto femenino, que tardaría 100 años en ser reconocido en Gran Bretaña. Ver Lea Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed*. Berlin-Nueva York, Walter de Gruyter, 1984.

necesaria para la instauración de una "democracia pura representativa"[794]. Bentham defendió la renovación anual del Parlamente, el voto secreto, y toda una serie de medidas que evitasen la perversión de los gobernantes, corrigiesen sus abusos y protegiesen al ciudadano. Y estas medidas, que parecen absolutamente racionales y coherentes con una concepción de la naturaleza humana desde el egoísmo psicológico, le han procurado críticas tan incomprensibles como las de Hart, que lo acusa de considerar a los gobernantes como sospechosos, como grupo de delincuentes en potencia[795].

Parece como si todas estas aportaciones fueran insignificantes o ajenas a la teoría; como si ésta fuera meramente una teoría del placer; más aún, una apología del placer carnal. En su *History of Economic Analysis*[796], J.A. Schumpeter aún afirma que el placer en la teoría utilitarista es considerado en su forma grosera de "eating beefsteaks"[797]. Carlyle caracterizaba el utilitarismo como una "pig philosophy". En general, era calificada de "epicúrea", es decir, como apología de los "placeres de la carne". Pero, como bien dice H. Hazlitt[798], nadie que haya leído a Bentham, sobre quien recaen las acusaciones más ácidas, puede encontrar una sola excusa para hacerlo. Efectivamente, hay dos argumentos que nos parecen definitivos al respecto. El primero de ellos es que, en su elaborada enumeración y clasificación de los placeres, Bentham incluye ciertamente los placeres de los sentidos, y los derivados de la conquista y disfrute de las riquezas y del poder; pero también figuran entre los mismos otros placeres tan poco groseros y tan razonables como los derivados de la salud, del ejercicio de la

---

[794] Frederick Rosen ha calificado esta obra como "el texto clásico de la democracia liberal" (*Jeremy Bentham and Representative Democracy*. Oxford U.P., 1982). Sobre la valoración de las ideas políticas de Bentham como radicalmente democráticas ver los clásicos Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*. 3 vols. París, Alcan, 1901-1904 y Leslie Stephen, *The English Utilitarians*. 3 vols., Londres, Duckworth, 1900. Entre los autores más recientes que han abordado el tema, sin regatear reconocimiento a Bentham, ver Nancy Rosenblum, *Bentaham's Theory of the Modern State*. Harvard U.P., 1977 y C.B. Macpherson, *The Times and Life of Liberal Democracy*. Oxford U.P., 1977 (Traducción castellana en Madrid, Alianza, 1982).

[795] H.L.A. Hart, Hart, *Essays on Bentham. Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford U.P., 1982.

[796] J.A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*. Oxford U.P., 1954.

[797] *Ibid*, 131.

[798] H. Hazlitt, *The Foundations of Morality*. University Press of America, 1988, pág.17.

memoria y la imaginación, los de la amistad, el buen nombre, la piedad, la benevolencia, la buena voluntad.

Cuando Bentham se plantea el problema de comparar, medir y evaluar los placeres, señala nada menos que siete circunstancias a tener en cuenta: su intensidad, su duración, el grado de certeza, su proximidad, su fecundidad (o capacidad para hacerse seguir de sensaciones del mismo tipo), su pureza (o capacidad para no ser seguido de sensaciones opuestas) y su extensión (o número de personas a las que afecta. Esas "circunstancias" ponen de relieve la distinción benthamiana de la "cualidad" en el placer. No le preocupa sólo la "intensidad". En su cálculo hedonista se intenta valorar la "cualidad", que se introduce a través de la duración, la pureza, la fecundidad. Su filosofía no es una apología de la "autoindulgencia": al contrario, es una llamada al hedonismo disciplinado, racional. En Bentham se encuentra constantemente la llamada a no sacrificar el futuro al presente: todo su cálculo, al margen de sus debilidades y extravagancias, expresa una preocupación constante por conseguir que el hombre se autodetermine, autoadministre sus posibilidades de felicidad. En Bentham hay un constante reconocimiento de la heterogeneidad de las personas[799]. La idea de que el utilitarismo menosprecia la libertad y la diferencia, y postula la uniformización, no es seria, aunque autores tan prestigiosos como D. Long[800] o L.J. Hume[801] la mantengan especialmente a la luz de nuevos escritos benthamianos[802].

Parece obvio que el criterio de utilidad no permite un cálculo certero; pero también debería parecer obvio que es "menos malo que todos los demás"; y, sobre todo, que "la fuerza de la hipótesis utilitarista deberá estimarse, pues, por la fecundidad en inferencias lógicas que demuestre y

---

[799] Así lo reconoce J.M. Colomer, que dice "De hecho, Bentham elabora en la propia una compleja clasificación de tipos de placeres y dolores en la que es visible su heterogeneidad y subraya múltiples factores de la diferente sensibilidad de las personas, lo cual aparentemente dificultaría la reducción de la felicidad a una sola pauta universal cuantificable" (*El Utilitarismo*. Ed. cit., 37).

[800] Douglas Long, *Bentham on Liberty*. University of Toronto Press, 1977. Ver también los trabajos recogidos en el monográfico *Bentham el l'utilitarisme moderne*, de la *Revue Internationale de Philosophie*, nº 141 (1982).

[801] L. J. Hume, *Bentham and Bureaucracy*. Cambridge U.P., 1981. Ver también Charles Bahmueller, *The National Charity Company: Jeremy Bentham's Silent Revolution*. Berkeley, University of California Press, 1981.

[802] Continúa la edición *The Collected Works of Jeremy Bentham*. Oxford U.P., 1968 ss.

por las respuestas que a partir de ella sea capaz de dar a las concretas cuestiones prácticas y sociales que ya históricamente suscitaron su formulación"[803]. En definitiva, que el utilitarismo debe ser evaluado esencialmente desde su pretensión originaria: la de ser una guía para evaluar las políticas públicas no por su fidelidad a unos principios generales sino por las consecuencias obtenidas; y, además, que a la hora de su estimación se ha de tener en cuenta la existencia o no de propuestas alternativas más coherentes, potentes y eficaces.

El segundo argumento se basa en el olvido de la "obra" de Bentham, sustituida por un sólo texto. Las críticas a Bentham se centran en sus tesis de la Introducción a los Principios de Moral y Legislación. Es lamentable que se ignoren sus otros textos, su "evolución", las matizaciones que fue introduciendo. Sin entrar en los múltiples problemas que una hermenéutica histórica plantea, debemos señalar que autores de prestigio, como D. Lyons[804], han señalado la existencia en Bentham de una importante evolución que aparecería clara en su *Deontology* (1834). Dicha evolución, que afectaría profundamente a su idea de felicidad, se concretaría -por lo que interesa a nuestro objetivo- en un progresivo abandono de la búsqueda de una aritmética moral, que "suponía la posibilidad de medición y comparación de los placeres y dolores de las distintas personas"[805]. Con ello quedarían en suspenso algunos de los "escandalosos" efectos del Utilitarismo, como la opresión de las minorías, el castigo del inocente.

Sin entrar en el análisis de esta evolución, decimos, es obvio que el juicio histórico sobre el Utilitarismo, para poderse mantener con dignidad y credibilidad, debería entrar a la valoración de estos textos. Porque resulta paradójico que no se intente revisar la teoría a la luz de las reivindicaciones prácticas que sus principales teóricos defendían: no sólo la democracia y la justicia, sino la defensa de todos los grupos minoritarios (y no tan minoritarios), como mujeres, disidentes religiosos, indigentes, esclavos, pueblos colonizados, homosexuales, etc.

---

[803] J.M. Colomer, *op. cit.,* 40.

[804] D. Lyons, *In the Interest of the Governed. A Study in Bentham's Philosophy of Utility and Law*. Oxford U.P., 1973. Ver también Ros Harrison, *Bentham*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983.

[805] J.M. Colomer, *op. cit*., 46.

Colomer ha caracterizado esta evolución benthamiana como el abandono de una "teoría moral sustantiva sobre el bien y el mal que pudieran administrar los gobernantes" para instalarse en una mera "teoría axiológica que afirma la bondad de la búsqueda de la felicidad y de la máxima realización de los deseos y preferencias de los individuos, por lo que sólo puede aplicarse en un régimen democrático"[806]. Tal evolución parece coherente con su desplazamiento desde posiciones de despotismo ilustrado, en que el gobernante debía realizar el cálculo de la felicidad legitimador de sus políticas, a posiciones democráticas, en las que el cálculo es sustituido por la mera agregación de preferencias individuales mediante las técnicas del voto o sucedáneos. Pero Bentham siempre fue escéptico respecto a la "armonía natural de intereses". Se inclinaba siempre por la intervención ilustrada. Lo que ocurre es que, a la hora de elegir entre dos males, entre dos perversiones (la perversión que en el interés general introduce el voto como expresión del interés particular y la perversión introducida al sustituir el interés general por el interés de una minoría de gobernantes corruptos), optó por la menor, como era de esperar de su fidelidad al Principio utilitarista.

3.7. *El debate contemporáneo*.

> "No está lejos el día a partir del cual nunca más volveremos a oír hablar del utilitarismo" (B. Williams, "A critique of utilitarianism", en *Utilitarianism. For & Against*).

Se equivocó B. Williams al profetizar el final del utilitarismo. Desde 1973, fecha en que escribiera estas palabras[807], el utilitarismo no sólo no se ha olvidado, sino que se ha revitalizado. La crisis de la filosofía analítica, de las pasiones metaéticas, que dominaron el tercer cuarto del siglo, ha abierto el gusto por las éticas normativas. Y el utilitarismo, aunque renovado, aunque

---

[806] *Ibid.,* 47-47.

[807] Nos referimos a las palabras con que cierra su ensayo: "No está lejos el día a partir del cual nunca más volveremos a oir hablar del mismo", "A critique of utilitarianism", en JJC Smart & B. Williams, *Utilitarianism. For & Against*. Cambridge U.P., 1973, 150.

en fuerte debate interno, ha buscado un lugar y una expresión apropiados para los nuevos tiempos.

El renacer del utilitarismo contemporáneo va ligado a la obra de Smart, al comienzo de los sesenta[808]. Su éxito, como diría Maquiavelo, se debió en partes iguales a su *virtú* y a su fortuna. La primera, porque Smart supo retomar los argumentos clásicos del utilitarismos y tratarlos con el nuevo aparato de análisis, proporcionado por la metaética, la teoría de los juegos, de la elección racional, etc.; la segunda, porque apareció precisamente en los momentos en que la hegemonía de la pasión metaética, la crisis del análisis del lenguaje moral, en suma, el agotamiento del emotivismo, generaba nuevas posibilidades a las éticas sustantivas, normativas, realmente prácticas.

Durante medio siglo dominó la actitud definida en 1903 por G.E. Moore en su *Principia Ethica*: la tarea del filósofos moral, según él, es esencialmente la del análisis y presentación neutral de los términos de las teorías éticas, como "bueno", "deber", "justo", etc. Este análisis de los términos es paso obligado para proceder a la justificación de los juicios éticos. Sólo si sabemos qué decimos cuando hacemos un juicio moral y qué significa tomar una decisión en asuntos éticos, podemos legítimamente pronunciarnos sobre los juicios morales y apoyarlos en razones pertinentes.

Aunque Moore ofreció en el último capítulo de su libro una ética normativa, este capítulo sería pronto olvidado. La metaética se situaría en posiciones mucho más radicales que las de Moore, de la mano de A.J. Ayer y C.L. Stevenson[809]. Ayer, con su talante militante neopositivista y antimetafísico será el teórico del emotivismo radical[810]. Su tesis central es que las expresiones morales, como todas las metafísicas, no tienen significado, expresando simplemente las emociones del hablante. Por su

---

[808] *An Outline of a System of Utilitarian Ethics* fue publicado por primera vez es 1961, en Melbourne University Press.

[809] Sobre el emotivismo en general, el texto más fecundo es el de J.O. Ursom, *The Emotive Theory of Ethics*. Londres, Hutchinson, 1968.

[810] Especialmente con sus artículos "Crítica de la ética y de la teología", en A.J. Ayer, *Lenguaje verdad y lógica*, y el ensayo "Análisis de los juicios morales"(1949), editado en A.J. Ayer, *Ensayos filosóficos* (1967).

parte, Stevenson propone un emotivismo moderado[811], más descriptivista, propone a la Ética una tarea meramente clarificadora de los significados neutrales de los conceptos y juicios tal como son usados, distinguiendo lo que hay en ellos de descripción, emotividad, persuasión, etc.

Pero la figura más importante de la ética analítica de la postguerra es Richard Mervyn Hare. Su inspirado *El lenguaje de la moral*[812], y su profundo *Libertad y razón*[813], estuvieron en el centro de la reflexión ética de las últimas décadas. Para Hare la tarea del filósofo moral está limitada al conocimiento preciso de las reglas lógicas que presiden el uso de los predicados éticos. El analista acaba su papel donde el moralista comienza[814]. De este modo, la ética renuncia a toda normatividad: su terreno es el lenguaje.

El auge de la metaética[815] implicaba, lógicamente, el debilitamiento de las éticas normativas. En especial, dado que el análisis ético arraigó de forma especial en el mundo anglosajón, el utilitarismo sería la ética normativa más afectada, por ser una ética también tradicionalmente de ese ámbito. Pero, como decimos, esta caída del utilitarismo no se debió a su postergación por otra ética negativa, sino al rechazo de todo normativismo implicado en las posiciones emotivistas y metaéticas de la analítica del lenguaje moral. El relativismo, el escepticismo y el liberalismo implícito en estas posiciones, preocupado por rechazar toda moral absoluta, única, "totalitaria", se presentaba como una defensa de la conciencia moral individual frente a toda coacción. El periodo de entreguerras, y el de la segunda postguerra, fue sensible a todo totalitarismo, incluso en el terreno de la moral.

Ahora bien, parece como si el utilitarismo renaciera periódicamente, las últimas décadas de cada siglo. Gozó de una fecunda época clásica con

---

[811] En C. L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven, Yale U.P., 1944) y *Facts and Values. Studies in Ethical Analysis* (New Haven, Yale U.P., 1963).

[812] R.M. Hare, *The Language of Morals*. Oxford U.P.,1952.

[813] R.M. Hare, *Liberty and Reason*. Oxford U.P., 1963.

[814] Una posición similar a Hare es la de U. Scarpelli, *Filosofia analitica, norme e valori*. Milán, Edizioni di Communità, 1962; y *Ética senza verità*. Bolonia, Il Moulino, 1982.

[815] Ver la reconstrucción del período que hace L. Lecaldano, *Le analisi del linguaggio morale*. Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970.

Bentham[816] y Mill[817] en el tercer cuarto del XVIII, con formulación naturalista. Tuvo una reactivación o refundación intuicionista con H. Sidgwick[818] y G.E. Moore[819], en el tercer cuarto del siglo XIX. Esta refundación no sólo aspiraba a evitar los graves problemas derivados de la "falacia naturalista", sino a conciliar sus tesis con la preferencia por los placeres superiores, relacionados con la estética y con la amistad, que el utilitarismo clásico había igualado a los demás.

Tras la etapa emotivista, relativista y subjetivista, en la que cada sistema ético valía como los demás siempre que cumpliera las reglas lógicas el lenguaje moral, en la que no tenía sentido pretender un sistema ético, sino que la moral se adecuaba al gusto de cada uno, el utilitarismo volverá a resurgir con la propuesta de Smart, gozando de una amplia aceptación a partir de los años setenta[820]. Smart, como hemos dicho, no volvió al utilitarismo clásico o al intuicionista, sino que aceptó los efectos de la analítica del lenguaje moral. Por ejemplo, no defenderá que el utilitarismo sea el único sistema legítimo de ética normativa; simplemente defiende que, entre todos los posibles de acuerdo con la metaética al uso, el utilitarismo le parece el más satisfactorio.

De todas formas, Smart propone una vuelta al normativismo. La tarea del filósofo ético, para él, no puede quedarse en el análisis lógico; debe responder directamente a las preguntas sobre el bien, sobre el deber, sobre lo justo. Esta vuelta al normativismo no favorecerá únicamente al utilitarismo; pero en el ámbito anglosajón será la doctrina ética con más desarrollo en los años setenta.

El "giro al normativismo" de los 70 es un hecho. El propio Hare, en *Moral Thinking*, lo ha reconocido y lamentado. Le parece que el proceso tiene dos aspectos. Por un lado, una recuperación de los temas sustantivos y

---

[816] Su *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* es de 1789 (La edición más reciente en Londres, Methuen, 1982).

[817] Su *Utilitarianism* es de 1863.

[818] Su *Methods of Ethics* es de 1874 (edición reciente en Londres, Macmillan, 1963).

[819] Su *Principia Ethica* es de 1903.

[820] Ver M. Mori, "Recenti sviluppi nella filosofia di lingua inglese", *Rivista di filosofía,* LXI (1980), especialmente 143 y ss.

prácticos de la ética, olvidados o relegados por el análisis; del otro -y es lo que más lamenta- el silencio sobre las viejas cuestiones metaéticas respecto al significado de los términos morales, sin dedicarlas una sola palabra aunque sea para demostrar que no son importantes[821]. Creemos que Hare acierta en el diagnóstico; y compartimos su melancolía, pero no su sorpresa: la filosofía siempre se empeña en volver al principio, renunciando a cualquier pretensión de convertir el suyo en un conocimiento acumulativo, a aprender de los errores de la historia. Es justo llamar la atención respecto a que el emotivismo y la metaética fueran reacciones justificadas, que constituyeron un progreso, que activaron la reflexión ética; es justo advertir que olvidar esa experiencia nos llevará a repetir la historia, a reiniciar un discurso ingenuo. Pero, como decimos, las cosas no parecen tener este rumbo[822].

La propuesta de Smart es inimaginable sin Moore, sin Ayer, sin Stevenson, sin Urmsom[823] y sin Hare. Su teoría de un utilitarismo no naturalista y no cognitivista, sólo puede salir de un diálogo fecundo con esa tradición analítica. Smart admite el fracaso histórico y la imposibilidad lógica de una fundamentación naturalista, positivista, del utilitarismo; y admite, igualmente, la inaceptabilidad de un fundamento intuicionista. Por tanto, su apuesta por el utilitarismo, por un "utilitarismo del acto no cognitivista" no puede tener una fundamentación racional, sino práctica: es una toma de posición razonable, "una recomendación" que expresa la adhesión al principio de la "benevolencia generalizada"[824]. Un utilitarismo que presupone la autonomía de la ética, su diferencia con la ciencia, de tal modo que no necesita ni una fundamenta natural ni intuitiva; un utilitarismo, por tanto, liberado de residuos dogmáticos de implicaciones liberales o paternalistas, en suma, liberado de aquel supuesto "ilustrado" de la teoría clásica, según

---

[821] R.M. Hare, *Moral Thinking. Its Levels, Methods and Point*. Oxford, Clarendon Press, 1981, 18-19.

[822] Ver, por ejemplo, el radical rechazo de A. MacIntyre al emotivismo, y su llamada a ignorar la pesadilla y regresar a Aristóteles, en el ya citado *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Londres, Duckworth, 1981.

[823] El trabajo de Urmsom sobre Mill se publicó por primera vez en 1953 (J.O. Urmsom, "The Interpretation of the Moral Philosophy of J.S. Mill", *Philosophical Quarterly,* 3 (1953)).

[824] El carácter central del principio de la benevolencia para construir la ética utilitarista ha sido directamente abordado por Smart en "Benevolence as an Overriding Attitude", *Australasian Journal of Philosophy* 55 (1977): 127-135.

el cual las prescripciones utilitarias, en la medida en que se trataba de una ética científica, bien fundada, debían obedecerse y podían instaurarse al margen de las decisiones o elecciones, de las preferencias personales, de los individuos.

3.8. *El momento actual*.

> "El argumento más persuasivo empleado en favor del utilitarismo ha sido que los dictados de cualquier ética deontológica conducen siempre, o al menos en ocasiones, a formas miserables de existencia que podrían haber sido evitadas sobre bases utilitaristas" (J.J.C. Smart, An Outline of a System of Utilitarian Ethics).

Las dos últimas décadas, en crisis definitiva el emotivismo, el debate no se ha montado sobre el evolucionismo ético, o el relativismo, o el nihilismo, o las éticas existencialistas, o las éticas teológicas; el debate se ha centrado sobre el utilitarismo. A veces con posiciones negativas, sin más objetito que negarlo; otras, con posiciones críticas razonables, señalando sus límites y aspirando a una ética adecuada a la actual vida de los hombres. La ola antiutilitarista ha sido -y sigue siendo- extensa e intensa; pero ello sin duda expresa que el utilitarismo sigue siendo la ética normativa con más peso teórico, frente a la cual la filosofía ha de ajustar cuentas.

Entre las diversas propuestas antiutilitaristas merecen destacarse, por el impacto que han producido en el pensamiento político y moral contemporáneo, las de J. Rawls[825], R. Nozick[826], R. Dworkin[827], todas ellas muy conocidas en nuestro país, por estar sus obras traducidas y sus ideas ampliamente difundidas. Pero hay otras propuestas, como las de T. Nagel[828],

---

[825] J. Rawls, *A Theory of Justice*. Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1971. (Traduc. castellana en México, F.C.E., 1979).

[826] R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*. Oxford, Blackwell, 1974. (Traducción castellana en México, F.C.E., 1988).

[827] R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*. Londres, Duckworth, 1977. (Traducción castellana en Barcelona, Ariel, 1987).

[828] T. Nagel, *The Possibility of Altruism*. Princeton (N.Y.), Princeton U.P., 1970; y *Moral Questions*. Cambridge U.P., 1979.

S. Hampsphire[829] y N. Rescher[830], entre otros autores, que a pesar de su hasta ahora menor fortuna en su difusión[831] merecen la mayor atención por su calidad teórica.

Considerándolas en conjunto, podemos decir que en todas ellas aparece una cierta tendencia "neo-intuicionista" o "cripto-intuicionista". Rechazan el utilitarismo por consecuencialista y por poner la felicidad, o la satisfacción del deseo, o las preferencias como criterio; y considera que hay otros requisitos que una teoría ética no puede dejar de cumplir, como garantizar la equidad, los derechos adquiridos, los derechos de las personas, las motivaciones altruistas... Rawls ha sido, tal vez, el mejor defensor de una ética de la equidad en los últimos años[832]. Aunque, en rigor, la equidad era un tema preferido del utilitarismo clásico[833], como el altruismo o la benevolencia.

De todas formas, la crítica más dura al utilitarismo es la de Williams[834], que ha insistido en las limitaciones del utilitarismo ante la conciencia humana. El utilitarismo, según él, supone una concepción estrecha y podre del hombre[835]. Esta ha sido la crítica más frecuente en los últimos años: el utilitarismo vería al hombre como un sujeto sin identidad, sin estructura de preferencias sólidas y continuas, sin proyecto, sin creencias y valores; es decir, un hombre que se mueve por reacciones instantáneas, guiadas por la promesa de placer, sin raíces, sin personalidad.

Pero las críticas han tenido respuestas. Además de Smart y de Hare[836], otros autores han reformulado la doctrina, conscientes de que no basta con refugiarse en el criterio de la mayor felicidad para el mayor número. Tal

---

[829] S. Hampsphire, *Morality and Conflict*. Cambridge, Blackwell, 1983.

[830] N. Rescher, *Selfishness: the Role of Vicarious Affects in Moral Philosophy and Social Theory*. Pittsburg, University P. P., 1975.

[831] Ver S. Veca, *La società giusta. Argomenti per il contrattualismo*. Milan, Il Saggiatore, 1982.

[832] G. Pontara, "Neocontrattualismo e socialismo", *Rivista di filosofia* LXXII (1981), 138-158. De Pontara ver también *Se il fine giustifichi i mezzi*. Bolonia, Il Mulino, 1974.

[833] Ver el Cap. V, "La conexión entre justicia y utilidad", del de J. S. Mill.

[834] Aparte del artículo ya indicado, ver los publicados en el volumen B. Williams, *Problems of the Self* (Cambridge U.P., 1973), y *Moral Luck* (Cambridge U.P., 1981).

[835] Este tema es también el protagonista del debate que se recoge en A. Sen & B. Williams (eds.), *Utilitarianism.* Cambridge U.P., 1981. Ver la "Introduction" de los editores.

[836] R.M. Hare, *Freedom and Reason*. Oxford, Clarendon Press, 1963.

fórmula parece actualmente insuficiente, dados los problemas de cuantificación, de fijación del contenido de la felicidad, etc., que plantea. Se ha buscado en los deseos racionales, las preferencias, los intereses, unos sustitutos a la "felicidad" más idóneos para la racionalización de la teoría.

En los 70 destaca el trabajo de John Harsanyi, con un "neo-utilitarismo" fuertemente inspirado en problemas, conceptos y modelos de la ciencia económica, en especial de la teoría de la decisión racional y la teoría de juegos[837]. Los trabajos de Harsanyi ofrecen una versión desarrollada y renovada del neo-intuicionismo[838]. Harsanyi relaciona la moralidad con las preferencias, no con la felicidad. Pero sólo con ciertas preferencias. Para determinar cuáles son éstas, recurre a lo que llama "modelo de equiprobabilidad". Dicho modelo, como reconoce el mismo Harsanyi, es una reformulación de la tesis clásica de Adam Smith, por la cual el juicio moral requiere el punto de vista de un "espectador imparcial y simpatético". Esta tesis, en sustancia, también la recoge Rawls con su teoría de la "posición originaria" y el "velo de la ignorancia". Por tanto, lo esencial respecto al criterio clásico, es que no todas las preferencias han de ser tenidas en cuenta para la maximización.

Otra revisión del utilitarismo es la de Hare, en este caso en línea no cognitivista[839]. Su esfuerzo es poner el utilitarismo como conclusión de su análisis del funcionamiento lógico de los conceptos éticos. Para ello ha tenido que evolucionar mucho su posición desde Libertad y Razón (1963), donde no veía posibilidad para decidir entre diversas teorías éticas formalmente legítimas. Ahora considera que el utilitarismo es la teoría normativa que constituye la aplicación consecuente de la prescriptividad y la universalidad, que son los requisitos lógicos esenciales del uso moral del

---

[837] J.C. Harsanyi, *Essays on Ethics, Social Behavior and Rational Explanation*. Dordrecht, Reidel, 1976, y *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*. Cambridge U.P., 1977. Sobre Harsanyi y el neocontractualismo de la postguerra ver P. Martelli, *La logica della scelta collettiva*. Milán, Il Saggiatore, 1983.

[838] Del mismo tipo es el utilitarismo de G. Giorello y M. Mondadori, "Utilitarismo e scelta collettiva. Su alcuni pregiudizi populari concernenti l'utilitarismo", en M. Bovero (ed.), *Ricerche politiche Due*. Milan, Il Saggiatore, 1983, 87-122.. de M. Mondadori ver también *La logica della decisione di grupo*. Bolonia, Clueb, 1983.

[839] Además de *Moral Thinkings*, ver su "Ethical Theory and Utilitarianism", en H.D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy*. Londres, Allen & Unwin, 1976 (Ahora en Sen & Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*).

lenguaje. Por tanto, defiende que su teoría sobre el significado de los términos morales puede ser el fundamento de una teoría del razonamiento moral normativo: y esa teoría normativa es el utilitarismo.

Hare señala analogías estructurales entre la ética kantiana y el utilitarismo; su propuesta, pues, es acortar distancias entre utilitarismo e intuicionismo. Hare acepta un nivel de pensamiento intuitivo en moral, que coincide con las decisiones y evaluaciones usuales en ética; pero hay también otro nivel de pensamiento crítico, que es donde entra en juego la teoría utilitaria. Este es el nivel ideal: una especie de lenguaje perfecto, que entra en juego cuando las intuiciones fallan, cuando los principios tradicionales entran en crisis y se necesita una justificación maximizadora.

Como Harsanyi, considera que el criterio utilitarista tiene que ver con las preferencias, no con la felicidad. Pero, obviamente, no todas las preferencias. Hare rechaza que se hayan de tener en cuenta las preferencias actuales de cualquier individuo, Desarrolla una teoría de la selección de las preferencias relevantes en base a su criterio de universalidad. Se trataría de considerar imparcialmente las preferencias nuestras y de los demás: sin exigencias de egoísmo ni de altruismo. Hare distingue fuertemente entre prudencia y moralidad: la prudencia comporta el interés de cada uno en la satisfacción futura de las propias preferencias; la moralidad significa adquirir un interés efectivo por la satisfacción de las preferencias de las otras personas reales[840]. La universalidad implica considerar imparcialmente las preferencias nuestras y de los otros.

Por último, otra propuesta neo-utilitarista, cercana a las dos anteriores, es la de Richard B. Brandt, expuesta en su *The Theory of Good and Right*[841]. Tal vez sea la versión más actualizada del utilitarismo. Su preocupación es la misma que en los dos casos anteriores: cómo individualizar las preferencias relevantes. Para ello define el utilitarismo como la propuesta de maximizar la satisfacción de los deseos racionales. Para seleccionar los

---

[840] *Moral Thinking*, ed. cit., 223-25.

[841] R.B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*. Oxford, Clarendon Press, 1979.

"deseos racionales" hay que pasar por una psicoterapia cognitiva[842]. Si el utilitarismo clásico partía del placer y el dolor inmediato, Brand llega a los "deseos racionales" tras una terapia en la que la información y la crítica permiten la selección. Con ello Brandt consigue una propuesta con menos puntos débiles para la crítica de los intuicionistas y contractualistas, en especial frente a la acusación de cuidar poco la idea de persona. Los "deseos racionales" de Brandt implican una concepción sólida de la persona como ser complejo, estructurado, con identidad, con valores, con intereses a largo plazo[843].

Como se ve, la línea de los utilitarismo nuevos, que no son los únicos[844], tiene una constante: no tomar en cuenta todas las preferencias, sino las seleccionadas, aportando criterios razonables de selección. Sea la "benevolencia generalizada" de Smart, el "modelo de equiprobabilidad" de Harsanyi, la "universalidad" de Hare, los "deseos racionales" de Brandt..., el objetivo es el mismo: aplicar, previo al cálculo, una selección de las preferencias pertinentes. Tal vez sea oportuno pensar que hoy la ética se mueve hacia una época en que, superadas las teorías unilaterales contrapuestas, se esfuerza en construir concepciones pluralistas e integradas que, sin eludir la crítica como método, se atenga más a resolver los problemas morales que a dilucidar las carencias de las teorías rivales. Y, el utilitarismo, parece haber renunciado a su fidelidad absoluta al Principio de Utilidad para integrar nuevos contenidos que la vida práctica reclama.

4. *Éticas analíticas*.

4.1. *De Bradley a Moore*.

> "No creo que el mundo o las ciencias hayan suscitado en mí problemas filosóficos. Han sido cosas que los filósofos han dicho sobre el mundo o sobre las ciencias lo que me ha creado problemas filosóficos" (G. Moore, *An Autobiography*).

---

[842] *Ibid*, 11-12 y 333 y ss.

[843] Brandt también ha propuesto una tercera vía al utilitarismo del acto y de la regla: su "código moral óptimo". Ver su "Problems of Contemporary Utilitarianism: Real and Alleged", en N.E. Bowie (ed.), *Ethical Theory in the Last Twentieth Century*. Indianápolis, Hackett Publishing Company, 1983, 81-105.

[844] Es de destacar el esfuerzo de P. Singer, *Practical Ethics*. Cambridge U.P., 1979.

Los *Principia Ethica*[845] de G.E. Moore, publicada en 1903, suele considerarse la obra señera de esta nueva actitud analítica. Su tesis de que "no es tarea del filósofo la de aconsejar o exhortar a la moral", define la actitud, convirtiéndose en el principio regulativo de esa corriente que se autocontempla como "moralmente neutral"[846], que hace bandera de no suscribir código moral alguno y que establece como tarea de la Ética el estudio de los juicios y normas morales y su distinción de los no normativos.

Moore, pues, es considerado el punto de partida[847]. Como dice Ph. Foot, "Cabría decir que los problemas que nos inquietan hoy son precisamente los que preocupaban a Hume. Sin embargo, de manera más directa, ha sido el profesor G.E. Moore quien dispuso el tinglado en nuestro favor, no obstante que el nombre de Hume no aparece siquiera en el índice de sus *Principia Ethica*"[848]. Moore ha pasado a simbolizar la actitud neutralista y, al mismo tiempo, a expresar en la Ética la nueva preferencia por el análisis del lenguaje, que arraigaría en los medios de las universidades inglesas de Oxford y Cambridge, promocionada por filósofos como Wittgenstein y Austin[849], así como por el Círculo de Viena[850].

Es, pues, casi un tópico comenzar a hablar de la obra de George Edward Moore atribuyéndole el papel de protagonista en una revolución en el terreno de la filosofía, y en particular en el de la ética. A dar cuerpo a este tópico han contribuido, amén de cierta historiografía interesada, un conglomerado de factores, en realidad bastante ajenos a la obra y a las

---

[845] Cambridge U.P., 1903.

[846] A.J. Ayer, *Russell and Moore: the Analytical Heritage*. Londres, Macmillan, 1971. Sobre la influencia de Moore en la Ética analítica ver A. Granese, *G.E. Moore e la filosofia analitica inglese*. Florencia, La Nuova Italia, 1979.

[847] Sobre Moore ver E. Lecaldano, *Introduzione a Moore*. Bari, Laterza, 1972; D. Campanale, *Fiosofia ed Ética scientifica nel pensiero di G.E. Moore*, Bari, Adriatica Editrice, 1962; A. Greanese, *G.E. Moore e la filosofia analitica inglese*. Florencia, La Nuova Italia, 1970; A.R. White, *G.E. Moore. A Critical Exposition*. Oxford, Basil Blackwell, 1958; A.J. Ayer, *Russell and Moore: the Analitical Heritage*. Londres, Macmillan, 1971.

[848] "Introducción" a Ph. Foot (ed.), *Teorías sobre la Ética*. México, F.C.E., 1974 (Primera edición inglesa en Oxford U.P., 1967).

[849] [849] Ver C.W.K. Mundle, *A Critique of Linguistic Philosophy*. Londres, Lawrence & Wishart, 1965; G. Gava-R. Piovesan (ed.), *La filosofia analitica*. Padua, Liviana Editrice, 1972; D. Antiseri, *Dopo Wittgenstein dove va la filosofia analitica*. Roma, Ed. Abete, 1967.

[850] F. Barone, *Il neopositivismo logico*. Turín, Ed. di Filosofia, 1953.

opiniones del propio Moore. Entre ellos cabría citar una excesiva asociación de su figura a la epistemología y a la filosofía del lenguaje de su coetáneo y amigo Bertrand Russell, o el no menos importante hecho de que el "Círculo de Viena" lo incluyese -especialmente Schlick- en su santoral de precursores antimetafísicos.

Como todos los tópicos, tiene algo de cierto; y, también como todos, silencia y oculta buena parte de la verdad[851]. Lo cierto es que, fundamentalmente, el tópico ha propiciado una interpretación de Moore desde el lado de acá, desde el "desenlace". Tal cosa no sólo oscurece el verdadero lugar e Moore en la historia de la Ética, sino que dificulta la comprensión de su filosofía y, por tanto, obstaculiza su fecundidad. Creemos que a Moore hay que verlo desde su presente, e incluso desde su pasado; hay que verlo desde el idealismo en que dio sus primeros pasos filosóficos. O, como mínimo, hay que verlo desde Bradley.

Partiremos, pues, de Bradley. Y lo haremos no sólo por conocer mejor el sentido de la filosofía de Moore, cosa que es en sí misma importante, dado su papel en la filosofía ética contemporánea, sino también por aprovechar la ocasión y acercarnos a Bradley. Porque, salvando las distancias, Bradley ha jugado en la Ética contemporánea un papel formalmente semejante al de Wittgenstein: su filosofía, más que sus ideas sobre la Ética, ha ejercido una poderosa influencia.

Desde luego, Moore es impensable sin el análisis de Bradley y, en general, sin situarlo en el panorama filosófico inglés de finales de siglo, fuertemente teñido de un renacimiento idealista y neohegeliano que vivía en Gran Bretaña de prestado, cuando hacía ya bastante tiempo que en su patria de origen, Alemania, estaba ya en desuso. Las primeras obras de Moore se sitúan justo siguiendo esta corriente. Así ocurre en su primera publicación "In What Sense, if Any, Do Past and Future Time Exist?"[852], donde estaba completamente de acuerdo con las tesis de F.H. Bradley, la figura más destacada junto con T.H. Green y Bosanquet del idealismo

[851] Como ejemplos de esta manera de leer a Moore ver D. Lewis, *Moore and Ryle: Two Ontologists*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1965. Más apropiada nos parece la visión de A.R. White, *Moore. A Critical Exposition*. Oxford, Basil Blackwell, 1969.

[852] *Mind* 7 (1897): 228-40.

británico. Otro tanto cabe decir del artículo publicado un año después bajo el emblemático título de *Freedom*[853] donde también en línea idealista Moore expone su acuerdo con matizaciones, no ya con Bradley, sino con Kant. Sin embargo, generalmente, suele comenzarse las referencias a la obra de Moore -en parte siguiendo el tópico antes mencionado- por "The Nature of Judgment"[854], donde nuestro autor exponía una suerte de "realismo absoluto" incompatible con Kant y sus conclusiones críticas.

Se agudiza así, desde el mismo inicio, lo que será el posterior enfrentamiento de Moore con el idealismo, situando el origen de su pensamiento en la reacción contra esta tendencia[855]. Se suele olvidar también que, justo al final de este artículo, Moore intentaba, a pesar de sus conclusiones, compatibilizar éstas con el método kantiano de exposición. Con frecuencia, incluso, se parte del Moore de *Principia Ethica* y de *The Refutation of Idealism*[856], poniendo en ellas el origen de la revolución mooreana en filosofía moral.

Ocurre que con esta interpretación forzada, e históricamente no rigurosa, se pretende hacer de Moore un "revolucionario" en filosofía; y si de hecho lo es, si Moore y su obra resultan "revolucionarios" -lo que ya algunos de sus contemporáneos pusieron entre paréntesis[857],- se debe a su raíz idealista. Una revolución conceptual en filosofía implica una ruptura con los principios tradicionalmente aceptados; y, en Inglaterra, éstos son los propios del empirismo. El idealismo absoluto era más bien algo "exótico", por lo que la crítica de Moore al idealismo no puede considerarse "sensu estricto" revolucionaria, sobre todo si consideramos que para realizarla utiliza argumentos extraídos de Berkeley o Hume. Lo curioso es que sí podría serlo en tanto que Moore rechazara igualmente lo que él solía denominar

---

[853] *Mind* 7 (1898): 179-204.

[854] *Mind* 8 (1899): 176-93. Cif. Henry Dufumier, "Les théories logico-métaphisiques de Bertrand Russell et G.E. Moore", *Revue de Métaphysique et de Morale,* 17 (1909): 620-53.

[855] Así ocurre, por ejemplo, en obras como *Ética y filosofía analítica*, de Modesto Santos Camacho (Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona, 1975); y *Ética contemporánea*, de Mary Warnock (Barcelona, Editorial Labor, 1968)..

[856] W.D. Hudson, *La filosofía moral contemporánea*. Madrid, Alianza Universidad, 1974, 73 y ss.

[857] G.J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, Oxford University Press, 1969 (1ª ed. 1958), 6 y ss.

"empirismo psicologizante", cosa que hace en base a razones extraídas del idealismo y de la crítica Kantiana al empirismo.

En términos generales, la argumentación que intentaremos desarrollar en las páginas que siguen será tendente a mostrar la reflexión filosófico-moral de Moore, más como una crítica -en el sentido kantiano- que como un cambio sustancial por aporte de elementos teóricos genuinamente novedosos. Igualmente intentaremos mostrar el fondo sobre el que se realiza esta crítica, en qué consiste y cuáles son los límites que dibuja[858].

Al inicio de estas páginas hacíamos mención de los vínculos que en el comienzo de su actividad académica unieron a Moore con el idealismo y el neohegelianismo que inundó las universidades inglesas a finales del siglo pasado. A este respecto podría decirse que quienes conocieron a Russell y Moore en sus primeros años de Cambridge (éste último iba algunos cursos por delante) no habrían dudado en calificarlos como hegelianos desaforados y secuaces fogosos de Bradley. En su *Autobiografía* confiesa Moore que, de entre sus maestros de entonces, ninguno influyó tanto en él como McTaggart, y bajo esa influencia dedicaría a Bradley su primer trabajo, "En qué sentido, si alguno, existen el pasado en el futuro", donde podían leerse cosas como ésta: "El tiempo, tanto en su continuidad como en su discreción, ha de ser totalmente rechazado si hemos de formarnos una adecuada idea de lo real ... Pasado, presente y futuro no existen, si por existencia queremos dar a entender la asignación a los mismo de plena realidad y no la existencia como mera apariencia"[859].

Por aquel entonces Moore no se contentaba con afirmar la inexistencia del tiempo, los dogmas de las relaciones internas y los universales concretos o el principio que identifica la realidad con la ausencia de contradicción. Entonces el que llegaría a ser denominado el filósofo "del sentido común", no tenía ningún empacho en afirmar que cuando

---

[858] Entre las obras destacadas de Moore, además de *Principia ethica* (Cambridge, University Press, 1903), destacamos: "The Regutation of Idealism" (*Mind* V (1903) 433-53; *Ethics* (London, Williams & Norgate, 1912; *Philosophical Studies* (London, K.Paul, 1912; *A Defence of Common Sense* , Londes, Allen & Unwin, 1925; "An Autobiography" , en Paul A. Shilpp (ed.), *The Philosophy of G.E. Moore*, Evaston and Chicago, Northwestern University, 1942; "Addendum to my "Reply", en Paul A. Schilpp (ed.), *The Philosophy to G.E. Moore*. New Yok, Tudor Publishing Company, 1952.

[859] B. Bosanquet, S. H. Hadgson y G.E. Moore, "In What Sense, if Any, Do Past and Future Time Exit?", *Mind,* VI (1897), 280-240.

conclusiones tales como las que acabamos de ver contradecían a éste, era obvio que el sentido común se hallaba simplemente equivocado.

Si pensamos en las obras posteriores de Moore y en la valoración, más o menos generalizada que se hace de ella, es muy probable que nos planteemos qué es lo que podía encontrar tan atractivo en el sistema de corte idealista aquel joven Moore de apenas veinte años. La respuesta a esta pregunta no es simple, pero en ella cabe citar dos factores decisivos: (1) La crítica de Bradley al psicologismo empirista y utilitarista, y, derivándose de ésta, (2) la distinción entre la forma gramatical y la forma lógica de los juicios. A Bradley no sólo no le eran desconocidas las posiciones empiristas, sino que sentía por ellas más que aversión, un desprecio absoluto[860].

Cuando Moore plantea en su obra la indefinibilidad de ciertos objetos del pensamiento, y en particular del concepto de bien, tendrá en su horizonte argumentativo la exposición y algunas de las características del Absoluto bradleiano. Para Bradley, el conocimiento es conocimiento de lo Absoluto, y la significación de este Absoluto sólo puede ser universal. No puede haber verdadero conocimiento de ideas particulares, de ideas concebidas a la manera de los empiristas: "Para el filósofo empirista, (el pensar en un caballo) es prácticamente equivalente a tener en la mente una imagen de un caballo. Pero según Bradley, una concepción semejante pasa por alto el punto principal de la cuestión. Porque, aun cuando sea verdad que siempre, por ejemplo, que pensamos en un caballo, tenemos la imagen mental de un caballo, pensar no puede ser exactamente tener esa imagen. Es, más bien, usar esa imagen para referirla otros objetos. Podemos describir cualquier imagen mental. Al hacerlo, describimos lo que ella es. Pero además, hay también lo que ella significa: y lo que significa es siempre algo distinto de lo que es. Dicho en términos generales, la idea que estudia la psicología no es la misma que la que estudia la filosofía o la lógica"[861].

---

[860] Ver M. Santos Camacho, *Op. cit.,* 39, n.23.

[861] R.A. Wollheim, "F. H. Bradley", T*he Revolution in Philosophy*, 14 (traducción castellana citada, 17).

Para Bradley lo universal, las ideas "sensu estricto" no tienen nada que ver con las ideas tal y como las conciben los empiristas, esto es, como hechos psíquicos: tienen que ver con las ideas como significados y en este sentido no tienen fecha ni historia, son contenidos ideales y por consiguiente abstracciones. El conocimiento no puede, tampoco, generase de lo particular a lo general, ni siquiera de lo particular a lo particular, como diría Mill. Para Bradley la influencia sólo es posible basándose en los universales y presupone juicios y contenidos ideales, que a su vez presuponen generalidad y universalidad.

Como consecuencia de todo esto se sigue que el punto de partida de toda filosofía no puede ser la idea o concepto, sino el juicio o proposición. En todo juicio la distinción real entre sujeto y predicado no se encuentra, según Bradley, en la relación de un contenido ideal a otro, sino en la relación de un contenido real complejo con la realidad a la cual se refiere. Hay de hecho una distinción entre la forma gramatical y la forma lógica en todo juicio: "En el juicio, por consiguiente -argumentaba Bradley- un contenido ideal es referido a una realidad existente más allá del acto del juicio. El sujeto real de un juicio es, por tanto, con mucha frecuencia, distinto del sujeto gramatical de la frase, como puede verse en el siguiente ejemplo: `Un círculo de cuatro ángulos es una imposibilidad', donde el sujeto real no es un círculo de cuatro ángulos, puesto que no puede darse tal realidad, sino la naturaleza del espacio"[862].

Lo Absoluto, vale decir la singularidad absoluta e indiferenciada, está más allá de los límites del pensamiento y forma un todo. Las ideas psicológicas no pueden captar ese todo, entre otras razones por su diferencia natural, por su particularidad, por su puntualidad. Son un mero acontecimiento en nuestro cerebro. También en consecuencia las ideas lógicas construidas sobre la base de las anteriores tampoco pueden proporcionarnos la verdadera realidad singular. El juicio, el juicio lógico también, disecciona y separa artificialmente la realidad traicionándola. Sólo podemos acceder a ella en la inmediatez de la experiencia y el Absoluto es

[862] H.B. Acton, "Francis Herbert Bradley", en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1, 360.

experiencia, es la situación originaria de la realidad única, infinita e indivisible; absolutamente real. La conclusión está clara como nos recuerda Wollheim: "los sujetos y sus propiedades, los términos y sus relaciones, e incluso el pensamiento y la realidad se funden, queda restaurada la antigua inmediatez del sentimiento, aunque a un nivel más alto. Esta obscura condición, conocida por Bradley como el Absoluto, es a todas luces la muerte del pensamiento, aunque también, nos asegura Bradley, su consumación; y, por consiguiente, no puede ser descrita con precisión ni de un modo comprensible para el pensamiento tal como lo conocemos"[863].

En la experiencia de la inmediatez de lo Absoluto de Bradley está inscrito el "negativo" del intuicionismo de Moore. No es, sin embargo, el único elemento constituyente de su imagen definitiva, pero sí va a proporcionarle un fondo de referencias con el que intervenir en la cuestión más debatida de la filosofía moral británica de principio de siglo entre naturalistas éticos y no naturalistas. El "naturalismo" presupone, como es sabido, que los términos morales como "bueno" o "justo" son definibles en términos de propiedades naturales (o relaciones "reales" de propiedades). Cuando Moore se propone refutar esta posición, representada, según él, por los empiristas o los utilitaristas en los *Principia Ethica*, tiene presente tanto la crítica al psicologismo como los postulados de la teoría del significado de Bradley. Lo mismo, pero dicho de otra manera: los naturalistas éticos creían que los términos morales significan, esto es, se refieren a ciertas propiedades naturales de las acciones o de las situaciones (que constituyen el referente) y que tales propiedades pueden ser observadas por algunos sentidos -o algún sentido específico. En cambio los no-naturalistas (y, en cierto sentido, aquí estarían tanto Bradley como Moore) pensaban que los términos morales significaban, esto es, se referían a propiedades no naturales que sólo pueden ser aprendidas por la intuición moral. La diferencia entre Bradley y Moore, al respecto, se manifiesta en que, según este último, le es aplicable al primero una de las variantes del argumento con el que Moore rechaza el naturalismo ético, la "falacia naturalista".

---

[863] R.A. Wollheim, *Op.cit.*, 23.

4.2. *Génesis de los* ***Principia Ethica****.*

> “Uno no se debe ser un mero fragmento sino un miembro de un todo; y uno debe conocerse y quererse a sí mismo en cuanto tal" (A MacIntyre, *Historia de la Ética*).

Para intentar exponer no sólo como se manifiesta esta diferencia, sino también como se genera -recordemos que el punto de partida de Moore eran Bradley y McTaggart- y en qué consiste, tal vez sea más que conveniente referirse a la evolución de la obra de Moore.

En su segunda obra publicada, *Freedom*, ya se había roto el acuerdo con Bradley y ahora era Kant quien lo inspiraba. Había, sin embargo, más que matices: el Moore de 1898 seguía a Kant en el método de la exposición trascendental y en la doctrina de las verdades sintéticas necesarias, pero, de acuerdo con sus presupuestos anteriores, consideraba que Kant sostenía prejuicios psicologizantes. Por ejemplo, Moore considera equivocada la concepción kantiana de la libertad en términos de voluntad, que es un concepto psicológico. Esta debía ser explicada, según él, en términos de la idea de libertad trascendental básicamente porque en ella no caben las relaciones temporales.

Aquí la ruptura con Bradley aún no se había producido, pues sigue al idealismo. Tampoco se produciría en la nueva posición filosófica que adopta Moore en *The Nature of Judgement* (1899), pero sí aumenta la inercia a la separación frente al idealismo al radicalizarse su interés precisamente por uno de los aspectos ya referidos de éste: la crítica al psicologismo. En efecto, en esta obra, y siguiendo a Bradley en su análisis del juicio, al que nos hemos referido, Moore afirma que todo lo que podemos pensar o percibir con la sensibilidad son universales cualitativos o conceptos adjetivos. Con ellos se generan las proposiciones, los objetos materiales, las ideas, en fin, todo. Los universales existen y constituyen la experiencia, la única experiencia a través del tiempo, razón por la que estos universales son denominados "universales y proposiciones empíricas"

Aquí no sólo no hay acuerdo con Kant -aunque él sí lo creía- sino que Moore sostiene algo que podría calificarse de "realismo absoluto", con lo

que habría roto definitivamente con el monismo absoluto de Bradley, pero no con su crítica del juicio ni con la ética que él deriva de su metafísica. Para que la ruptura sea definitiva habrá que esperar a la *Refutation of Idealism,* publicado el mismo año que los *Principia Ethica* con una escasa pero significativa anterioridad a éstos. Tanto el método, como el sistema conceptual de Moore, aparecen ya casi completamente formado en estas dos obras y con un carácter propio. Sin embargo, aparentemente, sus presupuestos epistemológicos no parecen representar un salto cualitativo (p.ej. cuando sostiene que enunciados del tipo de "pienso X" describen tanto actos mentales como objetos relacionados con ellos, pero distintos de ellos) con respecto a su obra anterior; pero eso es sólo aparentemente. John O. Nelson, en su breve pero excelente estudio sobre Moore, describe muy acertadamente esta situación: "La filosofía genuina de Moore se parece, por tanto, al realismo absoluto de *The Nature of Judgment*. Sin embargo, existe una diferencia metafísica fundamental entre las dos posturas. La diferencia estriba en el hecho de que el realismo absoluto de Moore en 1899 es reduccionista, opinando que todo puede resolverse en universales cualitativos, mientras que el realismo que anunció en 1903 y después es, al menos en su intención, no reduccionista. De este modo, dentro del ámbito de las cosas que son, Moore incluía ahora tanto los particulares, por ejemplo, las cosas materiales, como los universales, y, a pesar de que no tenía muy claro qué fuera un particular o un universal, él no quería sostener ni que los universales pudiesen resolverse en particulares, ni que los particulares pudieran resolverse en universales. Su nuevo punto de vista era que cada clase de cosa es lo que es y nada más (o, con palabras de obispo Butler, citado en la portada de los *Principia Ethica*, "Toda cosa es lo que es y no otra cosa").

La diferencia más significativa y acusada entre el filosofar anterior a 1903 y el filosofar genuino de Moore no estriba, sin embargo, en la doctrina, ni siquiera en la mecánica del método (a pesar de que las diferencias en este

aspecto sean marcadas), sino que estriba en la actitud y en el estilo de su filosofar"[864].

Esta actitud y estilo de filosofar va a encontrarse, paradójicamente, muy próxima a la del imperialismo: Moore parece especialmente empeñado en llegar a unas conclusiones que sean fruto de un análisis detallado tras el cual debe encontrarse lo que es el caso y lo que no lo es, por oposición a lo que simplemente se piensa o no que sea el caso. Lo que le preocupa básicamente es plantear problemas, no crear soluciones: si las hay, están incluidas en el correcto planteamiento del problema y se pueden alcanzar mediante análisis del mismo. Pero tal vez será mejor que dejemos hablar al propio Moore, pues sus palabras muestran a las claras en que consiste esa actitud de la que ahora hablamos: "No creo que el mundo o las ciencias hayan suscitado en mí problemas filosóficos. Han sido cosas que los filósofos han dicho sobre el mundo o sobre las ciencias lo que me ha creado problemas filosóficos. He estado (y continuo estando) profundamente interesado en muchos de los problemas suscitados en este sentido, siendo los problemas en cuestión de dos clases sobre todo, a saber, en primer lugar, el de aclarar qué demonios `quería decir' cualquier filósofo al decir lo que dijo, y, en segundo lugar, el problema de descubrir si lo que quiso decir era verdadero o falso. Creo haber intentado durante todo mi vida resolver problemas de este tipo y ciertamente (pienso) no haber tenido apenas éxito en resolverlos como hubiera deseado"[865].

De todas formas, la idea que tenía Moore acerca de lo que estaba haciendo tiene su origen en dos presupuestos epistemológicos. Por un lado, el que afirma que las sentencias del tipo "Pienso X" y "Percibo X" designan actos de conciencia y objetos relacionados con estos actos. Por el otro, el principio de que todo objeto de conciencia o bien es simple, en cuyo caso no puede ser analizado, o bien compuesto, en cuyo caso siempre posee una conciencia definible en términos de la cual es la cosa que es y no otra clase de cosa. Es a partir de estos dos presupuestos que puede afirmarse

---

[864] J.O. Nelson, "G. E. Moore", en *Los orígenes de la filosofía analítica. Moore. Russell, Wittgenstein*. Madrid, Ed. Tecnos, 1976, 18.

[865] G. E. Moore, *An Autobiography.* Ed. cit., 14.

que el universo consta de una mayor porción de objetos de conciencia de la que muchos están dispuestos a considerar que forma parte de la constitución objetiva del universo. Estas entidades, por otra parte, por muy complejas que sean, son definibles en términos simples. Si esto es así y el conocimiento de lo que hay es algo tan abierto a la conciencia ¿cómo es posible el desacuerdo y la confusión entre los diversos filósofos? Para Moore está claro: el error, la confusión, sólo es explicable en base a la falta de atención a los objetos de su propia conciencia por parte de los filósofos o a la falta de claridad y precisión en sus aserciones y preguntas. Esto es precisamente lo que le ocurre a Bradley y a los idealistas cuando no son capaces de distinguir entre los hechos de conciencia, los objetos relacionados con ellos y esas relaciones mismas; también cuando mantienen posturas anti-psicologizantes contra el sentido común, por ejemplo, cuando desprecian la "realidad ordinaria" postulando un Absoluto en el que todo está relacionado con todo y, si eso es así, -dice Moore- nada está relacionado con nada[866].

Para evitar todas estas desagradables y, a su entender, estériles discusiones, Moore desarrolla un método que neutralice las causas de error y confusión que antes había diagnosticado. Este procedimiento podría resumirse, como lo hace J.O. Helson, del modo siguiente: "En primer lugar, Moore deseaba determinar qué tipos de entidades o propiedades caen dentro del área de su investigación particular, por ejemplo, la ética, la teoría de la percepción; clasificar estas entidades (donde se juzgara necesario) como simples o como compuestas, y analizar la esencia de las compuestas. En segundo lugar, y siempre como un proyecto subordinado al primero, deseaba o bien dirigir la atención del lector hacia los objetos de conciencia que pertenecen a la investigación que se está llevando a cabo, o bien poner al desnudo las ambigüedades o las faltas de claridad de los términos habitualmente usados por los filósofos en conexión con la investigación del caso, y suministrar definiciones "precisivas" de los términos que tenía intención de usar"[867].

---

[866] Ver estos temas en Santos Camacho, *Op. Cit.,*110, 125 y ss.

[867] J. O. Nelson, *Op.cit.,* 20-21.

Este será el método que se aplique a los *Principia Ethica*, y que en parte anticipa el argumento central de este texto, "la falacia naturalista". No ha de olvidarse, empero, que este método ha surgido en la crítica del idealismo, para salvarlo de confusiones más que para refutarlo, desde la consideración de los problemas que plantea más que de la negación de legitimidad de su planteamiento posible. Veamos ahora su aplicación.

En los *Principia Ethica*, Moore afirma que su más importante descubrimiento en materia de moral es que "ese objeto o idea", que la palabra "bueno" generalmente denota, es indefinible, y esto como resultado del intento de aclarar el significado del término y después de las razones pertinentes para demostrar la verdad o falsedad de éste. Nosotros ya podemos suponer que esta indefinición del bien, según Moore, tiene que ver con el planteamiento de Bradley. En efecto, también para Bradley plantearse la definición del bien carece de sentido por las mismas razones que carece de sentido definir lo Absoluto, esto es, porque toda definición es una determinación, toda determinación una negación y la negación de lo Absoluto carece de sentido. Uno puede integrarse en lo Absoluto, puede tener una intuición de él, no una definición. Añádase a esto que Bradley llegará incluso a afirmar que una pregunta como "¿por qué debo ser moral?"[868] es incorrecta por el simple hecho de que sugiere la existencia de una meta más allá de la moralidad, en relación con la cual el ejercicio de la virtud no es más que un medio.

Cuando nos planteamos cuestiones como ésta, cuando nos preguntamos en qué consiste el bien, nos damos cuenta de forma inmediata de que la moralidad tiene un fin que no va más allá de ella misma, sino que consiste precisamente en ser ella en su más alta realización: la comprensión del propio yo como un todo. Esto es la identificación con lo Absoluto. Para Moore la pregunta por la moralidad ha de ser también una pregunta por lo que sea el bien en sí mismo, y si realmente la Ética es posible, ha de constituir un "objeto". Para Bradley como para Moore la moralidad no puede tener como referencia propiedades naturales de las acciones o situaciones particulares, o de los fines particulares o colectivos que las orientan y

[868] *Ethical studies*, cap. II.

generan. Para él, el individuo descubre sus metas y deseos desde dentro de un conjunto de relaciones que lo vinculan con los otros y que están gobernadas por leyes. Sus metas están determinadas en parte, tiene que decidirse y evaluar sus deseos pero la naturaleza de metas y deseos no es presocial: es social porque lo social lo es todo -a la manera de Hegel-. Alasdair MacIntyre sintetiza, así, la posición de Bradley a que nos referimos: "Comprendo mi propio y en cualquier elección entre alternativas: primero, en la medida que tengo conciencia de mí mismo con independencia de las dos alternativas y frente a ellas, y, segundo, al elegir conscientemente una alternativa e identificarme con ella con lo que llevo toda la mismidad a la existencia en forma concreta. Bradley da a esto la denominación de "universal concreto". Es el juicio de alcance universal que se vuelve concreto en la actividad comprendida del individuo concreto. El propio yo se desarrolla hasta el punto en que se comprende totalmente a sí mismo al considerarse como una parte en un todo infinito y al trascender así sus propios límites finitos. Al ser limitado y no ser una totalidad, la dificultad reside en cómo extenderse de modo que se llegue a ser un todo. La solución está en ser miembro de un todo. Aquí el yo personal, la propia finitud, deja de existir como tal y se convierte en la función de un organismo. No se debe ser un mero fragmento sino un miembro de un todo; y uno debe conocerse y quererse a sí mismo en cuanto tal"[869].

La razón por la que Moore rechazará las implicaciones éticas de la metafísica de Bradley vuelve a tener que ver con la falta de precisión y claridad en su exposición, más que con los presupuestos que el idealista inglés expone. La autorrealización que Bradley propone como esencia de la moral en cuanto que identificación con lo Absoluto, es rechazada no por esa identificación, sino porque su formulación la contradice. Esto es, se define el bien por algo tan exterior a él como puedan serlo las propiedades naturales. En este sentido Bradley comete una variante de la misma falacia que descalifica a los empiristas. Los idealistas no son los únicos que influyen en la gestación de los planteamientos de Moore, ni los únicos en no estar en su lista de agradecimientos.

---

[869] Alasdair MacIntyre, *Historia de la Ética*, Barcelona, Paidós, 1982, 236-237.

4.3. *"La **falacia naturalista**, una "open question"*.

> "cualquiera que sea la definición escogida puede preguntarse con sentido del complejo definido si es a su vez bueno" (G. Moore, *Principia Ethica*).

Moore no sólo dialogó con Bradley y el idealismo. Hay otra corriente de pensamiento que intenta integrar en moral las posiciones empírico-utilitaristas con las intuicionistas, como hace el mismo Moore -por más que se le petrifique con el calificativo de intuicionista- y que, como veremos, es un referente importante y, al menos en parte, no suficientemente reconocido. Dos nombres sobresaldrían en esta corriente: Sidgwick y R. Price. Su aportación consistirá precisamente en sostener la indefinibilidad del bien en base a un elemento central de la exposición mooreana como es "la falacia naturalista".

En el prólogo de los *Principia Ethica*, Moore nos dice lo siguiente: "He intentado distinguir con claridad entre dos tipos de preguntas a que han pretendido siempre responder los filósofos morales (...) por más que casi invariablemente las hayan confundido entre sí y con otras cuestiones." Esas dos preguntas son: "¿Qué cosas merecen existir por sí mismas?" y "¿Qué acciones merecen ser realizadas por nosotros?". Sólo sabiendo la respuesta a estas dos preguntas estaremos en condiciones de saber sobre qué género de justificación, si la hay, descansan nuestros juicios morales, y de averiguar qué clase de proposiciones éticas son susceptibles de prueba o no. Las líneas generales de la respuesta de Moore son las siguientes: (1) Aquello de lo que podemos afirmar que merece por sí mismo la existencia, es lo que llamamos intrínsecamente bueno. Pero su definición no es posible porque se trataba de una característica simple e inanalizable. Podemos reconocer lo "bueno", pero no definirlo. (2) Cuando nos planteamos, en cambio, qué acciones merecen ser realizadas por nosotros, la respuesta es susceptible de comprobación empírica. Ya que, según Moore, debemos realizar siempre la acción que comporte mayor bien, la verificación de que

ésto es así será la constatación de que, en efecto, se ha dado un nexo causal entre aquella acción y tales o cuales resultados.

En ambas cuestiones se trata de saber qué es lo intrínsecamente bueno. En el primer caso es obvio, pero en el segundo lo evidente es la necesidad de que sepamos distinguir que consecuencias son intrínsecamente buenas antes de realizar una demostración de que una acción tiene en efecto tales y cuales consecuencias. Si lo que queremos es definir, a pesar de lo dicho antes, el término "bueno" (esto es, responder a la pregunta "¿Qué es bueno?") caeremos en una falacia, básicamente porque no podemos responder a la pregunta que implica a la definición.

Moore distinguía tres tipos de definiciones[870]. Las dos primeras eran la *estipulativa* y la *léxica* respectivamente. Por una parte, cualquiera podría lógica y empíricamente atribuir a "bueno" un significado por su cuenta, y, por la otra, si mirara en un diccionario vería que hay reglas comúnmente aceptadas para el significado de esa palabra por su uso. La definición estipulativa propiamente respondería a una pregunta que no es la general "¿Qué es bueno"?, sino más bien a preguntas del tipo "¿Qué es un buen reloj", "¿Qué es un buen coche?", preguntas que requieren una respuesta particular en cada caso, y no por el "bien" en todos los casos.

El segundo tipo de definición tampoco nos responde, ya que decirnos en qué forma es usado algo, no nos dice nada acerca de lo que ese algo es. La pregunta requeriría en este caso una respuesta general consistente en afirmar que un cierto tipo de cosas es bueno, por ejemplo "el placer es bueno" o "lo bueno es la autorrealización". El tercer tipo de definición vendría a describir "la naturaleza real del objeto o noción denotado por una palabra, y... no se limitan a decirnos para que se usa la palabra"[871]. Se trata, pues, de una definición propiamente dicha. Moore solía ejemplificarlo así: "Puede darse una definición de caballo, porque un caballo tiene muchas propiedades y cualidades diferentes que pueden ser enumeradas. Pero cuando se han enumerado todas, cuando se ha reducido un caballo a sus términos más simples, estos términos no pueden ya definirse. Son

[870] *Principa Ethica*, ed. cit., 8.

[871] *Ibid.,* 7.

simplemente algo que se puede pensar o percibir, y a quien no pueda pensarlos o percibirlos no es posible hacerle conocer su naturaleza por medio de ninguna definición"[872].

Si podemos describir a las demás cosas que éstos nunca han pensado o percibido sólo podremos hacerlo en base a la composición de cosas que sí conozcan y que se componen entre sí de manera igualmente conocida. Ejemplificando lo dicho para el caso de "bueno", Moore añade lo siguiente: "Por tanto, "bueno", si por ello queremos decir aquella cualidad que afirmamos que pertenece a una cosa cuando decimos que ésta es buena, es incapaz de definición en el sentido más importante de este término. El sentido más importante de definición es el sentido en el que una definición anuncia cuáles son las partes que invariablemente componen un cierto todo; y en este sentido, "bueno" carece de definición porque es simple y carece de partes. Es uno de esos innumerables objetos del pensamiento que son incapaces de definición, porque son los términos últimos por referencia a los cuáles debe definirse todo lo que sea capaz de definición. Que debe haber un número indefinido de tales términos parece obvio tras una reflexión, pues no podemos definir nada excepto por medio de un análisis que, llevado tan lejos como pueda llevarse, nos referirá a algo que es simplemente diferente de cualquier otra cosa, y que por esta diferencia última explica la peculiaridad del todo que estamos definiendo: ya que un todo contiene partes que son comunes a otros todos. No hay por consiguiente, ninguna dificultad intrínseca en la afirmación de que "bueno" denota una cualidad simple e indefinible. Hay otros muchos ejemplos de tales cualidades"[873].

El ejemplo que aduce Moore a reglón seguido es el de "amarillo"; al igual que su significado no se puede explicar a nadie que no conozca el color, tampoco se puede explicar qué es la bondad. Ciertamente todo lo amarillo puede producir una determinada vibración en la luz, de la misma manera que lo "bueno" puede producir sentimiento, o tal vez placer. Sin embargo,

---

[872] *Ibid.,* 7.

[873] *Ibid.,* 9 y 10.

"amarillo" no significa "lo que produce una cierta vibración en la luz", y así "bueno" no significa "lo que produce placer".

Moore reconocía que el cometido de la ética es también establecer qué otras propiedades, además de la bondad, poseen las cosas buenas, pero criticaba a los filósofos que había creído que cuando nombraban estas propiedades estaban definiendo realmente "bueno". Para denominar este error, Moore aplicó el término "falacia naturalista". De todo esto se sigue que lo que Moore considera falaz, aquí, es más bien el intento de obtener cualquier definición de bueno, antes que el de definir específicamente un objeto no natural en términos de un objeto natural[874]. De hecho, si alguien confundiese entre sí dos objetos naturales y tratase de definir al uno en términos del otro, incurriría en el mismo tipo de falacia que el que intentase definir "bueno", con la única diferencia que no le aplicaríamos el adjetivo de "naturalista". Este viene al caso porque en la definición de bien lo que se suelo confundir son dos clases de objetos, naturales unos y no naturales los otros; pero la auténtica falacia es definir lo indefinible[875].

Para terminar de centrar su exposición, Moore, echará de nuevo mano del arsenal de temas idealistas y utilizará la distinción kantiana entre proposiciones analíticas y sintéticas. Estas primeras son verdaderas por referencia a las definiciones de los términos usados en ella (por ejemplo, un soltero es un varón no casado); en cambio las sintéticas no, y según Moore "las preposiciones sobre el bien son siempre sintéticas y no analíticas"[876]. La distinción entre analítico y sintético corre paralela a la que Moore hacía entre el sustantivo "bien" y el adjetivo "bueno". El "bien", lo que es "bueno", es aquello a lo que se aplica el adjetivo "bueno", y si esto es así es que a lo que se aplica el adjetivo debe ser distinto del adjetivo mismo.

Finalmente el análisis de la significación del término "bueno", contempla dos posibilidades únicas: por un lado que "bueno" sea "un todo dado, complejo, sobre cuyo análisis correcto puede haber desacuerdo"; por otro,

---

[874] E. Guisán, *Los presupuestos de la falacia naturalista*. Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1981.

[875] W. K. Frankena, "The Naturalistic Fallacy", en *Theories of Ethics*. Oxford U.P., 1967.

[876] *Principia Ethica*, ed. cit., 7.

que "bueno" no significa nada y que no puede haber una disciplina como la ética[877]. La primera de estas opciones es compartida por idealistas e empiristas, y la segunda es obviamente el nihilismo ético. Respecto a la primera, Moore intentará la reducción al absurdo mediante lo que se conoce "el argumento de la pregunta abierta": "cualquiera que sea la definición escogida puede preguntarse con sentido del complejo definido si es a su vez bueno"[878]. El desarrollo de este argumento sería el siguiente: tómese una definición de "bueno", por ejemplo, "el bien es lo que produce placer". Si la definición es correcta, dado que el *definiendum* es igual al *definiens*, según lo anterior podrá decirse: "Produce placer lo que produce placer". Pero, aunque el placer siempre estuviera asociado a lo "bueno", resulta obvio que dudar de que lo que produce placer sea bueno sigue teniendo sentido, y no así dudar de que lo que produce placer produzca placer. Sea la que sea la noción que empleemos para hacerla equivaler a "bueno", será evidente que estamos ante nociones distintas.

La pregunta abierta (*open question*) aplicada a la segunda opción tiene un efecto igualmente disolvente: "Quien considere atentamente lo que tiene realmente ante su mente cuando se pregunta "¿es en definitiva bueno el placer (o lo que sea)?" podrá fácilmente convencerse de que no está meramente preguntándose si el placer es placentero. Y si intenta este experimento con cada una de las definiciones sugeridas, acabará reconociendo que en cada caso tiene ante su mente un objeto único sobre cuya conexión con cualquier otro objeto puede hacerse una clara pregunta. De hecho, todo el mundo entiende la pregunta "¿es bueno esto?" y al pensar en ella su estado mental es distinto del que sería si se preguntara "¿es esto placentero, o deseado, o aprobado?"[879]. En definitiva lo que está haciendo Moore es recurrir ahora de nuevo a la intuición, esto es, al sentimiento de diferencia entre la bondad y otras cosas; pues quien lo siente así no puede dejar de pensar al mismo tiempo que para que esto sea

---

[877] *Ibid.,* 13.

[878] *Ibid.,* 15.

[879] *Ibid*., 16-17.

posible debe haber "un objeto único" ante su mente[880]. O, lo que es lo mismo, el objeto de la ética. De todas formas, se añade la fuerza de la lógica con reminiscencias kantianas: nadie puede darse cuenta de esta diferencia si no está sobre aviso de ella, nadie puede darse cuenta de lo que no puede darse cuenta.

Sin embargo, ahora Moore ya no puede sostener, ni sostendrá, un intuicionismo idealista; no quiere salirse fuera de sus zapatos y afirmar en qué consiste la intuición, ni realizar proposiciones a este respecto: "Querría que se observara que, cuando llamo a tales proposiciones (esto es, a las proposiciones que se refieren a qué clases de cosas deben existir por sí mismas) "intuiciones", solamente pretendo afirmar que no admiten prueba; no implicó nada en cuanto a nuestro modo de conocerlas ni en cuanto al origen de nuestro conocimiento"[881]. La intuición del bien está ahí para acertar o equivocarnos según nos plazca. Moore sólo nos avisa, ya al final del camino, de que eso es así.

En conclusión, el objetivismo intuicionista de Moore rompía toda referencia con Hume y negaba cualquier fundamentación naturalista de la Ética: tanto si se trataba de la naturaleza humana, es decir, desde la subjetividad, como si trataba de la naturaleza exterior, a través de la experiencia[882]. Su "objetivismo" era una alternativa nítida a las tendencias subjetivistas en Ética, y su "intuicionismo" evitaba buscar la objetividad en la experiencia. De este modo la Ética quedaba afirmada como conocimiento objetivo, pero con un tipo de objetividad ajena a la estándar de las ciencias naturales. Los juicios morales no eran ni asimilables ni comparables a los de las ciencias empíricas; el lenguaje de la Moral tenía su irreductible especificidad[883].

El intuicionismo ha sido siempre persuasivo, pues se situaba del lado del sentido común. La razón, como dirá Hume, es impotente para fundar las

---

[880] E. Lecaldano, *op. cit.,* 76. Esta idea ha sido subrayada por D. Campanale, *Filosofia ed Ética scientifica nel pensiero di G.E. Moore*. Bari, Adriatica Editrice, 1962.

[881] *Ibid.,* 10.

[882] E. Lecaldano, *Introduzione a Moore*. Bari, Laterza, 1972, 23.

[883] *Ibid.,* 32. Ver también A.R. White, *G.E. Moore. A Critical Exposition*. Oxford, Basil Blackwell, 1958.

creencias, pero la naturaleza se encarga de ello. El intuicionista viene a decir que, sean cuales sean las razones para no creer, para no poder fundamentar racionalmente los juicios morales, lo evidente es que al fin de cuentas no podemos dejar de "ver" que ciertas cosas son buenas y otras malas. No podemos demostrarlo, pero nadie duda de las mismas. Por tanto, habrá que asumir la capacidad humana para aprehender el bien como un dato obvio: "vemos que así debe ser".

Autores de tanto prestigio en filosofía moral como Ross[884] y Prichard[885] han mantenido estas posiciones: los sistemas éticos pivotan sobre alguna intuición, de la que participan los hombres. Buscar razones para la misma es un despropósito: dicha intuición es principio, base de la fundamentación, y por tanto evidente en sí misma. Por tanto, los intuicionistas reconocen la no racionalidad de los sistemas éticos, o, al menos, un punto original oscuro. Pero la filosofía siempre se ha resistido a dejar agujeros negros en sus sistemas, y ha exigido la racionalidad como criterio de legitimidad.

La filosofía de Moore significaba a un tiempo el rechazo del naturalismo y la garantía contra el subjetivismo. No es de extrañar, por tanto, que su obra fuera "redescubierta" con pasión tras la profiláctica del neopositivismo. Obras como la de Ogden y Richard, *The Meaning of Meaning* (1923), que acentuaban la distinción entre significado emotivo y significado empírico, empujaban a los seguidores de Moore hacia el emotivismo. Si para Moore el "bien" era algo indefinible, para Richards lo era el "significado emotivo". Cualquier partidario de Moore que fuera riguroso, con el rigor analítico que exigía el neopositivismo, se daría cuenta de que su maestro no era convincente al afirmar el "bien" como una cualidad no natural y predicable de los hechos o los objetos. Entonces, si el partidario de Moore seguía pensando en la peculiaridad de los juicios de valor, en su no empiricidad, fácilmente acabaría aceptando las razones emotivistas de Richards, reduciendo la palabra "bueno" a simple signo de nuestra actitud.

---

[884] W.D. Ross, *The Right and the Good*. Oxford, Clarendon Press, 1930; *Foundations of Ethics*. Oxford, Clarendon Press, 1939.

[885] Harold Prichard, *Moral obligation*. Oxford U.P., 1949.

4.4. *Wittgenstein y la imposibilidad de la Ética*.

> "La ética no puede ser una ciencia... Lo ético no se puede enseñar" (Wittgenstein, *Tractatus*).

La Segunda Guerra Mundial supone un punto de inflexión en la filosofía moral inglesa. Antes de la misma, ya se daba la tendencia a dedicarse a los problemas el lenguaje, pero, en general, tendía a pensar que los predicados éticos carecían en absoluto de sentido; en la postguerra, en cambio, si bien la actitud lingüística permanece, el objetivo cambia: aparece el esfuerzo por legitimar la Ética, por sentar la significatividad de sus enunciados. Aunque, obviamente, aceptando la crítica positivista, dicha significatividad había de ser de nuevo tipo, peculiar, específica.

La actitud de entreguerras era efecto de la hegemonía del neopositivismo en filosofía, cuyo criterio del significado arrojaba a la Ética al campo de lo sin-sentido, de la metafísica, es decir, de lo no verificable. El "intuicionismo" de Moore servía al neopositivismo para mostrar la absoluta irreductibilidad de la Ética a la Ciencia; aquella quedaba reducida, según el Tractatus[886] de Wittgenstein, a lo indecible; o sea, en rigor, al silencio.

Suelen relacionarse estas dos etapas con las "dos filosofías" de Wittgenstein. La del Tractatus, publicado en 1922, determinaría fuertemente la filosofía analítica dura, neopositivista, que toma como modelo el lenguaje de la ciencia y aspira a su completa estructuración lógica; y la etapa de las Investigaciones filosóficas[887], publicada en 1953, pero que recogen curiosamente sus reflexiones de los años 1936 a 1945, de su docencia en Cambridge, y en las que flexibiliza su actitud ante el lenguaje, se desplaza hacia los lenguajes naturales, se acepta el sentido de los usos lingüísticos y,

---

[886] *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1922 (Traducción castellana en Madrid, Alianza, 1987).

[887] *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations.* Oxford, Basil Blackwell, 1953 (Texto bilingüe, con traducción inglesa de G. E. M. Anscombe). Hay traducción castellana en México-Barcelona, UNAM-Crítica, 1988.

en fin, la Ética, sin pasar al campo de la racionalidad, deja de ser el dominio de lo irracional[888].

Sin cuestionar ni un sólo punto la fuerte influencia de las dos filosofía de Wittgenstein[889], llamamos la atención sobre el hecho de que ambas pertenecen al antes y el después de la Guerra. Es difícil resistir la tentación de sospechar que ésta constituye la condición, la determinación, de tal cambio. Porque si para el Tractatus el lenguaje o era descripción del mundo o era mera expresión de lo irracional y sin sentido, en las Investigaciones ese mismo lenguaje no pretende ya ser espejo de la realidad[890], sino instrumento de trabajo. Por tanto, junto al significado descriptivo del lenguaje científico, caben otros significados, de los diversos "juegos lingüísticos"· Tal cosa legitima la dedicación del filósofo a la moral, para clarificar el lenguaje, describir sus sentidos y contrastar los juicios morales. Eso sí, sin superar el nivel aséptico del analista: el filósofo de la moral no es un moralizador.

O sea, la nueva orientación tiene su límite en la "falacia naturalista", que ya detectara Hume. O, lo que es lo mismo, se sienta como principio la autonomía de la moral, en línea con el XVIII. Entre el lenguaje de las ciencias y el de la moralidad no hay traductibilidad posible, no hay convertibilidad, no hay puente. Así, Wittgenstein confluye con Moore, quien ha hecho de la "falacia naturalista" un presupuesto definitivo[891]. Esta exigencia antinaturalista de la Ética exige que la bondad se predique de una acción, cosa o persona sin tener en cuenta las cualidades empíricas de las mismas. Y, a nivel técnico, exige renunciar a derivar los juicios éticos de los juicios empíricos. Tal marco ha sido aceptado, con excepciones, de forma general.

---

[888] Entre los textos de Wittgenstein en castellano destacamos sus *Cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos, 1968.

[889] Ver K.T. Fann, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid, Tecnos, 1975; D. Pears, *Wittgenstein*. Barcelona, Grijalbo, 1973; y A. Kenny, *Wittgenestein*. Madrid, Revista de Occidente, 1974..

[890] Ver Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1983

[891] Ver E. Lecaldano, "La fallacia naturalistica e l' Ética inglese del Novecento", en *Rivista di Filosofía*, II (1970). También G. Carcaterra, *Il problema della fallacia naturalistica*. Milán, Giuffrè, 1969.

Wittgenstein escribió poco sobre ética: algunos aforismos del *Tractatus*, todos ellos relativos al carácter no empírico -y, en consecuencia, sin significado- de las expresiones éticas, y una "Conferencia de ética" que no se publicó hasta 1965[892]. El efecto de Wittgenstein en la Ética contemporánea no viene de estas escasas páginas, sino que su teoría de la ciencia y del lenguaje[893], especialmente de la forma en que fueran divulgadas por Ayer[894]. No obstante, consideramos oportuno comentar la "Conferencia sobre ética", que nos permitiría comprobar cómo proyectaba el propio Wittgenstein sobre la Ética las consecuencias de su teoría del lenguaje.

La tesis de Wittgenstein sobre la Ética se expresa en unas cuantas frases metafóricas: "ir más allá del mundo"[895], "ir más allá del lenguaje significativo"[896], "arremeter contra los límites del lenguaje"[897], ""arremeter contra las paredes de nuestra jaula"[898]. Todas ellas implican dos tesis: (1) "la ética no puede ser una ciencia"[899], o sea, lo que dice la Ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno y valioso; y (2) "Lo ético no se puede enseñar"[900], pues para ser enseñable necesitaría una teoría, y entonces no tendría valor, sería mera descripción del mundo.

Las dos tesis, a su vez, se derivan de un principio: el del *significado*. La teoría del significado positivista, exigiendo que las proposiciones, para ser tales, para tener sentido, fueran empírica, implica que "no puede haber proposiciones éticas"[901]. Dado que el mundo es como es, y en él todo

---

[892] En *The Philosophical Review*, LXXIV, 1 (Enero de 1965). Traducción castellana en Barcelona, Paidós, 1989 (Citamos sobre este texto).

[893] J. Hartnack, *Wittgenestein y la filosofía contemporánea*. Barcelona, Ariel, 1972.

[894] A.J. Ayer, *Wittgenestein*. Barcelona, Crítica, 1986.

[895] *Conferencia sobre Ética*, ed. cit., 43.

[896] *Ibid*., 43.

[897] *Ibid*., 43.

[898] *Ibid*., 43.

[899] *Ibid.*, 43.

[900] *Ibid.,* 49.

[901] *Tractatus*, 6.42.

sucede como sucede, no cabe lo ético: lo ético es una actitud contra los límites del mundo. En el mundo no cabe el valor; las expresiones de valor no pertenecen al mundo. Por tanto, lo propio de las expresiones éticas es que no tengan sentido; pero no se trata de que carezcan de sentido porque estén incorrectamente formuladas: se trata de una carencia de sentido que constituye su verdadera esencia[902], la condición de su valor.

Wittgenstein llega a decir que "si un hombre pudiera escribir un libro de ética que realmente fuera un libro de ética, este libro destruiría, como una explosión, todos los demás libros del mundo[903]. Es decir, la ciencia usa el lenguaje como recipiente que sólo pueden contener significado y sentido naturales; tienen, como las tazas de té, una capacidad limitada, tal que no aumentan su volumen por mucha agua que se añada. Por tanto, si se escribiera un libro de ética sería un libro de lo sobrenatural.

Las tesis de la *Conferencia de ética* expresan las posiciones del Wittgenstein de la primera época, aunque por la fecha en que fue redactada debería tener otro contenido[904]. En esa primera época, la del *Tractatus*, su reflexión gira en torno al criterio del significado. El rigorismo del criterio dejaba fuera de lo decible -condenado al silencio- todo lo no empírico, sea metafísico, ético o estético. Pero mientras que en ciertos círculos positivistas esa condena al silencio implicaba un menosprecio, hemos de resaltar que en Wittgenstein lo ético, lo "místico" en general, es decir, todo aquello que traspasa el mundo y que, en consecuencia, va más allá del lenguaje, le preocupó. Es decir, su tesis apunta a dejar la ética fuera del lenguaje (del lenguaje científico, del lenguaje sobre el mundo). En el lenguaje cabe poca ética; no cabe nada de ética. Al contrario, la ética es una rebelión contra el lenguaje. Es una rebelión contra la razón: ésta es el lugar de lo condicionado, de lo relativo, de lo contingente; aquella es el lugar de lo

---

[902] *Conferencia sobre Ética*, ed. cit., 43.

[903] *Ibid*., 37.

[904] La *Conferencia* fue impartida el 2 de Enero de 1930, en la sociedad *The Heretics*. Entre quienes piensan la concordancia de las ideas de este texto con las de la primera época debemos citar a J. Hierro ("La ética de Wittgenstein", *Aporía* 7-8 (1966) y Isidoro Reguera (*Teorema* XI/1 (1981) y XI/4 (1981). Sádaba, en cambio, considera la "paradoja" como la esencia de la tensión en Wittgenstein: "En la primera época habla de ética; de una ética de la que, paradójicamente, no se puede hablar, mientras que en la segunda época -en que todo se dice- no la mienta". "" Ética y Metafísica en Wittgenstein", en *Lenguaje, Magia y Metafísica*. Madrid, Ed. Libertarias, 1984).

absoluto. Por eso un libro de ética haría estallar el mundo, es decir, nuestra representación del mundo.

4.5. *Schlick: la Ética entre la Lingüística y la Psicología*.

> "la mera formulación del concepto de bien moral, de ningún modo puede conceptuarse como la tarea última de la ética, sino más bien como una mera preparación para la misma" (M. Schlick, *Fragen der Ethik*).

El neopositivismo sitúa el valor en el sentimiento, reviviendo a Meinong. Pero si éste entendía el valor como algo en el objeto, aunque activado por el sentimiento, el neopositivismo lo considera algo en el sujeto. Toda referencia del mismo a la objetividad o trascendencia queda lógicamente desautorizada.

De entre los miembros del Círculo de Viena, quien incidió de forma más directa en el giro de la Ética fue Maurice Schlick, quien trasladó al dominio de la moral las exigencias lógicas y metodológicas que el Círculo estableció en el análisis del lenguaje científico[905]. Schlick, por tanto, fue de los primeros en extender a la Ética las consecuencias de la concepción wittgensteiniana de la filosofía expuesta en el *Tractatus*. Antes que Ayer, con su peculiar fuerza emotiva, divulgara la teoría y se convirtiera en punto de referencia, Schlick había expuesto con lucidez la tarea asignada al filósofo moral tras el giro lingüístico. En un breve crucero por las costas de Dalmacia tuvo tiempo de escribir su *Fragen der Ethik* (1930), que condensa una posición ética hedonista y utilitarista, con antecedentes en Hume, Bentham y Mill. Identifica el valor con el placer, y pone como objetivo de la Ética, como criterio de la misma, la maximización del placer y la minimización del dolor.

Su *Fragen der Ethic*[906] es tal vez el texto más lúcido de la visión neopositivista de la Ética. Esta queda amenazada en su identidad y su autonomía, escindida en una tarea meramente analítica, que la empuja al

---

[905] Ver el estudio de C.E.M. Joad, *A Critique of Logical Positivism*. Chicago, The Uiversity of Chicago Press, 1950.

[906] M. Schlick, *Fragen der Ethik*. Viena, Spinger, 1930. (El primer capítulo del libro, donde expone el sentido de la Ética, se recoge en A.J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*. Madrid, F.C.E., 1978, 251-268. Al mismo nos referimos en nuestras citas)

ámbito de la lógica o la lingüística, y una tarea sustantivamente cognoscitiva, explicativa, que la conduce al seno de la psico-sociología.

La preocupación de Schlick, obviamente epistemológica, se centra en establecer bajo qué condiciones la Ética puede ser considerada una ciencia, así como en la posibilidad de reunir tales cualidades. Cualquier otra pretensión, ajena a la verdad, le parece indigna y filosóficamente no relevante. El requisito esencial, desde el punto de vista del criterio de verificación, es que "los problemas de la Ética tengan sentido", pues si tal cosa sucede parece obvio que tendrán solución, y dichas soluciones constituirán un "sistema de proposiciones verdaderas" acerca de un objeto: y eso es precisamente una *ciencia*[907].

La ciencia, por tanto, tiene por meta la verdad: es puramente teórica. Si la Ética es posible como ciencia, nada tiene que ver con su aplicación práctica, en caso que sea posible: tal dominio no pertenece a la Ética. La Ética, en cuanto ciencia, "nunca tiene otra meta que la verdad"[908]; las cuestiones prácticas no son de su ámbito. Mientras el filósofo ético esté interesado por los problema teóricos de la Ética, es decir, por los problemas cognoscitivos, "debe olvidar que tiene un interés humano", pues "para él no hay peligro mayor que pasar de investigador de la ética a moralista, de investigador a predicador"[909].

Aunque "el investigador y el profeta" puedan ser la misma persona, los fines de ambos no pueden ser servidos al mismo tiempo: la objetividad, neutralidad y asepsia que requiere la investigación, según Schlick, exige superar los sentimientos, los deseos, los proyectos, los ideales, que dan sentido al predicador. Lo que está en juego, pues, no es la moral, sino la Ética; es decir, no la dignidad e importancia de las creencias, valores y sentimientos morales, sino la actividad filosófica que pretende establecer sus formas, sus leyes y sus relaciones.

---

[907] *Ibid*., 251.

[908] *Ibid*., 251.

[909] *Ibid*., 151.

Schlick constata los "muchos nombres" del objeto de la Ética: "moralidad", "valor", "norma", "deber", "bien"... Todos, en rigor, son nombres de lo mismo; y entre ellos el más generalmente usado, y el más clásico, es el "*bien*". Por tanto, podemos tomar el "bien" como nombre del objeto de la Ética. Esta pretende "conocer el bien", y nada más. Su tarea, eminentemente teórica y cognoscitiva, es ajena a la realización del bien, a su materialización, a decretarlo como deber; ni siquiera es su misión construir la idea de bien; se reduce a conocerla: "No tiene la tarea de producir el bien, ni en el sentido de darle realidad en el actuar humano, ni en el sentido de que tenga que estipular o decretar lo que esté "bien". No crea ni el concepto ni los objetos que caen bajo ese concepto, ni proporciona la oportunidad de aplicar el concepto a los objetos. Todo eso lo encuentra en la experiencia de la vida, del mismo modo que cada ciencia encuentra los materiales sobre los que trabaja"[910]. La Ética, por tanto, se limitará a la descripción de la idea de bien, de las creencias empíricamente constatables sobre lo bueno y lo malo, sean formuladas explícitamente, sean descubiertas a través de los comportamientos, actitudes y opiniones.

El error histórico de la Ética, según Schlick, ha sido el de buscar la "definición del bien" en lugar de buscar el sentido de la expresión "moralmente bueno" en el lenguaje ordinario. Al buscar definiciones, se podía optar por dos alternativas. Una de ellas, la de definir los términos con otros más sencillos: tarea de clarificar el significado del lenguaje. Tal tarea, que se reduce a enunciar el significado de las palabras, es el objeto de la "ciencia del lenguaje", como señalara Moore en su *Principia Ethica*. Por tanto, o bien se admite que la Ética es un apartado de la Ciencia del Lenguaje, o bien se admite que el objeto de la Ética no es el de esclarecer el significado de las palabras.

La otra alternativa consistiría en entender que el objeto de la Ética es proporcionar un concepto de "bien", crearlo, como si antes de tal operación existiera la palabra "bueno" pero no su concepto. Tal objetivo escapa a la

[910] *Ibid*., 252.

Ética como ciencia, como conocimiento, y sería cumplido de forma absolutamente arbitraria[911].

Para Schlick, para que la Ética tenga sentido y viabilidad, debe entenderse como una tarea de explicación del conocimiento de lo "moralmente bueno", lo que presupone que el significado del concepto es ya conocido, y que posteriormente se relacionará con otras cosas, se ordenará en conexiones más generales. Para formular una definición ética no se puede proceder de forma arbitraria, sino adaptándose a las normas existentes. En conclusión, "la mera formulación del concepto de bien moral, de ningún modo puede conceptuarse como la tarea última de la ética, sino más bien como una mera preparación para la misma"[912]. Sin despreciar esta tarea, no debe quedarse en ella.

Schlick ha establecido una interesante distinción entre "definir" y "caracterizar" el bien. Si la definibilidad puede ser cuestionada, bajo el argumento de que es algo simple, no así su caracterizabilidad: basta describir cómo podemos conocerlo, es decir, señalar exactamente las condiciones en que se aplica la palabra "bueno". Tal cosa es posible. Por tanto, el bien es caracterizable. Y, según Schlick, lo es de dos maneras: mediante características formales y mediante características materiales[913].

La caracterización formal tópica es la de Kant: lo bueno aparece siempre como lo exigido, y lo malo como lo prohibido. La característica formal del bien es, pues, para Kant, su obligatoriedad: es aquello que *debemos hacer*. Pero, ¿cuál es la causa o razón de esa obligatoriedad, de la ley moral que la enuncia? La respuesta puede ser doble. O se toma por razón al origen o autor de la ley moral, normalmente Dios o la Sociedad; o se toma por razón alguna propiedad intrínseca del bien, sea bajo la forma del imperativo categórico o de la felicidad, etc... Pero, sea cual fuere la opción, siempre queda *abierta* la cuestión, pues podemos preguntar: ¿por qué hemos de tomar por "bueno" lo que Dios o la Sociedad desea?; ¿por qué hemos de

---

[911] *Ibid*., 254.

[912] *Ibid*., 255.

[913] *Ibid*., 256-257.

admitir que el bien es la felicidad propia o la felicidad general?; ¿por qué aceptar como "bueno" el imperativo categórico?

Una vez conocemos que "bueno" es lo que se exige, lo que debemos hacer, podemos preguntarnos qué es lo que se exige o debemos hacer. De este modo entramos en la caracterización material del bien. Por tanto, hemos de preguntarnos por el "deseo" del autor de la ley moral. Pero ¿cómo conocer sus deseos si no lo conocemos? La propuesta de Schlick es partir de los deseos que hallamos en las "normas morales vigentes" en los distintos pueblos en los diversos momentos. Buscaremos lo común en ello, lo constante: estos rasgos coincidentes son las características de lo "bueno", forman su contenido. Esto nos permite conocer el contenido material de la moral y, desde el mismo, tal vez sea posible inferir la autoridad legisladora[914].

Esos contenidos comunes, esas características coincidentes, que expresan un grupo de acciones llamadas "buenas", se formulan en una *regla* o *norma*. Pero no se trata de una "norma normativa", sino de una "norma" que nos da las circunstancias bajo las cuales una acción o una actitud mental o un carácter, son efectivamente señalados como "buenos", esto es, son evaluados moralmente"[915]. Por tanto, formular las normas equivale a determinar el concepto de lo bueno. Las normas se ordenan en clases, se comparar y articulan, se formulan *reglas generales* que resumen un conjunto o clase de reglas. Así, en el límite, se llegaría a una regla o norma superior, de máxima generalidad, que sería la definición de lo bueno y expresaría su naturaleza universal. Sería un "*principio moral*"[916].

Tal proyecto, así construido, agotaría el objetivo de la Ética. Se habría llegado a disponer de un sistema de reglas, ordenadas y jerarquizadas, que aplicada a cada acción o situación establecerían la corrección o incorrección de éstas. La bondad o moralidad de un acto quedaría definida por su adecuación a una regla. Y la bondad o moralidad de una regla, por su adecuación a una regla superior y, en general, al principio (o principios)

---

[914] *Ibid*., 257.

[915] *Ibid*., 259.

[916] *Ibid*., 259.

moral. Para quien considera a la Ética una ciencia normativa, aquí acaba su misión. El principio o norma general no puede ser justificado de esta manera.

Una Ética normativa de este tipo sólo justifica una acción de forma hipotética y relativa. Hipotética, en la medida en que corresponde a una norma, cuya justificación es también hipotética, pues el Principio es un estado de cosas. Relativa, en la medida en que se trata de reglas y principios extraídos de los hechos. Por tanto, decir que algo es "bueno" equivale a decir que ese algo "es considerado bueno". Las pretensiones de la ética moderna, de fundamentación categórica y absoluta, es decir, de justificación de las reglas y principios más generales, no es viable.

Para Schlick, fiel empirista, las normas últimas "deben extraerse, en calidad de hechos, de la naturaleza humana y de la vida humana"[917]. La Ética no puede estar en contradicción con la vida: si tal cosa ocurre es que el investigador de la Ética equivocó su tarea, de que "inconscientemente se convirtió en moralista"[918]. La Ética, aun siendo normativa, nunca deja de ser una ciencia fáctica: "La Ética tiene que ver por entero con lo *real*: ésta me parece ser la más importante de las proposiciones que establecen su tarea. Es extraño a nosotros el orgullo de aquellos filósofos que consideran los problemas de la Ética como los más nobles y elevados, precisamente porque no se refieren a la realidad ordinaria, sino al puro "deber ser""[919].

Por tanto, Schlick considera como tarea de la Ética la de "reconocer lo moralmente bueno", para lo cual es necesario contar con un sistema de principios o reglas. La Ética, en consecuencia, es una teoría de las normas morales, las cuales describen el significado del concepto "bueno". No trata de conocer lo bueno, sino de establecer las reglas lingüísticas del uso del término "bueno". Los excitantes problemas de fondo, que son metafísicos o existenciales, quedan fuera de su alcance.

---

[917] *Ibid*., 262.

[918] *Ibid*., 262.

[919] *Ibid*., 263.

Pero esa Ética nos da una especie de "pseudo-conocimiento", que llamamos "justificación": las acciones desde las normas más concretas, éstas desde las más generales, y así hasta los principios: éstos no son justificables. Aunque, en rigor, no son éstos los que necesitan una justificación: los que necesitan y pueden ser explicados son los hechos de dar reglas, de establecer principios. Pero así saltamos del ámbito de la Ética normativa como "teoría de las normas", que da cuenta de la validez o no validez de una norma o acción de conducta, a la Ética cognoscitiva que responde a la pregunta: "¿Por qué es válida una norma de conducta?"[920]. Y aquí las respuestas consisten en *explicaciones* causales de nuestro comportamiento moral. Explicaciones que, en el fondo, nos llevan más lejos: a la explicación general de nuestra conducta, a los motivos de nuestro actuar, de los cuales el "actuar moral" sería una parte[921].

Se comprende así la conclusión de Schlick de que el problema central de la Ética es sólo el interrogar acerca de la explicación causal de la conducta moral. Los otros problemas, como el de los valores y las normas, son laterales. De este modo la Ética como ciencia descriptiva, cognoscitiva, que busca conocer los motivos y leyes de la conducta moral, se disuelve en la psicología. Aparte del orgullo del filósofo ético por tener una disciplina propia, no ve Schlick ninguna razón para oponerse a esta reducción de la Ética en la Psicología. Al contrario, lo encuentra en línea con el "filósofo auténtico" de nuestra época, que diluye las fronteras entre los conocimientos. "Por consiguiente, si establecemos que el problema fundamental de la ética: "¿Por qué obra el hombre moralmente?" sólo puede resolverlo la psicología, no vemos, en esta subordinación de la ética a la psicología, degradación o daño alguno para la ciencia sino una simplificación feliz de la concepción del mundo. La ética no busca la independencia, sino únicamente la verdad"[922]

---

[920] *Ibid*., 265.

[921] *Ibid*., 266.

[922] *Ibid*., 268.

4.6. A. Ayer: la Ética como Retórica.

> "Sabemos que la filosofía ética consiste, simplemente, en decir que los conceptos éticos son pseudo-conceptos, y, por lo tanto, inanalizables" (A.J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*).

Aún más resonancia que el texto de Schlick ha tenido el libro *Language, Truth and Logic*[923], de A.J. Ayer, profesor del New College de Oxford. Aunque después matizaría ligeramente su tesis[924], defendió con absoluto radicalismo la carencia de significado de los juicios morales. Para Ayer sólo tienen significado nuestros enunciados sobre el mundo; como los juicios morales no enuncian hechos, sino deberes, no cumplen tal requisito. No tienen significado porque no transmiten información alguna sobre el mundo, por lo cual no puede controlarse su verdad o falsedad.

Dos breves trabajos de A.J. Ayer, "Crítica de la Ética y de la Teología"[925], de 1936 y "Sobre el análisis de los juicios morales"[926], de 1949, han bastado para definir una posición metaética de enorme influencia. Ayer, "Crítica de la Ética y de la Teología"[927], de 1936 y "Sobre el análisis de los juicios morales"[928], de 1949, han bastado para definir una posición metaética de enorme influencia. La agresividad y claridad de su posición ha servido para convertirlo en punto de referencia obligado de la Ética contemporánea, y en el más expresivo representante de la actitud del positivismo lógico ante la Ética. Ayer mismo, en el "Prólogo" a *Lenguaje, verdad y lógica*, se sitúa en la "great line" que nace en Berkeley y Hume, pasa por Wittgenstein y Russell, se establece con el positivismo lógico del "círculo de Viena"[929] y

---

[923] A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*. Londres, Victor Gollancz, 1936.

[924] Ver "On the Analysis of Moral Judgements", en *Horizon* vol. XX, nº 117 (1949). Este y otros artículos interesantes para el tema se encuentran en A. J. Ayer, *Philosophical Essays*. Londres, Macmillan, 1954.

[925] Capítulo 6. Citaremos de la versión en castellano, *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona, Martínez Roca, 1971.

[926] En *Philosophical Essays*, cap. X. Versión castellana en A.J. Ayer, *Ensayos filosóficos*. Barcelona, Ariel, 1979, 211-226. Citaremos sobre esta edición.

[927] Capítulo 6.

[928] Publicado por primera vez en *Horizon*, vol. xx, nº 117 (1949). Ahora en A.J. Ayer, *Philosophical Essays*. Londres, Macmillan, 1954 (En castellano en *Ensayos filosóficos*. Barcelona, Ariel, 1979).

[929] Aunque reconoce su deuda con Moore, por su talante analítico, no lo considera de esa corriente por no ser coherentemente fenomenista.

culmina en el propio Ayer[930]. Una línea caracterizada por distinguir dos tipos de proposiciones: las relativas a "relaciones entre ideas" y las referentes a "realidades". Las primeras, propias de la lógica y la matemática pura, son analíticas, o sea, no son refutables por la experiencia; en consecuencia, son necesarias y ciertas. Las segundas, referentes al mundo empírico, son hipótesis, o sea, pueden ser comprobadas o reprobadas; en consecuencia, pueden ser probables, pero nunca ciertas.

Es decir, una línea filosófica que hace del "principio de verificación"[931] el criterio para decidir, en primer lugar, las proposiciones con significado; y, en segundo lugar, su comprobación empírica. Pero la función filosófica de este principio se muestra en el primer nivel: "Si una proposición no logra satisfacer este principio, y no es una tautología, entonces sostengo que es metafísica, y que, al ser metafísica, no es verdadera ni falsa, sino literalmente carente de sentido"[932]. Con ello Ayer condena a la "metafísica" a una gran parte de la filosofía: a todo aquello que no sea *análisis*. La filosofía, puesto que no es un conocimiento sobre el mundo, o se reduce en la analítica del lenguaje -en rigor, a la Lógica- o asume su status metafísico y, por tanto, según Ayer y los positivistas lógicos, su no tener sentido.

La Ética, obviamente, no podía quedar al margen, como el resto de proposiciones metafísicas. Su "Crítica de la ética y de la teología" es la aplicación a estas materias de la tesis formulada por el principio de verificación[933]. Su punto de partida es, por tanto, el siguiente: o bien los "juicios de valor" son significativos, en cuyo caso se trata de descripciones científicas ordinarias, controlables por el criterio empirista del significado, o bien se trata de expresiones del sentimiento, del deseo, las cuales en cuanto meramente mostrativas no pueden ser ni verdaderas ni falsas[934].

---

[930] *Lenguaje, verdad y lógica*, 36.

[931] Ver Moritz Schlick, "Über das Fundament der Erkenntnis", *Erkenntnis* IV (1934) (Traducción castellana en A.J. Ayer, *El positivismo lógico*. Madrid, F.C.E., 1978, 215-232. Ver también en esta recopilación el artículo de A.J. Ayer, "Verificación y Experiencia", 233-248).

[932] *Lenguaje, verdad y lógica*, ed. cit., 35.

[933] Sobre la aventura de este criterio ver C.G. Hempel, "Problemas y cambios en el criterio empirista del significado", en A.J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*. Madrid, FCE, 1978 (El artículo fue publicado por primera vez en *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950).

[934] *Lenguaje, verdad y lógica*, ed. cit., 119.

Considera cuatro tipos de actividades en la Ética, que se corresponden con cuatro tipos de proposiciones. "Ante todo hay proposiciones que expresan definiciones de términos éticos, o juicios acerca de la legitimidad o posibilidad de ciertas definiciones. En segundo lugar, hay proposiciones que describen los fenómenos de la experiencia moral, y sus causas. En tercer lugar, hay exhortaciones a la virtud moral. Y, por último, hay verdaderos juicios éticos"[935]. Para Ayer sólo la primera actividad es auténticamente filosófica: la tarea analítica. La segunda es psicología o sociología de la moral, y, por tanto, se trata de una ciencia empírica[936]. La tercera, que suele considerarse la actividad *moral* por excelencia, no tiene nada que ver con la filosofía: no emite proposiciones, sino mandamientos o incitaciones. ¿Y los juicios éticos? De entrada dirá que, al no ser ni definiciones ni proposiciones sobre el lenguaje, no pertenecen a la filosofía ética.

De las dos tareas de la Ética en tanto que filosofía, a saber, la *sistemática*, o tarea de reducir los términos éticos a uno o dos fundamentales, y la *fundamentadora*, o tarea de reducir los términos éticos a términos no éticos, a Ayer le preocupa la segunda. Rechaza el *subjetivismo ético*, que reduce el significado de "recto" o "bueno" al de "ser aprobado" o "ser deseado". Lo hace por una razón lógica: no son contradictorios los enunciados "Apruebo X" y "X no es recto"; por tanto, se pueden decir ambos. Y rechaza el *utilitarismo*, porque no es contradictorio decir simultáneamente: "la acción Y producirá la mayor felicidad para el mayor número" y "la acción Y no es justa". Por tanto, ni la felicidad, ni el sentimiento, determinan la validez de los juicios éticos. Y lo mismo pasaría si el bien se proyectara en la virtud, en el conocimiento o en la otra vida. En consecuencia, la validez de los juicios éticos "debe ser considerada como *absolutamente* o *intrínsecamente*, y no empíricamente calculable"[937]. En nuestro lenguaje no hay posibilidad de establecer una equivalencia entre las proposiciones que contienen términos éticos o normativos y las que los

[935] *Ibid*., 120.

[936] Es la que Schlick considera Ética científica.

[937] *Ibid*., 122.

contienen no éticos o descriptivos. No hay, pues, posibilidad de derivar juicios de valor de juicios empíricos.

Por otro lado, tampoco el *intuicionismo* es una opción: sus afirmaciones, al ser inverificables, no tienen significado. Las "intuiciones" de las personas son inconmensurables. En caso de divergencias o conflictos no hay criterio alguno de decisión. Por tanto, las teorías éticas intuicionistas, que con las subjetivistas y las utilitaristas, incluyendo sus diversas variantes, cubren la mayor parte de las doctrinas, no satisfacen el criterio del significado: no son *científicas* ni *analíticas*.

Los conceptos éticos son inanalizables: pero lo son porque son "pseudo-conceptos"[938]. Entre "Usted robó el dinero" y "Usted obró mal al robar el dinero" no hay diferencia significativa alguna: el juicio moral no ha añadido al empírico ninguna información nueva respecto a la acción enunciada, respecto al robo; únicamente ha incluido una desaprobación moral por parte de quien lo enuncia, una mera expresión de indignación o rechazo. Pero no añade información alguna sobre el hecho. Por eso "Robar dinero es bueno" y "Robar dinero es malo" no son juicios contradictorios: son las actitudes ante el robo de dos personas, o de una misma persona en dos momentos distintos.

Ayer funda así el *emotivismo*, es decir, la teoría metaética que considera que los juicios éticos no son ni verdaderos ni falsos, por no ser significativos, sino expresiones de sentimiento. Un emotivismo que aparentemente parece de tipo "prescriptivista", ya que acepta que en parte expresan sentimiento y en parte mandatos: "Están calculados también (los términos éticos) para provocar sentimientos y para estimular así a la acción"[939]; pero que, en su justo sentido, es de tipo "induccionista", es decir, más que prescribir la obligatoriedad de una acción tiende a inducir a su realización, a persuadir de la conveniencia de la misma, a configurar actitudes; en suma, un emotivismo *retórico*, cuyo objetivo es convencer y seducir.

---

[938] *Ibid*., 124.

[939] *Ibid*., 126.

Por tanto, la imposibilidad de encontrar un criterio de validez de un juicio ético no viene de su carácter absoluto, de su misteriosa independencia de los sentidos, "sino porque no tiene validez objetiva de ninguna clase"[940]. No declaran nada, no describen nada: son inverificables por la misma razón que lo es un grito de dolor, un insulto o una orden: porque no son auténticas proposiciones. Son meros recursos retóricos al servicio de la seducción.

¿En qué se diferencia el emotivismo del subjetivismo? En opinión de Ayer, el subjetivista considera que los juicios de valor son empíricos: expresan proposiciones acerca de los sentimientos del sujeto, describen su estado de conciencia, etc.; por tanto, son empíricos. Y, en consecuencia, deberían ser verdaderos o falsos, es decir, *verificables*; podrían contradecirse. En cambio, según el *emotivismo*, eso no es posible, pues no se considera que los juicios éticos expresen algo sobre los sentimientos de su autor, sino que simplemente "evidencian" o "manifiestan", "muestran", en suma, "dejan ver" sus sentimientos. Por ejemplo, si una persona dice "La tolerancia es una virtud", para un subjetivista está diciendo algo sobre sí mismo, de modo que puede contradecírsele contestándole "Usted es un cínico"; para un emotivista, que entiende que tal enunciado no dice nada sobre los sentimientos del autor, sino que sólo muestra esos sentimiento, no hay posibilidad de contradecirlo.

Esta distinción entre "expresión" o "mostración" y "afirmación" o "enunciación" de un sentimiento es uno de los puntos más importantes de la teoría, pues ha servido de criterio de demarcación de las corrientes éticas analíticas. La complicación del tema nace del hecho de que la afirmación de un sentimiento va siempre unida a la expresión del mismo, pero no a la inversa. Al afirmar "Yo estoy aburrido", simultáneamente expreso mi estado de aburrimiento. Pero el aburrimiento se puede expresar por gestos, tono de la voz, expresiones no afirmativas, etc., en cuyo caso la expresión del mismo no va acompañada de la afirmación. Y esta distinción sirve para separar las doctrinas éticas subjetivistas de las emotivistas: "Porque, mientras el subjetivista sostiene que las declaraciones éticas realmente afirman la existencia de ciertos sentimientos, nosotros sostenemos que las

[940] *Ibid*., 126.

declaraciones éticas son expresiones y estimulantes de los sentimientos que no implican, necesariamente, ninguna afirmación"[941].

La ventaja que tiene esta distinción de Ayer, y a cuyo objetivo obedece la misma, es que así se evita la crítica de la que, en cambio, es susceptible el subjetivismo ético, basada en que la validez de los juicios éticos, tal como se entienden comúnmente, no está determinada por la naturaleza de los sentimientos del autor. Efectivamente, el *subjetivismo ético* propone para los juicios éticos un criterio de validez alternativo al usualmente considerado moral; el *emotivismo ético*, en cambio, sostiene que los juicios éticos no tienen validez alguna.

El emotivismo, no obstante, es susceptible de una crítica que no puede eludir, si no quiere traspasar el uso del lenguaje común, que por principio no puede. Se trata de explicar cómo es posible explicar el hecho de las discusiones habituales sobre las cuestiones de valor. Porque es un hecho obvio que si dos amigos afirman respectivamente "La austeridad es una virtud" y "La austeridad es un vicio", no callan a continuación aceptando que cada uno simplemente ha expresado su sentimiento, sino que se enzarzan en una polémica respecto a cuál de los dos tiene razón, cuál de los dos juicios es válido.

Este argumento, que utilizara Moore[942], se usa tanto para refutar el subjetivismo cuanto el emotivismo. Pero Ayer considera que el emotivismo no es afectado por tal argumento. Lo sería en el caso en que realmente se disputara sobre cuestiones de valor, como se da por supuesto en Moore, de acuerdo con las apariencias. Pero estaría a salvo si sobre lo que se disputa son cuestiones de hecho. Y tal cosa es lo que ocurre, según Ayer. Los dos compañeros no se reprochan recíprocamente que digan mentiras; su discusión en el fondo versa sobre los datos y motivos que han llevado al uno y al otro a sus respectivas valoraciones de la austeridad. Y todo ello porque presumen que ambos se mueven en el mismo sistema de valores, por lo cual puede discutir sobre la coherencia de ambas tesis con el conjunto de esos valores, sobre las estimaciones de las experiencias que

[941] *Ibid*., 127.

[942] "The Nature of Moral Philosophy", en *Philosophical Studies*, ed. cit.

les han llevado a sus respectivas afirmaciones, etc.; si llegaran a la conclusión de que se mueven en órbitas de valor ajenas, darían por zanjada la discusión por imposible[943].

La conclusión de este análisis de Ayer para la Ética no puede ser más explosivo: ésta, en tanto que rama del conocimiento, no es más que "un apartado de la psicología y de la sociología". La clave de la misma es el *miedo*: el miedo al enfado de un Dios, el miedo al rechazo de la sociedad. No es posible, pues, una Ética como ciencia. Y la Ética, como rama de la filosofía, debería ser metaética, es decir, análisis del lenguaje moral. Pero en este campo su labor está muy limitada: "Sabemos que la filosofía ética consiste, simplemente, en decir que los conceptos éticos son pseudo-conceptos, y, por lo tanto, inanalizables". Con otras palabras, Ayer llega a su punto de salida, al famoso slogan "De lo que no se puede hablar, lo mejor es callarse" del *Tractatus* wittgensteiniano.

Posteriormente Ayer retomaría el tema con alguna matización a su teoría, aunque manteniéndola íntegra en lo fundamental. Un mayor y mejor conocimiento del análisis del lenguaje moral a través de la obra de Stevenson[944] le permitió distinguir entre "acción particular" y "clase de acción", considerando que lo que realmente se aprueba o desaprueba en moral, es decir, aquello sobre lo que versan los juicios éticos, no son las acciones, sino las clases de acciones. De esta forma pasó a entender el juicio ético como "una clasificación factual de una acción como perteneciente a una determinada clase de acciones, que suelen suscitar una cierta actitud moral en el que habla"[945]. Es decir, emitir un juicio sobre una acción es clasificarla en un tipo de acciones con el objetivo de que sea aprobada o rechazada, ayudándose de una situación empírica que se conoce: el grado de aceptación o rechazo de esos tipos de acciones.

---

[943] *Lenguaje, verdad y lógica*, ed. cit., 129-130.

[944] C.L. Stevenson, *Ethics and Language*, ed. cit. Stevenson había anticipado su teoría en artículos como "The Emotive Meaning of Ethical Terms", *Mind* (1937); "Ethical Judgements and Avoidability", *Mind* (1938); y "Persuasive Definition", *Mind* (1938).

[945] *Lenguaje, verdad y lógica*, ed. cit., 27-28 (Se trata de la "Introducción", escrita en 1946, a la edición del mismo año).

Hemos de resaltar que esta corrección es en sí muy importante, y podría haber tenido en Ayer más efectos de los que tuvo. Desde este enfoque, si un utilitarista dice "X es bueno", quiere decir que "X" pertenece a la clase de las acciones que tienden a promover la felicidad general, y lo dice para que dichas acciones se lleven a cabo. Un hombre religioso que diga "Z es bueno" quiere decir que "Z" es una acción que pertenece a la clase de acciones ordenadas por una autoridad eclesiástica, y su fin es también inducir a la acción. Por tanto, "X es bueno" o "Z es bueno" enuncian hechos empíricos, y, en consecuencia, son susceptibles de ser valoradas como correctas o incorrectas, válidas o no válidas, verdaderas o falsas. En estos casos, concede Ayer, se trata de cuestiones de hecho encubiertas bajo una expresión lingüística común con los juicios normativos. O, si se prefiere, proposiciones que enuncian hechos verificables, pero cuyo fin no es la verdad, sino la persuasión: proposiciones descriptivas con uso normativo. Ahora bien, consideradas cuestiones de hecho, ya no pertenecen a la Ética. Es sólo en tanto que consideradas proposiciones normativas que corresponden a la Ética. La teoría ética emotivista sigue siendo válida aplicada a los términos éticos puramente normativos.

En "Sobre el análisis de los juicios morales" el punto de partida es diferente. Tal vez constata Ayer que en pocos años las cosas han cambiado. De las posiciones rudamente positivistas que ponían la muerte de Dios, la liquidación de la objetividad del bien, y la Ética absoluta en el mismo saco, se había pasado a posiciones más comedidas. Se tendía en general a resucitar la Ética como "proposiciones de distinta clase que las científicas", con "distinta evidencia", con "su propia clase de lógica", etc. Es decir, se trataba de decir: toda la crítica a la Ética desde las exigencias de la ciencia positiva y su racionalidad es estéril, pues las proposiciones éticas son *sui generis*.

Las tesis positivistas de Ayer chocaban con una mentalidad nueva, con una conciencia lingüística diferente. Si la filosofía discute sobre el lenguaje, y en el lenguaje de un país es obvio que se toman las expresiones éticas como verdaderas proposiciones, que caracteriza y describe una acción con predicados éticos y la gente se entiende, ¿cómo seguir afirmando que las

afirmaciones éticas no son en realidad afirmaciones, no describen nada, no son verdaderas ni falsas, etc.?[946]. Es obvio que algo ha pasado. La filosofía, al menos una buena parte de la filosofía, parece despreocuparse de su deseo de ser "semáforo del lenguaje", parece renunciar a imponer al lenguaje natural su exigencia de rigor lógico y de verificabilidad empírica para conseguir el grado de saber científico, pasando así a aceptar una función más humilde: la de describir sus usos, sus significados diversos, sus posibilidades.

Ayer ha captado la nueva situación, pero cambiará poco; más bien aporta argumentos para reafirmarse y cubrir sus flancos a la crítica. Reconoce que su posición anterior respondía a una pretensión razonable: proponer a los hombres otra manera de hablar que evite las confusiones de la forma socialmente impuesta y aporte mayor claridad y eficacia. Y sigue pensando que tal posición es razonable, aunque ahora evite aquel énfasis que ponía en la afirmación del *sinsentido* de los términos y (pseudo)proposiciones éticas. Su posición aquí es la de aceptar que el lenguaje ético sirve para comunicarse y que, en tanto tal, sus proposiciones y su lógica son diferentes. Pero esa diferencia expulsa a la Ética de la filosofía. Insiste, por tanto, en la conveniencia de separarlas, a base de definir con claridad "hecho" y "proposición", para mostrar no sólo que las proposiciones éticas no pertenecen al conjunto de las proposiciones filosóficas, sino que "las afirmaciones éticas caen fuera de la clase de proposiciones"[947].

La única aportación relevante que Ayer hace en este artículo, respecto a su exposición de la teoría en *Lenguaje, verdad y lógica*, es pasar de un simplificador "emotivismo expresionista" a un más elaborado "emotivismo induccionista"; o sea, acentúa el carácter retórico de la Ética. Es decir, ahora ve los juicios éticos menos neutrales y más retóricos; ahora acentúa más el "intento de influir moralmente sobre otra persona", o de "afianzarse en una actitud", o de incitar a la imitación, a animar o desanimar a un tipo de acción,

[946] *Ensayos filosóficos*, ed. cit., 209-210.

[947] *Ibid*., 213.

etc. Como dice Ayer, "Se presupone que es un juicio que ya de antemano tiene una influencia sobre aquellos a los que va dirigido el argumento"[948].

Ayer considera que todos los errores y confusiones que impiden ver este carácter retórico de la Ética proceden de usar términos normativos para describir experiencias. Es decir, podemos acostumbrarnos a usar "bueno", "virtuoso", "justo" para describir cierto tipo o clase de acciones o situaciones, cierto tipo de experiencias. Hasta aquí nada hay que objetar, si se es consciente que se está usando un término "ético" de forma descriptivas, al mismo nivel que "aburrido", "excitante" o "seguro". El problema surge si ese término operacionalmente descriptivo pasa subrepticiamente a funcionar éticamente, normativamente, incitando a aprobar o desaprobar una acción, a actuar o a inhibirse. Así surge la falacia naturalista. Por tanto, hay que decidir entre, o bien aceptar que el término es descriptivo, y entonces no prescribe nada, o bien que es normativo, y en tal caso no puede usarse legítimamente para describir experiencias o hechos. "Nosotros estamos todavía autorizados a decir que es desorientador que (el intuicionista) utilice el término-valor para designar el contenido de tales experiencias; porque de este modo se las arregla él para meter de contrabando un juicio normativo en lo que se pretende que sea una afirmación de hechos. Una valoración no es una descripción de algo muy peculiar; sencillamente, no es una descripción"[949].

La crítica de Ayer a todo objetivismo moral, a la existencia de una esfera de objetiva de valores que se reflejan en las cosas, de los que éstas participan o con los cuales de forma misteriosa se relacionan, es terriblemente dura. Porque, si existiera, ¿cómo percibirlos? Si alguien lo consigue, ¿cómo saber que es el único mundo de valores objetivos existentes?, ¿y cómo comunicarlos a los otros? Más aún, una vez descubiertos, ¿cómo saber que son ellos los valores buscados?, ¿cómo saber que son valores sin poseer previamente el criterio y el canon de valoración? La hipótesis de la existencia objetiva de los valores no funciona:

---

[948] *Ibid*., 216-217.

[949] *Ibid*., 220.

no ayuda nada en absoluto. "No cumple ningún papel que no pueda ser cumplido igualmente sin ella"[950].

Dada esta crítica radical al intuicionismo, que Ayer hace extensible al utilitarismo y a cualquier ética naturalista, la pregunta final oportuna parece ser: ¿cuál es, entonces, el lugar de la moral? Para Ayer la respuesta es clara: "no estoy diciendo que la moral sea cosa trivial o sin importancia, ni que los hombres no deban preocuparse de ella"[951]; pero lo hacen como hombres. En cambio, como filósofos, no es su misión sugerir comportamientos morales: la filosofía moral, en cualquiera de sus doctrinas, es esencialmente neutra respecto a la conducta. "Para hablar técnicamente, pertenecen al terreno de la metaética, no a la ética propiamente dicha. Por eso es por lo que, para cualquier tipo de filósofo, resulta necio, lo mismo que presuntuoso, proclamarse paladín de la virtud"[952].

La escisión entre la filosofía y la vida, entre el filósofo y el hombre, entre las necesidades de una y otra forma de existencia, quedan perfectamente condensadas en su famosa frase: "*Analizar juicios morales no es en sí moralizar*"[953]. El filósofo ha de renunciar a guiar la conducta moral de los hombres.

4.7. Panorama de la Ética analítica de la postguerra.

> "la Ética y el lenguaje ético se pueden considerar como parte del proceso a través del cual, como miembros de una comunidad, frenamos nuestros impulsos y moderamos nuestras exigencias, en modo de hacerlos compatibles, en la medida de lo posible, con los de nuestros semejantes" (S. Toulmin, *The Place of Reason in Ethics*).

La reacción al primer Wittgenstein, a Schlick, a Ayer, se dará fundamentalmente en la postguerra[954]. Si algo expresa una guerra, es la

---

[950] *Ibid*., 221.

[951] *Ibid*., 223.

[952] *Ibid*., 223-224.

[953] *Ibid*., 224.

[954] D. Antiseri, *Dopo Wittgenstein dove va la filosofia analitica*. Roma, Edizioni Abete, 1967.

debilidad de la moral. La Segunda Gran Guerra fue vista como expresión cruda del *nihilismo*, cosa que sensibilizó a la filosofía. Las tesis de Ayer, como las de Nietzsche, se revelaron como peligrosamente nihilistas, como cómplices del horror[955]. Pronto se denunció el peligro de la asepsia analítica y neutralista, que se entendió como proyecto de "desacreditar la moral"[956]. Si los juicios morales eran meras exclamaciones, meros gestos irracionales de horror, desagrado, pasión...todo estaba permitido[957].

La obra de Ch. L. Stevenson, de la Michigan University, *Ethics and Language*[958] abre una línea moderada de respuesta a Ayer y a Moore, simultáneamente, y con fidelidad a Richards. Se admite la tesis central de éste, es decir, la carencia de significatividad de los juicios éticos, pero se corrigen los aspectos más pesimistas de su conclusión, al sostener que dicha carencia no reduce la moral a meros gestos irracionales, sino que individualiza un área lingüística propia que merece un análisis particular y apropiado. Se abría así una nueva etapa.

Stevenson no puede comprender las razones de Moore para renunciar a las tesis de Hume, según las cuales los juicios morales expresan sentimientos y actitudes interesadas. Pensaba Moore[959], acertadamente, que quienes dicen que una acción es buena, correcta, equivocada, mala... no pretenden simplemente decir "no la apruebo" o "me desagrada", sino que intencionalmente la está calificando con pretensiones de objetividad. Pero su defensa de esta tesis no era consistente. Decía que si alguien dice "X es

---

[955] Aunque, tal vez por la proximidad histórica, no hay estudios de conjunto que sean axhaustivos ni parezcan definitivos, merecen ser destacados, por su prestigio en el ámbito de la filosofía ética, los trabajos siguientes: E. Lecaldano, *Le analisi del linguaggio morale*. Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970; M. Warnock, *Ethics sence 1900*. Oxford U.P., 1960; G.C. Kerner, *The Revolution in Ethical Theory*. Oxford, Clarendon Press, 1960; R. Piovesan, *Analisi filosofica e fenomenologia linguistica*. Padua, S.E.V., 1961; P. Dubois, *Le problème moral dans philosophie anglaise de 1900 à 1950*. París, Vrin, 1967; G.J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*. Londres, Macmillan, 1967; W.D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*. Londres, Macmillan, 1970; U. Scarpelli, *Filosofia analitica: norme e valori*. Milán, Edizioni di Comunità, 1962.

[956] C.E.M. Joad, *A Critique of Logical Positivism*. University of Chicago Press, 1950, 127-129.

[957] Entre las críticas a la ética analítica destacamos las de M. Conforth, *Marxism and the Linguistic Philosophy*. Londres, Laurence & Wishart, 1965; C.W.K. Mundle, *A Critique of Linguistic Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1970.

[958] Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*. New Haven, Yale U.P., 1944.

[959] *Principia Ethica*, ed. cit. Cap. III.

correcto" y otro "X no es correcto", uno de los dos se equivoca, uno de los dos, y sólo uno, tiene razón.

Stevenson puede responder que si traducimos los juicios morales a lenguaje emotivista, los enunciados "Yo apruebo X" y "Yo no apruebo X" no se contradicen cuando el "yo" se refiere a dos personas distintas, o a dos instantes distintos de la misma persona. Lo cual es cierto, pero no resuelve el problema de fondo: los autores de dichos juicios consideran que se contradicen. Podemos decir: tal vez lo consideren, pero no tienen razón al hacerlo. No hay *incompatibilidad lógica*. Las "creencias" de los interlocutores no son entre sí contradictorias; sólo las actitudes que éstas determinan son *contrapuestas*.

En rigor lógico, es así, pues la contradicción se da sólo en el ámbito de una teoría, no entre teorías. Pero si con ello se disuelve un problema, lo cierto es que aparece otro: ¿qué razones tenemos para elegir una u otra creencia? ¿Hay algún criterio racional? O sea, ¿es uno de los dos juicios más razonable que el otro? Porque, en definitiva, se trataba de decidir la racionalidad de la Ética[960].

En esta línea destaca la obra de Stephen Toulmin, de la Harvard University, cuya obra *An Examination of the Place of Reason in Ethics*[961], de 1950, contribuyó a clarificar el dominio y las posibilidades del razonamiento moral. Su preocupación se centra en alejar el discurso ético del peligro de la irracionalidad. Le parece que los criterios de racionalidad para convalidad o falsar una teoría no deben establecerse en abstracto y de forma universal, sino descubrirse mediante el examen de los usos más propios de las proposiciones de dicha teoría. Las proposiciones éticas se utilizan, en su forma principal, en unas situaciones y actividades humanas determinables; podemos, pues, conocer esas condiciones, y podemos descubrir los tipos de cosas que sirven como argumentos en favor de una línea de acción.

[960] Los artículos más importantes de Stevenson dedicados a la Ética han sido recogidos en Ch. L. Stevenson, *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*. New Haven, Yale U.P., 1963. Sobre el emotivismo de Stevenson ver J.O. Urmson, *The Emotive Theory of Ethics*. Londres, Hutchinson University Library, 1968.

[961] Stephen Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge U.P., 1950. Toulmin cuenta con otras importantes obras, como *The Philosophy of Science* (Londres, Hutchinson University Library, 1953), *The Uses of Arguments* (Cambridge U.P., 1958), *Human Understanding*, 2 vols (Oxford U.P., 1972).

Considera que "la Ética y el lenguaje ético se pueden considerar como parte del proceso a través del cual, como miembros de una comunidad, frenamos nuestros impulsos y moderamos nuestras exigencias, en modo de hacerlos compatibles, en la medida de lo posible, con los de nuestros semejantes"[962].

Toulmin se alinea en posiciones muy humeanas, lo que le permite rectificar el subjetivismo sin recurrir al naturalismo o el intuicionismo. Acepta que los juicios éticos tienen que ver siempre con emociones y sentimientos, pero considera que al juzgar una buena acción no nos limitamos a *expresar* nuestras privadas reacciones, sino que valoramos la capacidad de la acción para facilitar una coexistencia armónica entre los miembros de la colectividad. O sea, la "subjetividad" no es ciega, irracional, sino estructurada socialmente. De esta forma cobra todo su sentido la Ética como reflexión racional sobre las consecuencias de las acciones.

El problema viene cuando se trata de subjetividades que han sido estructuradas de forma distinta, por distintas condiciones y valores: dos modos diferentes de entender la "vida buena". En tal caso, sin fondo común, el debate parece indecidible. No hay manera de decidir entre las posiciones éticas de un cristiano y un musulmán: el fondo metafísico de la ética es irracional; el fondo social es racional[963].

En esta dirección también destaca la propuesta de Richard Mervyn Hare, de la Oxford University, quien afirma que "no se puede extraer ninguna conclusión imperativa válida de un conjunto de premisas que no contenga al menos un enunciado imperativo"[964]. Hare acepta los límites de Ayer: distinción entre describir y valorar, entre juicios de hecho y juicios de valor, entre significado empírico y expresión de sentimientos... Pero aspira, como Stevenson, a dar sentido al análisis del lenguaje moral, a revelar sus significados, en suma, a legitimar el *razonamiento moral*[965].

---

[962] *Ibid*., 142.

[963] Toulmin se ha dedicado de forma preferente a la filosofía de la ciencia. Uno de estos textos, muy útil para la reflexión filosófica sobre la Ética, en *Human Understanding*. 2 vols. Oxford U.P., 1972.

[964] R.M. Hare *The Language of Morals*. Londres, Oxford U.P., 1952, 29.

[965] Los principales trabajos de R.M. Hare son *Freedom and Reason*. Oxford, Clarendon Press, 1963. Otras obras de interés de Hare son *Practical Inferences*, *Essays on Philosophical Method*, *Essays on*

Hare se desplaza del "emotivismo" al "prescriptivismo", al entender que los juicios morales, tanto si usan "bueno" como si usan "debe", sirven no tanto para expresan sentimientos propios como para aprobar o loar una acción y recomendarla a sí mismo y a los otros. Decir "robar es malo" equivale a decirnos a nosotros mismos y a nuestros interlocutores que no debemos realizar tal tipo de acciones.

Ahora bien, además Hare considera que los juicios éticos constituyen sólo un subconjunto de los juicios prescriptivos, a saber, el de aquellos que son *universalizables*. El juicio moral no simplemente prescribe una acción para alguien, aquí y ahora, sino que implica una prescripción universal para todas las circunstancias afines: "Las reglas del razonamiento moral son fundamentalmente dos, correspondientes a las dos características del juicio moral, a saber, la *prescriptividad* y la *universalidad*". De esta forma, al no hacer depender la racionalidad del juicio moral de su significado positivo, de su contenido descriptivo, sino de unos rasgos objetivos identificables, salva la racionalidad de la Ética respetando las exigencias analíticas.

Al igual que Toulmin, reconoce que su propuesta no resuelve todos los conflictos. Un racista fanático consideraría moral (prescriptible y universalizable) un juicio favorable a la eliminación de los judíos[966].

No han sido éstas las únicas propuestas sobre la función del discurso moral y las formas peculiares del razonamiento ético, pero sí han sido las más fecundas. Otras propuestas, como las de John Wilson[967], David Pole[968] y Alan Montefiore[969] coinciden en considerar los enunciados morales como descriptivos y laudatorios, y en sostener que la posibilidad de la racionalidad en Ética depende de que no entren en juego los sentimientos personales, que están en la base de los sentimientos morales.

---

the Moral Concept y *Applications of Moral Philosophy*, en Londres, Macmillan, 1971, 1971, 1972 y 1972 respectivamente.

[966] Ver la discusión de este tema en Caps. IX y X de su *Freedom and Reason.*

[967] John Wilson, *Reason and Morals*. Cambridge U.P., 1961. Ver también su ensayo *Logic and Sexual Morality* (Londres, Penguin Books, 1965).

[968] David Pole, *Conditions of Rational Inquiry: A Study in the Philosophy of Value*. Londres, The Athlone Press, 1961.

[969] A. Montefiore, *A Modern Introduction to Moral Philosophy*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958.

También John Nowell-Smith[970] se ha esforzado en mostrar que quien emite un juicio moral no lo hace espontanea e irracionalmente, sino que se esfuerza en aportar razones. Por su parte, John Langshaw Austin[971], de la Oxford University, ha llamado la atención sobre el tipo de acción que cumplimos al hablar, defendiendo la existencia de un significado "performativo" como el propio de aquellas frases que no aspiran a constatar un estado de hechos, sino a otros tipos de operaciones, como expresar un deseo, prometer, congratularse, excusarse, comprometerse. Este "significado performativo" permite fecundas tipologías de los juicios éticos[972]. Esta línea de trabajo la han desarrollado G.C. Kerner[973] y G.J. Warnock[974].

De todas maneras, a pesar de la preponderancia de esta corriente, ha habido pensadores de otras líneas. Por ejemplo, Alfred Cyril Ewing[975] ha intentado, sin abandonar el neutralismo y la actitud de búsqueda de racionalidad en Ética, ir más allá del lenguaje. Su *neo-intuicionismo* enlaza con el de Moore, Harold Prichard[976] y David Ross[977].

Con la misma pretensión de superar los residuos irracionalistas aparecen las obras de Philippa Foot[978] y Geoffrey James Warnock[979]. Pero en este caso cuestionan la "gran división", la radical diferencia entre juicios de hecho y de valor. Por tanto, asumen una posición *neo-naturalista*, de corte empirista. Ph. Foot liga los juicios morales con el placer y dolor físico de las

---

[970] J. Nowell-Smith, *Ethics*. Londres, Penguin Books, 1954.

[971] J. L. Austin, *Philosophical Papers*. Oxford, Clarendon Press, 1961. Ver K.T. Fann (ed.), *Symposium on J.L. Austin*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969.

[972] J. L. Austin, *Haw to Do Thinks with Words*. Oxford, Clarendon Press, 1962, 147-163.

[973] G.C. Kerner, *The Revolution in Ethical Theory*. Ed. cit., 197-251. Sobre el desarrollo general de las tesis de Austin ver R. Piovesan (ed.), *Ricerche di filosofia linguistica*. Florencia, Sansoni, 1972.

[974] G.J. Warnock, *The Object of Morality*. Londres, Methuen, 1971. También es autor de un brillante estudio de la ética contemporánea: *Contemporary Moral Philosophy*. Londres, Macmillan, 1967.

[975] A.C. Ewing, *The Definition of Good*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1948 y *Ethics*. Londres, The English Universities Press, 1953.

[976] Harold Prichard, *Moral Obligation*. Oxford U.P., 1949.

[977] David Ross, *The Right and the Good*. Oxford, Clarendon Press, 1930; *Foundations of Ethics*. Oxford, Clarendon Press, 1939.

[978] Philippa Foot, "Moral Arguments", en *Mind* (1958) y "Moral Belief" en *Proceeding of the Aristotelian Society* (1958).

[979] De Geoffrey James Warnock ver los dos ya citados trabajos *Contemporary Moral Philosophy* (Londres, Macmillan, 1967) y *The Object of Morality* (Londres, Methuen, 1971).

personas en juego; Warnock, los refiere a las mejoras de las condiciones humanas. Por tanto, se abren al utilitarismo.

En los mismos tonos se manifiestan D. Lyons[980] y J.J.C. Smart[981], buscando renovar el modelo utilitarista de modo que facilite el "cálculo" para guiar la acción humana. Ambos optan por el "utilitarismo del acto". Frente a ellos aparecen los partidarios del "utilitarismo de la regla", como John Rawls[982] y John Urmson[983]. Por su parte, Marcus George Singer[984], ha buscado criterios menos genéricos, condiciones de decisión más precisas; en especial ha acentuado la necesidad de universalizar la decisión, acercando el utilitarismo a posiciones más kantianas. Y no faltan los más excéntricos, como John Niemeyer Findlay[985], que se alinea con Hegel y la fenomenología.

Los argumentos de Moore contra el naturalismo, aceptados de forma general por los emotivistas, no han estado exentos de contradictores. Moore usa con fervor la sanción de "falacia naturalista". Nadie tiene derecho a afirmar que "el placer y sólo el placer es bueno", porque tal enunciado es sintético, no analítico, y los enunciados sintéticos no tienen por qué ser universales. Por otro lado, nadie puede pasar del "es" al "debe", nadie tiene derecho a traducir el "bien" a cualidades naturales...

Franquena[986] ha salido al paso. Se pregunta por la "falacia", que a su entender Moore no define. Distingue tres posibles sentidos: (1) que consista en definir una propiedad natural, como la bondad, como si se tratara de algo natural. Pero Moore no ha sentado con claridad que la bondad sea una "propiedad no natural"; simplemente lo afirma; (2) que consista en definir una propiedad con los términos de otra. Tal cosa exige en cada caso

---

[980] D. Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*. Oxford, Clarendon Press, 1965.

[981] J.J.C. Smart, "Extreme and Restricted Utilitaranism", en *Theories of Ethics*, ed. cit.

[982] John Rawls, *A Theory of Justice*. Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1971; "Two Concepts of Rules", en *Theories of Ethics*, ed. cit.

[983] John Urmson, "The Interpretation of the Moral Philosophy of J.S. Mill", en *Theories of Ethics*, ed. cit.

[984] Marcus George Singer, *Generalization in Ethics*. Londres, Eyre & Spottiswoode, 1963.

[985] John Niemeyer Findlay, *Values and Intentions*. Londres, Macmillan, 1961.

[986] W.K. Franquena, "La falacia naturalista", en *Teorías sobre la Ética*. México, F.C.E., 1974, 80-98. Ver también *Ethics*. Englewood Cliffs, N.Y., 1963.

demostrar que la bondad es distinta a las propiedades con que se intenta definir; y (3) que consista en definir lo indefinible. Exige probar que la bondad es una propiedad simple y, por tanto, indefinible.

Frankena señala, además, que los emotivistas, como Stevenson, han sido excesivamente cordiales con Moore, aceptando su antinaturalismo, aunque renunciado a su intuicionismo. En el fondo, piensa Frankena, ello se debe a que están más próximos de lo que sospechan. Al fin y al cabo, ambos concuerdan en aceptar que los juicios éticos no se someten a los criterios y controles de las demás disciplinas científicas, con lo cual pivotan sobre una "evidencia" o "sentimiento" no

5. *Éticas axiológicas*.

> "El moralismo de Kant significa, en definitiva, el establecimiento de un primado filosófico de la Ética y la fundación de una metafísica ética. Con ello se abre la vía de las metafísicas no ontológicas: del saber, del valor, de la vida, de la intuición, de la acción, etc." (J.L. Aranguren, Ética).

Si las Éticas analíticas enraízan con Hume, con la metafísica de Bradley y con el método de Moore, las Éticas axiológicas están más ligadas a la tradición kantiana, al método fenomenológico de Husserl y a la axiologización ontológica de Nietzsche; si las primeras arraigaron de forma preferente en el espacio geopolítico anglosajón, estas otras encontraron más eco en el continente. Pero, sea Hume o sea Kant, lo cierto es que heredan el problema ilustrado: la crisis de la metafísica y la búsqueda de un nuevo fundamento de la verdad y del bien que pase por el reconocimiento de la autonomía del hombre. La "mayoría de edad" de la razón que la ilustración proclamara se concreta ahora en su liberación del ser, de todo ser, de Dios y de la *cosa en sí*, de la verdad y de los valores objetivos. Tal perspectiva pone como tarea principal de la Ética el pensar la posibilidad de que la razón ponga el sentido de las cosas: ponga el *valor*. Las Éticas continentales fenomenológicas y existencialistas giran en torno a este problema: eliminado el *ser* hay que fundamentar el *valor*.

En la historia han habido posiciones, como la de Spinoza o la Escolástica, que parten de un "fin último" establecido por la metafísica, y no se sienten obligadas a explicar la génesis de la moral; en otro momentos se ha hecho abstracción de la metafísica y se ha puesto en el origen un *factum*, caso del "yo" de Descartes, de la "conciencia" de Kant, de la "naturaleza humana" de Suárez o de Hume, y del "comportamiento humano" de Aranguren. Ahora bien, esta alternativa aparecida históricamente viene a revelarnos que la Ética supone siempre una tensión entre la pasión metafísica y la pasión psicológica: entre una *moral metafísica* y una *moral psicológica*. O, si se prefiere, entre una tendencia a reducirla a teología y otra a experiencia.

Tal vez haya sido Kant el filósofo que viviera y planteara este problema de forma directa, dramática y fecunda, al sentar radicalmente la imposibilidad de una fundamentación metafísica y, al mismo tiempo, al poner como principal peligro de la Ética cualquier riesgo de disolución en la psicología. En su *Crítica de la Razón Práctica* renuncia al fundamento metafísico (el ente como "bueno" y Dios como "*summum bonum*" y la teoría de las causas finales), es decir, renuncia a deducirla de unos presupuesto metafísicos dogmáticos o pretendidamente evidentes, y también renuncia a inducirla empíricamente, psicológicamente. O sea, aplica el mismo criterio que aplicara ya a su nueva fundamentación de las ciencias, formulado en su "revolución copernicana": busca un fundamento en la estructura de la subjetividad.

"Buena voluntad" es aquella que obedece a la razón práctica, que independiente de inclinaciones y propósitos establece lo bueno como puro respeto a la ley. Y el origen de la ley y del deber es la conciencia moral, que pone la ley y es deber para sí misma. Preguntar por una instancia trascendente fundamentadora es regresar allí de donde Kant ha salido: hay que aceptar la conciencia como horizonte de moralidad. De lo contrario se regresa a la metafísica o a la psicología. Por eso la opción kantiana tiene el atractivo de presentarse como alternativa a la arbitrariedad y a la impureza. De entrada, pues, es innegable su grandeza, que sin duda le viene de haber dado a la Ética una nueva fundamentación filosófica. Como dice Aranguren

"El moralismo de Kant significa, en definitiva, el establecimiento de un primado filosófico de la Ética y la fundación de una metafísica ética. Con ello se abre la vía de las metafísicas no ontológicas: del saber, del valor, de la vida, de la intuición, de la acción, etc."[987].

La opción kantiana era de difícil equilibrio. Fichte enseguida regresa a la metafísica; otras éticas subjetivas pronto caen en el relativismo y el "subjetivismo". La ética de los valores ha aspirado a un equilibrio tipo kantiano. El tema del valor es ya puesto por Kant en su *Metafísica de las costumbres*. Lotze, partiendo de él, lo tematiza. Nietzsche perseguirá una transmutación de los valores, un nuevo orden de valores. El "valor" se convierte en el eje de demarcación de las diversas propuestas éticas que, una vez roto el vínculo ontológico deben explicar la naturaleza y origen del valor. La crisis de la metafísica abre paso a la axiología.

5.1. *Nietzsche y la transmutación de todos los valores.*

5.1.1. *"Zaratustra" el moralista.*

> "¿Libre de qué? ¿Qué le importa eso a Zaratustra? Tu ojo debe manifestarme con claridad: libre ¿para qué?" (F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*).

Interpretar a Nietzsche implica correr un riesgo superior al habitual. Su lenguaje no ayuda al análisis objetivo[988]; la coherencia no es una virtud que cultive, ni tampoco la claridad[989]; y la historiografía, con su apasionamiento y su militancia, en modo alguno favorece el oficio[990]. No obstante, Nietzsche es un pensador con quien hay que medirse las fuerzas alguna vez en la vida: su pensamiento, en lo moral, es en gran medida un desafío. No un desafío hermenéutico, como un reto a su desciframiento -cosa que no nos

---

[987] J. L. Aranguren, *Ética,* ed. cit., 86.

[988] S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*. París, Payot, 1972.

[989] P. Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*. Barcelona, Seix Barral, 1972.

[990] AA.VV., *Colloque de Royaumont*. París, Editions de Minuit, 1967; AA.VV., *Nietzsche aujourd'hui*, 2 vols. (Colloque de Cerisy, 1972). París, UGE, Col "10/18", 1973; AA.VV., *En favor de Nietsche*. Madrid, Taurus, 1972.

preocupa de quien mostró tan poco interés en ser descifrado-; sino una provocación a dejarnos inundar por sus sospechas, a ponernos a prueba de la seducción de su retórica. Nietzsche siempre sugiere y hace pensar, aunque sea bajo el signo de la singularidad y la diferencia; Nietzsche nos reta a enfrentarnos con el riesgo de perversión que introduce en nuestra conciencia. No nos importa, pues, encontrar "la verdad" de Nietzsche, si es que la tuvo; nos interesa únicamente afrontar la provocación particular que genera en cada uno de nosotros, como un desafío a nuestras creencias.

En *Ecce homo* escribe Nietzsche una reflexión que puede considerarse sin arrogancia como el punto de partida de cualquier estudio sobre la ética nietzscheana. Dice: "No se me ha preguntado, pero se debería habérmelo hecho, lo que significa en mi boca, en boca del primer inmoralista, el nombre de Zaratustra, pues lo que constituye el carácter formidable y único de este persa en la historia es cabalmente lo contrario del inmoralista. Zaratustra fue el primero en advertir, en la lucha entre el bien y el mal, el verdadero mecanismo de la marcha de las cosas. La transposición de la moral a lo metafísico, como fuerza, causa y finalidad en sí, es obra suya. Pero esta pregunta sería ya, en el fondo, la respuesta. Zaratustra creó ese error fatal que se llama la moral; por consiguiente, debe ser también el primero en reconocerlo"[991].

Aparentemente se trata de justificar por qué Nietzsche elige el personaje de "Zaratustra" para emitir su mensaje, o sea, por qué se disfraza de "Zaratustra". Pero la respuesta condensa todo el programa. Elige "Zaratustra" porque fue el primer moralista y, por tanto, debe ser el primer inmoralista: debe reparar su error. ¿Quién mejor que él?[992] La misma lucidez que se necesita para establecer una metafísica que ha determinado la conciencia de sí de los hombres, se necesita para invertir esa conciencia, para subvertir la propia imagen.

Pero Nietzsche dice más: nos relata aquél formidable error de Zaratustra que ha dado sentido a la vida durante siglos, y que ahora se apresta a

---

[991] *Ecce homo*, ed. cit., 118 ss.

[992] Para este tema es imprescindible ver el ensayo de Heidegger, de 1950, "Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?", en M. Heidegger, *Essais et conférences*. París, Gallimard, 1958).

descifrar. Zaratustra supo ver que la vida es la lucha del bien y del mal, pero en lugar de aceptarla creó la moral y la disolvió en la metafísica. Zaratustra fue quien escindió la vida humana en dos mundos, el de acá y el del más allá; fue quien dio a éste solidez, realidad, perfección, eternidad, valor, al tiempo que debilitaba y degradaba la vida en la tierra, lo temporal, el movimiento. Zaratustra creó a Dios con lo mejor del hombre, empobreciendo de paso a éste; Zaratustra creó el mundo ideal, el platonismo, como paisaje eidético, como lugar de la eternidad y el valor, desvalorizando el mundo real.

Dice MacIntyre que "Según Nietzsche, el cristianismo se encuentra en el corazón de los males modernos. ¿Por qué? Porque el cristianismo ha conducido a una desvalorización sistemática de *este* mundo en favor de un mundo próximo, y así a una falsa espiritualidad. Ante todo, porque el cristianismo ha encarnado valores que resultan destructivos para todos los valores morales, incluso los propios"[993]. Y nos parece correcto, pero dando a la crítica nietzscheana una dimensión menos antireligiosa y más antimetafísica. Su rebelión es, en el fondo, contra Platón; rechaza a Jesucristo en tanto que platónico. Cualquier religión que distinga dos mundos, cualquier metafísica, es para Nietzsche una forma de platonismo, cuya perversión consiste siempre en un doble pecado: el de crear un mundo imaginario, y el de crearlo como superior, como modelo y a costa del real, es decir, crear un mundo ideal a costa del real y someter ésta a aquél. Pues dicha reproducción imaginaria se hace de tal manera que el ideal se construye con lo noble y valioso que hay en el mundo real, por lo cual éste queda privado, vaciado, propiamente de ello: si acaso se le concede la posibilidad de participar de aquél, como fantasmas, imágenes o sombras.

Zaratustra, pues, está en el origen del error, y ahora viene a enmendarlo. ¿Por qué? Porque Zaratustra es veraz, más veraz que los demás, y debe corregir su error: debe suprimir esa metafísica y la moral en ella apoyada[994]. ¿Por qué ahora? ¿Por qué ha llegado su momento? Porque es ahora cuando Zaratustra, por fin, ha descubierto el gran error, ha llegado a la

---

[993] A. MacIntyre, *Historia de la Ética*. Buenos Aires, Paidós, 1970, 216.

[994] J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. París, Seuil, 1966.

verdad. Zaratustra debe abandonar su retiro y venir a predicar a los hombres una nueva filosofía y una nueva moral adecuada a la misma; o, para ser más precisos, debe bajar a la tierra, a la caverna, para declarar a los hombres la nueva verdad: "Dios ha muerto". Todo el mensaje de Zaratustra parte de esta nueva situación: Dios ha muerto, por consiguiente, los hombres deben iniciar una nueva vida, ya que hasta ahora su vida ha sido un tremendo error, ha estado guiada y subordinada a la existencia de Dios, de un mundo trascendente, de unos valores ideales y eternos, de unos deberes fijos, de unos fines inalterables[995].

Dos problemas surgen de forma inmediata ante esta tesis de Zaratustra. El primero es: ¿por qué sabe que Dios ha muerto? La respuesta no está explicitada, pero el texto non permite entender que Zaratustra afirma la muerte de Dios porque ha descubierto la "voluntad de poder" como esencia del mundo. Una voluntad que está en el mundo real, en el mundo del movimiento y del tiempo, del cambio, de la pasión; una voluntad que explica el mundo, la vida en la tierra, haciendo innecesario y absurdo -más aún, desenmascarando el hechizo- de un trasmundo de ideas y valores eternos.

Ya Schopenhauer[996] había arremetido contra lo "en sí" kantiano, contra el "noúmeno", afirmando la "voluntad" como esencia del mundo. Este expresa un movimiento ciego, sin sentido, sin fines, sin valores: el mundo es voluntad, o mero esfuerzo de ser, de seguir siendo, de vivir, de reproducción de la especie. El hombre schopenhaueriano es mera voluntad de ser: su carácter es fijo, inalterable, y sus fines son determinaciones naturales de esa voluntad de vivir. Por tanto, toda filosofía que intenta encontrar sentido en el mundo y, en particular, toda filosofía práctica que busca dar sentido a la existencia humana, se funda en un error: el de creer en la posibilidad de modificar la naturaleza humana[997]. El egoísmo, la crueldad y la compasión, móviles básicos de la naturaleza humana, son inalterables. La única esperanza es la de disminuir la crueldad y el egoísmo cultivando la

[995] Ver el "Prólogo" de *Zaratustra* .

[996] A. Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la Ética*. Buenos Aires, Aguilar, 1970; *Alrededor de la filosofía*. Barcelona, Picazo, 1969; *El mundo como voluntad y representación*. Madrid, Aguilar, 1927.

[997] Ver esta tesis en M. Horkheimer, "Schopenhauer y la sociedad", en *Sociológica*. Madrid, Taurus, 1966.

compasión o piedad: es decir, inhibiendo el deseo, debilitando la voluntad, matando el deseo de vivir, caminando hacia la nada.

La "voluntad de poder" nietzscheana, es un concepto muy diferente del usado por Schopenhauer. Aquí no es la "nada" el objetivo, sino la superación de todos los límites, el fin de la vida ascética, el despliegue del poder creador de la voluntad. De todas formas, a pesar de su radical diferencia de contenido, funcionalmente juega un papel similar como alternativa a la metafísica platónica: equivale a decretar el fin, la muerte, de toda trascendencia; a establecer su gratuidad y arbitrariedad, su error y su espejismo. La "voluntad de poder", por tanto, es la idea clave de una nueva filosofía que permite liquidar la metafísica de los objetos ideales y, con ella, la moral de valores absolutos.

El segundo problema derivado de la nueva situación, creada por la "muerte de Dios", es el de la alternativa. Zaratustra no ha venido a decir a los hombres simplemente algo que ya saben, al menos a nivel práctico: ya viven como si Dios hubiera muerto. El mensaje de Zaratustra debe contener algo más, que convierte su misión en oportuna y épica. Efectivamente, viene a decir a los hombres cómo pueden salir de la situación en que se encuentran por la muerte de Dios: viene a ofrecerles una alternativa. Viene a decir: "Dios ha muerto. Tenéis la siguiente alternativa: seguir en vuestro estado actual, consecuencia de la muerte de Dios, en el *nihilismo pasivo*; o aspirar a una nueva moral. En definitiva, podéis continuar interpretando "el último hombre", o podéis aspirar al "superhombre".

Aquí se ve de nuevo la importancia de la "voluntad de poder", clave de la nueva filosofía: la misma es absolutamente necesaria para la opción por el "superhombre". Sin ella, el conocimiento de la muerte de Dios lleva al escepticismo, a esa vida aburrida, mediocre y gris del último hombre[998]: una vida que no quiere nada, que quiere "la nada"; una vida en la que, con palabras de Nietzsche, "el hombre no dispara ya la flecha de su anhelo por encima del hombre, en la que la cuerda de su arco ha olvidado estar tensa...".

[998] G. Bataille, *Sobre Nietzsche*. Madrid, Taurus, 1972, 42 ss.

Sólo armado de la nueva filosofía de la "voluntad de poder" puede descender Zaratustra a predicar su mensaje, pues así no dirá lo que los demás ya saben, sino que les ofrecerá una alternativa: sólo con una nueva moral puede Zaratustra equilibrar su error al crear la moral del esclavo; sólo con una nueva filosofía puede nivelar su error al crear la metafísica de los dos mundos[999]. Sólo así puede ofrecer al hombre escindido una nueva unidad.

5.1.2. *Estética y "nueva moral".*

> "Os conjuro, hermanos míos, a que permanezcáis fieles a la tierra y no creáis a los que os hablan de esperanzas ultraterrenas. Son envenenadores, lo sepan o no lo sepan" (F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*).

La "muerte de Dios", por tanto, no es la idea central del mensaje de Zaratustra, no es un descubrimiento nietzscheano: es una situación, la situación que da sentido al mensaje de Zaratustra. Es la situación que hace que Zaratustra abandone su retiro de la montaña, mientras que el santo solitario del bosque sigue su aislamiento sea porque sigue creyendo que Dios está vivo, sea porque no tiene nada que decir a los hombres. Zaratustra, en cambio, tiene una nueva doctrina, una nueva moral: la del *superhombre*, a la que ha accedido desde su nueva filosofía de la "voluntad de poder". Tiene algo que decir. Y lo que tiene que decir es "moral": "¡No arrojes al héroe de tu alma! ¡Mantén sagrada tu suprema esperanza!".

Incluso podría pensarse que Zaratustra no baja de la montaña para "corregir un error", para saldar su deuda con los hombres como creador de la moral. Podría pensarse, decimos, que Zaratustra -pese a Nietzsche-, baja de la montaña cuando una moral ha fracasado, cuando el hombre se ha hundido en el nihilismo. Su vuelta es para predicar una nueva moral. Ciertamente, no puede regenerar la vieja: Dios ha muerto efectivamente y la metafísica platónica ha devenido literatura. Pero sí puede predicar una

---

[999] G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*. París, PUF, 1962.

moral nueva con la grandeza de la vieja: una moral en la que los valores vuelven a ser definidos de acuerdo con las exigencias de una topología diferente. En la vieja moral, los valores fueron puestos por el hombre fuera del hombre, inseguro de su virtud, para guiarse por ellos, y acababa esclavo de los mismos; en la nueva moral, el hombre asume su valor y se dispone a ejercerlo libremente, confiado en sí mismo. La vieja moral se instaura desde un acto de conocimiento, en el que se instaura una ley moral a la cual queda sometida la actividad y la vida del hombre; en la nueva moral se rechaza la primacía del conocimiento y se instaura la preferencia de los valores estéticos, afirmando con ello la dimensión poética y artística, creadora, del hombre. En la vieja moral el hombre se superó a sí mismo con la creación ideal de un mundo platónico de ideas y valores que asumió como normas; en la nueva moral, Zaratustra también afirma que "el hombre es algo que debe ser superado", es decir, reprocha al "último hombre" del nihilismo que se acepte a sí mismo, que prefiera volver al animal en lugar de superar al hombre; aunque aquí el hombre supere sus límites mediante la creación artística.

El "gran inmoralista", por tanto, puede entenderse como predicador de una nueva moral. Esta nueva moral requiere teóricamente la muerte de Dios, el fin de todo ideal ascético, para que el hombre pueda asumir su libertad creadora y dar sentido y valor a las cosas. Nietzsche, entusiasmado con la nueva moral, entenderá la muerte de Dios como una victoria, como la liberación del gran obstáculo. Y, en su apasionamiento y exaltación, a lo que contribuye su talante "hímnico", declarará la guerra a sus residuos. Declarará la guerra a la moral, se declarará el primer inmoral. Aunque, a nuestro entender, las declamaciones no consiguen encubrir un fondo no sólo "moralista", sino "moralista clásico". El nuevo hombre es vestido de nobles valores: los del artista.

El mensaje de Zaratustra, por tanto, se escinde en dos dimensiones. Por un lado, una dimensión negativa, auspiciando el fin de una época y poniendo en juego toda su retórica para contrarrestar las "fuerzas reactivas", los deseos de mirar y volver al pasado: "Os conjuro, hermanos míos, a que permanezcáis fieles a la tierra y no creáis a los que os hablan de

esperanzas ultraterrenas. Son envenenadores, lo sepan o no lo sepan"[1000]. Por otro lado, una dimensión positiva, exhortando a elegir y ofreciendo una salida hacia adelante al describir el camino hacia el nuevo orden, las sucesivas transformaciones.

Uno de los momentos más significativo de este mensaje se recoge en el primer discurso de Zaratustra[1001], en que se dibuja la transformación liberadora del hombre de la autoalienación a la libertad creadora. "Os voy a hablar de tres transformaciones del espíritu: de cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, finalmente, en niño"[1002]. Si analizamos estas metamorfosis descubrimos, a nuestro entender, y a pesar de la interpretación más extendida de Nietzsche, que éste siente una profunda e inconfesada admiración por el "camello". Porque, en rigor, el "camello" simboliza un modo de ser humano grande y noble, incluso heroico: el hombre que crea a Dios, es decir, la ley moral, y se somete a ella. "¿Qué es lo más pesado, oh, héroes? Así pregunta el espíritu sufrido, para tomarlo sobre sí y alegrarse de su fortaleza..."[1003]. Este hombre tiene para Nietzsche -y no podía ser de otra manera-, un aspecto elogiable: se hace a sí mismo, aunque se haga esclavo de sí mismo, de su propia creación. Es un hombre que quiere algo grande, quiere llevar el mayor peso; no quiere lo fácil, sino probar su fuerza y su grandeza con la obediencia, con su capacidad de carga[1004]. La grandeza del "camello" es su ley: el *deber*.

Nietzsche, pues, admira al "camello" en tanto que representa un ideal de hombre que niega la mediocridad, el gregarismo, el conformismo. El camello acepta su carga voluntariamente, para probarse y superarse: para autonominarse. El camello *elige* su carga: y es una carga noble, por encima del hombre. Nietzsche, aun rechazando esta figura moral, parece otorgarle el reconocimiento de su elevación: es mejor que el nihilismo.

[1000] *Así habló Zaratustra*, ed. cit., 13.

[1001] Ver el primer discurso de Zaratustra, "De las tres transformaciones". *Op. cit*., 33 ss.

[1002] *Así habló Zaratustra*, ed. cit., 33.

[1003] *Ibid*., 35.

[1004] Ver Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, Alianza Editorial, 1966, 99.

El camello y su carga parecen tener un destino insalvable: el desierto, es decir, la negación de la vida, el más allá de lo vivo. La moral del deber desemboca inexorablemente en su esterilidad, en su nihilidad. Nacida para ennoblecer la vida, acaba negándola y sustituyéndola por la renuncia, por la ascesis. Y, como la moral del camello era veraz, es decir, respondía a altos ideales, no puede aceptar esa nihilidad, no puede aceptarse a sí misma: se rebela contra sí, negando su "ser camello" y abriendo las puertas a una nueva figura: la el "león".

El "león" representa la negación de la moral objetiva, de los valores y normas externos al hombre. El "león" dice *no* a la carga, *no* a la autoalienación del hombre, *no* a la metafísica idealista, *no* al mundo inteligible, *no* a toda voluntad externa al hombre, *no* al deber. De esta manera conquista su libertad; pero sólo su *libertad negativa*. Consigue salir de la existencia autoalienada al liberarse de la trascendencia de los valores, pero nada más. La negación no es alternativa: negar el "yo debo" sólo conduce al "yo quiero". Pero este "yo quiero" no satisface a Nietzsche, quien ve esta negación como un paso adelante únicamente por su perspectiva dialéctica. La negación, la "moral del león", en sí misma es menos noble que la "moral del camello"; sólo en el esquema dialéctico, como paso hacia el final, se legitima como superior.

Es normal que así sea, pues el "yo quiero" de la voluntad en la figura moral del "león" no expresa en rigor el fin de los valores: sólo expresa el fin de los valores ideales y trascendentes, que son subrepticiamente sustituidos por otros más ruines y mezquinos, más inconfesables y no menos esclavizadores, propios de la miseria del nihilismo. Se trata de una voluntad sometida a sí misma: en lugar de querer libremente, quiere quererse, es decir, quiere el egoísmo, cuyos valores son ahora su juez.

Esta voluntad no podía satisfacer a Nietzsche, para quien el hombre debe proyectarse espontáneamente hacia fuera, debe hacerse a sí mismo, superando sus límites, teniendo como fin propio la negación de todos sus límites. Es muy sugestiva la observación de Deleuze, cuando afirma que "no

nos queda más elección que entre vidas mediocres o pensadores locos"[1005]. Para Nietzsche esta era la alternativa: y no podía optar por la mediocridad. Si en la "moral del camello" los límites eran puestos por los valores trascendentes, en la del "león" reaparecen los límites puestos por el egoísmo. En las dos figuras el hombre ha errado su fin: en ambas es esclavo de sí mismo, en ambas se pone límites, en ambas renuncia a ser para simplemente ser algo.

De ahí que necesite una nueva transformación, en la figura moral del "niño", que toma de Heráclito. Con ella se recupera la afirmación, "un santo decir sí". Ahora la voluntad no *quiere* algo; simplemente quiere. De ahí la metáfora nietzscheana del juego: la voluntad del niño es juego creador, inocente e indiferente afirmación, sin límite alguno y, por tanto, sin destino alguno. Se trate de recuperar el origen, de regresar a aquella situación originaria, antes de la creación, para iniciar el camino, para decir y poner libremente nuevos valores. La muerte de Dios nos ha vuelto al origen: hay que empezar de nuevo, con desenfado y la alegría de quien no tiene ningún lugar adonde ir, ningún fin que perseguir, ninguna ley que respetar, ningún deber que cumplir. El "niño" expresa esa situación originaria: ha negado la negación, es ajeno a ella; su ser es pura positividad.

El "niño" es el fin del "filósofo". Este había pasado de "fisiólogo" o "médico" a "metafísico"; había dejado de ser "poeta" para convertirse en "profesor público". A partir de entonces, como interpreta Deleuze, "la filosofía ya no es más que el recuento de todas las razones que el hombre se da para obedecer"[1006]. El filósofo ha invertido los valores: valora la vida según su aptitud para soportar cargas, para soportar el peso de los valores superiores trascendentes. Ha sometido la *poiesis* al *logos*. De este modo se esteriliza la vida, se condena al desierto. El "niño" viene a recuperar el desenfado original, a descargar la vida, a aligerarla de peso, a sustituir en ella el deber por la creación, la obediencia por la afirmación, la sumisión por el poder. "Crear es aligerar, es descargar la vida, inventar nuevas

---

[1005] G. Deleuze, *Spinoza, Kant, Nietzsche*. Barcelona, Labor, 1974, 212.

[1006] *Ibid.,* 213.

posibilidades de vida. El creador es legislador-bailarín"[1007]. El "niño" es el artista. Nietzsche reivindica al artista frente al filósofo, la creación frente a la lógica, el juego frente al deber, la estética frente a la ética. Su moral es el fin de la ética y a manos de la estética.

La grandeza del "niño" nos advierte del secreto rechazo nietzscheano del "león" y de su fondo moralista. La "Muerte de Dios" es condición de posibilidad del nuevo hombre, pero no es razón suficiente. La liberación del deber, la libertad negativa, no devuelve al hombre su ser creador[1008]. Para Zaratustra la verdadera libertad no consiste en escapar de un yugo: "Hay muchos que han perdido todo su valor cuando rechazaron su servidumbre"[1009]. Es decir, liberados de Dios y de la ley moral el hombre asume el riesgo de una mayor degradación: la liberación del yugo no es su salvación, sino su libertad negativa. Pero ésta no sirve para un moralista como Nietzsche sino como mera condición de salvación. "¿Libre de qué? ¿Qué le importa eso a Zaratustra? Tu ojo debe manifestarme con claridad: libre ¿para qué?"[1010].

La libertad negativa que sobreviene a la "muerte de Dios" es una definición abstracta de un acontecimiento, que necesita rellenarse de sentido y de valor. Este es el gran mensaje nietzscheano: el hombre es quien pone el sentido y el valor a la vida. El artista no actúa según reglas ni morales, ni lógicas ni técnicas: su actuación es siempre moralmente inocente, lógicamente ingenua y técnicamente indiferente.

Es el mensaje de Zaratustra tanto al "último hombre" como "al hombre que quiere perecer"; es decir, a la conciencia que sabe la muerte de Dios pero que la vive como pérdida, al hombre que interpreta la situación de forma pesimista: "¡todo es en vano! ¡mejor nada de voluntad!"; y a la conciencia que asume la "voluntad de nada"[1011]. Zaratustra enseña que hay una salida del nihilismo, que es posible una nueva moral, que la misma

---

[1007] *Ibid*., 214.

[1008] Ver el discurso "Del camino del creador".

[1009] *Así habló Zaratustra*, ed. cit., 91. ss.

[1010] *Ibid*., 109 ss.

[1011] Posición representada por la filosofía de Schopenhauer. Ver al respecto C. Rosset, *Schopenhauer, philosophie de l'absurde*. París, PUF, 1967.

consiste en la "transmutación de todos los valores", pero que para que sea posible hay que pensar al hombre como el legislador de la moral. Y esta idea la proporciona la nueva filosofía: la filosofía de la voluntad de poder.

5.1.3. *La voluntad de poder.*

> "La voluntad de poder es el ser y es la nada en la alianza originaria del movimiento" (E. Fink. *La filosofía de Nietzsche*).

Ya Kant había puesto el mundo como una construcción humana; pero Kant dejaba un "en sí" que actuaba como frontera y límite al poder creador del hombre. Romper esa barrera fue la tarea de la "filosofía de la libertad", que el idealismo, de diversas formas, intentó reiteradamente. Pues bien, Nietzsche puede ser entendido en el marco de ese proyecto, como una tentativa más, perfectamente diferenciada.

Desde el punto de vista de la filosofía práctica se trataba de eliminar a "Dios", en sentido metafísico, como reino ideal, como verdadero ser y, por tanto, como ley moral. Sin eliminar toda prescripción trascendente la libertad quedaba yugulada: "Si hubiera dioses, dice Zaratustra, ¿cómo soportaría yo no ser Dios?"[1012].

La "voluntad de poder" en Nietzsche no es lo mismo que el "deseo de poder". Este es un concepto ligado a una tesis o descripción psicológica, que define una antropología empírica: el hombre concebido como sujeto de deseos de fines concretos, exteriores a la voluntad, sea la riqueza, el poder político, la gloria. Tal concepción es contradictoria con la filosofía de Nietzsche que venimos exponiendo, pues, en el fondo, ese "deseo de poder" expresa la sumisión de la voluntad, del "querer", a unos valores fijos y externos, socialmente determinados. La "voluntad de poder", en cambio, es una tesis metafísica, que Nietzsche menciona de formas diferentes como la esencia del mundo, como al decir "la esencia del mundo es la voluntad de poder", o bien "la esencia más íntima del ser es voluntad de poder".

[1012] *Así habló Zaratustra*, ed. cit., 124. Ver M. Heidegger, "Le mot de Nietzsche `Dieu est mort'", *Chemins*. París, Gallimard, 1962 (edición alemana de 1954).

Compartimos plenamente la interpretación de Deleuze al respecto, quien ha sabido distinguir con lucidez entre "lo que la voluntad *quiere*" y *"lo que* quiere en la voluntad"[1013]. La voluntad de poder en Nietzsche no significa que la voluntad *quiera* el poder o *desee* dominar, poseer, controlar, etc. En tal caso la voluntad no sería libre, sino subordinada a los valores establecidos en la sociedad concreta, valores que definen las condiciones para ser reconocido como poderoso. La "voluntad de poder" en Nietzsche es un principio moral: el principio de evaluación de nuestras acciones, de nuestras leyes, de nuestros hábitos, de nuestros valores. La voluntad no quiere el poder, sino que el poder -la fuerza creadora, la vida- "quiere" en la voluntad, es decir, lleva a ésta a desear, a actuar; es decir, la voluntad de poder no es deseo de *poseer* sino de *dar* y *crear*. La voluntad de poder es el principio de la vida, al mismo tiempo principio ontológico y moral: da el ser a las cosas y con ello les otorga el valor.

Dicho en otras palabras: la voluntad de poder es la apuesta por el deseo productivo, creador, liberador. Porque en el hombre se dan simultáneamente el deseo de afirmar y el de negar, de crear y de destruir, de ser Dios y de entregarse al nihilismo, de la vida y de la muerte, del goce y de la ascesis... Pues bien, en ese juego de la voluntad o deseo interviene la "voluntad de poder" como principio moral que prescribe apostar por el "poder", a favor del poder, es decir, a favor de la capacidad de crear, de dar, de contagiar, y resistir a las fuerzas reactivas, a los residuos de la vieja moral, a la voluntad de nada, al nihilismo, a la degeneración, a la "vida enferma".

La "voluntad" en Nietzsche sustituye al "ser". Tradicionalmente, la representación clásica de la voluntad ha hecho de ella en realidad una sustancia metafísica o, más a menudo, una facultad del sujeto; por otra parte, ha visto en ella la causa, la fuente de nuestros actos; en resumen, la concibe como una unidad, una identidad. En Nietzsche no es así: la voluntad es explosión del ser, negación de su orden y su ley. Por eso ha dicho "no hay voluntad", en el sentido de que el individuo no tiene *una* voluntad que desee. La voluntad es pluralidad de instintos, de pulsiones, de

[1013] Deleuze, *op. cit.*, 217.

luchas. Es el lejano eco de un combate en el ser. El "querer" es un síntoma: la victoria de una de las fuerzas en conflicto.

Bien mirado, nos parece que la teoría de la voluntad de poder viene a ser la sustitución de la metafísica del ser por una metafísica del valor. La muerte de Dios, que implica la necesidad y posibilidad de una nueva vida, es el resultado del hundimiento de la metafísica platónica; no es extraño, pues, que la voluntad de poder, que viene a proponer una nueva estructura de la vida, configure una nueva metafísica (aunque fuera su ausencia). Además, es un hecho que Nietzsche expone su doctrina *frente* a la metafísica tradicional; más aún, es un hecho que Nietzsche insiste en que la liberación del dominio de esa metafísica no se consigue meramente con repudiarla. Por tanto, todo lleva a ver la voluntad de poder como una nueva metafísica del valor.

En *Ecce homo* dice Nietzsche que "El invento de la moral cristiana es un acontecimiento sin precedentes, una verdadera catástrofe"[1014]. Nietzsche opone "Dionisos contra el Crucificado". Dionisos es la vida bifronte, hecha de bien y mal, de sufrimiento y placer, de afirmación y destrucción, de creación y muerte. El Crucificado es símbolo de una vida ultraterrena, perfecta, uniforma, y de una moral hostil a la vida. Pero, en rigor, el Crucificado es símbolo de Sócrates, de Platón, de la tradición filosófica dominante, basada en una metafísica que ha empobrecido este mundo al crear otro externo e indiferente a él y elaborado con lo bueno del mismo.

Esto nos lleva a situar a Nietzsche frente a la metafísica clásica, en la metafísica del ser, lo que haremos siguiendo de cerca a E. Fink, quien ha abordado este tema con profundidad[1015]. La metafísica en su estudio del ente, del ser en sus limitaciones, del ser determinado, se hace cuatro preguntas fundamentales: (1) por el ente en cuanto ente; (2) por la estructura fundamental del ente; (3) por el ente supremo; y (4) por el desvelamiento del ente. Las preguntas parecen surgir al hilo de nuestras habituales distinciones entre el ser y la nada, entre ser y devenir, entre ser y apariencia y entre ser y pensar. "Cuando la interpretación del ente va guiada

[1014] *Ecce homo*, ed. cit., 125.

[1015] E Fink, *op. cit.*, Cap. 5.

por la relación entre el ser y la nada, se pregunta por el ente en cuanto tal; cuando es la relación entre el ser y el devenir la que señala el camino a recorrer, se pregunta por el movimiento y, por tanto, por la conexión de totalidad de todo lo que se mueve; cuando las cosas quedan iluminadas por la luz de la diferencia entre ser auténtico y ser inauténtico se plantea la pregunta por el ente de rango supremo como criterio del ser; cuando, finalmente, se prepondera la conexión tensa entre ser y pensar, se pregunta por la verdad del ente y, en consecuencia, por el nombre de esa verdad"[1016]. Se trata de los cuatro trascendentales de la filosofía clásica: *ens*, *unum*, *bonum*, *verum*.

Creemos, con Fink, que la doctrina de la "voluntad de poder" puede verse como una respuesta a esta metafísica. Nietzsche rompe con la idea de los entes como realidades fijas, singulares, quietas y finitas. Los "entes" son momentos pasajeros del juego de la voluntad de poder, meros "quamtum de poder". Las cosas no son limitadas y fijas: están en constante movimiento, rompiendo incesantemente sus límites. No son "ilimitadas", pues no les abandona el límite, pero sí indeterminadas, en el sentido de movilidad absoluta. La nada que habita en el ente no es un límite: es el movimiento del límite, o sea, como presencia del dominio de la diferencia sobre la identidad[1017]. Por tanto, como dice Fink, "La doctrina de la voluntad de poder es la respuesta de Nietzsche a la pregunta metafísica por el ente en cuanto tal, es su decisión en el ámbito del *ser y la nada*. La voluntad de poder es el ser y es la nada en la alianza originaria del movimiento"[1018].

También compartimos plenamente la tesis de Fink según la cual la doctrina del "eterno retorno" es la respuesta de Nietzsche a la pregunta por la relación entre ser y devenir. Nietzsche ha afirmado el movimiento como esencia del todo; pero, además, ha afirmado que el todo temporal y en movimiento *precede* al cambio, no es un efecto del cambio. Y, para poder

---

[1016] *Ibid*, 265.

[1017] Ver a este respecto G. Vattimo, *Le aventure della differenza*. Milán, Garzanti Etitore, 1980, Sezione terza, 71-96.

[1018] E. Fink, *op. cit.*, 266.

explicar cómo el todo puede preceder al cambio recurre a la doctrina de la repetición, del eterno retorno, en la que aquí no insistiremos[1019].

Tampoco insistiremos la interpretación de la "muerte de Dios" como respuesta al problema ontológico de la relación entre ser y apariencia, aunque es obvio que la muerte de Dios, en el marco metafísico, es decir, Dios como mundo ideal, implica el fin de la visión del mundo empírico como sombra o apariencia devaluada del mundo ideal. Nos detendremos, en cambio, en la doctrina del superhombre como respuesta al problema metafísico de la relación entre ser y pensar.

5.1.4. *El "superhombre".*

> "Si hubiera dioses, dice Zaratustra, ¿cómo soportaría yo no ser Dios?" (F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*).

Nietzsche, en su lucha contra la metafísica, en su victoria sobre la misma, queda irremisiblemente preso en ella. Así lo ha visto M. Heidegger, en su penetrante trabajo sobre Nietzsche[1020]. Para Heidegger, nuestro autor queda prisionero de la metafísica, sin que logre salir a un nuevo amanecer del mundo. La "voluntad de poder" pasa a ser la nueva idea del ente; el eterno retorno es la manera de pensar el ser del ente; la muerte de Dios y la dialéctica Apolo-Dionisos son su versión del ente supremo, la nueva forma de pensar la creación de las cosas. Pero, además, la axiologización de la metafísica, la sustitución del ser por el valor, hunde sus raíces en la misma filosofía platónica. Para Platón el Bien es la idea de las ideas, la idea suprema, lo más digno de saberse y de ser enseñado. La idea de Bien (*agathon*) es la que, como el sol, proporciona a las demás su perfección y su cognoscibilidad. El bien es el concepto supremo de la filosofía platónica: por el Bien son "buenas" las cosas; por el Bien son "buenas" las ideas.

[1019] *Ibid.,* 266 y ss.. También Jean Wahl, *L'avant-dernière pensée de Nietzsche*. París, C.D.U., 1961, y Jean Granier, *Nietzsche. Vie et vérité*. París, PUF, 1971.

[1020] M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 vols. Pfullingen, 1961 (Traducción francesa de P. Klossowski, *Nietzsche*. París, Gallimard, 1971).

Para Platón el Bien es una realidad ontológica; Nietzsche, en cambio, convierte el bien en valor, es decir, lo pone como relación del sujeto con sus objetos, con los entes. Con ello Nietzsche simplemente se pone en línea con la filosofía moderna, que había "subjetivado" el mundo y los valores. Del mismo modo que el mundo devino un "para sí", mera "representación", los valores perdieron todo estatus de objetividad y trascendencia para devenir estimaciones subjetivas. Los valores son "valoraciones" de alguien y para alguien.

Ahora bien, los dos procesos se dan al mismo tiempo: el de conversión del mundo *en sí* en mundo *para sí*, y el de conversión del valor en "valoración". En el mismo acto la metafísica se desvanece y su moral objetiva se subjetiviza: se trata de un proceso de doble axiologización de la metafísica. Si en la metafísica clásica las ideas de las cosas y de los valores tenían una existencia objetiva y trascendente, y los valores pertenecían al ser, pues ser equivalía a perfección, ahora ese mundo de ideas desaparece y la realidad queda simplemente como un juego entre un mundo de cosas puras, desnudas, sin sentido, sin finalidad, y una voluntad de poder que las proyecta, que pone el sentido y el valor. En el fondo, también para Nietzsche *ser es igual a valor*: pero ahora se trata del ser en la tierra, determinado por la voluntad de poder que lo atraviesa y lo mantiene: por tanto, es la voluntad de poder, en la medida en que pone el ser, la que pone el valor.

Para Heidegger, la obra de Nietzsche, más que en la superación de la metafísica consiste en la culminación de la metafísica moderna. La antigüedad tendría una noción de verdad como iluminación, como mostración de las cosas. En cambio, la modernidad, presa de la metafísica platónica, entiende la verdad como *certeza*: es decir, como un estado subjetivo del hombre al contemplar las ideas, al mirarlas desde fuera. Le parece a Heidegger que la percepción subjetiva del ente es al mismo tiempo un impulso representativo y una representación impulsada[1021]. Es decir, como diría Schopenhauer, al mismo tiempo "voluntad" y "representación". La voluntad es lo que mueve a la representación; y la representación

[1021] E. Fink, *op. cit.,* 271.

consiste en hacer de algo un objeto, o sea, es una voluntad de poder que crea el objeto. Todo lo que es, es un objeto para el sujeto; por tanto, todo lo que es, ha sido hecho objeto por la voluntad de poder. Todo es voluntad de poder, concluirá Nietzsche. Y Heidegger afirma que, de este modo, lleva a su fin la metafísica moderna, para la cual la sustancia es *appetitus* y *perceptio*, como en la mónada leibniziana, fuerza y representación.

Desde esta perspectiva se entiende bien la idea del superhombre no como algo del futuro, sino como algo presente en nuestro ser, aunque no desplegado. El superhombre es la idea de Dios del hombre puesta como fin del hombre; una idea en que conocer y crear se unifican, como en Dios, como en el arte. El superhombre es, en esencia, el hombre no escindido, no alienado, no subordinado a nada trascendente, cuyo hacer no se realiza mediante su adecuación a normas o ideales eternos a su vida; un hombre en el que ser y pensar, ser y deber ser, se unifican en la creación.

El superhombre no es, al contrario de como se describe en algunas vulgarizaciones de Nietzsche, el tipo fuerte del futuro, el hombre que vence al nihilismo. El "superhombre" es, ante todo, el opuesto al "último hombre", al nihilista pasivo, entregado a su ser animal gregario, feliz en su uniformidad, en su igualdad, en su homogeneidad. Pero también es el opuesto al dominador. El "superhombre" no es "el hombre superior", preso en su ideal, aunque sea un ideal terrestre. Ni siquiera Zaratustra es el "superhombre", pues se declara su portavoz, su profeta. Y si bien es cierto que no queda claro si el "superhombre" es la fase final del hombre, o el ser no humano que deviene a la muerte del hombre, no hay duda de que el superhombre nietzscheano no es el dirigente o dominador de las masas. El superhombre no es una figura política: no hace las veces dl "gobernante" sino las del "sabio" socrático.

La lectura de los textos nos lleva a pensar que Nietzsche contempla una estabilización del nihilismo, de la humanidad gregaria entregada a la búsqueda de la felicidad; es decir, contempla el mantenimiento del último hombre. Pero también contempla que aparecerán los nuevos "dominadores", que destruirán a "martillazos" los viejos valores y realizarán la "transmutación de todos los valores". De todas formas, el "hombre

supremo", el "legislador del futuro", que impone la ley y se impone su propia ley, no es el superhombre, sino un ensayo de la voluntad de poder en esa dirección.

Parece, por tanto, que el superhombre no dominará a la humanidad nivelada. Nietzsche lo describe como dulce, austero, aislado, sobrio, poderoso, parecido a un "dios de Epicuro", sin preocuparse por los hombres. Por tanto, no será un dominador, ni un legislador; no será un político, ni un misionero; no se dedicará a la "gran política" ni a la acción directa. El "superhombre" nietzscheano es un *artista*. Los "amos de la Tierra" modelarán las masas gregarias como hacen los artistas con la sensibilidad de los hombres. Los dominadores, los legisladores, los hombres fuertes, les servirán de instrumento.

Ahora bien, el surgimiento del "superhombre" requiere la transmutación de todos los valores. Para ello debe darse una revolución radical en el seno de la voluntad de poder, tendente a eliminar lo débil, lo negativo, para hacer valer la afirmación y la jerarquía. En esa transmutación de los valores se da la batalla final entre la *verdad* y el *arte*. Para Nietzsche es la última batalla contra Platón, que consagró la supremacía del conocimiento sobre la creación artística. Nietzsche cree que, regresando al origen, se recupera el orden de las cosas: el arte fue antes que el conocimiento, siendo éste siempre derivado. La ciencia es para Nietzsche el arte congelado en conceptos descoloridos y exangües, en esquemas y formas abstractas. El regreso al origen es el regreso a lo que Vico llamaría el hombre poético, que es artista sin saberlo. De este modo es comprende el moralismo de Nietzsche y su lucha contra la moral: se trata de una lucha contra la forma que ha tomado la moral subordinada a la verdad y al ser; se trata de la reivindicación de una moral de valores estéticos. Su nueva moral es una estética: ésta le permite llamar al hombre a trascenderse como creador, como artista, en vez de una trascendencia moral y metafísica alienantes.

5.1.5. *La filosofía del martillo.*

> "Pero ahora mi martillo se ensaña cruelmente con su prisión. Saltan pedazos de la piedra, ¿qué me importa a mí eso? Quiero acabar la obra, pues una sombra se ha acercado a mí. La belleza del superhombre se ha aproximado a mí como una sombra: ¿qué me importan ya los dioses?" (F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*).

Así habló Zaratustra es el libro positivo de Nietzsche: en él expresa sus doctrinas de la muerte de Dios, del eterno retorno, de la voluntad de poder, del superhombre. Las obras siguientes están orientadas fundamentalmente a la crítica. Parece razonable que así sea. Si debe venir el superhombre, si éste es el futuro del hombre, parece razonable dedicarse a destruir la humanidad, es decir, lo que del hombre ha hecho la cultura occidental; parece razonable, en resumen, destruir esa tradición, declarar la guerra al platonismo y al cristianismo. A partir de ahora Nietzsche usa el "martillo" para destruir la modernidad, para eliminar el dogmatismo de los valores absolutos y trascendentes. Lo hace para que pueda salir el superhombre, para abrirle paso, para que su imagen deje de dormir en la piedra y salga a la vida: "¡Ah, que esa imagen tenga que dormir en la piedra más dura y más tosca! Pero ahora mi martillo se ensaña cruelmente con su prisión. Saltan pedazos de la piedra, ¿qué me importa a mí eso? Quiero acabar la obra, pues una sombra se ha acercado a mí. La belleza del superhombre se ha aproximado a mí como una sombra: ¿qué me importan ya los dioses?"[1022].

La "filosofía del martillo" se aplica en *Más allá del bien y del mal*, en *La genealogía de la moral*, en *El ocaso de los ídolos*, en *El anticristo*, en *Ecce homo*, de forma sucesiva, abordando uno tras otros los valores de la cultura occidental moderna. Aquí únicamente comentaremos algunos aspectos de las dos primeras, que nos parecen, como ha señalado Thomas Mann, las obras en que el genio de Nietzsche llegó a su culminación[1023].

[1022] *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., 101.

[1023] "Nietzsche era ante todo un gran crítico y un gran filósofo de la cultura, un prosista y ensayista de talla europea, procedente de la escuela de Schopenhauer, un prosista y ensayista de rango, cuyo genio llegó a su cima en la época en que escribió … " (Thomas Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Barcelona, Bruguera, 1984).

En *Más allá del bien y del mal* (1886) se enfrenta a la filosofía, a la religión y a la moral. Ve la filosofía como "síntoma": "Poco a poco se ha ido revelando lo que hasta el momento ha sido toda gran filosofía, a saber: la autoconfesión de su autor, una especie de `memorias' involuntarias e inadvertidas; y también me he dado cuenta de que los propósitos morales (o inmorales) constituían el verdadero germen vital de toda filosofía, del cual brotaba siempre la planta entera..."[1024]. Toda la filosofía anterior, con su estructura antológica, pasa a verse en claves axiológicas; bajo cada concepto, oculto en cada principio, Nietzsche encuentra el instinto de vida decadente. La filosofía, en su conjunto, es vista como una constante fuga de la vida, del mundo real, hacia un trasmundo imaginario. O sea, toda la filosofía es un síntoma de la depreciación del mundo, de la vida en la tierra, una máscara de las relaciones de dominio, de la voluntad de poder.

Su reflexión sobre la moral tradicional se condensa en una serie de apartados brillantes. En "Para una historia natural de la moral", donde ésta es vista como "lenguaje de signos de las pasiones". La jerarquía de valores es vista como inversión del orden de los instintos. Todo sistema moral tiende a re-organizar las pasiones; el sistema de moral tradicional las re-organizó en el orden inverso a la voluntad de poder, de ahí sus efectos: "La moral es hoy en Europa moral de animales de rebaño"[1025].

En "Qué es lo noble" distingue entre "moral de señores" y "moral de esclavos". Creemos que no se trata simplemente de una distinción de conductas (exaltación o debilitamiento de la vida), sino también de actitudes (exaltación de la jerarquía o de la nivelación). La moral de esclavos es "voluntad de igualdad"; la de señores, "voluntad de diferencia". En ésta, lo "bueno" es cuanto aumenta el *poder* (creador) del individuo: es una moral de virtudes guerreras, caballeresca, noble. Aquélla está dominada por el instinto de venganza y el resentimiento, glorificando lo bajo, lo débil, lo enfermo, lo apacible. La moral de señores incita a crear, a hacer; ésta a perdonar, a compadecer. Los señores crean valores; los esclavos los tienen ante sí y los aceptan.

[1024] *Ibid*, 14.

[1025] *Más allá...*, ed. cit., 135.

En *La Genealogía de la moral* Nietzsche radicaliza su axiologización de la metafísica. Como dice E. Fink, de su pregunta por "la verdad del valor" pasa a la pregunta por "el valor de la verdad". "Es un espectáculo notable el ver cómo Nietzsche reduce todas las anteriores ideas de la verdad a la voluntad de poder y a los puntos de vista axiológicos dictados por ésta, y cómo no es capaz, por otro lado, de esclarecer, en su peculiar modo de verdad, el descubrimiento de la voluntad de poder"[1026].

Para Nietzsche toda moral tendría un grado de moral, definido por su ajustamiento a la voluntad de poder, a la vida. Todo lo existente estaría guiado por el lema spinoziano de "perseverar en el ser": todo tiende a vivir, en lo inorgánico, en el mundo vegetal, en el hombre. Cada moral, por tanto, debe ser valorada por sus efectos en ese proceso de vida. Habrá "morales de la vida ascendente", y "morales de la vida descendente": la vida, pues, se convierte en el canon de los valores.

Nietzsche reconoce que siempre ha sido así, que siempre ha habido morales de señores y de esclavos, que rebosan y prodigan la vida o que la vacían y enferman. Pero esa moral de señores era "ciega": los señores no sabían lo que eran, no sabían por qué eran señores. Ahora, con la reflexión nietzscheana, con la filosofía de la voluntad de poder, esa moral deviene autoconciente: surge el *auténtico señorío*. Ahora el señor sabe por qué es señor: no por su sangre, por su rango, por su dominación, sino por su "poder", por su capacidad de hacer y de hacer que se haga, por su potencia e vida, de creación de sentido y valores.

Pero tal vez lo más destacado de *La Genealogía de la moral* sea su terrible crítica a la moral cristiana, a los ideales ascéticos. Nietzsche distingue dos posiciones diferentes dentro de la moral de señores: la del guerrero, que ensalza las virtudes del cuerpo, y la del sacerdote, que inventa el espíritu. Los sacerdotes son "los odiadores más llenos de inventiva". Ellos han conseguido la inversión de todos los valores: sólo los miserables, los pobres, los impotentes, los enfermos, los que sufren, los

[1026] E. Fink, *op. cit.*, 183.

deformes[1027] son buenos. Esta inversión es vista como la rebelión de los esclavos: el comienzo del cristianismo. El cristianismo es para Nietzsche "moral de esclavos", es decir, aceptación por el hombre de unos valores ante él a los que voluntariamente se somete. Por tanto, expresa el *olvido del hombre de sí mismo* como creador de valores y la *renuncia a la vida*, que es dar sentido y valor al mundo.

El cristianismo consiguió su logro más perverso al crear la "mala conciencia", manifestación del instinto de crueldad. "El hombre que, por falta de enemigos y obstáculos eternos, encerrado en la opresora estrechez y regularidad de las costumbres, se despedazaba impacientemente a sí mismo, se perseguía, se roía, se sobresaltaba, se maltrataba, ese animal que se lastimaba al chocar contra los barrotes de su jaula, ese animal al que se quiere "domesticar", ese hombre abstinente y que está desgarrado por la añoranza del desierto y que tenía que hacer de sí mismo un aventurero, un lugar de suplicios, una selva insegura y peligrosa; este loco, este prisionero añorante y desesperado, se convirtió en el inventor de la *mala conciencia"*[1028]. Así se inventa la culpa: así el hombre se carga con la culpa, una forma nueva de negar la vida.

Esta "filosofía del martillo", en la que ciertamente Nietzsche brilla más que en la exposición de su alternativa, la moral del superhombre, es menos una crítica e la moralidad que una crítica de los valores culturales en general. De todas formas, constituye su herencia: una herencia que la Ética de nuestros días debe asumir sin complejos. La aceptación acrítica del discurso nietzscheano en las últimas décadas ha estado posibilitada y potenciada, a nuestro entender, por la debilidad de la conciencia moral contemporánea y, en especial, por la crisis de la moral racional, universalista e igualitarista de raíz ilustrada. El "hombre" de nuestra época es muy vulnerable al discurso estetizante y a esa moral que no le exige identidad, coherencia, universalidad, responsabilidad, consenso..., sino todo lo contrario. El "artista" como figura de moralidad es la expresión del culto a la impunidad. Toda reflexión ética actual que no mire a Nietzsche cara a

---

[1027] *Genealogía de la moral*, ed. cit., 313.

[1028] *Ibid.,* 380.

cara, sin complejos ni prejuicios, nos parece condenada a la esterilidad del anacronismo.

5.2. *La propuesta axiológica de Scheler.*

> "Originariamente lo inferior es poderoso, lo superior es impotente. Toda forma superior del ser es, con respecto a las inferiores, relativamente inerte, y no se *realiza* mediante sus *propias* fuerzas, sino mediante las fuerzas de las inferiores" (Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*).

Sugiere el profesor Aranguren, y a nuestro juicio con razón, que la teoría de los valores no es ajena al apogeo de la Economía. El "valor" es cualidad no confundible con el objeto real, los bienes. Los bienes tiene un valor, pero no son un valor; el valor, tanto el de uso como el de cambio, se relacionan con la subjetividad, no con el objeto real. Un "valor" es también una relación jurídica, de propiedad: una *acción*, una *obligación*. Como señala Aranguren, aunque Nietzsche, Brentano, Wundt, Rickert... Max Scheler lo ignoraran, sus preocupaciones eran "deudoras" del desarrollo de la ciencia económica y, en general, de la importancia de la economía en la determinación de la vida.

La Historia de la Ética, si bien hace constar que otros antes que él, como Brentano, hablaron de valores, reconoce a Max Scheler el puesto de honor de la "Ética de valores". Su tesis central gira en torno a la objetividad de los valores, ofreciendo una Ética alternativa a las de fundamentación metafísica y al inmanentismo ético. Scheler lleva a cabo una dura crítica al "formalismo ético" de corte kantiano, en defensa de una "ética material", y, por otro lado, elabora una "ética de los valores".

Scheler sitúa los valores en una esfera objetiva, junto a las verdades y las experiencias; y afirma una facultad específica que los aprehende, los sentimientos intencionales, que hacen el papel del intelecto y de la percepción. Su tabla de clasificación de los valores es compleja: de personas y de cosas; materiales y espirituales; propios y extraños; de actos,

de función y de reacción; de disposición de ánimo, de acción y de éxito; vivencias intencionales y valores colectivos; valores por sí mismo y por referencias.... Pero todo queda en una jerarquía de cuatro órdenes o series: (1) serie de lo agradable y desagradable; (2) serie de los valores vitales; (3) serie de los valores espirituales: estéticos, de lo justo e injusto, y los filosóficos (puro conocimiento de la verdad); y (4) serie de los valores religiosos.

No hay una esfera de los "valores morales" (no confundirlos con lo justo-injusto), porque no tienen materia propia: su realidad consiste en realizar los demás según su justo orden y jerarquía. Ante los valores hay un *acto de conocimiento*, que establece una preferencia (este acto aún no es bueno o malo, no es moral) y un *acto de voluntad*, de decisión por la realización del valor elegido (es el acto propiamente moral).

Vemos que la materia de la voluntad es siempre un valor extramoral. Ser bueno quiere decir realizar el valor elegido. Pero si convertimos esta realización en fin de nuestra acción, es decir, si perseguimos ser buenos, no lo somos: tomar como objetivo la realización de un valor por el hecho de que ha sido establecido como preferente, para así hacer un acto moral, para así ser buenos, implica olvidarnos del valor material de dicho valor, implica que buscamos aparecer, como buenos ante nosotros mismos, implica el *fariseísmo*. Al contrario que Kant, la opción moral, la opción por un valor, debe hacerse por el contenido de ese valor.

Pretende la ética de los valores que éstos son esencias que incumbe a la persona realizar, convertir en existencia; son ajenas a la metafísica, como un neo-platonismo. Y ven en ello un progreso respecto a la ética de los bienes.

Hartmann sigue a Scheler, pero parte de la debilidad de éste: el apriorismo de los valores. ¿Quién garantiza que no son meros prejuicios? De ahí que busque mostrar la objetividad de los mismos. Un punto atractivo de su doctrina es su distinción en los valores entre "fuerza" y "altura". Es decir, considera que realizar un valor menos elevado puede ser moralmente superior si el mismo es presupuesto de otros más elevados. Así, la cultura

puede ser un valor más elevado que la comida, pero moralmente es preferible sacar al hombre de la miseria que enseñarle teología.

El *Traité de Morale Générale* (1942) de René Le Senne es muy posterior a la *Ética* (1925) de Hartmann, pero sigue esta línea. Admite una metafísica, una teoría del ser, pero no la escolástica identidad entre ser y bien, entre *ens* y *bonum*. Cree que el ser está ahí, y sólo hay que descubrirlo mediante el conocimiento; en cambio, el bien debe ser instituido y creado. Considera que fundamentar la moral en la metafísica, como ha hecho la ética clásica, es someter el futuro al pasado. Considera que Rousseau y Kant liberaron, emanciparon la moral del conocimiento, y particularmente del conocimiento metafísico. Con ello defiende que la moral, como el arte, la ciencia o la religión, son modos de proceder autónomos, originales, diferentes.

5.3. *La Ética "ontológica" de la postguerra.*

> "... ¿qué es *más lógico* que sostener que un pensar que niega los valores debe tenerlo todo por sin-valor?" (M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*).

La postguerra ha constituido una época fecunda para la Ética. Ciertamente, la experiencia era inmejorable para tal empresa. Los hombres pudieron ver y sentir de forma estremecedora el precio del dominio de la pasión, del interés, del fanatismo y del odio. Creemos que toda la Ética de la postguerra está atravesada por el horror de haber visto que 2.500 años de progreso de la razón no habían servido para neutralizar el deseo de destrucción y la crueldad de los hombres. La Gran Guerra fue el espejo donde los hombres contemplaron la naturaleza humana, donde se contemplaron a sí mismos, donde vieron trazados en líneas de sangre ideales, modelos, criterios, razones y sinrazones.

Pero, como espejo encantado, no todos leyeron lo mismo. Aunque, salvo excepciones, todos reaccionaron de la misma manera: con la huida. La

Ética de la postguerra es una Ética errante, que al principio huyó del horror y enseguida del recuerdo, buscando en la imaginación el olvido de la historia.

Ciertamente, no fue igual para todos. Mientras los Estados Unidos recogieron el impulso de la guerra (desarrollo industrial, tutelaje de la reconstrucción, cerebros emigrados...), Alemania vivía su destrucción, su despoblación, su vacío de científicos e intelectuales, su ocupación y su *sentimiento de culpa*. La culpa será no sólo el elemento determinante de la conciencia, sino el objeto preferido de reflexión. Dos textos magistrales revelan este hecho: la "declaración de culpabilidad de Estocolmo" (1945) de la Iglesia Evangélica, y *La culpa de Alemania*[1029], de K. Jaspers. Mientras la Iglesia evangélica lamentaba no haber testimoniado, rogado, creído y amado suficiente durante el nacismo, Jaspers, tras recuperar su cátedra de Heidelberg tras el nazismo, se preguntaba si era culpa de unos cuantos o una "culpa colectiva" del pueblo alemán. Así ponía en primer plano y de forma radical la responsabilidad moral de los hombres.

Para Jaspers la guerra, la derrota y la destrucción constituían los efectos de un grave error: sustituir la grandeza espiritual e intelectual por el poder económico y militar. Lo que estaba en juego era la moral del hombre y su capacidad para vencer el deseo de poder: su ensayo *La bomba atómica y el destino del hombre*[1030] es una apasionada llamada a asumir la culpa y la responsabilidad moral. Fiel a sus principios filosóficos, llamaba a sacar las consecuencias de esa situación límite de la guerra, y de la no menos límite de la amenaza atómica, tal vez la última amenaza del hombre. La obra de Jaspers, tomando posición ante todos los problemas del mundo contemporáneo, de la cultura a la política, de la ciencia a la técnica, de la historia a la religión, parece expresar esa "culpa" de una época que permitió, tal vez por falta de compromiso, que la humanidad desembocara en el horror. Consciente de que el fracaso provino de la coincidencia del escepticismo de unos y el fanatismo de los otros, su pensamiento moral, bellamente expresado en su *Autobiografía filosófica*, es una llamada a evitar los dos vicios extremos de la moralidad

[1029] K. Jaspers, *La culpa de Alemania*. Heidelberg, Schneider, 1946.

[1030] K. Jaspers, *La bomba atómica y el destino del hombre*. Munich, Piper, 1958.

Heidegger opera un "*giro ontológico*" radical, rompiendo con la tradición y aspirando al regreso al origen. Kant, el pragmatismo, la ética de los valores, Moore, Sartre... son opciones éticas que, con mayor o menor acierto han buscado liberar la ética de la metafísica. Pero no han faltado defensores de éticas ontológicas, como los neo-escolásticos y Zubiri, quienes defienden la subordinación de la Ética a la Metafísica. Siguiendo el principio tomista de que es imposible que exista un ser bueno que no sea un ente, consideran los valores como meros trascendentales separados idealistamente del ser. Considera que "valor" es tan equívoco como "bien"; y su realismo no es una tara, sino su mérito.

De todas formas, sería Heidegger quien encabezara las críticas a la Ética de los valores en las últimas décadas. Heidegger entiende el valor como el más espurio descendiente del *agathon* platónico. Interpreta que el bien como idea platónica, que no era sólo bien moral, sino modelo, fin, canon y logos, acaba reduciendo su contenido a mero bien moral, y así pasa a ser llamado valor. La idea de Platón está más allá del ser: pero más allá del ser está sólo lo que aún no es y debe ser. Es el "deber" en Kant. En el XIX se necesita justificar el deber: y se hace recurriendo al valor. Llegará a decirse que la historia es la realización de los valores. Heidegger considera que de este modo el hombre occidental ha acabado por poner la verdad de los entes en las ideas, por apreciar lo real según los valores (como en la economía).

No rechaza que las cosas tengan valor; lo que señala es que, aprehendidas por su valor, reducidas a valor, acaban perdiendo su dignidad óntica, subordinándose a la estimación humana. Esta valoración es una subjetivación: no deja al ente que sea y nada más, sino que le hace valer para el hombre. Y cuando se reduce a Dios a "valor supremo", se le otorga el más duro golpe: pues éste no consiste en considerarlo incognoscible o indemostrable, sino en travestirlo en valor. Pensar en valor es la mayor blasfemia contra el ser.

Heidegger, en rigor, se niega a la parcelación de la filosofía en ramas o "ciencias" diferentes. Su *Carta sobre el humanismo* es el texto idóneo. Para Heidegger la Ética comienza a desgajarse de la filosofía en la escuela de

Platón, cuando el pensar comienza a ser ciencia. Los presocráticos nada sabían de ética. Se enfrentaban al ser de las cosas con lozanía e inocencia. La culpa, la sospecha, la falsificación, surgen de la mano del desdoblamiento del ser en mero ente, en existencia incompleta, inacabada, indigente y culpable, y en "idea", en deber ser, en modelo a perseguir.

Para Heidegger la Ética bien entendida trata de la morada del hombre; pero la morada del hombre es el ser, el hombre es *Dasein*, está en el ser, junto al ser, en su vecindad, como un guarda o pastor. Luego la Ética es Ontología. Y esto quiere decir: la moral de nada sirve si no coloca al hombre en otra relación con el ser: relación de abertura al ser.

Aunque se plantee como una nueva Ética, lo cierto es que se disuelve en la Ontología, se decreta su falsedad originaria, su raíz en la indigencia y la ficción. La llamada de Heidegger es a aceptar el *ser* y a ignorar el *deber ser*. Ahora bien, convertir al *ser*, en lugar del *hombre*, en protagonista de la historia, ¿no es eludir la responsabilidad moral? ¿Es intrascendente que el "giro ontológico" de Heidegger tuviera lugar, según él mismo nos cuenta, en 1946, dejando atrás su etapa humanista? Convertir al silencio en custodio del ser, en vez de la palabra, ¿no es una sutil autodefensa?

Y no nos referimos, en modo alguno, a las sospechas sobre las posiciones políticas de Heidegger, sobre sus connivencias con el nazismo. Apuntamos a un aspecto más general y abstracto, que afecta a pensadores nada sospechosos, como es el caso de Hans Georg Gádamer. El "giro hermenéutico"[1031], que aspira a acabar definitivamente con toda filosofía de la historia que de una u otra forma llame a la acción; el "círculo hermenéutico" en el que el hombre se encuentra preso, según Gadamer, y que permite a éste verse sin la responsabilidad histórica; la llamada a la dependencia inevitable respecto a la tradición... ¿no son formas de justificar esa culpa colectiva que sólo Jaspers parecía capaz de mirar cara a cara?

Hasta *El Principio Esperanza* de Ernst Bloch, confiando a la "utopía" la tarea de anticipar el mundo moral, parece implicar la justificación de la culpa: ¿cómo exigir moralidad en un mundo marcado por la injusticia?,

[1031] *Wahrheit und Methode*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960 (Hay traducción castellana).

parece preguntarse. ¿Acaso todo elemento de la sobreestructura no lleva la huella de la estructura de que depende?

La "Escuela de Frankfurt" no escapa a la huella de la guerra, aunque su producción filosófica, hecha en el exilio, se engendrara fuera de Alemania. En forma de "sociología crítica", lo que verdaderamente les une es la búsqueda a una respuesta: ¿cómo el hombre puede llegar a lo monstruoso? Todos buscan una "antropología" que explique esa posibilidad; y todos parecen descargar sobre la "cosa en sí" la responsabilidad.

Ya el trabajo colectivo del Instituto, publicado en París en 1936, sobre *Autoridad y familia*, expresaba estas preocupaciones. Más explícitamente son retomadas en otros trabajos colectivos, éste de 1950, *La personalidad autoritaria*. Se trataba de definir las fuerzas que mueven a los hombres, las energías y contradicciones que los animan, especialmente atentos a las tendencias totalitarias y a sus formas publicistas. Les preocupaba la "moderna locura totalitaria", fundada sobre prejuicios étnicos y nacionalistas, sin muchas referencias a las condiciones económicas y sociales. Les preocupaba, en suma, la bestia interna del hombre en su dimensión psicológica y antropológica.

Tal vez haya sido Max Horkheimer quien mejor ha sintetizado las tesis de este movimiento[1032], con su proyecto de una antropología filosófica. El *Eclipse of Reason*[1033], y la obra conjunta con Adorno *Dialéctica de la ilustración*[1034] son dos textos ejemplares para conocer las claves de la Escuela de Frankfort. El enemigo del hombre no está en lo empírico, sino en la racionalidad, en el propio lenguaje. El hombre es esclavo de su instrumento, de la fuente de su poder, de su ciencia, de su progreso. El mayor esplendor de la razón manifiesta, precisamente, la mayor alienación humana, su mayor esclavitud, su mayor peligro. La "sospecha" queda así institucionalizada: el enemigo no está fuera, sino dentro de nosotros

[1032] En rigor hay muchas diferencias entre Adorno, Frenkel, Levinson, Nevitt Sanford, Horkheimer, Marcuse... Y ellos mismos cambiaron sensiblemente sus posiciones con el tiempo. Aquí no podemos hacer otra cosa que generalizar.

[1033] Oxford U.P., 1947 (En castellano, *Crítica de la razón instrumental*. Barcelona. Trotta, 2010)

[1034] Th. Adorno-Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos.* Madrid, Trotta. 1998.

mismos. Es la propia esencia de la civilización occidental la causa del mal. Por tanto, nadie parece ser culpable...

De todas formas, los autores que, en esta línea, han influido más en la reflexión contemporánea han sido M. Heidegger y J.P. Sartre. Autores con un origen intelectual común, en la fenomenología husserliana; con una práctica diferente de la misma doctrina, el existencialismo; con ambiciosos semejantes proyectos metafísicos, *El ser y el tiempo* y *El ser y la nada*; con pertenencia a dos países enfrentados en la guerra, Alemania y Francia; con papeles desiguales en la guerra; en fin, con posiciones políticas e ideológicas divergentes.

Sartre, con su teoría el "compromiso", con su radicalismo al convertir en moral toda acción humana, parece dirigirse a los hombres que, por vacilación, inhibición, tibieza, miedo, conformismo... buscaron un discurso que legitimara su radical y absoluta inmoralidad. Su filosofía parece dirigida a una única obsesión: cada uno es *culpable* de lo que ha hecho y de cómo se ha hecho; nadie escapa a su culpa.

Por su parte, Heidegger parece apuntar en otra dirección, con una metafísica que, en el fondo, es exculpatoria. De la guerra, de las miserias humanas, parece querer decir, no son culpables los hombres, sino la "Razón". La guerra expresa la crisis de la metafísica occidental, de un mundo construido sobre la ciencia y la técnica. Nos limitaremos, pues, a estos dos autores. Y nos centraremos en dos respectivos textos que, aunque son breves, constituyen verdaderos monumentos sobre el pensamiento moral de la postguerra: contrastaremos las tesis de la heideggeriana *Carta sobre el humanismo*, con el ensayo sartreano *El existencialismo es un humanismo*. Sin duda en ellas residen las claves del pensamiento moral de dos de las mentes más potentes de nuestro siglo. Y, de forma velada, en ellas aparecen los deseos infinitos de inculpación de ambos.

5.4. *Sartre: la moral del compromiso.*

5.4.1. *El ser y la nada.*

> "El existencialismo no es nada más que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente" (J.P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*).

Le Senne no veía otra metafísica que la del "*tout-fait*", como él decía, o del "*en-soi*", en palabras de Sartre. Pero Sartre cree que es posible esa otra metafísica, con lo que el problema a resolver es el de la manera de integrar la ética de los valores en ella. Es lo que intenta Sartre, quien dota a la moral de una fundamentación metafísica[1035], pero despoja a los valores de toda determinación ontológica. Su punto de partida es la distinción en el ser de dos regiones: lo *en sí* y lo *para sí*. Frente a Hegel, elimina la nada del ser. Opta, pues, por Parménides frente a Heráclito: "el ser *es* y la nada *no es*"[1036]. Su opción se hace en base al principio racionalista: "el ser no necesita en absoluto de la nada para concebirse"[1037], mientras que la *nada*, que es negación del *ser*, necesita de éste: "Su ser depende del ser"[1038].

El gran problema de esta metafísica es el de explicar la aparición de la nada, su venida al mundo. Sartre lo consigue de la mano de un ser especial: el hombre. "El hombre es el ser a través del que la nada viene al mundo"[1039]. El hombre, por tanto, es un ente peculiar: pone la *nada* en el mundo. El hombre tiene el poder de introducir la nada en las cosas, de reducir las cosas a la nada, de *anonadarlas*, de *negarlas*. El hombre es, para Sartre, el ente que anonada, el ente que niega. Tal cosa exige que la *nada* forme parte de su ser, que lo constituya; es, en definitiva, esencialmente negatividad. Las cosas para ser no necesitan no ser; el hombre, para ser, necesita no ser. Las cosas son *ser* sin *no ser*: son *en sí*, idénticas a sí mismas, sin poder devenir *para sí*. El hombre, en cambio, es *para sí*.

[1035] J.P. Sartre, *L'Etre et le néant*. París, Gallimard, 1943.

[1036] *Ibid*., 51.

[1037] *Ibid*., 52.

[1038] *Ibid*., 52.

[1039] *Ibid*., 60.

Como se ve, las dos regiones del ser son el *ser en sí* y el *ser para sí*, incomunicadas entre sí[1040], caracterizadas respectivamente por la *identidad* y la *diferencia*. Sartre radicaliza así el dualismo, la total incomunicación. Lo *en sí* es originario, increado, cerrado sobre sí, idéntico a sí mismo, opaco, macizo, compacto, lleno de ser, lleno de sí, inconsciente, encerrado en sí mismo, incapaz de relacionarse con nada, ni siquiera consigo mismo, incapaz de percibirse y de juzgarse: incapaz de general la nada en su seno, la diferencia, la conciencia. Lo *para sí* es conciencia (la "diferencia" es "conciencia"), poder de percibirse a sí mismo y de juzgarse, de aprobarse o condenarse.

A partir de esa distinción entra en juegos su relación. Sartre considera que *ser* (en el sentido de ser *algo*) equivale a *aparecer*. Toma, pues, el "*esse est percipi*" de Berkeley, y lo lleva a sus consecuencias: el ser es siempre un aparecer, es decir, es ser para una conciencia. Por tanto, el ser lo da la conciencia.

Como hemos dicho, Sartre radicaliza al extremo esta distinción; así, del mismo modo que el *en sí* está tan encerrado y aislado en sí mismo que ni siquiera le corresponde en rigor la relación de identidad, el *para sí* es tan poco idéntico a sí mismo, está tan abierto al mundo, que siempre está fuera de sí, en fuga de sí mismo[1041]; es decir, que la conciencia, el ser del hombre, es pura *negatividad*.

La relación entre ambos es asimétrica: el *ser en sí*, reconoce Sartre, no necesita de nada para sí; necesitaría de lo otro para aparecer ante sí, para conocerse, pero, como hemos dicho, esta necesidad no pertenece a su ser. Por tanto, el mundo no implica al hombre. En cambio, el *para sí* necesita del mundo para ser, no puede prescindir de él. De aquí surge la principal objeción a la metafísica sartreana: la relación entre ser y conciencia queda sin fundamento. Sartre no puede aceptar que la conciencia sea un momento del *en sí* para conocerse, cosa que exigiría poner en el origen el *en sí* y la *conciencia*, el ser y la nada, y que llevaría a una perspectiva panteísta: un

---

[1040] *Ibid*., 31.

[1041] Ver F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*. París, Seuil, 1965. Ver también el trabajo de Celia Amorós, "Sartre", en Victoria Camps (ed.), *Historia...*. Ed. cit., 325-385.

ser consciente de sí y causa de sí, o sea, Dios; no puede aceptar que la especie humana sea un mero "espejo" creado por el Universo para que este Universo se contemple a sí mismo[1042]. Tal cosa supondría negar la subjetividad humana, su esencial libertad y particularidad, para disolverla en la subjetividad absoluta; tal cosa equivaldría a decir que no es el hombre quien habla, sino el mundo; tal cosa equivaldría a eliminar al hombre como sujeto moral.

Esta metafísica establece los límites de la Ética sartreana. En línea con Kierkegaard, quien de forma radical ponía al hombre como el autor de la moral, Sartre instaura al hombre como origen del sentido del universo. Entre el ser en sí y el ser para sí no cabe nada: no cabe Dios. Dios es una noción contradictoria que resulta de la unión del en sí y del para sí. Pero el en sí absoluto no puede tener conciencia de sí, y el para sí absoluto es una *contradictio in terminis* porque el para sí es conciencia y la conciencia es siempre relativa: conciencia de algo. Por tanto, la primera consecuencia es la necesidad de sostener el ateísmo.

Sartre es un ateo coherente[1043]. No hay Dios quiere decir que no hay absoluto alguno: no hay valores, no hay Bien y Mal exteriores a nosotros. Sartre cumple el programa ilustrado: asumir que, muerto Dios, no debemos caer en la tentación de sustituirlo por los valores, sino enfrentarnos con la cruda realidad de que por encima del hombre no hay nada, nada de nada, más que la libertad. Eso es todo lo que hay fuera de nosotros: un mundo de cosas indiferentes en las que ejercer la libertad. Una libertad que, paradójicamente, nos exige tener la valentía de inventar nuestros propios valores. La vida no tiene sentido a priori; nosotros debemos darle un sentido, cada cual el que elija.

Por tanto, la ética existencialista no es ética de los valores, aunque, como ésta, separe *ser* y *valor*. Mantiene la distancia interior en el hombre, su no coincidencia consigo mismo. La conciencia, "agujero en el ser", según Hegel, hace que el hombre sea lo que no es y no sea lo que es. Pasa así

[1042] *Ibid*., 715 ss.

[1043] J. Martínez Contreras, *Sartre. La filosofía del hombre*. México, Siglo XXI, 1980. Contiene amplia bibliografía.

con la conciencia psicológica: es en cierto modo lo que conoce, lo que quiere, lo que busca..., pero no lo es realmente. Y pasa igualmente con la conciencia moral, si bien de forma más radical: se separa de su ser presente y se proyecta sobre su ser posible, sobre el porvenir.

5.4.2. *Existencialismo y humanismo.*

> "en el fondo, lo que asusta en la doctrina ¿no es el hecho de que deja una posibilidad de elección al hombre?" (J.P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*).

Sartre no escribió una Ética, como había anunciado[1044], y que había de seguir a su *El ser y la nada*. Por tanto, sus reflexiones sobre moral se encuentran repartidas en los últimos capítulos de *L'être et le néant*, en algunos trabajos publicados en *Les Temps Modernes*, y, de forma central, en su ensayo de 1948 sobre *L'Existencialisme est un humanisme*[1045], al cual nos referiremos en esta reflexión. Es cierto que en los últimos años disponemos de sus *Cahiers por une morale*[1046], redactados entre 1947 y 1948, y los *Carnets de la drôle de guerre*[1047], entre 1939 y 1940, editados por su hija adoptiva, y que contienen preciosas reflexiones sobre moral y política[1048]. De todas formas, y aunque estos textos sean muy interesantes para comprender la evolución de Sartre, nos parecen menos relevantes históricamente que su trabajo sobre el humanismo.

El trabajo debe situarse en su contexto: una defensa de Sartre de su filosofía existencialista, frente a diversas acusaciones, especialmente católicas y comunistas. Hemos de añadir que las críticas a que responden son de carácter práctico; por tanto, afectan a la doctrina moral implicada en

---

[1044] C. Amorós, *op. cit.*, 327.

[1045] París, Gallimard, 1948. Citaremos de la edición castellana de V. Prati, (B.A, Sur, 1975).

[1046] J.P. Sartre, *Cahiers por une morale*. París, Gallimard, 1983, a cargo de A. Elkaïm-Sartre.

[1047] J.P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*. París, Gallimard, 1983, a cargo de A. Elkaïm-Sartre.

[1048] Ver P. Verstraeten, *Violence et éthique*. París, Gallimard, 1972, quien estudia la ética sartreana a partir de sus obras de teatro.

el existencialismo, a la conducta que parece derivarse de su concepción del hombre y de la vida.

Las acusaciones se agrupan en torno a dos núcleos de problemas. Por un lado, según los críticos, el existencialismo induce al pesimismo, a la inacción, a la lúcida desesperación; por otro, que la doctrina, al subrayar la crueldad y las miserias humanas, oculta y dificulta lo bueno del hombre, como su capacidad para la belleza o la solidaridad[1049].

En un plano más filosófico, la crítica acusa al existencialismo de desembocar en el cinismo moral, al relativizar los valores por su aceptación de la "muerte de Dios": "se nos reprocha que negamos la realidad y la seriedad de las empresas humanas, puesto que si suprimimos los mandamientos de Dios y los valores inscritos en la eternidad, sólo queda la estricta gratuidad, pudiendo cada uno hacer lo que quiere y siendo incapaz, desde su punto de vista, de condenar los puntos de vista y los actos de los demás"[1050]. Seguramente Sartre vivía tales críticas con amargura, pues si algo era constante en su propuesta existencialista, como puede verse en su "Conclusión" a *Questions de Méthode*, era el esfuerzo por mostrar que el hombre ocupa un "lugar privilegiado" entre los entes. Dicho lugar privilegiado era, precisamente, su *ser histórico*, su ser su propia *praxis*[1051].

Sartre sospecha, y no sin razón, que "en el fondo, lo que asusta en la doctrina ¿no es el hecho de que deja una posibilidad de elección al hombre?"[1052]. Esa posibilidad de elección, en rigor, y de acuerdo con la metafísica que acabamos de exponer, esa "necesidad" de elección, esa condena del hombre a ser libre, introduce el problema psicológico del "miedo"; pero también pone sobre la mesa un tema complejo: el de la objetividad moral. Porque, así las cosas, el sentido común no parece poder contemplar otra alternativa que el "miedo" a equivocarse de quien aún

---

[1049] *El existencialismo...*, ed. cit., 10.

[1050] *Ibid*., 10.

[1051] *Critique de la raison dialectique.* París, Gallimard, 1960. Traducción castellana en Buenos Aires, Losada, 1062).

[1052] *Ibid*., 13.

piensa en la transcendentalidad de la ley moral, o el "cinismo" de quien ha asumido que lo bueno es bueno porque el hombre lo pone como bueno.

La doctrina existencialista parte de la "subjetividad" o, si se prefiere, del principio que afirma que la existencia precede a la esencia: esta es su regla indiscutible. Esta tesis, ciertamente, va contra el sentido común. Los hombres suelen creer que las ideas de algo preceden a la producción y existencia de ese algo. Esta creencia tiene su origen en la "visión técnica del mundo"[1053], es decir, se deriva de la experiencia en la producción: primero se diseña el objeto y luego se produce. Esta concepción se extiende a la idea de creación: y se supone un Dios preexistente al mundo creado, que primero lo concibe, luego lo desea y, al fin, lo crea (aunque en el caso de la creación divina se suprima el tiempo).

Esta idea espontanea, dice Sartre, fue parcialmente superada por la filosofía ilustrada: se prescinde de Dios pero no se prescinde del modelo de la creación. Es decir, se declara el ateísmo pero se sigue fiel a la tesis de que la esencia, la idea, precede a la existencia, a la cosa. El ateísmo del XVIII acepta la muerte de Dios, pero sigue pensado en términos un sistema de valores ideales objetivos. Este modelo de pensamiento toma todo su relieve aplicado al hombre. Se piensa que hay una "naturaleza humana" que está en todos los hombres, una esencia universal de la que cada hombre es un ejemplo particular[1054]. Esta esencia es previa a la existencia de cada hombre; más aún, el hombre llega a ser hombre en la medida en que acerca su ser a esa esencia.

Frente a esta manera de pensar resalta Sartre la mayor coherencia de "el ateísmo ateo que yo represento": "Declara que si Dios no existe hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana"[1055]. Para entender esto debemos recordar su ontología. El hombre es originariamente pura negatividad: pura nada. Su ser algo le viene de su relación con el mundo:

[1053] *Ibid*., 15. Ver este tema en F. George, *Sur Sartre*. París, Ch. Bourgois Editeur, 1976.

[1054] *Ibid*., 16.

[1055] *Ibid*., 17.

necesita el *en sí* para ser, según dijimos. En tanto que *para sí*, en tanto que conciencia, ha de ser conciencia de algo. Pero este "algo" procede de un ser en sí indiferente, que no necesita del hombre porque no necesita ser "algo"[1056]. Es el hombre el que necesita las cosas, los "algo": para ello ha de introducir en el ser del mundo su nada, la diferencia, para que las cosas sean y, así, ser él mismo conciencia de las cosas.

Como dice Sartre, antes de la existencia del hombre no hay nada, ni siquiera la idea de "naturaleza humana". Para que dicha idea existiera, sería necesaria una conciencia anterior al hombre, o sea, Dios, que la concibiera[1057]. Pero Dios no existe; por tanto, el ateísmo implica el existencialismo.

El resultado es inapelable: si no hay una "naturaleza humana", una esencia del hombre, no hay regla alguna que el hombre tenga que cumplir, no hay modelo que deba imitar, no hay fin al que tenga que tender. En consecuencia, el hombre es absolutamente libre para hacerse a sí mismo. Pero no "libre" en el sentido de que no tiene obstáculos para conseguir *su* fin, sino en el sentido más radical de que no tiene fin alguno: debe darse una finalidad, debe hacerse a sí mismo[1058]. Más aún, no puede dejar de hacerse a sí mismo, pues incluso con la inhibición toma posición, decide su ser. "El hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialismo"[1059].

Y aquí comienzan las grandes cuestiones éticas. En primer lugar, puesto que el hombre es un proyecto consciente hacia el futuro, "tiene más dignidad que la piedra o la mesa": puesto que el hombre es lo que ha proyectado ser, "el hombre es responsable de lo que es"[1060]. El existencialismo ha dotado al hombre de absoluta libertad, ha puesto en su ser el poder de hacerse, es decir, ha puesto su ser bajo su poder: es dueño absoluto de su ser, está condenado a ser dueño de su ser, condenado a ser

---

[1056] Pietro Chiodi, *Sartre y el marxismo*. Barcelona, Oikos-Tau, 1965, 31 ss.

[1057] *El existencialismo..., ed. cit.,*17.

[1058] *Ibid.,* 42.

[1059] *El existencialismo...*, ed. cit., 18.

[1060] *Ibid*., 19.

libre, condenado a hacerse a sí mismo. En compensación, es absolutamente responsable de sí mismo: responsable ante sí mismo.

Por otro lado, el existencialismo considera que "el hombre es responsable de todos los hombres"[1061]. Sartre liga indisolublemente esta responsabilidad solidaria con la autoresponsabilidad antes señalada. Considera que cuando el hombre elige, se elige a sí mismo, pero a un tiempo elige a los demás[1062]. O sea, en cada acto que el hombre realiza se hace un poco a sí mismo, elige su ser; pero, al mismo tiempo, elige la imagen del hombre que quiere ser, el tipo de hombre que considera que *debe ser*. Elegir esto o aquello hace que el hombre sea esto o aquello, pero también, simultáneamente, da valor a esto o aquello. Elegir es dar valor, es convertir lo elegido en valioso, en deseable. Y como siempre elegimos bien, "porque nunca podemos elegir mal" para nosotros, lo que elegimos para nosotros es bueno para todos. La imagen nuestra que modelamos es válida para todos, "para nuestra época entera"[1063].

Sartre considera que, en consecuencia, nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que se podría suponer. Elegir un sindicato o un partido cristiano no es una acción individual intrascendente: es una elección moral, porque en ese acto estoy otorgando al cristianismo un valor superior que, por ejemplo, al comunismo, a cuyo sindicado doy la espalda. Cada acción individual compromete a toda la humanidad. Casarse o permanecer soltero, tener hijos o no, elegir una u otra profesión, defender éstas o aquéllas ideas políticas o religiosas..., todo ello es una elección para mí, para hacer de mí un tipo de hombre, pero también es una elección que se propone a los otros como bueno, valioso, justo. "Eligiéndome, elijo al hombre"[1064]. De ahí que, para Sartre, la vida es "compromiso", compromiso total, constante, en cada acción, en cada opción. La vida es un constante compromiso moral.

Este carácter del hombre, autor de su ser, pero también legislador universal, es el que explica la antropología existencialista. La "angustia", la

---

[1061] *Ibid*., 19.

[1062] P. Chiodi, , 146-148.

[1063] *El existencialismo...*, ed. cit., 20.

[1064] *Ibid*., 21.

"desesperación", son el resultado de afrontar esa conciencia del compromiso universal. El existencialismo, considera Sartre, lleva a la angustia antes que al cinismo. Porque el existencialista no puede eludir la conciencia y refugiarse en el nihilismo. Aunque sabe que es él quien pone el valor en el mundo -y precisamente por eso-, está condenado a la angustia y a la desesperación, frutos de esa conciencia de su responsabilidad con la humanidad. Responsabilidad que no puede burlar: "hay que preguntarse siempre ¿qué sucedería si todos hicieran lo mismo?"[1065]. La "mala fe" puede llevarnos a encubrir la angustia, pero en el hombre consciente aparece de forma inevitable lo que Kierkegaard llamaba la "angustia de Abraham"[1066]. Podemos intentar escapar a ella con argucias: ¿quién me asegura que es un ángel?, ¿quién me confirma que se dirigió a mí? ¿Y si fue un sueño?, ¿y si un genio maligno? Sin embargo, dice Sartre, "estoy obligado a cada instante a hacer actos ejemplares"[1067]. Cada hombre siente en él los ojos de la humanidad, siente que debe obrar ejemplarmente, según esa máxima universal de la moralidad que implica la pregunta: ¿y si todos hicieran lo mismo?

5.4.3. *El hombre, condenado a ser libre.*

> "Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre" (J.P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*).

El centro de la moral sartreana gira en torno a la frase de Dostoievski: "Si Dios no existiera, todo estaría permitido". Esta frase, que para una conciencia kantiana sería suficiente para adherirse al supuesto de la existencia de Dios, que para la conciencia cristiana describe los efectos del ateísmo, que lleva a los intuicionistas laicos a sustituir a Dios por los valores objetivos, y que para la conciencia cínica significa la absoluta impunidad moral, en el existencialismo toma un significado nuevo. Sartre toma la cita

---

[1065] *Ibid*., 22.

[1066] P. Chiodi, *op. Cit.,* 59-60.

[1067] *El existencialismo...*, ed. cit., 23.

de Dostoievski como premisa mayor, y añade, en coherencia con su ateísmo, "Dios no existe", con lo cual ha de concluir rigurosamente que "Todo está permitido". Pero esta conclusión, que horroriza al cristiano, para quien, como decimos, es la mejor prueba de la monstruosidad del ateísmo; y que entusiasma al cínico, para quien significa la impunidad universal, o la coartada a su mala fe; esta conclusión, decimos, en Sartre toma un sentido nuevo, coherente con su metafísica. "En efecto, todo está permitido si Dios no existe y, en consecuencia, el hombre está abandonado, porque no encuentra en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra, ante todo, excusas"[1068].

Es decir: todo está permitido, incluso la "mala fe". Pero, precisamente por estarle todo permitido, se ha quedado sin excusas. El hombre, libre de toda sumisión, sin nada en que refugiarse, lo puede todo, y no tiene excusas para hacer lo que hace ni para dejar de hacer lo que no hace. Por tanto, "Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre"[1069]. Ahora bien, esta absoluta libertad no es impunidad, sino absoluta responsabilidad. El existencialista no tiene posibilidad de la "mala fe", es decir, de justificar sus actos como arrebatos pasionales, como determinaciones biológicas o psicológicas, como influencias sociales. Por tanto, esa libertad que gana con la muerte de Dios, con el rechazo de todo código de valores objetivos, se convierte en su inexcusable responsabilidad, ya que ha negado simultáneamente al materialismo, y por tanto la posibilidad de excusar su conducta por determinaciones externas de uno u otro tipo. Esa liberación de todo deber respecto a instancias trascendentes no implica el fin de la moral o la impunidad de la inmoralidad, sino que implica una responsabilidad moral absoluta de la que el hombre de buena fe no puede eximirse.

El fin de los valores morales absolutos simplemente traslada el lugar y el orden de la moralidad: el hombre, condenado a cada instante a inventar al hombre[1070], es decir, a crear el hombre, se convierte en un ser

---

[1068] *Ibid*., 26.

[1069] *Ibid*., 27.

[1070] *Ibid.,* 28.

esencialmente moral. Todo su obrar es moral (o inmoral), porque él mismo decide en cada acto su ser y el de los otros, como hemos dicho.

Sartre, con su propuesta, no sólo rompe con la moral de valores trascendentes, sino con las morales del sentimiento. Este aspecto es importante y debe ser remarcado, porque con frecuencia el existencialismo, al concebir el hombre como libertad, se interpreta como legitimación de toda conducta sincera, que responda a los propios sentimientos. Sartre, en cambio, hace una crítica muy dura, y de fondo, a todo subjetivismo moral. Desde su metafísica, el sentimiento no es el motivo de una acción, sino el efecto de la acción. Es decir, no hay una "naturaleza humana" que, dotada de "sentimientos morales", empuja al hombre a la acción, u orienta al hombre en la elección moral. Por el contrario, los sentimientos que un hombre llega a tener y que caracterizan el *estado actual* del hombre en un momento determinado son el resultado de las acciones que han hecho al hombre ser así, sentir así. Por tanto, "no puedo ni buscar en mí el estado auténtico que me empujará a actuar, ni pedir a una moral los conceptos que me permitirán a actuar"[1071]; no tenemos a disposición nuestra -si no obramos de "mala fe", si no queremos engañarnos- ni sentimientos que nos justifiquen, ni un código de valores externos que nos legitimen. Pues, como dice Sartre, "elegir el consejero es ya comprometerse"[1072]. Nuestra acción debe justificarse a sí misma.

Condenados, pues, a ser libre; condenados a inventar el hombre; condenados a ser moral, porque nuestras acciones son esencialmente donaciones de valor. Al elegir un sindicato, un partido, un trabajo; al optar por la guerra o la paz; al favorecer la igualdad o la diferencia; al apoyar ésta o aquella ley, institución o función, estamos asignando valores. Y, con ello, no sólo nos hacemos este o aquel tipo de hombre, comunistas o fascistas, cristianos o ateos, déspotas o demócratas, sino que estamos manifestando el tipo de hombre que elegimos ser, y con ello somos responsables de nosotros ante nosotros mismos y responsables de los otros y ante los otros:

[1071] *Ibid*., 33.

[1072] *Ibid*., 33.

pues al elegir un tipo de hombre estamos proponiéndoles un modelo a elegir, y no podemos esquivar la pregunta: ¿y si todos hicieran lo mismos?

Como dice Sartre, la moral existencialista es subversiva, pues pone a prueba la "mala fe" del hombre, su capacidad para engañarse y ocultarse a sí mismo. Le parece a Sartre que toda moral guiada desde fuera es una consolación que la "mala fe" permite, pues una metafísica que acepta a la existencia de Dios o de los valores objetivos, también aceptará la objetividad del ser, y de las determinaciones del ser sobre la conciencia, con lo cual todo hombre puede justificarse y legitimar su impunidad. El existencialismo, en cambio, pone al hombre frente a sí mismo: "el existencialista, cuando describe a un cobarde, dice que el cobarde es responsable de su cobardía. No lo es porque tenga un corazón, un pulmón o un cerebro cobarde; no lo es debido a una organización fisiológica, sino que lo es porque se ha construido como hombre cobarde por sus actos"[1073]. No hay temperamento cobarde, pues la cobardía se predica de los actos, no del ser: "porque lo que hace la cobardía es el acto de renunciar o de ceder, y un temperamento no es un acto"[1074].

Sartre, que sin duda ha escrito este texto fuertemente influido por la moral de combate, por su experiencia de la ocupación nazi y de la resistencia, por la actitud y el compromiso de los franceses ante aquél régimen de terror, es implacable con la inhibición o la cobardía, con todo intento de justificar la no militancia o el no compromiso. Y verá en el "materialismo" y en la "moral absoluta" refugios para justificar la evasión de sí mismo, para buscar consuelo a la angustia o la desesperanza, en definitiva, para la cobardía: "Lo que la gente siente oscuramente y le causa horror es que el cobarde que nosotros presentamos es culpable de ser cobarde. Lo que la gente quiere es que se nazca cobarde o héroe... Y, en el fondo, esto es lo que la gente quiere pensar: si se nace cobarde, se está perfectamente tranquilo, no hay nada que hacer, se será cobarde toda la vida, hágase lo que se haga; si se nace héroe, también se estará perfectamente tranquilo, se será héroe toda la vida, se beberá como héroe,

[1073] *Ibid*., 42.

[1074] *Ibid*., 42.

se comerá como héroe. Lo que dice el existencialista es que el cobarde se hace cobarde, el héroe se hace héroe; hay siempre para el cobarde una posibilidad de no ser más cobarde y para el héroe de dejar de ser héroe"[1075]. No hay, pues, justificación del propio ser: siempre se está a tiempo de hacerse otro.

Por tanto, la moral existencialista es ante todo una "moral del compromiso". Parte de la *subjetividad*, pero no por "subjetivista moral", no porque reduzca los valores a los deseos puntuales y "existenciales, caprichosos y arbitrarios, del individuo; sino porque la metafísica de la que se parte, que se considera basada en la verdad, así lo exige. Hay que partir del "pienso, luego existo" cartesiano, dice Sartre, como la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma[1076]. Esa es la verdad absoluta, pues toda otra verdad es probable y requiere de la existencia de ésta: sólo es verdad absolutamente la evidencia del *cogito*.

Pero, además de ser verdadera, además de está razón teórica a favor del existencialismo, para Sartre hay otra razón o argumento práctico: el existencialismo es la doctrina que otorga al hombre la mayor dignidad, "la única que no lo convierte en un objeto"[1077], al poner como fundamento metafísico la libertad. Además, y como superación del *cogito* cartesiano, el existencialismo explica que el "yo pienso" no sólo nos permite captarnos a nosotros mismos, sino captarnos frente a los otros y, de este modo, captar a los otros[1078]. No sólo los valores son humanos, radicalmente distintos a los del orden natural, sino que no son individuales, sino universales.

Este es el punto más delicado de la reflexión sartreana, pues a simple vista parecería que el existencialismo no podría saltar del plano individual al universal. Ahora bien, el hombre se capta a sí mismo en el *cogito*; pero tiene en el *otro* su condición de existencia. Es decir, se da cuenta de que no puede ser nada salvo que los otros lo reconozcan así. Toda verdad sobre mí pasa a través del otro, a través de su reconocimiento. Por tanto, he de

---

[1075] *Ibid*., 43.

[1076] *Ibid*., 45.

[1077] *Ibid*., 45.

[1078] *Ibid*., 46.

reconocerlos yo a ellos como conciencias libres: como libertad que se sitúa frente a mi libertad. Es el descubrimiento de la *intersubjetividad*, y "en este mundo el hombre decide lo que es y lo que son los otros"[1079].

Este concepto de "intersubjetividad" permite a Sartre abordar el tema de la "universalidad". Es fiel a su metafísica, que niega una "naturaleza humana universal", como corresponde a la primacía de la existencia sobre la esencia. Pero considera que hay una "universalidad humana de *condición*"[1080]. Es decir, hay unos límites comunes *a priori*, constantes y permanentes a través de los cambios de situación social e histórica: ser en el mundo, estar entre los otros, ser mortal... son sus determinaciones, son su *condición*. Son límites "objetivos", en el sentido que se le imponen, que no puede librarse de ellos; son "subjetivos" en tanto que su realidad sólo tiene lugar al ser vividos, es decir, que no son nada si el hombre no se determina con ellos, frente a ellos, en su existencia[1081]. Estos límites configuran la dimensión de universalidad, pues son comunes a todos los hombres: todos se enfrentan a ellos para ampliarlos, para negarlos, para aceptarlos o para burlarlos... En consecuencia, todo proyecto humano tiene un "valor universal", y puede ser entendido por los demás, por los chinos, los negros o los europeos.

Ahora bien, se trata de una universalidad no dada, no fijada, sino en constante construcción: "Construyo lo universal eligiendo; lo construyo al comprender el proyecto de cualquier otro hombre, sea de la época que sea"[1082]. Tal vez pueda parecer esta universalidad excesivamente frágil; pero en el existencialismo todo ser y todo valor han de ser necesariamente frágiles. De todas formas, la propuesta sartreana de una moral, del humanismo, hay que verla desde su objetivo principal: "El existencialismo no es nada más que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente"[1083]. Desde el ateísmo, la posibilidad de una moral,

---

[1079] *Ibid*., 47.

[1080] *Ibid*., 47.

[1081] *Ibid*., 48.

[1082] *Ibid*., 49.

[1083] *Ibid*., 64.

según Sartre, pasa por declarar al hombre legislador de sí mismo y por comprender que "no es volviéndose sobre sí mismo", sino "buscando siempre fuera de sí" los fines, la liberación, como "el hombre se realizará precisamente en cuanto humano"[1084]. Porque, en rigor, la propuesta sartreana no es la salida manos mala a la "muerte de Dios", ni siquiera la salida posible; en rigor es una propuesta con pretensiones de validez aunque Dios existiera, pues lo que realmente pretende no es cubrir el vacío de la muerte de la moral objetiva, sino hacer al hombre consciente de que "nada puede salvarlo de sí mismo".

5.5. *Ética comunicativa: Apel y Habermas.*

> "Si fuese posible negar con argumentos decisivos que las cuestiones de orden prácticos son susceptibles de verdad, la posición que defiendo sería insostenible" (J. Habermas, *Razón y legitimidad*).

Como ha dicho J. Muguerza, preocuparse filosóficamente de la Ética es, en el fondo, preocuparse por la racionalidad[1085]. Al menos es una forma de preocuparse por la Ética que compartimos con él. Esto aparece con claridad en la Ética contemporánea, fuertemente dependiente del "giro lingüístico" que ha servido de crisol a la reflexión filosófica de las últimas décadas. Porque el "giro lingüístico" no expresa simplemente la aparición y dominancia de la filosofía analítica del lenguaje anglosajona; el "giro lingüístico" ha tenido lugar en la filosofía contemporánea en general, en todas sus escuelas, especialmente en las más consolidadas de los últimos tiempos: la fenomenología y el marxismo. Como dice Muguerza, "El caso es, pues, que -aun si originariamente promovido por la filosofía analítica- aquel giro lingüístico se ha convertido hoy día en patrimonio de la filosofía sin más en su conjunto. Y enseguida veremos cómo otras dos corrientes filosóficas contemporáneas -como la fenomenología y el marxismo- participan del giro lingüístico (siquiera sea en versiones un tanto

---

[1084] Ibdí., 64.

[1085] J. Muguerza, "Filosofía y diálogo", en *Desde la perplejidad*. México, FCE, 1990, 89-113.

evolucionadas de las mismas, como la hermenéutica o la teoría crítica frankfurtiana) con no menos intensidad que la filosofía analítica"[1086].

Los orígenes remotos de la filosofía analítica se remontan a Kant. La concepción crítica kantiana llevaba a preguntarse por la posibilidad de los juicios "sintéticos a priori", fuera en la ciencia, fuera en la moral, pues daba por obvia su imposibilidad en la metafísica. Cierto es que Kant no tenía una noción de los juicios como la dominante en la filosofía analítica, pero este es otro problema. Lo cierto es que la filosofía se ha ido desplazando progresivamente desde el análisis de la conciencia al del lenguaje, de las ideas a las palabras. Si en Locke las ideas eran signos de las cosas, y las palabras signos de las ideas, de modo que el pensamiento era un momento diferenciado de su comunicación, el "giro lingüístico" expresa la confirmación de la sospecha de Condillac de la unión indisoluble entre pensamiento y lenguaje[1087].

De todas formas, dentro del análisis del lenguaje también se ha dado un fuerte desplazamiento, que suele describirse como el paso del primero al último Wittgenstein. Victoria Camps ha podido decir que "De las tres áreas clásicas de la semiótica -sintaxis, semántica y pragmática-, ésta era la Cenicienta, la que había despertado quizá no menos interés, pero sí mayor recelo por parte de los estudiosos del lenguaje. Por el contrario, en la actual filosofía dedicada al ejercicio del análisis lingüístico la curiosidad por la dimensión pragmática del lenguaje parece clara, gracias, básicamente, a la obra del que se ha dado en llamar último Wittgenstein..."[1088]. Y Muguerza también ha destacado cómo se ha paso del interés por el "esqueleto del lenguaje", que son "las relaciones sintácticas entre los signos", a interesarse por el "sistema nervioso", es decir, de las relaciones semánticas entre esos signos y sus significados, para desembocar en el interés por el "cuerpo

---

[1086] *Ibid.,* 90. Ver también del mismo autor *La concepción analítica de la filosofía*. 2 vols., Madrid, Alianza Universidad, 1974, vol. I, 15-138.

[1087] Hemos tratado este tema en J.M. Bermudo, *Condillac, el abate filósofo*. Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1985.

[1088] V. Camps, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Barcelona, Península, 1976, 29 ss.

entero", o sea, por las relaciones pragmáticas, las relaciones entre los signos, los usuarios y el contexto[1089].

Por tanto, la fase final del "giro lingüístico" está representada por el área de la pragmática, por la dimensión comunicativa del lenguaje. Este desplazamiento ha servido a la filosofía analítica del lenguaje, al mismo tiempo, para liberarse de su cinturón neopositivista y para confluir con otras corrientes presuntamente "metafísicas" para los carnapianos. O, dicho desde otra perspectiva, el descubrimiento de la comunicación como lugar de la filosofía ha permitido "la generalización del giro lingüístico en la filosofía contemporánea"[1090].

No es extraña esta generalización, pues ya en las propias raíces fenomenológicas continentales se encuentran elementos para su explicación. Husserl había dado un paso irreversible al combatir el falso objetivismo y sentar el principio de que toda conciencia es "conciencia de algo", todo ser es un "ser para una conciencia" que le otorga significación, que le otorga propiamente *ser*. Pero su limitación residía en su determinación de esa conciencia legisladora: el sujeto individual, cartesiano, solipsista. Este sólo podía crear su mundo, cada uno el suyo, con lo cual la "objetividad" quedaba reducida a mera vil subjetividad, y la razón quedaba "sin esperanza"[1091]. Ahora, en perspectiva comunicacional, esa conciencia pasa a ser una conciencia colectiva, la subjetividad pasa a intersubjetividad: los sujetos, que necesitan comunicarse, se constituyen necesariamente en una "comunidad de comunicación". La vieja "objetividad" metafísica, irremisiblemente perdida en su dimensión ontológica, queda en cierto sentido recuperada al ser sustituido el sujeto individual y solipsista por la subjetividad de una comunidad, por una intersubjetividad que libera del vil subjetivismo. La razón, de esta manera, recupera una puerta de esperanza. La corriente hermenéutica, de la mano de Gádamer y Apel, ha insistido en los últimos años en esta perspectiva: ellos han llevado la fenomenología a su dimensión lingüística pragmática.

[1089] J. Muguerza, *Desde la perplejidad,* ed. cit., 93. Ver también su libro *Panorama de la filosofía contemporánea de la ciencia*. Madrid, Cuadernos económicos de I.C.E., 3-4, 1977, 7-45.

[1090] *Ibid*., 94.

[1091] J. Muguerza, *La razón sin esperanza*. Madrid, Taurus, 1977.

Pero, además de esta raíz fenomenológica, hay otras en la tradición filosófica continental. En el marxismo, desde los clásicos, se distinguía en el seno de la *praxis* una doble dimensión: la práctica real, objetiva, de transformación del mundo natural por el trabajo, y la práctica social o política, generadora y transformadora de las instituciones sociales y de las relaciones de producción. Dos prácticas reales que se correspondían con sus respectivas prácticas teóricas: conocimiento positivo natural y conocimiento o conciencia históricos[1092]. La llamada "teoría crítica" de Adorno y Horkheimer, en esta línea, habían formulado esta distinción en términos de una "acción técnica", que regula el dominio del medio y del hombre por el hombre; y una "acción comunicativa", indispensable en la relación de los hombres entre sí; sus versiones teóricas serían la "razón instrumental" y la "razón dialéctica". La teoría crítica, con esta distinción, ofrecía una conceptualización que pretendía pensar la sociedad unidimensional presente como efecto de la subordinación absoluta, hasta su nihilización, de la razón dialéctica a la instrumental, de la acción intercomunicativa entre los hombres a la relación de dominio entre ellos. Habermas, que partiera de estas posiciones, es quien ha llevado la teoría crítica a su forma pragmática, renovando la ida de "razón dialéctica", que para él aún estaba fuertemente afectada de "racionalidad" abstracta.

No es necesario insistir aquí, pues ya lo hemos hecho anteriormente, en la influencia en este proceso de la filosofía del último Wittgenstein. Sólo destacaremos un aspecto, no señalado, y que es apropiado en este lugar. El Wittgenstein del *Tractatus* entendía el mundo como totalidad de hechos, y el lenguaje como totalidad de enunciados significativos, es decir, sobre el mundo, verificables. Entre estas dos totalidades debía haber una clara correspondencia, dado su isomorfismo: esa correspondencia era la verdad. Todo lo que quedara fuera de ese conjunto lingüístico era "lo que no se podía decir" (con sentido). Pertenecía, por tanto, al dominio de lo inefable.

Lo de menos es si ese dominio era para Wittgenstein muy querido o menospreciado: este tema sólo es relevante a la hora de interpretar a

---

[1092] Hemos tratado este tema en J.M. Bermudo, *Engels contra Marx. El antiengelsianismo*. Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1981.

Wittgenstein[1093]. Lo realmente importante es que en el *Tractatus* se declaraba la hegemonía de la *razón teórica* y se silenciaba la *razón práctica*. Por eso el último Wittgenstein significa, fundamentalmente, la recuperación de una vía de esperanza para la "razón práctica". La teoría de los "usos lingüísticos" venía a ampliar el campo del lenguaje significativo, a través de la tesis del *pluralismo lingüístico*, según la cual los juicios morales y axiológicos en general tienen su sentido, su significación interna al código moral al que pertenecen; por tanto, éstos hacen las veces del "paradigma" respecto a los juicios empíricos. Lo "inefable" abre sus puertas al discurso. Pero, al mismo tiempo, conlleva un grave obstáculo: de la misma manera que la racionalidad científica se define interna a un paradigma, la *racionalidad ética* queda secuestrada en el seno de cada código. Por tanto, la razón se dispersa en la subjetividad de cada código, paradigma o comunidad.

En este contexto se entiende bien el significado del salto a la pragmática. La filosofía parece haber reaccionado contra el subjetivismo y relativismo generados por la crisis del neopositivismo, preguntándose "si no será posible ejercitar un cierto tipo de racionalidad a la hora de comparar o preferir -racionalmente, se entiende- entre distintos códigos morales"[1094]. Se trata, por tanto, de una posición que busca recuperar una cierta racionalidad para la ética desde el presupuesto siguiente: esa racionalidad no puede ser absoluta ni trascendente a la subjetividad y no puede ser solipsista. De ahí que se busque en el lenguaje y, en particular, en la dimensión comunicativa del lenguaje, la respuesta a la posibilidad de la racionalidad en Ética.

Apel y Habermas son los dos autores que más han destacado en los últimos años en esta línea. Para Apel es posible una *fundamentación trascendental* de la Ética. Le parece obvio que toda comunidad, en la medida en que se comunica, en la medida en que en ella es posible una discusión racional, tiene unas reglas, un código que regula los usos del lenguaje y de la comunicación. Y le parece obvio que entre las

---

[1093] Allan Janik & Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*. Nueva York, 1973 (Traducción castellana en Madrid, Taurus, 1974).

[1094] J. Muguerza, *Desde la perplejidad,* ed. cit., 100.

comunidades, como entre los individuos de cada una de ellas, es posible comunicarse. No cree posible *deducir* y axiomatizar los códigos ni los paradigmas, pues se necesitarían supercódigos y superparadigmas que los englobaran. Pero "donde no cabe una fundamentación deductiva, cabe aún una fundamentación trascendental"[1095].

Ese "a priori" es la "comunidad de comunicación", que constituye el fundamento pragmáticos de nuestros usos -científicos, morales, estéticos, lógicos- del lenguaje. La norma de este "a priori" sería la de "argumentar en cualquier situación de tal manera que posibilitemos un consenso en materia de interés común". Este "imperativo" es una exigencia de la comunicación una vez ésta deja de ser expresión de un mundo trascendente, de una verdad objetiva, para ser ella misma la instancia que constituye el mundo y la verdad. Como ha señalado A. Cortina, "la idea kantiana de *persona*, como individuo autolegislador que comprueba monológicamente la capacidad universalizadora de sus máximas, se transforma en nuestra ética discursiva en la idea de un ser dotado de *competencia comunicativa*, a quien nadie puede privar racionalmente de su derecho a defender sus pretensiones racionales mediante el diálogo"[1096]

De todas formas, los problemas filosóficos subsisten bajo el apasionamiento suscitado por el atractivo de la propuesta apeliana. Como ha hecho observar Habermas, el problema reside en la manera de aplicar tal imperativo en "situaciones efectivas de diálogo"[1097]. En una sociedad cortada por la desigualdad y la asimetría, el consenso parece que es imposible o perverso. Como máximo, puede operar como "causa final" que orientase nuestros esfuerzos. O sea, viene a decir Habermas, la discusión racional requiere una *situación real de diálogo*, y ésta requiere la igualdad, el reconocimiento mutuo; como no se dan estas condiciones, la discusión racional debe presuponer que se da una *situación ideal de diálogo*. La misma es negada en la realidad, reducida a mera posibilidad; pero hay que hacer *como si* se diera, pues tal supuesto es condición de que el diálogo

---

[1095] *Ibid*., 104.

[1096] A. Cortina, "La Ética discursiva", en V. Camps, *Historia de la Etica*. ed. cit., vol. III, 536.

[1097] R. Gavás, *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*. Barcelona, Ariel, 1980.

avance hacia la génesis de la situación real de diálogo. Dice Muguerza al respecto que de este modo "la reflexión trascendental tendría que doblarse en este punto de una reflexión *dialéctica*"[1098]. Cierto, pero también así se regresa a Kant y se pone en la voluntad de diálogo la esperanza de la génesis de las condiciones en las que el diálogo sea posible.

5.5.1. *K.O. Apel: de la "norma hermenéutica" a la "norma ética".*

> "la filosofía analítica y el existencialismo no se contradicen en su función ideológica en general, sino que más bien se complementan: se apoyan mutuamente por una especie de división del trabajo, mientras que se reparten respectivamente el dominio del conocimiento objetivo científico y el dominio de la decisión ética subjetiva" (K.O. Apel, *Transformación de la filosofía*).

Si tuviéramos que describir con una sola frase los proyectos de Apel y de Habermas, de sus "pragmática trascendental" y "pragmática universal", lo haríamos así: consisten en el esfuerzo por dotar al sentido común de un fundamento del mayor nivel especulativo. Y si tuviéramos, también de forma abreviada y de urgencia, que buscar un origen a esta idea, tal vez lo más apropiado sería apuntar a Fichte. Este, como ha señalado A. Philonenko, consideraba que el discurso político personal sincero no puede pretender presentarse bajo la forma de *verdad*, sino sólo como *certeza*; para elevar el discurso a la verdad y la universalidad es necesario sobrepasar la certitud personal mediante el acuerdo político de las conciencias[1099]. Creemos que éste es el eje de la ética comunicativa o dialógica: desechada la metafísica y la teoría de la verdad como adecuación o correspondencia que fundamentaba, toda vía de esperanza en la razón pasa por conseguir elevar la certeza a verdad. En definitiva, asumir el mensaje de Hume.

[1098] *Ibid*., 104.

[1099] A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*. París, Vrin, 1976, 90. Ver también su obra *La liberté humaine dans la pensée de Fichte*. París, Vrin, 1980.

Apel, juntamente con Habermas, han influido poderosamente en el giro "dialógico", "comunicativo", "solidario" de la ética de nuestros días[1100]. Ha tenido la audacia de aspirar a una fundamentación racional y última de la Ética en la era de la ciencia[1101]; ha tenido la audacia de defender la tesis de que "sólo el intento de hallar una fundamentación filosófica última para los principios morales de una ética de la responsabilidad solidaria puede garantizar a los hombres, no sólo la supervivencia -que incluso ella está en juego-, sino una supervivencia *verdaderamente humana*"[1102].

Su *Transformación de la filosofía*[1103], de inspiración kantiana, persigue una crítica del sentido, para lo cual, kantianamente, se remonta al "a priori de una comunidad de comunicación", que será el fundamento último del discurso y de sus pretensiones de validez universal[1104]. No se trata de un postulado metafísico, sino de un postulado crítico, es decir, que pone a la "comunidad de comunicación" como condición de posibilidad para una crítica del sentido. Para que la práctica humana pueda pensarse como dotada de sentido -y, puesto que los hombres se comunican y relacionan con sentido, la filosofía, la *crítica*, tiene que asumirlo y pensar su posibilidad- no hay más remedio que recurrir a esa "comunidad de comunicación", que se concibe como ilimitación de derechos y ausencia de violencia.

Apel ve en esta teoría una "fundamentación última de la razón". Habermas coincide en esta pretensión: para que los discursos de los hombres tengan sentido han de tener una relación con la verdad; pero esta relación requiere la idea de verdad, la cual no es pensable -una vez se ha renunciado a la verdad como correspondencia- sino desde una "situación ideal del discurso" en la que los sujetos adquirirían el reconocimiento de la verdad a la que pretenden.

[1100] A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabildiad solidaria*. Salamanza, Sígueme, 1988, 15.

[1101] Especialmente en "El apriori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", en *Transformación de la Filosofía*, II, 358-435.

[1102] A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, ed. cit., 16.

[1103] K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*,. 2 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1973 (Traducción castellana en Madrid, Taurus, 1985). También hay traducción castellana de varios trabajos suyos en *Estudios éticos*. Barcelona, Alfa, 1986.

[1104] Ver la visión de conjunto que ofrece J. Conill, "La semiótica trascendental como filosofía primera en K.O. Apel", *Estudios Filosóficos,* 91 (1983): 493-516.

En *Razón y legitimidad* Habermas rinde un gran homenaje a la *Transformación de la filosofía* de Apel. Dice: "En este ensayo fascinante en el que Apel resume su grandiosa tentativa de reconstrucción, se desarrolla la hipótesis fundamental de la ética comunicativa, según la cual "la investigación de la verdad, con el presupuesto de un consenso intersubjetivo, debe igualmente anticipar la moral de una sociedad de comunicación ideal"[1105]. La "transformación de la filosofía" en manos de Apel aspiraba a ser una nueva "doctrina de la ciencia" y una nueva "fundamentación de la ética", en línea con la gran tradición filosófica, y con talante kantiano.

Apel, en su propia obra, ha puesto en práctica su teoría. Ha "dialogado" con las corrientes, escuelas y autores, no ha buscado explicarlos y fijarlos, sino incluirlos en una comunidad ideal de diálogo[1106]. Ha puesto en práctica los propios contenidos de la nueva "ética", sus prescripciones para la discusión: ha asumido la "ley del argumento mejor"; ha buscado clarificar problemas y no clasificar posiciones; ha huido de la "feudalización" del discurso, de las autoridades, del peso de las tradiciones. Si la "ética de la comunicación" se presenta como una "ética de la comunidad", no puede buscar la unificación de la especie humana, sino la articulación entre verdad y sociabilidad, entre universalidad y mundaneidad[1107].

Apel parte de la "paradoja de la situación del problema", de la paradoja que describen la necesidad e imposibilidad de una ética de la responsabilidad solidaria[1108]. Considera que quien reflexiona sobre la relación entre ciencia y ética en la sociedad industrial moderna planetaria, se ve situado en una situación paradójica. Por un lado, se manifiesta "la necesidad de una ética universal", de una ética que tenga carácter obligatorio para la sociedad humana en su conjunto, cosa más urgente que nunca, pues la unificación resulta de las consecuencias tecnológicas de la

---

[1105] *Ed. cit.*, 204, nota. 160.

[1106] A. Cortina, *Razón comunicativa...*, ed. cit., 66 ss.

[1107] J.M. Mardones, *Razón comunicativa y teoría crítica*. Bilbao, Universidad del País Vasco, 1985.

[1108] *Ibid*., 25.

ciencia[1109]. Por otro lado, la tarea filosófica de fundamentación racional de una ética universal "parece no haber sido nunca tan difícil como ahora", cosa que también es efecto de la ciencia, que genera el prejuicio respecto a la validez de la intersubjetividad, especialmente por la "idea cientificista de la "objetividad" normativa o axiológicamente neutra"[1110].

Con esta conciencia de la paradoja, el programa de Apel queda bien establecido. El objetivo a perseguir es una "ética universal" que responda a las exigencias de "una civilización planetaria"; es decir, una Ética que obligue a la sociedad humana toda entera. Una Ética que debe responder especialmente a la objeción de dogmatismo, protegiéndose contra la misma mediante una respuesta adecuada al problema del "pluralismo de los valores", tal vez incorporando el "pluralismo" como valor, como "respeto de la diferencia" o "salvaguarda de lo particular".

Además, junto a esa pretensión universalista, la propuesta debe salvar el obstáculo que la propia ciencia crea: al constituir su objetividad, condena al subjetivismo la filosofía práctica, y en especial la Ética. Para Apel la ideología de la ciencia realiza, en las democracias occidentales, un *sistema de complementariedad*, cuya lógica es "... la lógica de la alternativa de la ciencia objetiva y de la decisión moral subjetiva"[1111]. Esta "complementariedad" puede también verse en la escisión teoría-práctica, en la separación Iglesia-Estado, etc., y sería, según Apel, característica de occidente. La autonomía privada, el individualismo (filosóficamente puesto como "solipsismo metodológico"), el subjetivismo decisional (políticamente expresado en el privatismo del ciudadano), son para Apel idiosincrasias de la cultura occidental, al contrario de la oriental, que ofrece una ideología simétrica: "La diferencia entre la aporía ideológica del Oeste y la del Este reside -a mi entender- en la circunstancia siguiente: en el primer caso, las decisiones morales de conciencia de todos los individuos son postuladas, mientras que una validez intersubjetiva de las normas éticas y, por tanto, una solidaridad moral, no pueden ser fundadas; en el segundo caso, la

---

[1109] A. Cortina, "Pragmática trascendental y responsabilidad solidaria en Apel", 87 (1982), 321-336.

[1110] *Transformación...*, ed. cit., 359.

[1111] *Ibid*., 373.

solidaridad de la responsabilidad moral de la sociedad es postulada, mientras que dicha sociedad no puede ser mediatizada ni teóricamente ni político-prácticamente por las decisiones de conciencia de los individuos: estos, en el fondo, devienen superfluos, y a nivel de los efectos prácticos se encuentran confinados en la esfera privada tanto como en el sistema de complementariedad occidental"[1112].

O sea, por un lado, el principio de una autonomía individual sin ética de la solidaridad colectiva; por el otro, el principio de una solidaridad colectiva sin reconocimiento de la autonomía individual. Por tanto, el problema queda así planteado: ¿cómo reconciliar *autonomía* y *solidaridad*? Para Apel se trata de dos postulados que expresan dos momentos separados en el "sistema de complementariedad". En occidente, esa escisión se manifiesta en el nivel ideológico en las dos grandes corrientes de Ética dominantes en nuestros días: la ética analítica y el existencialismo. Apel dice: "...parece que la filosofía moderna en la tradición occidental de la democracia liberal asume la función (ideológica) de una antítesis con respecto a la concepción marxista de una mediación dialéctica de la teoría y de la práctica y, por tanto, de la ciencia y de la ética. A la luz de la paradoja fundamental de la situación, que hemos problematizado a título heurístico, esta función deviene evidente si consideramos la diferencia entre la llamada "filosofía analítica" y el "existencialismo", diferencia que en occidente se acostumbra a ver como la contradicción más profunda en el interior de la filosofía moderna. A la luz de nuestra perspectiva parece incluso más claro que la filosofía analítica y el existencialismo no se contradicen en su función ideológica en general, sino que más bien se complementan: se apoyan mutuamente por una especie de división del trabajo, mientras que se reparten respectivamente el dominio del conocimiento objetivo científico y el dominio de la decisión ética subjetiva"[1113]. O sea, el sistema de complementariedad en el nivel filosófico se constituye por la filosofía analítica y el existencialismo, que expresan el "instrumentalismo cientificista

[1112] *Ibid*., 377.

[1113] *Ibid*., 368.

objetivista" y el "decisionismo existencial subjetivista", que se complementan perfectamente.

La ciencia puede así radicalizar su pretensión de objetividad y su neutralidad axiológica, su libertad respecto a los valores; de paso, deja éstos en la esfera de la subjetividad, de la decisión. La filosofía analítica aparece como legitimación del cientificismo, con su pretensión de objetividad, de neutralidad axiológica y de método "explicativo" (situada la explicación a nivel semiótico-lingüístico). Por el contrario, la corriente existencialista (fenomenología, hermenéutica) rechaza la actitud objetivista del analiticismo y renuncia a ella, al tiempo que tiende a sustituir la *explicación* por la *comprensión*, a través del lenguaje[1114]. Por tanto, la contradicción entre existencialismo y filosofía analítica es profunda, radical; pero deviene "complementariedad", dice Apel, en cuanto nos ponemos en la perspectiva de la fundamentación de la ética, pues, en tal caso, aparecen las coincidencias: concuerdan en admitir la no racionalidad de las decisiones éticas, es decir, la imposibilidad de demostrarlas o fundamentarlas.

La tesis apeliana de la "complementariedad" no sólo tiene aplicación en lo ideológico, en la filosofía contemporánea, sino que abre el camino a la crítica política de la sociedad occidental. Tiene mucho que ver con las reflexiones habermasianas[1115] sobre "separación entre lo general y lo particular, la complementariedad del tecnocratismo del Estado y del privatismo del ciudadanos, la disociación rígida entre legalidad pública y moralidad privada, la disyunción entre los procesos de socialización y de decisión política y la represión correlativa de un espacio democrático de formación discursiva de la voluntad para la elaboración de las normas, la substitución de las formaciones de consensos por universalización de intereses por las formaciones de compromisos entre intereses particulares, el obstáculo que opone en universalismo ético (formal) individualista a la

---

[1114] Ver H.G. Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1976; y P. Ricoeur, *Tems et récit*. París, Seuil, 1983. Sobre el debate, ver Luc Ferry, *Philosophie politique, I: La querelle des Anciens et des Modernes*. París, PUF, 1984.

[1115] Y también con la visión de H. Arendt en *La crise de la culture*. París, Gallimard, 1972; *La condition de l'homme moderne*. París, Calmann-Lévy, 1961.

universalidad ética (comunicacional) solidaria..., todos estos temas podían ser abordados en el mismo "paradigma de la complementariedad" occidental y de su gestión por las dos ideologías dominantes de la filosofía contemporáneas"[1116].

En consecuencia, la crítica de Apel es a la vez filosófica y política. De este modo puede Apel situar su programa de fundamentación racional de la ética en el marco de la complementariedad ideológica entre el cientificismo instrumental y el decisionismo existencial. Tal fundamentación, que exige una transformación de la filosofía sobre bases trascendentales, exige poner el a priori de la "comunidad de comunicación" como "norma fundamental de la ética".

El problema que aborda Apel es el de superar la disyunción entre una objetividad axiológicamente neutra de la ciencia y una moral privada subjetiva. El objetivo perseguido, por tanto, es el de justificar el derecho, la legitimidad, de una ética universal frente al sistema complementario formado por el objetivismo cientificista instrumental y el subjetivismo decisionista ético existencial. En definitiva, se trata de conseguir oponer a la ciencia un *límite trascendental absoluto* , un "a priori", que funde al mismo tiempo la *validez* y el *sentido* de sus enunciados; y, al mismo tiempo, conseguir que ese límite, ese "a priori", pueda constituir una *norma fundamental* de la ética. Ese doble objetivo, conseguido en el mismo intento, sería el golpe definitivo al "sistema de la complementariedad".

El procedimiento que sigue Apel es el de la confrontación sucesiva con el cientificismo y la hermenéutica. Primero, y contra Popper, contra su "conocimiento objetivo", se pregunta si el mismo no requiere una "comprensión previa". Se apoya para ello en Gádamer, quien ha insistido en que no es posible la explicación científica sin una previa comprensión hermenéutica. Así, el universo precientífico de una precomprensión hermenéutica aparece como condición de posibilidad de la ciencia. Es el

[1116] J.M. Ferry, *Habermas, l'éthique de la communication*. París, PUF, 1987, 488.

universo del lenguaje y del mundo vivido, de *praxis* y *poiesis*, de mímesis y mitos, que Ricoeur ha descrito con tanta sutileza[1117].

Apel, apoyándose en la hermenéutica, busca los límites, la crítica, del objetivismo cientificista, para subrayar la necesidad de una precomprensión, que entiende como "intercomprensión", como "comunicación", como "proceso de habla", que así adquiere el carácter de primado trascendental. Ahora bien, distanciándose de Gádamer, defenderá que la comprensión es imprescindible no en cuanto mero acontecimiento, sino como lugar donde el "ideal normativo" de la comunicación puede ser realizado. O sea, rechaza la ontología del "acontecimiento" y acentúa el protagonismo del "ideal normativo". Le parece que "un progreso normativamente significativo de la comprensión en sentido hermenéutico no puede ser pensado sin que se necesite al mismo tiempo pensar un progreso éticamente significativo en la formación social de la humanidad en tanto que comunidad de interpretación y de interacción"[1118]. O sea, la "hermenéutica normativa", en sentido gadameriano, requiere previamente la "ética normativa".

Si se admite que la "comprensión" en sentido hermenéutico es previa a la explicación científica, hay que admitir que la misma es un proceso activo, que la determina; por tanto, este proceso activo de "comprensión" no tiene sentido si no está dirigido a posibilitar una "mejor comprensión". De este modo, la "mejor comprensión" deviene el principio normativo del proceso real de la comprensión. En consecuencia, es necesario poner un *ideal normativo* de la comprensión. Un proceso de este tipo, orientado a la mejor comprensión, debe verse desde el paradigma del "progreso en la comprensión". El "progreso normativamente significativo", en el que la norma es la mejor comprensión, no puede ser pensado si no se sitúa en el horizonte de toda una comunidad de interpretación y de interacción como es la humanidad misma, en su proceso de formación y socialización. De este modo la perspectiva se desplaza: el progreso en la comprensión no tiene solamente una significación normativa para la ciencia hermenéutica

[1117] P. Ricoeur, *op. cit*., tomo I.

[1118] K.O. Apel, *Transformación...*, ed. cit., 230.

(comprender mejor), sino también una significación ética para la especie humana: mejor comprenderse, mejor conocerse.

Hay que distinguir entre una "ética del sentido" o "ética del orden", y una "ética de la comunicación". Esta, en rigor, se constituye en torno a la norma del "mejor comprender"; aquélla, simplemente en torno al deber de "comprender". Si en cada acontecimiento *hay que* comprender algo, como postula la hermenéutica, estamos implicando una "deontología oculta". Ante un acontecimiento que no encaje en la "estructura de expectación codificada", es necesaria una "ética del sentido". Dicho acontecimiento, por inesperado, es una violencia a la razón. La historia es una lucha de la razón con la violencia, es el relato de una razón que no renuncia a lo que no puede tratar: es el movimiento ético de la razón. Por tanto, todo proyecto de inteligibilidad es un proyecto ético.

Pero Apel va más lejos del "deber-comprender" de la ética del sentido o del orden; porque, además del ideal normativo de poner sentido u orden, hay que contar con el otro ideal normativo: el de "comprender mejor", que abre las puertas a la *ética de la comunicación*. Este ideal de la mejor comprensión refiere a una situación de intercomprensión en el que las expresiones de los agentes, y ellos mismos como miembros de una comunidad de comunicación, sean plenamente reconocidos en la intersubjetividad. Pues progresar hacia este ideal hermenéutico de la intercomprensión no puede ser pensado como simple progreso de la ciencia, sino que requiere progresar en el reconocimiento del otro. En consecuencia, dicho progreso no es meramente *científico*, sino también *ético*. No podemos pensar el ideal normativo del "mejor comprender", propio de la ciencia, sin tener a un tiempo que pensar el ideal del "mejor comunicar", propio de la ética. Tal es, a nuestro entender, la propuesta de Apel: la idea de una hermenéutica normativa introduciría la idea de una norma fundamental de la ética que es el ideal de comunicación.

Ahora bien, podemos preguntarnos por la "necesidad" de la argumentación que hemos establecido. Hemos dicho: "*si* ponemos el ideal normativo de la ciencia hermenéutica, *entonces* ponemos un ideal ético para la humanidad". ¿Es tan clara la necesidad de la inferencia? ¿Es tan

clara la necesidad del paso del ideal normativo para la ciencia al ideal ético para la humanidad? Desde luego, no se trata de una inferencia lógica; se trata de una reflexión en el campo de lo trascendental, y que postula la intersubjetividad.

El argumento de Apel ofrece dos puntos débiles, dos frentes de problema. En primer lugar, el paso de una necesidad teórica, de comprender mejor, a una necesidad práctica o moral, de comunicar mejor, y así de una comunidad de comunicación. Puede argumentarse que la idea de una comprensión perfecta parece inseparable de una comunicación sin violencia; pero, en rigor, la necesidad teórica de un vínculo lógico no puede confundirse con la necesidad práctica de que la idea de una comunicación sin violencia debería imponerse a la conciencia moral como imperativo categórico. Este "paso" de la hermenéutica normativa a la ética normativa no puede darse sin la mediación del reconocimiento de un valor moral. O sea, no se puede establecer una conexión necesaria entre la necesidad teórica de un presupuesto trascendental y la necesidad práctica de un imperativo categórico. El "si...entonces" que establece Apel no resulta del todo convincente.

En segundo lugar, su oposición al cientificismo objetivista de la ciencia le lleva a oponer a la ciencia un ideal ético. Su pretensión de acceder al punto de vista de la Ética, que comenzara tácticamente apoyándose en Gádamer para así afirmar la necesidad previa de una hermenéutica ante la analítica, y enseguida distanciándose de Gádamer para imponer una concepción crítica de la hermenéutica normativa, parece llevarle a este razonamiento: la ciencia presupone la hermenéutica, y ésta presupone la ética.

5.5.2. *Habermas: racionalidad y competencia comunicativa.*

> "En cuanto a la intuición central que he intentado ilustrar un poco en mi *Teoría de la acción comunicativa*, soy deudor de la teoría del lenguaje, tanto en su variante hermenéutica como en la analítica" (J. Habermas, *Dialéctica de la racionalización*).

Estos dos problemas son los afrontados por Apel en su "fundamentación última de la razón", que es la tentativa propia de Apel. Este, no obstante, lleva a cabo esta tarea de forma abstracta y formal, "libre de todo presupuesto". Pero, en realidad, se hace desde una visión del mundo sin la cual no puede valorarse el proyecto. Y, precisamente, esta concepción del mundo que subyace a su proyecto nos la ofrece Habermas, a partir de su pensamiento sobre la modernidad[1119]. Efectivamente, la concepción del mundo que expresa la teoría de la modernidad de Habermas es el telón de fondo necesario para comprender la tentativa de fundamentar la razón en un "a priori fundamental" que es el de la "comunidad de comunicación", sin la cual la razón no es nada.

El programa de Habermas se orienta a justificar la posibilidad de un discurso práctico racional. Esto es así especialmente a partir de la década de los setenta, con su "Introducción" a la segunda edición de *Teoría y práctica* (1971) y con el "Postfacio" de *Conocimiento e interés* (1973). A partir de estos trabajos comienza a alejarse de las posiciones frankfurtianas de décadas anteriores y a diseñar su proyecto de "pragmática universal"; comienza a distanciarse de la "sociología crítica"[1120], desengañado de ella y convencido de que para hacer realmente crítica a la "crítica" se necesita superar la carencia normativa de la Teoría Crítica, se necesita la pragmática. De ahí que se separe de Adorno[1121] y se vuelva hacia Apel, amigo de muchos años, buscando en el concepto de comprensión comunicativa, a través del lenguaje, una solución a esa carencia.

Habermas define definitivamente su posición en los años ochenta, con su *Teoría de la acción comunicativa* (1981)[1122]. A partir de ahora Habermas opera en la creencia de que una teoría universal de la sociedad sólo puede justificarse desde la ética comunicativa. La fundamentación de la Ética se pone así en el primer plano. La vía metodológica es el análisis del lenguaje.

[1119] *Op. cit.*, Cap. VII: "Derecho y crítica". Especialmente el parágrafo 3, en su debate con Marcuse sobre la teoría de la sociedad.

[1120] M. Protti (ed.), *Dopo la Scuola di Francoforte. Studi su J. Habermas*. Milán, Unicopli, 1984.

[1121] M. Vacatello, *T.W. Adorno: il rinvio della prassi*. Florencia, La Nuova Italia, 1972.

[1122] E. Menéndez Ureña, *La Teoría crítica de la sociedad de Habermas*. Madrid, Tecnos, 1978. Ver también A. Wellmer, *Ethik und Dialog*. Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

Habermas dice: "En cuanto a la intuición central que he intentado ilustrar un poco en mi *Teoría de la acción comunicativa*, soy deudor de la teoría del lenguaje, tanto en su variante hermenéutica como en la analítica"[1123]. Esta nueva sensibilidad hacia el lenguaje está en la base del giro comunicacional de la Ética habermasianas.

Ahora bien, el problema de fondo, que ahora se intenta reformular desde el lenguaje, era la racionalidad, la idea misma de verdad que los frankfurtianos habían mantenido. Le parece a Habermas que están presos de un concepto de razón propio de la tradición filosófica: de la misma racionalidad que combaten en su crítica a la "razón instrumental". Esta racionalidad clásica estaría caracterizada por su orientación a un concepto restringido de verdad, por su intención de verdad; para superarla, debe volverse a Kant, partir de su arquitectónica de la razón. Debe reconstruirse la razón como articulación de las tres "Críticas" kantianas. Las tres "Críticas" son tres formas de objetivarse una razón sustancial: la *ciencia*, la *moral* y la *estética*. Se trataría de tres dominios autónomos en cuanto a validez y sentido; los tres constituyen la arquitectónica de la racionalidad moderna, las tres constituyen legalidades diferentes. La nueva razón "debe mostrar en su unidad los tres momentos racionales que han sido considerados de forma separada en las tres *Críticas* kantianas: la unidad de la razón teorética, del convencimiento práctico-moral y del juicio estético"[1124]

Por este camino Habermas aspira a superar la unidimensionalidad del pensamiento empírico-analítico, sin caer en el negativismo frankfurtianos. Trata de construir un nuevo concepto de racionalidad en que desaparezca la escisión, señalada por Apel, entre el discurso neutralista de la verdad y el discurso decisionista del deber; una razón que no excluya ni la verdad ni la normatividad en su seno, sino que haga de ambas partes indispensables de la misma.

Habermas ha intentado superar el reduccionismo de las ciencias sociales y el negativismo de una razón sustancial que no consigue emerger en

---

[1123]"Dialektik der Rationalisierung", *Aesthetik und Kommunikation*, 45/46 (Octubre, 1981), 126 ss. (Citamos de la edición italiana, "Dialettica della razionalizzazione". Milán, Unicopli, 1983.

[1124] *Dialettica...*, ed. cit., 228.

positivo desde la razón instrumental. Y el medio usado para ello ha sido un nuevo modo de análisis del lenguaje, que se apoya tanto en el uso del mismo por la hermenéutica como en el uso propio de la analítica. Poco a poco, especialmente a lo largo de los años setenta, Habermas ha ido realizando ese desplazamiento, para llegar a lo algunos han llamado "cambio de paradigma" o "giro lingüístico": o sea, el cambio desde el paradigma de la "filosofía de la ciencia", o del "sujeto", al paradigma de la "filosofía del lenguaje", o mejor, de la "acción comunicativa"[1125].

Habermas ha realizado este "cambio de paradigma" a través de una confrontación permanente con la filosofía contemporánea, especialmente con el racionalismo crítico popperiano, con la teoría de sistemas de Luhmann, con la hermenéutica de Gadamer, con las teorías lingüísticas de Chomsky, Austin, Searle y Toulmin, y de forma especial con K.O. Apel, a través de una estrecha y abierta relación. En concreto, dicho cambio de paradigma se apoya en dos aspectos esenciales. Por un lado, la "conciencia" se traduce en "lenguaje": la tendencia habermasiana a plantear los temas filosóficos en término de "conciencia" es sustituida por la tendencia a plantearlos en términos lingüísticos. Así, los temas de la "reificación", pasan a interpretarse desde la pragmática de la comunicación. Por otro lado, el sujeto solitario se convierte en intersubjetividad. En consecuencia, el cambio de paradigma puede concretarse como la sustitución del punto de vista de la "conciencia solitaria" por la "intersubjetividad lingüística"[1126].

Habermas concreta el cambio de paradigma en su propuesta de una "pragmática universal"[1127]. Su origen remoto tal vez haya que buscarlo en Ch. Morris, quien a las dimensiones *sintáctica* y *semántica* del lenguaje, propias del análisis lingüístico carnapiano, añadió la dimensión *pragmática*. Morris, de esta manera, proporcionaba otra dimensión de significatividad: a

---

[1125] Ver E. Agazzi "Introduzione all'edizione italiana", en J. Habermas, *Etica del discorso.* Roma-Bari, Laterza, 1989, XVII.

[1126] Ver W. Privitera, "Comunicazione ed emancipazione. La svolta linguistica della teoria di Jürgen Habermas", en AA.VV., *Ragione emancipativa. Studi sul pensiero di Jürgen Habermas*. Palermo, LA Palma, 1983.

[1127] "Was heisst Universalpragmatik?", en K.O. Apel, *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt, Suhrhamp, 1976, 174-272.

las relaciones entre signos, o entre signos y significados, añadía las relaciones entre signos y agentes del habla. Aparece así, en primer plano, como campo de reflexión filosófica, los "usos lingüísticos"; o, si se prefiere, al lado del "lenguaje" se coloca el "discurso", junto a la "enunciación" se pone la "comunicación".

Habermas ha criticado la "falacia de la abstracción" en la analítica neopositivista. Pero no lo ha hecho en reivindicación de una pragmática empirista, es decir, desde la psico y la socio-lingüística; sino desde la reivindicación de una "ciencia reconstructiva del discurso". Esta ciencia reconstructiva será la que permita a Habermas superar el paradigma conciencialista y pasar al pragmático-lingüístico[1128]. Esta "ciencia reconstructiva" designa la tarea de reconstruir sistemáticamente un saber implícito, "preteórico", presente en los hombres que usan el lenguaje sin conocer conceptualmente las reglas de su uso. La diferencia que Ryle estableciera entre "*knowing how*" y "*knowing that*", entre un saber hacer preteórico y un saber que se sabe, reconstruido *ex post*, es el horizonte de la "ciencia reconstructiva" habermasiana. Le parece obvio a Habermas que los agentes hablan y se comunican mediante el uso del lenguaje previamente y al margen de la conceptualización de las reglas, esquemas, criterios lingüísticos. Por tanto, le parece obvio que los hombres, los miembros de una comunidad, pueden hacer enunciaciones razonables, argumentaciones lógicas, teorías coherentes... sin saber que, al hacerlo, están aplicando determinadas operaciones, poniendo en práctica determinados criterios, implicando determinadas reglas. Por tanto, explicitar esos elementos y estructuras del "saber preteórico dominado prácticamente" en "expresiones categoriales" es la tarea de la "ciencia reconstructiva"[1129].

La "ciencia reconstructiva" del lenguaje consiste en el "análisis reconstructivo del lenguaje", es decir, en la descripción explícita de las reglas que el hablante competente debe utilizar para formar enunciados gramaticales y expresarlos en forma aceptable. Pero esta tarea

[1128] W. Privitera, *Op. cit.*, 183.

[1129] E. Agazzi, *Op. cit.*, XX-XXI.

reconstructiva se la reparten la lingüística y la "pragmática universal" o teoría de los actos lingüísticos. La primera presupone que cada hablante adulto dispone de un saber implícito reconstruible *ex post*, en el que se expresa su competencia en producir enunciados, en usar las *reglas lingüísticas*; la teoría de los actos lingüísticos, en cambio, postula una competencia semejante, pero respecto a las *reglas comunicativas*, es decir, para el uso de los enunciados en situaciones comunicativas. Y de la misma manera que la lingüística presupone un "núcleo universal" en la competencia de los hablantes, la teoría de los actos lingüísticos presupone un "núcleo universal" en la competencia comunicativa. Así, la teoría general de los actos lingüísticos describiría precisamente ese fundamental sistema de reglas comunes a los hablantes adultos competentes.

Así podemos ver la diferencia entre Chomsky y Habermas, importante en la caracterización de la pragmática universal. Para nuestro autor, la competencia del hablante ideal no se debe atribuir solamente, como hace Chomsky, a la capacidad de producir y entender enunciados gramaticales, sino también a la capacidad de generar y comprender aquellos modos de comunicación y aquellos nexos con el mundo externo que hacen posible el discurso diario. Por otro lado, y a diferencia de los objetivos de la psico- y la socio-lingüística, que indagan las condiciones marginales extralingüísticas, empíricas y contingentes, de la comunicación efectiva, "la pragmática universal pretende la reconstrucción sistemática de las estructuras universales que se presentan en todas las situaciones lingüísticas posibles y sirven para ordenar pragmáticamente las expresiones generadas por los hablantes lingüísticamente competentes"[1130].

La *Teoría de la acción comunicativa*, según el propio Habermas, responde a cuatro motivos fundamentales: proponer una teoría de la racionalidad, proponer una teoría de la acción comunicativa, proponer una teoría de la modernidad y, en fin, proponer un concepto de sociedad capaz de reunificar la teoría de los sistemas y la teoría de la acción[1131]. El primer propósito, según Habermas, se enfrenta al gran problema del irracionalismo

[1130] *Ibid.,* XXI

[1131] *Dialettica...*, ed. cit., 232 ss.

contemporáneo y del renacer de Nietzsche, así como de la hegemonía de las diversas formas de relativismo. Habermas se apoyará en las teorías antropológica que consideran "cada cultura, cada "forma de vida, cada juego lingüístico, es una totalidad cerrada en sí misma y se dota a sí misma de un criterio inconfundible de racionalidad interna"[1132]. Por tanto, defiende la tesis de que cada colectivo, en su comunicación, en su discurso, supone una instancia de racionalidad común a todos y cada uno.

El segundo propósito persigue mostrar sistemáticamente cómo es posible utilizar fecundamente la teoría de la acción comunicativa para la teoría de la sociedad[1133]. Considera que la analítica anglosajona, que tomara buen rumbo desde el último Wittgenstein, se ha ido autonomizando y aislando de la sociedad, hasta devenir abstracta. Inspirándose en Mead, Durkheim y Weber, persigue un nuevo vínculo entre ambas.

Además, considera -y este es su tercer propósito- que "los conceptos de la teoría de la comunicación sirven para desarrollar una *teoría de la modernidad* dotada de la selectividad analítica que es necesaria para individuar fenómenos de patología social, o sea, lo que en la tradición marxista se ha concebido como reificación"[1134].

Por último, el cuarto propósito también le parece asequible. Considera que la crisis de la teoría hegeliano-marxista, que con su concepto de dialéctica y de totalidad aspiraba a la conexión entre las diversas esferas de la vida humana, ha llevado a una progresiva atomización. Por tanto, subraya la necesidad de recuperar la mediación entre el sistema y la acción individual; y, de forma específica, entre la racionalidad teórica y la racionalidad práctica

La propuesta habermasiana, como vemos, es equivalente a la de Kant: aceptar la subjetividad como fundamentación de la razón teórica, la razón práctica y la "razón estética", pero trascender la subjetividad empírica y solipsista. Pero mientras que Kant buscó un "sujeto trascendental",

---

[1132] *Ibid*., 233.

[1133] *Ibid*., 233.

[1134] *Ibid*., 234.

irreductible a la conciencia individual y a la conciencia social (costumbres), Habermas cree poder acceder a una instancia "cuasi trascendental-cuasi empírica", que se presenta como condición de posibilidad de la comunicación entre los miembros de una comunidad, y que considera que puede ser aprehendida desde una *teoría social crítico-reconstructiva*, tal como Weber había esbozado; en tal caso, en lugar de afrontar la validez, se afronta la génesis de la razón. Habermas adopta esta perspectiva, y desde ella da entada a la teoría de la acción comunicativa. Su planteamiento, en síntesis, es el siguiente: las formas de la racionalidad moderna, constituidas en los dominios autónomos de la ciencia, la moral y la estética, tienen su sentido y su valor cognitivo no directamente en la experiencia originaria bruta, sino en experiencias previamente *interpretadas* en los contextos *comunicativos* vividos. Así, no es la experiencia del trabajo la que me permite directamente elaborar una ciencia de la naturaleza, sino esta experiencia *mediatizada* por una reflexión equivalente a una interpretación previa, por decirlo así, "estabilizada en la intersubjetividad del lenguaje".

Por tanto, para Habermas la "acción o actividad comunicativa" es un presupuesto del concepto hermenéutico de "comprensión previa". Dicha acción es como la matriz del sentido, de la validez y de la racionalidad posible. Esta acción prefigura la "razón dura": en ella se puede descifrar la razón. Esta "razón comunicativa", que en tanto que tal no se haya aún solidificada en formas objetivas de la racionalidad, es una "razón débil". No se expresa en el sistema objetivo del conocimiento, de la moralidad, de la estética; porque aparece como principio productivo del "espíritu objetivo" al nivel de lo vivido... Por tanto, más allá de sus expresiones objetivas, la razón enraíza en su actividad socialmente originaria de la comunicación.

Como vemos, Habermas establece como "a priori" fundamental de la razón el hecho de que los enunciados racionales en general -y los científicos en particular- no tienen sentido ni validez posible más que bajo el presupuesto ideal de la justificación que podría serle atribuida en el seno de una comunidad de argumentación y de comunicación. La razón estaría fundada sobre este a priori, que es la norma fundamental de la argumentación: el *deber argumentar* en las condiciones de una situación

ideal de habla, es decir, en las condiciones de una "comunidad de comunicación ideal".

Desde aquí se comprende que Apel afirmara que la ética comunicativa o de la argumentación es un presupuesto necesario de la ciencia misma. Así se comprende que pudiera oponerse la ética a la ciencia, al mismo tiempo que se ponía como su presupuesto. Apel creía que las ciencias empírico-analíticas, axiológicamente neutras, presuponen una ética no porque presupongan operaciones del entendimiento en el sentido de una lógica normativa, sino porque las operaciones monológicas de la ciencia presuponen una comprensión del sentido y una validación dialógicas en una comunidad de comunicación[1135]. O sea, la ciencia implica la ética en la medida en que presupone la lógica, pues ésta tiene un papel normativo respecto a las ciencias, y el hecho de tener que someterse a esta norma, de *deber* respetarla, tendría ya un significado ético. Pero, además, la implica de otra manera, pues ésta no implica la comunidad de comunicación, no sobrepasa el "solipsismo metodológico": "La lógica normativa de la ciencia (cientificista) presupone la hermenéutica normativa y por eso mismo la ética normativa, porque "uno solo" no puede hacer avanzar la ciencia y no puede, por ejemplo, con la ayuda de una lógica privada reducir a sus semejantes a meros objetos de "descripción" y de "explicación"... Lo hace posible el paso de la lógica (normativa) a la ética (normativa) es para mí la superación del solipsismo metódico, superación cuya vía ha sido abierta por tanto P. Lorenzen como por el segundo Wittgenstein"[1136].

5.5.3. *Interés, conocimiento y diálogo.*

> "la razón carece de autoridad dictatorial y su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres" (I. Kant, *Crítica de la razón pura*).

En los últimos años la reflexión moral y política ha ido cristalizando en un ideal: el de *comunidad racional*. En unos casos se ha reivindicado contra la

---

[1135] K.O. Apel, *op. cit.*, 402-403.

[1136] *Ibid.*, 403.

miseria del liberalismo, como aspiración a una forma de vida presidida por la "deliberación y la determinación colectiva de los objetivos sociales"[1137]. La comunidad racional no es deseada como instrumento meramente estratégico, como "medio eficaz para alcanzar ciertos fines políticos deseables tales como la paz, el orden o la justicia distributiva. Se trata de una actividad, una experiencia, una reciprocidad de conciencia entre agentes racionales moral y políticamente iguales que libremente se congregan y deliberan con la finalidad de concertar sus voluntades en las propuestas de objetivos y en la realización de acciones comunes"[1138]. Se trata, pues, de una reivindicación positiva, en la que el diálogo, y las condiciones que lo posibilitan, se convierten en fin en sí mismo; al menos, en el fin propio de la Ética. Tal fin, tal ideal, que se define como "comunidad racional", o "comunidad de comunicación", etc., es como el mínimo común denominador de las diversas propuestas éticas. Para algunos, como Muguerza, es suficiente y no se pude ir más lejos: "Más plausible parece, en efecto, considerar el diálogo político como un fin último, esto es, como un valor social en sí mismo, que no como un medio para la consecución de otros fines"[1139]. Otros aspiran a más: a poner esa comunidad racional como instancia de fundamentación de la verdad, de la justicia, o como instrumento del consenso.

A Habermas hay que situarlo en esta preocupación general de nuestra época. De ahí su preocupación por elaborar una teoría de la acción y, en particular, de distinguir entre "acción instrumental" y "acción estratégica", de un lado, y "acción comunicativa"[1140], del otro. Los dos primeros tipos son la aplicación del conocimiento científico al mundo natural y al mundo social, respectivamente. Ambos tipos de acciones se guían por la "racionalidad teleológica", es decir, por la maximización de los medios, por los éxitos conseguidos. En cambio, la acción comunicativa, que nos e dirige al dominio del mundo externo, sino a la "comprensión intersubjetiva", tiene su propio conocimiento, el conocimiento práctico, la Ética, y su propia

[1137] R.P. Wolff, *The Poverty of Liberalismo*. Boston, Harvard U.P., 1968.

[1138] *Ibíd.,* 182 ss.

[1139] "Más allá del contrato social", en *Desde la perplejidad*, ed. cit., 261.

[1140] J.B. Thompson & D. Held (eds.), *Habermas. Critical Debates*. Cambridge, Mass., 1982.

racionalidad, la "racionalidad comunicativa". Su plenitud pasaría por un ejercicio sin trabas de la comunicación.

Ahora bien, en la comunidad racional o de diálogo habermasiana, los participantes han de ser los hombres concretos, con sus intereses particulares a los que aspiran irremisiblemente. Es impensable eliminar la contraposición entre ellos; a lo que se puede aspirar es a que, bajo las condiciones de libertad e igualdad, de ausencia de violencia y de asimetría, esto es, en las condiciones de diálogo, puedan abordar sus problemas, reflexionarlos, discutirlos y consensuarlos; puedan, en definitiva, definir los intereses intersubjetivos, dibujar zonas de tolerancia, etc. Y, en el límite, Habermas parece aspirar a que de ahí saliera algo más: una especie de "moral universalista" que, como la "voluntad general" de Rousseau, clausure definitivamente el largo divorcio entre intereses individuales y colectivos. Para resolver el conflicto entre el *individuo* y el *ciudadano*, dice Habermas, es imprescindible que desaparezca "la dicotomía entre moralidad interna y moralidad externa" y que "la validez de cada norma pase a depender de la formación discursiva de la voluntad de los potencialmente interesados"[1141].

Se trata, pues, de asegurar la universalidad y la legitimidad de las normas: la "universalidad", a través del carácter intersubjetivo de su elaboración; la "legitimidad", en base al respeto a la autonomía de los agentes, a la ausencia de coacción, a la participación de los mismos. Tales características ponen el *diálogo* como condición esencial. Por tanto, sólo una "ética comunicativa", dice Habermas, puede lograrlo.

El punto dudoso de la propuesta habermasiana es su postulación del "consenso racional" como resultado de la formación discursiva de la voluntad". Ciertamente, la "voluntad" formada en el diálogo aparece menos dogmática y abstracta que la "voluntad general" rousseauniana, pues, al contrario que ésta, ha reducido la objetividad a subjetividad y la verdad al consenso, pero sigue siendo una exigencia sospechosa: parece presuponer unos "intereses generales".

[1141] Cif. J. Muguerza, *Desde la perplejidad,* ed. cit., 278.

La teoría del "interés", de Habermas, no sólo es importante, sino que está en el origen genealógico de su teoría de la comunicación. En el fondo Habermas ha elaborado su nueva posición entre *Conocimiento e interés*[1142] y su *Teoría de la acción comunicativa*[1143]. En la primera nos ofrece una sugestiva clasificación de los "intereses cognoscitivos" en tres modelos: *técnico*, *práctico* y *emancipatorio*. Cada uno de ellos daría lugar a un tipo de conocimiento: el interés técnico es el propio del conocimiento de las ciencias naturales y de los conocimientos tecnológicos, los cuales sirven de mediación entre el hombre y la naturaleza; el interés práctico se aplica a la comprensión comunicativa, originando los conocimientos propios de las tradiciones culturales y las ciencias del hombre y de la cultura, sirviendo de mediación entre los hombres, para su comunicación; en fin, el interés emancipatorio se corresponde con el conocimiento autorreflexivo, que persigue el autoconocimiento, la autoconciencia, para liberarse de la falsa conciencia: de ahí su carácter crítico-emancipatorio.

La teoría de los intereses cognitivos de Habermas, en línea con su empeño en distinguir la racionalidad instrumental de la comunicativa -y, en otro nivel más general, en distinguir entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, reivindicando la sustantividad de éstas e incluso su eminencia- ofrece más de un punto débil, como ya se ha señalado: "Sin pretender hacer justicia a la teoría habermasiana del interés, cabría decir de ella que presenta más de un punto débil... Ni las ciencias naturales se hallan exclusivamente presididas por el interés en el control técnico de la naturaleza ni la cultura humanística se halla tampoco exenta, a su vez, del peligro de ver degenerar el interés práctico que la preside en un interés por el control social... En cuanto al interés emancipatorio compartido por las ciencias sociales y la filosofía de intención crítica, Habermas no explicita si se trata de una estructura trascendental o de un contenido histórico susceptible de diversas, y hasta ahora encontradas, determinaciones"[1144].

[1142] J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt, 1968. (Traducción castellana en Madrid, 1968).

[1143] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* 2 vols. Frankfurt, 1981 (Traducción castellana en Madrid, 1990).

[1144] J. Muguerza, *La razón sin esperanza*, ed. cit., p'gas. 141-73

Para Habermas los intereses son meras orientaciones básicas al trabajo, a la reproducción, a la interacción entre los hombres. Todos ellos son necesarios, pero los intereses técnico (dominio del mundo) y práctico (relaciones entre los hombres) sólo pueden llegar a ser comprendidos como "intereses rectores del conocimiento" cuando se entienden, a través de la reflexión racional, en conexión con el otro interés: el emancipatorio. La autonomía de los intereses técnico y práctico, su funcionamiento *al margen* del interés emancipatorio, se vuelve un funcionamiento *en contra*.

Así, pues, el "interés emancipatorio" o "interés de la razón" tiene como fin propiciar la "reflexión", es decir, un tipo de conocimiento que nos libere de la ideología, de la falsa conciencia, del sectarismo y del parcialismo de los conocimientos aislados promovidos por los otros dos tipos de intereses. En resumen, tienen como fin culminar el ideal de la ilustración, que formulara Kant: el paso de la humanidad a la emancipación[1145].

Ahora bien, ¿cómo conseguir las condiciones de diálogo que hagan posible ese final feliz? ¿Cómo conseguir ese punto cero a partir del cual el "interés de la razón" guiará los destinos de la comunidad humana? Habermas, que sabe que la situación necesaria sólo se dará al final, se ve llevado a imaginar su anticipación. "Lo que nos saca de la naturaleza es la única cosa cuya naturaleza podemos conocer, a saber, el lenguaje. En virtud de su misma estructura, a través del lenguaje se instituye para nosotros *anticipadamente* la emancipación. Pues con nuestra primera frase se expresa ya de modo inequívoco la intención de alcanzar un consenso universal y libre de coerción"[1146].

El diálogo, pues, parece constituirse sobre esa condición. Así, al menos, lo desarrolla Habermas en su trabajo "*¿Qué es la pragmática universal?*". Sostiene en ella que la "pragmática universal" consiste en identificar y reconstruir las condiciones de posibilidad de la comprensión o del entendimiento. Aunque no debe confundirse con la "pragmática trascendental" de Apel, sus analogías son también innegables. Apel persigue una exploración del lenguaje bajo el signo típico del método

[1145] J. Muguerza, *Desde la perplejidad*. Ed. cit., 281.

[1146] *Conocimiento e Interés*, ed. cit., pág., 163.

trascendental kantiano: buscar sus condiciones de posibilidad, lo que hace posible la comunicación intersubjetiva. Y postula como a priori una "comunidad ideal de comunicación".

Habermas, por su parte, quiere huir de ese recurso a lo trascendental; pero sabe que no puede recurrir a una *deducción* empírica. Recurre a la teoría de Chomsky, y a su idea del conocimiento tácito o preteórico de la lengua por el usuario. Para Chomsky la teoría general de la gramática es una reconstrucción racional, aunque contrastable empíricamente, del conocimiento de la lengua. Habermas, del mismo modo, aspira a la "reconstrucción racional", en el plano del habla, de la capacidad o competencia de los hablantes para comunicarse[1147].

Habermas incorpora así la teoría del lenguaje "ilocucionario", o del contenido ilocucionario del acto de habla. Esos contenidos, esenciales para la comunicación, responden a unas razones, que Habermas descifra. En concreto, su eficacia se apoya en que el hablante y el oyente comparten una serie de "pretensiones de validez" que son las condiciones del sentido de los actos de habla y que, como tales, pueden ser *reivindicadas* en caso de su ausencia, pueden ser exigidas; o sea, pueden pensarse como obligaciones o normas.

La "pretensiones de validez" de todo acto de habla son, para Habermas, las siguientes: *pretensión de inteligibilidad* o de ser comprendido; *pretensiones de verdad* o de descripción adecuada de un hecho, *pretensión de rectitud* o de adecuación a alguna norma de conducta; y *pretensiones de veracidad* o de sinceridad.

Como se ve, son de diverso carácter. Para hacer valer la "pretensión de inteligibilidad" no se sale del lenguaje: se parafrasea el mensaje con expresiones más sencillas o felices. Para hacer valer la "pretensión de veracidad", podré insistir y, a lo largo de la interacción, convencer al interlocutor de que no miento. Pero respecto a las pretensiones de "verdad" y de "rectitud" la cosa es más complicada. Si se duda de las mismas de forma insistente, dice Habermas, se necesitaría o bien una "acción

[1147] Aquí se inspira en J. L. Austin, *How Do Things with Words*. Oxford U.P., 1962; y J.R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Londres, Macmillan, 1969).

estratégica" (que no excluye la retórica, la fuerza, etc.), o bien, para no romper la "racionalidad comunicativa", trasladar la interacción del nivel de la enunciación al nivel del *discurso*, o lugar de la argumentación.

Por tanto, para Habermas la idea central es ésta: las pretensiones de validez deben de ser resueltas en un "consenso alcanzado discursivamente" siempre que se dé la "situación ideal de diálogo". Y dice: "Llamo ideal a una situación de habla en la que las comunicaciones no sólo no se vean obstaculizadas por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que resultan de la estructura misma de la comunicación. La situación ideal de habla excluye la distorsión sistemática de la comunicación. Y, ciertamente, la estructura de la comunicación tan sólo deja de generar coacciones cuando para todos los participantes en el discurso esté dada una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y realizar actos de habla"[1148]. Habermas dice que esa "situación ideal de habla" no es un hecho empírico, sino una construcción teórica, racional: una suposición inevitable que nos hacemos al hablar. Tal supuesto puede parecer contrafáctico, pero es operativo.

En resumen, Habermas se mueve entre una tendencia a entender la "verdad como consenso" y una tendencia a proponer el "consenso en torno a la verdad". Y eso, cuando se aplica a la "rectitud", se repite: Habermas llega a hablar de "verdades éticas". De todas formas, como ya hemos sugerido, se parte de los ilustrados y no se va mucho más allá de los resultados de aquéllos. Porque, al fin, aunque nunca fuera idea de Kant desarrollar una "teoría dialógica de la razón"[1149], ya anticipó la importancia del diálogo en la construcción de la racionalidad cuando dijo en su *Crítica de la razón pura* que "la razón carece de autoridad dictatorial y su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres"[1150].

[1148] *Ibíd*., 258. Ver también Th. McCarthy, "A Theory of Communicative Competence", *Philosophy of the Social Sciences* 3 (1973), 135-155.

[1149] J. Muguerza, *Desde la perplejidad,* ed. cit., 290.

[1150] Madrid, Alfaguara, 1978, 590.