

APORTACIONES DEL NEOPOSITIVISMO AL ESTUDIO DE LA ETICA

INTRODUCCION

Comentando la poesía de Mallarmé, N. Kazantzakis escribió: “Al final de cada cultura la angustia humana toma tierra en virtuosos trucos malabares: poesía, música pura, pensamiento puro. En el último hombre, que se liberó ya de toda fe, de toda ilusión, que no espera ya ni teme nada, el barro de que fue formado se convierte en espíritu, pero el espíritu no tiene ya donde echar sus raíces y alimentarse... El último hombre está al desnudo... Todas las cosas se han convertido en palabras; todas las palabras, en juegos musicales, y él está sentado ahora en el más apartado rincón de su soledad, entretenido en descomponer la música en ecuaciones matemáticas que permanecen mudas”.

Resulta sumamente sintomático considerar que dos de las obras más significativas del pensar filosófico contemporáneo —“Principia Ethica”, de Moore, y “Ser y Tiempo”, de Heidegger— se inicien, como diría McIntyre, con una nota calladamente apocalíptica: todavía la filosofía no ha sabido dar una respuesta válida y definitiva a los interrogantes que se plantea. El mal está en la base, en el planteamiento de preguntas carentes de sentido, en no haber sabido sentar los prolegómenos de toda reflexión filosófica que en el futuro intente presentarse como ciencia. Esto no implica, por supuesto, que la filosofía ética que se va a elaborar en el seno de una línea neopositivista en la que se encuadran círculos y escuelas diversos carezca de antecedentes y precursores. Y mucho menos que se vea libre de todo condicionamiento sociocultural. La meta de la reflexión

ética sigue siendo la conquista de la felicidad humana, lo cual se convierte en una empresa irrealizable si nos mantenemos al margen de todo posible racionalismo.

Cuando Rusell se plantea, en varios de sus ensayos, los peligros de una sociedad organizada científicamente, nos dice: "La nueva ética que se está desarrollando junto con la técnica científica mira a la sociedad en vez de al individuo; no deja sitio a la superstición del pecado y del castigo, pero cada vez se irá inclinando más a hacer sufrir a los individuos por el bien público, sin sentirse obligada a comprobar que tal sufrimiento sea merecido". Esta desconfianza a nivel práctico es apreciada igualmente a nivel exclusivamente teórico. Mientras el positivismo decimonónico cayó en el optimismo de creerse en posesión de una perspectiva que posibilitaba el conocimiento omnicomprendivo del mundo, dejando a la investigación científica la labor de esclarecer aspectos parciales del mismo, el nuevo positivismo ve en la ciencia un saber provisional y revisable. Con todo, el nuevo positivismo, partiendo de la tesis del fisicalismo, busca la ciencia única entendida como una gramática universal y dotada de un lenguaje unificado, empresa que se revela tanto más utópica cuanto que el programa mismo de la "Enciclopedia Internacional de la Ciencia Unificada" demuestra una gran diversidad de pareceres sobre el modo mismo de entender la unidad de la ciencia.

Si la ciencia lo era todo para el positivismo del siglo XIX —saber último, religión, ética, estética—, para el nuevo el mundo de los hechos y el de los valores se escinde en una dicotomía que, hasta las nuevas formas que reviste el Análisis, se consideraba insuperable. Las relaciones constantes y necesarias entre los hechos, las leyes inmutables de la naturaleza del positivismo clásico quedan desplazadas en el nuevo positivismo por las relaciones sintácticas del lenguaje, en las que los protocolos se organizan y sitúan, relaciones determinadas y dirigidas por convenciones iniciales.

Es evidente que el positivismo lógico, la metodología de las ciencias, el análisis del lenguaje constituyen una de las características más importantes de la filosofía contemporánea. Tanto las profundas crisis operadas a nivel de teoría científica como el ambiente de antidogmatismo que caracteriza a la filosofía

contemporánea han visto en el método analítico, en el tratamiento de las cuestiones lingüísticas, la posible solución a problemas ancestrales. Al menos, el análisis del lenguaje era una vía nueva a cuya luz cabía llevar a cabo inéditos planteamientos, contestar quizá a antiguas preguntas y revelar el sin sentido de otras. Sin embargo, los viejos prejuicios antimetafísicos, que en el nuevo positivismo revisten la forma de una reacción frente al idealismo más que frente al substancialismo, y la tesis de que la única fuente de conocimiento es la percepción sensible (aunque, tomando a ésta como modelo, Moore nos hable de una intuición de lo bueno) continúan persistiendo.

Centrados en el tema de la ética, veamos cuáles son las pretensiones del análisis. En *Ética y Lenguaje* nos dice Stevenson: "Se trata de una empresa restringida y especializada, que sólo requiere distinciones rigurosas, una cuidadosa atención a la lógica y una sensibilidad para las formas del lenguaje". "El propósito de un estudio analítico o metodológico, ya sea de la ciencia o de la ética, es siempre indirecto. Espera enviar a los otros a sus faenas con la cabeza más clara y con hábitos de investigación menos derrochadores. Esto obliga a un escrutinio continuo de lo que esos otros están haciendo o, de lo contrario, el análisis del significado y de los métodos avanzará en el vacío, pero no exige que el analista, en cuanto tal, participe en la indagación que está analizando. En ética, cualquier participación de este género podría tener sus riesgos. Podría privar al análisis de su desasimiento y distorsionar un estudio relativamente neutral en un alegato en favor de un código especial de moral". Los únicos valores que se aceptan son los imprescindibles: "las consideraciones evaluativas que directamente conciernen y guían el proceso mismo de la indagación".

Reunimos en este trabajo las aportaciones que han hecho al campo de la ética autores procedentes de diversas escuelas y tendencias vinculados por un denominador común: explotar las posibilidades de entender los problemas éticos a la luz de los análisis de la "nueva lógica". Limitaciones de espacio nos han impedido tratar aquí, siquiera someramente, las obras de Prichard, Ross, Carrit, Broad, Burgh en la línea intuicionista, y las de Odgen, Richards, Perry, Urmson, Hare y Nowell-Smith en la orientación emotivista. En contraposición, ofrecemos en la bibliografía algunos de sus libros más significativos. El ba-

lance crítico que presentamos al final de la exposición de los autores más importantes y que mayor impacto han causado en nuestra época sólo pretende abrir perspectivas al lector con vistas a suscitar su interés en torno a un tratamiento de la ética que, desafortunadamente, ha sido muy poco conocido en nuestro país.

A) ¿QUE COSAS SON BUENAS? (G. E. MOORE)

Moore, uno de los autores más influyentes de la Escuela de Cambridge, se interesó en gran manera por la aplicación del método analítico a las cuestiones lingüísticas. Ante la gran disparidad de teorías filosóficas no cabe sino preguntarse: ¿qué quisieron expresar los filósofos al decir lo que dijeron? ¿Qué razones tenemos para suponer que lo que afirmaron es verdadero o falso? ¿Están dotados de sentido los problemas que plantearon? ¿Estará condenada la filosofía a un interminable tejer y destejer teorías sin poder llegar nunca al establecimiento, por lo menos, de una fundamentación definitiva? *¿No consistirá todo el error de la filosofía en no saber hacer correctamente las debidas preguntas?*

Ajustados a nuestro tema, Moore pretende, con su *Principia Ethica*, sentar los prolegómenos a toda ética futura que intente presentarse como ciencia. Hay dos clases de preguntas que los filósofos de la moral siempre han pretendido contestar, pero que, corrientemente, no sólo han confundido entre sí sino que, incluso, han mezclado con otras cuestiones: *¿qué cosas merecen existir por sí mismas?* y *¿qué acciones merecen ser realizadas por nosotros?* Moore contestará: lo que merece por sí mismo la existencia es lo que llamamos *intrínsecamente bueno*. Debemos siempre realizar la acción *cuya existencia comporte mayor bien*. La primera meta de nuestra investigación habrá de ser la determinación de las cosas que son *intrínsecamente buenas* para demostrar, posteriormente, cuáles son las acciones que debemos realizar. La cuestión de *¿qué es bueno?* se convierte así en el problema fundamental de la ética.

Todas aquellas doctrinas que han justificado la ética como

un estudio de la conducta humana han olvidado el estudio del bien, sin caer en la cuenta de que la cualificación moral de una acción siempre se ha de hacer en referencia a lo que entendamos por bueno o malo. Moore plantea, ante todo, la posibilidad de definir lo bueno, precisando que no se trata de encontrar una *definición verbal*, al estilo de una definición morfológica. Lo que se busca es el objeto o idea que significamos con la palabra bueno, *su definición real*. La respuesta no se hace esperar: bueno es bueno y nada más, es *indefinible*. Toda proposición que formuláramos sobre bueno sería *sintética* y no *analítica*. “Si se me pregunta «¿qué es bueno?»», mi respuesta es que bueno es bueno, y ahí acaba el asunto. O, si se me pregunta, «¿cómo hay que definir bueno?»», mi respuesta es que no puede definirse y eso es todo lo que puedo decir acerca de esto”. “Mi tesis es que bueno es una noción simple, así como lo es «amarillo»; que en la misma manera en que no se puede explicar a nadie, por los medios y formas que sean, qué es lo amarillo si no se lo conoce, tampoco se le puede explicar qué es lo bueno. Definiciones de la clase que busco, definiciones que describan la naturaleza real del objeto o noción denotado por una palabra, y que no nos digan simplemente qué es lo que usualmente significa la palabra, sólo son posibles cuando el objeto o noción de que se trate sea algo complejo”¹. El concepto de bueno, al igual que el de malo, son los únicos conceptos simples peculiares de la ética.

En contra de esto, históricamente se ha intentado definir el bien en términos de un objeto natural (naturalismo y hedonismo) o haciendo referencia a una realidad suprasensible (ética metafísica). Tanto un intento como otro constituyen lo que Moore llama “falacia naturalista”.

El lema de la *ética naturalista* es “vivir conforme a la naturaleza”. Ahora bien, por naturaleza no entendemos nada que pueda ser equivalente al bien. “Natural” puede significar “normal” (que deja fuera de la ética todo lo extraordinario), “necesario” (que nos llevaría al absurdo de considerar lo más necesario —comer— más excelente que lo menos necesario —observar lo bello—), o “lo más evolucionado” (que nos conduciría a tener que aceptar, sin pruebas, que el futuro es mejor ética-

¹ *Principia Ethica*, p. 6.

mente que el presente, como Spencer pretendió). El *hedonismo*, a su vez, sostiene que el placer es *lo único* bueno, que es bueno como fin, admitiendo, como Mill, que bueno puede ser definido en términos de *placer*. Moore, que está de acuerdo en reducir en este caso la prueba a una simple demostración, a una evidenciación, no admite la pretensión de hacer equivaler la palabra *deseable* con la palabra *deseado*. Aunque, efectivamente, visible es capaz de ser visto, deseable no es capaz de ser deseado, sino más bien *digno* de ser deseado, *que debe ser deseado*, al igual que detestable es lo que debe ser detestado. Aun concediendo que bueno equivale a deseado, se ha de probar todavía que *solamente* el placer es bueno, que *sólo* éste es el objeto de nuestro deseo. Y aquí de nuevo confunde Mill lo que es *objeto de deseo* con lo que es *causa del mismo*. Al estar psicológicamente admitiendo que la idea de un objeto deseado provoca en nosotros un primer placer, placer que engendra la tendencia hacia el objeto que aún no poseemos, Mill cae en el error de aceptar que el placer es, a la vez, *causa y objeto* de nuestro deseo.

Con respecto a las *teorías de los metafísicos*, Moore cree que es erróneo suponer que pueda existir una conexión específica entre ética y metafísica, ya que la ética se ocupa de indagar *la naturaleza* de la bondad y la metafísica es una investigación acerca de los rasgos *generales* de la realidad. Confiar en la posibilidad de explicar la bondad en términos de la realidad en general equivaldría a incurrir en la falacia naturalista, puesto que implicaría que la bondad es analizable *en términos de alguna otra cosa*.

Todas las cuestiones que la ética ha tratado siempre de resolver connotan de una manera u otra su referencia al predicado "bueno". Esta connotación no admite más que una doble posibilidad: 1.^a) o afirmamos que una cosa contiene esa propiedad, que es buena en sí, *buena como fin*; o, 2.^a), afirmamos que una cosa es condición necesaria para otra que la contiene, esto es, que una cosa es *causa o condición* para alcanzar otra buena en sí. Esta cosa, entonces, es *buena como medio*. Estos son los dos posibles juicios éticos que corresponden a las dos cuestiones que la ética ha tratado de resolver. La falta de distinción precisa entre estos juicios, así como su particular planteamiento, ha acarreado las soluciones más dispares. Un recto planteamiento de estos juicios nos llevaría a admitir como evidentes

—sin posibilidad de demostración— los primeros y, como dependientes de múltiples relaciones causales, los segundos. ¿Cuáles son las líneas generales por las que se desenvuelven los juicios éticos en los que afirmamos que una cosa es causa o condición para otra que es un fin en sí misma?

Estos juicios expresan las relaciones causales que hay entre los medios y los mejores efectos que éstos tienden a producir. Pero, a diferencia de los juicios del mismo tipo que encontramos en las ciencias físico-naturales, donde la invariabilidad de un mismo fenómeno nos posibilita para elaborar la ley que le rige, en los juicios éticos la multiplicidad de efectos que produce una acción, así como las múltiples consecuencias que acarrearán estos efectos, *nos impide universalizar sobre cualquier efecto que produzca toda posible acción*. Respecto al efecto que en cualquier circunstancia puede producir una determinada acción, a lo más que estamos autorizados es a emitir juicios generales al estilo de “este resultado se sigue generalmente de tal acción”. En segundo lugar, hemos de tener en cuenta el mayor saldo de bien futuro que se ha de seguir de nuestra acción para optar por la mejor de todas las alternativas posibles. Pero esto también es imposible de apreciar por no tener las acciones éticas un mismo tipo de efecto —característica única de estas acciones— e ignorar, por tanto, sus consecuencias.

Los juicios que expresan cosas buenas en sí son universalmente verdaderos, pero surge una dificultad a la hora de establecer el grado de valor de varias cosas intrínsecamente buenas. A este propósito nos ofrece Moore algunas consideraciones fundamentales sobre los valores de los todos intrínsecamente buenos.

“La paradoja sobre la que es necesario llamar la atención —escribe²— es que el valor de tal todo no guarda proporción regular con la suma de los valores de sus partes... No debe suponerse que el valor de un todo es igual a la suma de los valores de sus partes”. Por todo ello, la misión de la ética no ha de consistir exclusivamente en sentar el principio de que el bien, o, en general, el valor es una cualidad objetiva. Posteriormente, se ha de emprender una investigación encaminada a jerarquizar las cosas dotadas de esas cualidades.

² Ibid., p. 25.

Ya desde un punto de vista práctico, las afirmaciones “esta acción es correcta” o “es mi deber” equivalen a la afirmación de que los resultados totales de dicha acción *serán los mejores posibles*. Ahora bien, como no podemos tener la esperanza de demostrar cuál, entre todas las acciones que nos es posible llevar a cabo en cualquier momento, producirá los mejores resultados totales, *nunca estaremos en condiciones de descubrir qué constituye nuestro deber en un sentido estricto*. Todas aquellas doctrinas que, como el intuicionismo, defienden la evidencia moral, no caen en la cuenta de que lo más que es posible mostrar es cuál, entre las acciones que soy *capaz* de realizar, producirá los mejores resultados³. La ética debe abandonar la pretensión de determinar deberes absolutos para contentarse, y esto con grandes dificultades, con señalar cuál, entre pocas de las alternativas y posible bajo ciertas circunstancias, tendrá los mejores resultados⁴. Las reglas morales constituyen así, básicamente, *predicciones* acerca de lo que ha de suceder y, en consecuencia, cabe siempre someterlas al test de su falsación.

En circunstancias complejas o especiales en las que no quepa la posibilidad de ceñirse a una regla, el individuo deberá considerar qué bienes positivos, en sus circunstancias particulares, parece que él es *capaz* de realizar y qué males de evitar. Moore se inclina a considerar que las acciones ampliamente tipificadas, como robar, matar, etc., tienen una posibilidad bastante alta de que sus consecuencias sean desgraciadas; así, pues, aceptaría las razones aducidas por el utilitarismo para abstenerse de violar tales reglas.

Dentro de esta línea cabe, por último, preguntarse qué cosas son intrínsecamente buenas y qué cosas son intrínsecamente malas. A las primeras las llama Moore “bienes no mixtos”. “Puede decirse que todos los *bienes no mixtos* consisten en el amor a las cosas bellas o a las personas buenas; pero el número de los diferentes bienes de esta clase es tan grande como el de los objetos bellos y se diferencian también unos de otros en virtud de las diferentes emociones apropiadas para diferentes objetos. Estos bienes son indudablemente buenos, aun cuando sean imaginarias las personas o cosas amadas”⁵. El realismo de Moore,

³ Ibid., p. 141.

⁴ Ibid., p. 143.

⁵ Ibid., pp. 210-211.

sin embargo, le lleva a añadir: "Cuando la persona —o cosa— es real y se cree que lo es, estos dos hechos juntos, cuando se combinan con el mero amor por dichas cualidades, constituyen un todo que es mucho mejor que ese mero amor que posee un valor adicional muy distinto del que pertenece a la existencia del objeto, cuando ese objeto es una buena persona".

Los *grandes males* que Moore señala son: el amor hacia lo que es malo o feo, el odio hacia lo que es bueno o bello y la conciencia del dolor, único caso este último en que no se encierra un conocimiento y una emoción dirigida hacia su objeto. Existen, por último, los *bienes mixtos*, es decir, los que incluyen algún elemento que es malo o feo. Estos consisten o en un odio hacia lo que es feo, o en un odio hacia el amor por lo que es malo o feo, o en odio hacia el odio por lo que es bueno o bello.

Estas son, esquemáticamente, las ideas fundamentales del libro que ha ejercido una mayor influencia en el campo de la investigación ética de todo el siglo XX.

B) ¿ES POSIBLE SUPERAR LA DIVERSIDAD DE JUICIOS ETICOS? (B. RUSSELL)

Bertrand Russell, dirigente, con Moore, del movimiento anti-idealista inglés, basándose y completando los *Principia Ethica*, desarrolló mucho la temática que aquí nos ocupa. Distingue, ante todo, una *ética teórica*, auténtica ciencia cuyo objeto no es la práctica, sino las proposiciones sobre la práctica. Su programa sería: "estudiar por qué tales y cuales acciones deben ser realizadas, y continuar nuestra investigación hacia atrás en busca de razones hasta que lleguemos al tipo de proposición cuya prueba es imposible porque es tan sencilla o tan obvia que no puede hallarse nada más fundamental de lo cual deducirla"⁶. La primera meta de la investigación ética ha de ser, pues, *la clarificación del sentido de lo bueno y de lo malo*.

Bien y mal son ideas *simples*, no deducibles de otras, que todo el mundo posee, aunque su enseñanza no es tan sencilla

⁶ Los elementos de la ética (recogido en *Ensayos filosóficos*), p. 13.

como la de un color. A causa de esta dificultad y a la creencia de que resulta imposible comprender algo que no se ha definido, la noción de bien se ha explicado a partir de cualquier otra (el placer, lo deseado, etc.). El campo de lo bueno, empero, es mucho más amplio de lo que ha pretendido el subjetivismo. En efecto, *lo deseado* no es el significado de la palabra "bueno". Si decimos "lo bueno es lo deseado" no damos una definición semejante a "un pentágono es una figura de cinco lados"; es decir, en este caso explicamos el uso de la palabra "pentágono", mientras que en el primero hacemos una proposición significativa que puede ser cierta o no, pero que no vale como definición.

El anti-idealismo de Russell le lleva a admitir *la objetividad de lo bueno* y a rechazar, al menos como insuficientes, las explicaciones subjetivistas. "*Bueno* y *malo* son cualidades que pertenecen a los objetos independientemente de nuestras opiniones, de la misma manera que *cuadrado* y *redondo*; y cuando dos personas difieren acerca de si algo es bueno, solamente una de ellas puede estar en lo cierto, por muy difícil que pueda ser saber cuál de ellas es"⁷. Ello tampoco significa que el conocimiento de las cosas que han sido, son y serán puede arrojar ninguna luz sobre qué cosas son buenas o malas. Ni "bueno" es definible, por lo que identificarlo con lo real no es una definición, ni poseemos experiencia de lo futuro, ni mucho menos estamos en disposición de asentar una proposición general en la que afirmáramos que todo lo real es bueno o malo, como han pretendido determinadas filosofías y determinados credos religiosos. Por otra parte, la aplicación ética de la ley biológica de la "supervivencia de los más aptos" no ha servido sino para inspirar un culto a la fuerza en el que la moral se justifica por el éxito, faltando a los principios más elementales de la lógica.

Con la finalidad de restringir la palabra "bueno" a su uso teórico, Russell emplea la palabra "justo" para referirse a acciones calificadas moralmente. Se trata de *delimitar lo subjetivo y lo objetivo en la acción moral*. Comencemos el análisis por el estudio de la tesis de quienes han afirmado que justo es *lo que recibe la aprobación del sentido moral*. El dictado del sentido moral es emoción de aprobación específica respecto de un acto. Ahora bien, se ve por experiencia que un juicio de apro-

⁷ Ibid., p. 23.

bación puede ser verdadero o falso, ya que podemos aprobar un acto que no es objetivamente justo, por lo que hemos de concluir que para definir la rectitud de estos juicios hace falta algo distinto del sentido moral.

Por otra parte, definir lo justo como *lo que tiene buenas consecuencias* implica la obligación del que va a actuar de *reflexionar y calibrar los resultados de su acción*. Un acto justo será el que obtenga mejores consecuencias, pero dentro de nuestras posibilidades de predicción. Subjetivamente, justo será el acto que el sujeto considera *objetivamente justo*. Así, Russell nos dice: "Cuando un hombre se pregunta: «¿Qué debo hacer?», se pregunta cuál es la conducta *justa* en sentido objetivo. No pregunta: «¿Qué debería hacer una persona que sostuviera mis opiniones acerca de lo que debe hacer una persona?»; pues sus opiniones acerca de lo que debe hacer una persona constituirán un respuesta a la cuestión «¿Qué debo hacer?». Pero el observador, que cree que el hombre ha respondido equivocadamente a esta cuestión, puede, sin embargo, sostener que, al actuar según su respuesta, actuaba justamente en un segundo sentido, subjetivo. Llamamos acción *moral* a este segundo tipo de acción justa. Afirmamos que una acción es *moral* cuando el agente la juzgaría *justa* tras un grado apropiado de reflexión sincera, o tras un pequeño grado de reflexión en el caso de acciones que son mejores cuando son irreflexivas; el grado de reflexión apropiado depende de la dificultad y la importancia de la decisión. Y afirmamos que una acción es *justa* cuando, entre todas las acciones posibles, es la que, probablemente, tendrá mejores resultados"⁸.

Si definimos la acción justa como aquella cuyos probables efectos son los mejores posibles, tenemos necesariamente que admitir que el principio de causalidad —que todo acontecimiento está determinado por acontecimientos anteriores y puede (teóricamente) ser predicho cuando se conocen suficientes acontecimientos anteriores— debe ser aplicado al campo del comportamiento ético. Este "determinismo" no es para Russell otra cosa que la afirmación de que los actos voluntarios de elección obedecen a determinados motivos, que no son gratuitos. Ante todo, para que exista un comportamiento ético se requiere que

⁸ Ibid., pp. 45-46.

la acción sea *posible físicamente*, esto es, que podamos llevarla a cabo si queremos. A su vez, para considerar posible una acción tiene que ser *realmente pensada*. "Cuando se presentan varias acciones alternativas, lo cierto es que podemos hacer lo que elegimos y elegir lo que queremos. En este sentido, todas las alternativas son posibles. Lo que el determinismo afirma es que nuestra voluntad para elegir esta o aquella alternativa es consecuencia de los antecedentes; pero esto no impide que nuestra voluntad sea, a su vez, causa de otros efectos. Y el sentido en el cual son posibles diferentes decisiones parece suficiente para distinguir unas acciones como justas y otras como injustas; unas como morales y otras como inmorales"⁹. Ante dos posibilidades habremos de optar por una de ellas en función de actos anteriores de nuestra voluntad; ahora bien, existe un juicio valorativo de nuestra acción que la hará moral o inmoral.

Una seria objeción a la tesis de que la rectitud objetiva de una acción consiste en producir las consecuencias que se califican como mejores, lo constituye el *egoísmo*, esto es, la defensa de que la primera obligación del hombre es garantizar antes su propio bien que el de los demás.

Históricamente, el egoísmo reviste tres formas:

Primera. El hombre está psicológicamente constreñido a realizar su propio bien. Russell se pregunta: ¿Qué quiere decir *mi bien*? Puede significar dos cosas: a) Todo bien que yo desee; b) Todo bien que tiene conmigo alguna relación distinta de que yo lo desee, y que no la tiene para los demás, del tipo que lo hace *mío*, como *mi* placer, *mi* reputación, *mi* saber, *mi* virtud, etc. Según lo que sabemos de la naturaleza humana, habremos de entender *mi bien* como algo que yo deseo, pero esto no tiene la más mínima relevancia ética. La tendría si el sentido en que entendiéramos "mi bien" fuese el b), lo cual, según Russell, nos hace caer en el error: 1.º) Porque no es el placer lo que buscamos, sino la satisfacción de un deseo. El mero hecho de que un hombre obtenga algún placer en la realización de su objetivo no es razón para afirmar que su deseo se centra en sí mismo. Y 2.º), porque dejaríamos fuera del campo de la ética una gran cantidad de acciones desinteresadas y aun heroicas.

⁹ Ibid., pp. 54-55.

Segunda. La segunda forma de egoísmo es la que afirma que *el hombre sirve mejor al bien general cuando sirve al propio*. Esta tesis sería verdadera en el caso de una sociedad ideal cuya perfecta organización permitiera recompensar aquellos actos de mejores consecuencias para la comunidad. En el caso de sociedades reales, la tesis resulta imposible de verificar.

Tercera. Según la tercera, *lo único que puedo considerar bueno es mi propio bien* y ello nos hace caer en una insalvable contradicción. En efecto, si el bien es el bien del otro, pues para él es *su* bien y el *único* bien, y yo debo creer que el bien es el *mío*, entonces debo creer algo falso. En último caso, el egoísmo, como puede comprobarse, es una forma más del subjetivismo que cierra el paso a toda investigación acerca de la objetividad del bien y con ello imposibilita una fundamentación científica de la ética.

¿Habremos de caer en el escepticismo, desanimados ante la gran divergencia de juicios éticos existente, afirmando que nunca podremos saber *objetivamente* qué es lo bueno y qué es lo malo? Russell está firmemente convencido de que una gran parte de las divergencias éticas entre los hombres se debe a la precipitación con que emitimos un juicio y que una reflexión más o menos profunda sobre un caso aunaría mucho más las opiniones. Junto a ello, podríamos también preguntarnos hasta qué punto aumentaría el grado de uniformidad de los juicios morales si pudiésemos y quisiésemos liberarnos de todos los prejuicios y creencias previas que impurifican la objetividad de nuestras afirmaciones. En todo caso, se habrá de evitar la falacia del filósofo que simplifica los hechos para explicarlos en el seno de un sistema coherente y la del moralista que termina dando más importancia a los medios que a los fines, llegando a considerar que las metas últimas de la vida tienen menos importancia que los objetivos próximos e inmediatos que, conscientemente, tratamos de alcanzar. Ambas falacias las encontramos en Kant, para quien no hay nada bueno, salvo la voluntad virtuosa.

El análisis de Russell se limita así a desenmascarar algunos errores que pueden cometerse al tratar de formar un juicio inmediato acerca de la bondad o maldad de un objeto. Si tales errores se superaran, "la gente probablemente diferiría muy poco en sus juicios acerca del valor intrínseco de los objetos".

Russell no trata de formular esos juicios, ya que "si el lector está de acuerdo con lo expuesto, puede hacerlo por sí mismo, y si está en desacuerdo, sin caer en algunas de las confusiones posibles, no hay modo de alterar su opinión" ¹⁰.

C) ¿COMO PODEMOS CARACTERIZAR LO BUENO?
(M. SCHLICK)

Moritz Schlick, fundador del Círculo de Viena, atacó duramente, en función de un estricto monismo que desecha todo intento de considerar desde distintos puntos de vista una única realidad natural, la escisión entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Si la realidad es *una*, la ciencia debe ser *una* y la misión de la filosofía debe limitarse a una *meditación sobre la ciencia*: a elaborar una teoría del conocimiento que permita dilucidar el sentido y la significación de los términos empleados en el lenguaje científico. Su ética intenta, pues, "dilucidar las significaciones", permitiendo, de este modo, comprender el sentido del existir humano dentro de una teoría empírica de los valores basada en una indagación a fondo de los significados del juicio de valor y en un postulado eudemonista.

La ética ha de tener, ante todo, un carácter *estrictamente teórico*, carácter que, por supuesto, ha faltado a lo largo de los distintos sistemas de moral en los que repetidas veces se apelaba a la experiencia moral personal del lector. El "bien", que es el objeto de la ética, debe ser conocido objetivamente, sin intentar producirlo o crearlo como han pretendido idealistas y pragmatistas. *Conocer objetivamente el bien implica caracterizarlo*, es decir, "debe ser posible señalar cierta característica (o grupo de características) que identifique al objeto de estudio como una cosa o un proceso perteneciente a una clase bien definida, distinguiéndolo así de todos los demás objetos de estudio de una forma especial" ¹¹.

En contra de la opinión de Moore, Schlick piensa que el in-

¹⁰ Ibid., p. 81.

¹¹ *¿Qué pretende la ética?* (recogido en *El Positivismo Lógico*, de Ayer), p. 252.

vestigador de la ética debe hacer algo más que aclarar el concepto de bien moral. La ética es algo más que una rama de la lingüística. Por otra parte, si nos limitáramos a eso, correríamos el peligro de que nuestra labor fuera interpretada como la creación de un concepto apropiado al término bueno. Por todo ello habremos de contentarnos con indicar cómo podemos conocer el contenido del concepto, decir lo que debe hacerse para conocerlo, esto es, basta con su mera *caracterización*. Esta *caracterización* no debe hacerse afirmando que el objeto de la ética es captado mediante un "sentido moral" especial, puesto que ni podríamos localizar fisiológicamente dicha fuente de conocimiento ni conseguiríamos explicar las variaciones del juicio moral. *¿De qué forma se ha intentado, históricamente, caracterizar lo bueno?*

Primero. Se le ha intentado caracterizar a nivel puramente formal. Así, para Kant lo bueno se identifica con lo exigido: son buenas las acciones que debemos hacer. Esta afirmación nos conduce a preguntarnos quién es el autor de la ley moral. A lo que la ética teológica responderá que Dios, el utilitarismo que la sociedad, el eudemonismo que el propio actor y Kant que nadie, puesto que la norma moral es un "deber absoluto", esto es, una exigencia sin quien exija. No caracterizar lo bueno a nivel de contenido parece, sin embargo, a Schlick sumamente insuficiente.

Segundo. En segundo lugar tenemos los intentos de caracterizar lo bueno apelando a su contenido, a sus *características materiales*. Para ello habremos de pasar revista a los modos de comportamiento moral dados en diferentes culturas y en diversos grupos sociales con vistas a determinar un posible denominador común en todos ellos. Esto nos conduciría o a un relativismo absoluto o a la afirmación de que la divergencia de juicios morales es meramente aparente. Habría identidad de fines, aunque los medios empleados para alcanzarlos fueran diversos.

Schlick piensa que, en gran medida, pueden establecerse *valores comunes*, pero que ello no quiere decir, en modo alguno, que el campo de la moral se agote en lo instituido y establecido. En un texto que nos recuerda la caracterización de la "moral abierta" de Bergson nos dice: "Con frecuencia sucede que cier-

tos individuos sustentan acerca de lo bueno y de lo malo opiniones diferentes de las que sustentan las gentes de su tiempo y su medio. En estos casos es tan importante descubrir el contenido y las causas de sus opiniones como en todos los otros casos más regulares, especialmente si las personalidades en cuestión son importantes, tales como profetas, como fundadores de morales o como hombres moralmente creadores que hacen visibles corrientes ocultas o que, finalmente, imponen el sello de sus valoraciones a la humanidad y al futuro”¹².

El estudio de las características comunes de las costumbres morales de diversos grupos nos permite *la formulación de normas universales* y esto no es otra cosa sino *la auténtica caracterización y determinación del concepto de bueno*. Podríamos llegar, al final de nuestra investigación, a formular varios principios morales universales o tal vez uno, pero en todo caso estaremos en disposición de poder establecer una jerarquía de normas. La ética sería, pues, “una «ciencia normativa» pura, porque su fin estaría en el descubrimiento de una jerarquía de normas o reglas que culminasen en uno o varios puntos, los llamados principios morales, y en que los niveles inferiores serían explicados o «justificados» por los superiores”¹³.

Esta ética normativa resulta completamente satisfactoria siempre que se mantenga a un nivel *hipotético-relativo*, es decir, siempre que no pretenda otra cosa que descubrir las leyes del juicio, distinguiéndolas y extrayéndolas de los hechos investigados. A partir de Kant, sin embargo, la ética ha pretendido justificarse a un nivel absoluto; no contentándose con lo que bueno significa en el mundo de los hechos, ha intentado afirmar qué es lo que bueno *tiene* o *debe* de significar.

“El problema de la justificación de las normas superiores o de los valores supremos carece de sentido, porque no hay nada superior a lo que aquéllas y éstos puedan referirse. Como la ética moderna, según ya hemos observado, habla con frecuencia de esta justificación absoluta como *el* problema fundamental de la ética, hay que decir, desgraciadamente, que la formulación del problema de la cual se parte, simplemente carece de senti-

¹² Ibid., pp. 258-259.

¹³ Ibid., p. 260.

do”¹⁴. Así, Stuart Mill, por ejemplo, pretendió que lo bueno es lo deseado por sí mismo, lo cual no es verificable. Lo único que podemos comprobar experimentalmente es que una cosa resulta deseable en relación con otra cosa y no por sí misma.

Este contacto con los hechos nos obliga a admitir que ningún resultado de la ética puede estar en contradicción con la vida. Por muy elevados que parezcan los principios morales, si no dicen relación a la realidad ordinaria, son conceptos huecos, carentes de sentido. Con todo lo dicho, sin embargo, no hemos llegado al meollo del problema fundamental de la ética. Podemos avanzar más y preguntar: ¿Qué motivos nos obligan a establecer normas morales? O, mejor aún: *¿Cuáles son los motivos de nuestra conducta en general?*

Schlick nos propone, pues, un planteamiento que pertenece enteramente al campo de la psicología. En primer lugar, habremos de investigar las leyes naturales que subyacen en todo el actuar humano. Posteriormente, habremos de especificar los motivos del actuar moral. La ética se convierte así en un capítulo especializado de la psicología, lo cual no supondría otra cosa que el hallazgo feliz del método más apropiado para el estudio del problema más profundo y fundamental de la ciencia moral.

“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”¹⁵.

D) ¿QUE EXPRESAN LOS JUICIOS ETICOS? (A. J. AYER)

A través de los escritos de Ayer, las ideas fundamentales del Círculo de Viena causaron un gran impacto en los nuevos filósofos ingleses. Su obra *Lenguaje, Verdad y Lógica* suponía, entre otras cosas, una dura crítica al intento de considerar las

¹⁴ Ibid., p. 261.

¹⁵ Ibid., p. 268.

afirmaciones de valor como proposiciones verificables y, por consiguiente, susceptibles de ser analizadas científicamente.

Ayer destaca el carácter heterogéneo de las aportaciones de la filosofía al campo de la ética. Es necesario distinguir en el contenido de la filosofía moral: a) Proposiciones que expresan definiciones de términos éticos o juicio acerca de la legitimidad o posibilidad de ciertas definiciones. Es la *filosofía ética* propiamente dicha. b) Proposiciones que describen los fenómenos de la experiencia moral y sus causas, las cuales deben ser asignadas a la *psicología* o a la *sociología*. c) Exhortaciones o prédicas en favor de la virtud moral que no entran dentro del campo ni de la filosofía ni de la ciencia. Y d) *Verdaderos juicios éticos*. ¿A qué categorías pertenecen estos últimos?

No se trata aquí de reducir el lenguaje ético a un término fundamental y básico lanzándonos posteriormente a su definición y análisis. Lo que Ayer pretende es plantear la posibilidad de reducir los términos éticos a términos no éticos, esto es, de *averiguar si las declaraciones de valor ético pueden ser traducidas a declaraciones de realidad empírica*. Sólo por este camino podremos fundamentar científicamente los juicios de valor.

Históricamente se ha aceptado esta posibilidad. Así han procedido tanto los *subjetivistas* como los *utilitaristas*: éstos, identificando la bondad con el placer; aquéllos, explicándola por la aprobación personal o social. Para los utilitaristas y los subjetivistas los juicios éticos son, pues, una sub-clase de los juicios psicológicos o sociológicos. Ayer descarta esta posibilidad: "Rechazamos la concepción subjetivista de que llamar recta a una acción, o buena a una cosa, equivale a decir que es generalmente aprobada, porque no es auto-contradictorio afirmar que algunas acciones que son generalmente aprobadas no son rectas o que algunas cosas que son generalmente aprobadas no son buenas. Y rechazamos la concepción subjetivista alternativa de que un hombre que afirma que una determinada acción es recta, o que una determinada cosa es buena, está diciendo que él la aprueba, porque un hombre que confesase que en alguna ocasión aprobó lo que era malo o erróneo no estaría en contradicción consigo mismo. Y un razonamiento análogo es inevitable para el utilitarismo. No podemos estar conformes con que llamar recta a una acción sea decir que, de todas las acciones posibles

en las circunstancias dadas, aquélla cause, o pueda causar, la mayor felicidad, o el mayor balance de placer contra dolor, o el mayor balance de deseo satisfecho contra deseo insatisfecho, porque creemos que no es auto-contradictorio decir que, en algunas ocasiones, es injusto llevar a cabo la acción que, real o probablemente, causaría la mayor felicidad, o el mayor balance de placer contra dolor, o de deseo satisfecho contra deseo insatisfecho. Y como no es auto-contradictorio decir que algunas cosas agradables no son buenas, o que algunas cosas malas son deseadas, no puede darse el caso de que la oración «*x* es buena» sea equivalente a «*x* es deseable» o a «*x* es deseada». De esta forma refuta Ayer la posibilidad de considerar el lenguaje de la ética como un lenguaje empírico¹⁶.

El carácter *normativo* del lenguaje ético nos impide considerarlo como comprobador de hechos. Únicamente una ética *descriptiva* que se limitara a enunciar las formas de comportamiento moral en un grupo social determinado podría tener validez científica. Cabría, empero, otra posibilidad de conceder objetividad a los símbolos éticos normativos: afirmar que las declaraciones de valor no son controlables mediante la observación, que son fruto de una fuente de conocimiento distinta, de una misteriosa “intuición intelectual”, como han supuesto los intuicionistas. Ahora bien, ¿cómo podemos explicar la universalidad de esta intuición intelectual, por un lado, y la disparidad de criterios morales, por otro? La imposibilidad de someter a verificación el contenido de la intuición a la que apelan los intuicionistas nos obliga a negar su objetividad.

Para Ayer, pues, los conceptos éticos son pseudo-conceptos; cuando aparecen en una proposición no añaden nada a lo enunciado. “Si yo digo a alguien: «Usted obró mal al robar ese dinero» no estoy afirmando nada más que si dijese simplemente: «Usted robó ese dinero». Al añadir que esta acción es mala no estoy haciendo ninguna más amplia declaración acerca de ella. Sólo estoy poniendo de manifiesto la desaprobación moral que me merece”¹⁷. Ayer no distingue el sentimiento de aprobación moral de la expresión de otro tipo de emociones, como el horror o la admiración, que dan un tono especial a muchas de nues-

¹⁶ *Lenguaje, verdad y lógica*, pp. 121-122.

¹⁷ *Ibid.*, p. 124.

tras frases. De la misma forma que sería absurdo todo intento de encontrar un acuerdo emocional entre distintos hombres, la búsqueda de la universalidad de la ética está condenada al fracaso, en función de la relatividad de las emociones y sentimientos que se esconden tras la manifestación de un juicio de valor. Como expresiones de sentimientos, las normas éticas no son ni verdaderas ni, tampoco, falsas; pertenecen al campo de lo subjetivo y por ello *carecen de objetividad*. No solamente los juicios éticos expresan sentimientos morales, sino que también los suscitan impulsando al que los escucha a la acción. Resulta, en definitiva, imposible hallar un criterio para determinar la validez de los juicios éticos, no porque tengan una validez absoluta un tanto misteriosa, sino porque *no tienen validez de ninguna clase*.

Es probable que estas afirmaciones nos induzcan a considerar a Ayer como un subjetivista más, lo cual no es enteramente cierto. El subjetivista no niega que las sentencias morales sean auténticas proposiciones, y Ayer, sí. El subjetivista sostiene que los enunciados éticos afirman efectivamente la existencia de ciertos sentimientos, por lo que son encuadrables dentro de las categorías de verdad y falsedad. Ayer, por el contrario, defiende que los enunciados éticos *expresan y suscitan sentimientos sin implicar necesariamente aserción alguna*.

Moore ha juzgado ya como natural que todo subjetivismo discute sobre cuestiones de valor y, consecuentemente, que la postura subjetivista es falsa al hacer consistir los enunciados en sentimientos del que habla y pretender a la par discutir sobre el valor. Para Ayer, la crítica de Moore no refuta ni siquiera el subjetivismo ordinario, ya que, en realidad, nunca disputamos acerca de cuestiones de valor, sino siempre acerca de cuestiones de hecho. Sólo si tomamos como marco de referencia un sistema de valores podremos presentar argumentos morales y, en este caso, la discusión ya no versará sobre cuestiones de valor, sino sobre cuestiones de hecho.

La filosofía ética se reduce, pues, a la afirmación de que *los conceptos morales son pseudo-conceptos*. La psicología, ulteriormente, describirá los diferentes sentimientos para cuya expresión se utilizan los distintos términos éticos, así como las diferentes reacciones que suelen provocar. Por último, las ciencias

sociales se habrán de preguntar: "¿Cuáles son los hábitos morales de una persona o de un grupo de gentes dadas, y qué es lo que les induce a tener, precisamente, esos hábitos y esos sentimientos?"¹⁸. Desde esta postura puede desenmascarse el error de interpretación de muchas filosofías morales. ¿Por qué los preceptos morales se nos presentan comúnmente, como Kant subrayó, bajo la forma de imperativos "categóricos"? Porque tras ellos, nos dirá la psicología, se esconde el miedo de las gentes, tanto consciente como inconsciente, a la ira de un dios o a la hostilidad de su grupo social. ¿Por qué en la mayoría de los códigos morales se recomienda el altruismo y se condena el egoísmo? Y nos contestará la sociología: Porque el código moral de una sociedad está, en parte, determinado por las creencias de la sociedad relativas a las condiciones de su propia felicidad, o, en otras palabras, porque una sociedad tiende a alentar o desalentar un determinado tipo de conducta, mediante el empleo de sanciones morales, según parezca que aumente o disminuya la satisfacción de la sociedad como conjunto.

Abandonado el intento de validar una ética verdadera y universal, las ciencias sociales tienen mucho que decirnos acerca de los modelos de conducta moral surgidos en el seno de diferentes culturas.

E) ¿PARA QUE SIRVE EL LENGUAJE ETICO?
(CH. L. STEVENSON)

La crítica de Ayer al intuicionismo habría pronto de encontrar un amplio eco. Su clasificación de los juicios en *lógicos*, *fácticos* y *emotivos*, encuadrando en los primeros las verdades de la lógica y de la matemática y, en los segundos, las verdades verificables de las ciencias y del conocimiento de los hechos propio del sentido común, dejaba una tercera categoría residual en la que tenía cabida tanto la teología como la ética. A pesar de las críticas, el emotivismo es una consecuencia clara del intuicionismo de Moore. "Los valores que exalta Moore pertenecen

¹⁸ Ibid., p. 131.

más bien al reino de la vida privada que al de la vida pública, y, con la importancia suprema que tienen, excluyen todos los valores relacionados con la investigación intelectual y el trabajo. Los valores de Moore son los del ocio protegido, aunque el carácter estrecho y clasista de sus actitudes aparece en lo que excluye y no en lo que valora”¹⁹. Dentro del grupo intelectual y de la clase social a la que Moore pertenecía es muy posible que se dé de una forma general la intuición y la clarividencia a la que él apeló. Ahora bien, si no hay ninguna propiedad simple y no natural que sea designada por bueno, cabe la posibilidad de dudar de su objetividad y admitir que *lo único que estamos haciendo es expresar nuestros propios sentimientos*. Es lo que Ayer destacó. Stevenson, a su vez, va a destacar *hasta qué punto el lenguaje ético es un instrumento de persuasión destinado a influir en las demás personas*.

Influido por las ideas de Hume, por ciertas frases del pensamiento de Wittgenstein, por Dewey y por Perry, el profesor americano Ch. L. Stevenson intenta resaltar el *significado emotivo* de los términos éticos. La palabra bueno es extraordinariamente ambigua y ello por la gran variedad de usos que comporta. “Ocurre con frecuencia que una palabra se usa tan confusa y ambiguamente que tenemos que darle varios significados definidos y no sólo uno. En este caso se llamará *relevante* sólo a todo el conjunto de significados definidos, y cada uno de ellos será llamado *parcialmente relevante*”²⁰.

Para escapar de los parcialismos y obtener esa relevancia total se precisan tres requisitos: 1.º) Debemos ser inteligentemente capaces de *disentir* acerca de si una cosa es buena. Lo cual excluye la explicación de Hume. 2.º) La bondad debe tener un especial *magnetismo*. Lo cual no se cumple en la definición propuesta por Hume. 3.º) La bondad de algo *no debe ser verificable sólo mediante el método científico*. La ética no debe ser psicología, con lo que quedan excluidas todas las teorías del interés. Estas teorías del interés defendían que los enunciados éticos son descriptivos, que no hacen más que dar información sobre los intereses. Stevenson, por el contrario, piensa que, si

¹⁹ McINTYRE, *Historia de la Ética*, p. 247.

²⁰ *El significado emotivo de los términos éticos* (recogido en *El Positivismo Lógico*, de Ayer), p. 270.

bien es cierto que en el lenguaje ético existe un elemento descriptivo, su uso más importante no es el meramente enunciativo. Los juicios éticos más bien intentan *crear una influencia*. “En vez de describir meramente los intereses de la gente, los modifica o intensifica. Recomiendan el interés por un objeto, más que enunciar que ese interés ya existe”²¹. Ello explica el relativismo ético (las gentes de comunidades muy distanciadas han estado sometidas a influencias sociales diferentes) y el hecho de que encontremos una analogía mayor de actitudes morales en una comunidad que en comunidades diferentes, puesto que en ella se da una mayor uniformidad de intereses.

Fundamentalmente, el lenguaje admite dos usos: uno *descriptivo*, en el que se registran, aclaran y comunican creencias, como ocurre en el lenguaje científico. Y otro *dinámico*, en el que las palabras sirven para dar rienda suelta a nuestras emociones, para crear estados de ánimo o incitar a las personas a acciones o actitudes. Ahora bien, el problema está en que, con frecuencia, la misma oración puede tener un uso dinámico en una ocasión y no en otra; o, incluso, puede ocurrir que tenga diferentes usos dinámicos en diferentes ocasiones. Las mismas expresiones pueden servirnos para informar, para despertar simpatías, para hostigar, etc. El significado así, como propiedad causal o disposicional de la palabra, ha de ser entendido en función de las causas y efectos psicológicos a que el empleo de un término *tiende* a ser asociado. Hay, pues, un género de significado especialmente relacionado con el uso dinámico de las palabras: *el significado emotivo*.

“El significado emotivo de una palabra es una tendencia de la palabra que surge de la historia de su uso; tendencia que produce reacciones afectivas en las personas”²². De este modo resulta que hay palabras apropiadas para exaltar a los demás, otras para tranquilizarles, otras para desanimarles, etc. Aplicando esto a la palabra “bueno”, nos encontramos con la enorme dificultad de encontrar para ella una definición exacta, ya que el elemento emotivo de su significado, aun si lo omitiéramos en nuestra consideración, experimentaría una inevitable distorsión cualquiera que sea el género de análisis a que lo sometamos.

²¹ Ibid., p. 273.

²² Ibid., p. 278.

Por ejemplo, decir "esto es bueno" equivale a la afirmación de "me gusta esto; aficiónate a ello tú también". ¿Por qué empleamos la palabra "bueno" y ocultamos nuestro gusto personal y nuestro interés en incitar a los demás a lo mismo? Sencillamente, porque "la palabra *bueno* tiene un significado emotivo agradable que lo hace especialmente apropiado para el uso dinámico de sugerir un interés favorable. Pero la oración *nos gusta* no tiene tal significado emotivo". "La oración ética centra la atención del oyente no en sus intereses, sino en el *objeto de interés* y, por lo tanto, facilita la sugestión. Además, a causa de su sutileza, una oración ética permite fácilmente la contra-sugestión, y conduce a la situación de toma y daca que es tan característica de los argumentos sobre valores"²³.

Desde esta perspectiva pueden cumplirse los requisitos exigidos para una definición totalmente relevante de los que hablábamos anteriormente. En efecto, podemos disentir de un juicio ético formulado por otra persona si éste choca con nuestros intereses; el magnetismo del lenguaje ético se produce en función de la dialéctica de intereses que entran en juego; y respecto a la insuficiencia del método científico para lograr el acuerdo ético, no hay más que caer en la cuenta de que lo que aquí se están discutiendo son intereses subjetivos y no enunciados sobre algo empírico y verificable.

Estas ideas fueron posteriormente completadas por Stevenson en dos interesantes artículos recogidos y ampliados en su obra fundamental *Ética y Lenguaje*. En ella se establece la distinción entre el "primer modelo de análisis" de los términos éticos, que, prácticamente, no consiste en otra cosa que en el esclarecimiento de los intereses o sentimientos expresados, y el "segundo modelo", en el curso del cual se ha de delimitar también con claridad el "contenido conceptual" de dichos términos. Stevenson ha de conceder que si bien el uso normal de los términos "bueno" y "malo" los destina a alentar o desalentar a la gente en relación con un determinado tipo de conducta —idea tal vez recogida de la psicología del aprendizaje— los juicios de valor admiten otros usos secundarios. Por ejemplo, alguien podría evaluar en tal o cual sentido la conducta de otra persona

²³ Ibid., pp. 280-281.

de manera que una tercera mejorase su opinión respecto de ella misma, independientemente de lo que piense del agente.

Para Stevenson, el significado emotivo de la palabra "bueno" debe ser resaltado por encima de toda interpretación cognitiva. En cuanto al razonamiento ético, su uso tiene un fin extracientífico. No está al servicio de la verdad, sino que tiene como fin modificar actitudes de una forma indirecta, esto es, cambiar la convicción o creencia sobre la que se monta o puede montarse la actitud. Por todo ello, en la obra de Stevenson no solamente descubrimos que "bueno" es un concepto complejo y ambiguo en grado sumo y que hemos de recurrir a sus diversos usos para poder entender su significado, sino que además se nos sugiere que no es éste el único problema que ha de plantearse la ética. Si el razonamiento ético ocupa el lugar central en el uso del lenguaje ético, ¿por qué no considerarlo como el problema fundamental de la investigación moral? De este modo, si para Stevenson el problema científico de la ética era el significado de sus términos, para Toulmin será el razonamiento ético.

F) ¿QUE ES UN BUEN RAZONAMIENTO EN ETICA?
(S. E. TOULMIN)

Stephen E. Toulmin, influenciado por el "último" Wittgenstein y por el grupo de Oxford, ha escrito una de las obras de mayor repercusión en nuestra época en relación con el tema que nos ocupa: *El puesto de la razón en la ética*. Para él, recogiendo el problema del "acuerdo" y el "desacuerdo" en cuestiones éticas, ni la inducción ni la deducción son los argumentos propios de la moral. La ética tiene un método propio de argumentación mediante el cual es posible pasar de los hechos a las normas. La meta de la investigación de Toulmin se dirige, pues, a estudiar los diversos tipos de argumentos así como sus funciones, reuniéndolos del lenguaje ético corriente. El tema de "lo bueno" desaparece del escenario de la investigación ética. Como ocurre en todas las demás ciencias, en ética se ha de partir de datos reales. Sus preguntas claves serán: *¿Qué es un buen razonamiento en ética? ¿Sobre qué razones podemos fundar una decisión moral?*

Frente al intento de Hume por definir el razonamiento de una forma universal y unitaria, Toulmin subraya la *diversidad de usos* de la razón. Uno de estos usos es, por supuesto, el científico, pero ni es el único ni el solamente válido. Todo acto de razonamiento se produce siempre dentro del marco de referencia de una situación vital determinada, lo que le confiere una funcionalidad y una finalidad específicas. "La función de los juicios científicos es *modificar* las predicciones de uno; la de los juicios éticos, *modificar las opiniones y la conducta de uno*"²⁴. La finalidad que persigue la ciencia es poder establecer predicciones válidas, dotar de coherencia un sistema y alcanzar el mayor grado de economía mental. La de la ética es *armonizar las formas de comportamiento de las personas que pertenecen a una misma comunidad*.

La postura antifilosófica de Toulmin le conduce a negar a la ética cualquier otra finalidad que no sea estrictamente práctica y, en este caso, su misión se concreta en los estrechos límites de una "ética social" de carácter *utilitarista: satisfacer armoniosamente deseos e intereses*. Una guía inmediata que el individuo tiene a su alcance para conseguir esa satisfacción de deseos e intereses es acomodarse a la moral establecida. El optimismo social de Toulmin es, en este punto, de una ingenuidad desconcertante. "En la *mayoría* de las ocasiones es una buena razón para escoger o aprobar una acción el que esté de acuerdo con una máxima establecida de conducta, pues el código existente y las leyes e instituciones del momento proporcionan la guía *mejor* en cuanto a qué decisiones serán dichas, de la misma manera que los códigos de prácticas normales en ingeniería"²⁵.

A pesar de todo, las instituciones están sometidas a crítica en función de su posibilidad de acercarse más al ideal. Y esta es la misión del "moralista": acercar lo instituido al ideal mediante una crítica de todo aquello que imposibilite la plena realización del individuo dentro de la sociedad. La meta de la ética es, de este modo, tratar de alcanzar una situación social en la que el individuo no encuentre trabas para la plena actualización de sus posibilidades. El ideal que el moralista debe man-

²⁴ *El puesto de la razón en la ética*, p. 151.

²⁵ *Ibid.*, p. 249 (los subrayados son míos).

tener ante sí es “el de una sociedad en que no se tolere, dentro de las posibilidades y el estado de conocimientos existentes, la pobreza ni la frustración. Los expertos en las ciencias naturales son quienes tienen que descubrir los medios de reducir la magnitud de la pobreza que haya en el mundo, proporcionando así nuevos canales de satisfacción y autorrealización, pero el testimonio de la ciencia sigue versando sobre lo que es practicable, es decir, sobre hechos: lo que *es* o *podría ser*, no sobre lo que debiera ser. En las manos del moralista es donde esta posibilidad se convierte en su función propia, donde «se *puede* hacer» se convierte en «se *debe* hacer». Hace falta toda su experiencia y sabiduría para salvar la distancia entre los hechos y los valores, pero se puede salvar”²⁶.

La armonía social y el ideal de Bentham “la mayor cantidad posible de felicidad para el mayor número posible de individuos” encuentran eco en la obra de Toulmin. El criterio moral definitivo será, pues, la reducción del conflicto de intereses. Toda acción encaminada a reducir dicho conflicto puede ser siempre calificada como buena éticamente. Todo modo de vida personal tendente a alcanzar una felicidad y una armonía social más profunda es digno de ser adoptado. Las “buenas razones” de los juicios éticos lo son en función de que no hay mejores razones que puedan desearse.

La elaboración de un sistema moral total y definitivo resultaría un craso error: tomaría por último lo que no es más que el momento de un proceso de superación de lo establecido. En este sentido, las máximas y reglas morales no son sino meros indicadores que marcan el sentido de ese proceso de superación. Ni las instituciones, ni los códigos morales positivos ni la ética de una época histórica determinada tienen el valor definitivo que a veces se les concede. Son logros históricos que deben ser conocidos, pero no solamente para describirlos ni siquiera para someternos a ellos por el hecho de ser objetivos y reales, sino para superarlos. Toda norma de acción exige algo más que su cumplimiento: su superación.

²⁶ Ibid., pp. 249-250.

G) ¿QUE SIGNIFICAN LAS FRASES EN QUE APARECE LA EXPRESION "DEBE"? (H. REICHENBACH)

En relación con el Círculo de Viena y con los desarrollos llevados a cabo por el neopositivismo se encuentra el llamado "Grupo de Berlín", cuyo representante más destacado es Hans Reichenbach. Su actitud menos radical le permitió revisar el concepto de verificabilidad, que en sus estudios pasa a ser una regla metódica de carácter "abierto". La teoría de la probabilidad —central en el pensamiento de Reichenbach— permite una mayor apertura y multiplicidad de posibilidades.

Desde la perspectiva que nos ocupa, la labor de Reichenbach se encuadra tanto en una crítica a todas aquellas doctrinas filosóficas que han establecido un *paralelismo ético-cognoscitivo* como en un intento de concebir la moral de un modo que resulte compatible con los resultados de la filosofía científica.

La doctrina del paralelismo ético-cognoscitivo empieza a singularizarse en el diálogo socrático. Para Sócrates, tal y como aparece en el Menón de Platón, los juicios éticos son cognoscibles mediante una forma peculiar de visión, comparable a la representación de las figuras geométricas. Haciendo preguntas adecuadas, Sócrates piensa que puede inducir a un hombre ignorante a descubrir por sí mismo las verdades de la geometría, lo mismo que sucede con los juicios éticos. La virtud es, pues, *conocimiento*. Cometer actos inmorales es análogo a incurrir en errores geométricos. Cuando no existe la virtud es porque falta el conocimiento. Esta racionalización de la moral es el fruto de un largo proceso histórico e intenta garantizar la objetividad de la ética mediante la solidez de la lógica. Si bien para los hebreos toda explicación de los Mandamientos de Dios, en términos racionales, hubiera parecido una tremenda irreverencia, cuando las leyes físico-matemáticas fueron consideradas como relaciones necesarias que no admiten ninguna excepción, el griego no tuvo inconveniente en aceptar su paralelismo con las leyes éticas. El mandato de la razón, la fuerza de la lógica, vino así a sustituir a los imperativos absolutos de las religiones tradicionales.

El paralelismo ético-cognoscitivo llevado a sus últimas consecuencias acarreará posteriormente absurdos resultados. Spi-

noza, por ejemplo, admitirá que el bien es solamente el placer intelectual del conocimiento, despreciará las emociones e intentará elaborar una ética cuyas consideraciones contengan un elemento lógico accesible a un análisis por medio de pasos lógicos, esto es, paralelo a la deducción matemática. Sin embargo, con ello no habremos avanzado demasiado: "Para poder demostrar que la virtud es conocimiento —nos dice Reichenbach²⁷—, que los juicios éticos son de carácter cognoscitivo, tendríamos que demostrar que los axiomas de la ética son de naturaleza cognoscitiva. La aplicabilidad de la deducción lógica a los problemas éticos no demuestra nada a este respecto". De este modo, fue Kant el primero que vió en el problema de los axiomas éticos el tema fundamental de la ética.

La solución kantiana al problema es bien conocida: los axiomas de la ética son *juicios sintéticos a priori* y pueden ser reducidos a uno solo, el *imperativo categórico*. "Obra de tal modo que la máxima de tu conducta pueda convertirse en ley universal". El fracaso del sistema kantiano, según Reichenbach, estriba en plantear el problema del conocimiento con vistas a una ulterior fundamentación de la metafísica de las costumbres, es decir, a pensar que la razón puede establecer juicios sintéticos. El paralelismo ético-cognoscitivo deforma desde su base el planteamiento del problema del conocimiento, ya que éste se hace con vistas a proporcionar un apoyo sólido y valedero al absolutismo ético. En el caso de Kant, por ejemplo, si las leyes de la causalidad y la geometría son meramente sobreimpuestas por la mente humana a una realidad absoluta, esta realidad es en sí misma libre e independiente para seguir la ley moral en lugar de la ley causal. La necesidad de postular la libertad moral condiciona aquí a una interpretación idealista del problema gnoseológico.

En Hegel, esta búsqueda de directrices morales asume la forma de una proyección de fines morales en la historia: los juicios sobre *lo que habrá de suceder* se derivarán así de juicios sobre *lo que debe suceder*. Si la razón puede *descubrir* leyes en el universo, ¿por qué no pensar que puede también *darlas*? Esta racionalización de la historia afecta igualmente a la obra de Marx. La historia sigue un proceso necesario: los desenvolvi-

²⁷ *La Filosofía Científica*, p. 68.

mientos históricos están estrictamente determinados por leyes económicas, como el curso de los astros lo está por leyes físicas. "La fe ciega de los marxistas en las predicciones económicas de su guía, que hace pensar en un credo más que en un estudio científico, es una restauración del hegelianismo, de una filosofía que coloca las intuiciones a priori sobre la evidencia empírica"²⁸.

Frente a ello, Reichenbach piensa que la ética sólo puede ser ciencia si abandona su intento de suministrar normas morales. Si el conocimiento al que aspirara la ética fuera un conocimiento *shintético*, nos informaría sobre cuestiones de hecho. Sería un capítulo serio e importante de la sociología en el que se estudiaran las conductas y los usos morales de diversos pueblos y de diferentes grupos sociales. Por otra parte, ya no se piensa modernamente que las matemáticas puedan suministrar leyes al mundo físico. Su función se reduce a formular relaciones válidas para todos los mundos posibles. El conocimiento, pues, no entraña normatividad por lo que el paralelismo ético-cognoscitivo aparece como insostenible. El problema central de la ética, la fundamentación de los axiomas morales, se revela sin sentido. "Los axiomas éticos no son verdades necesarias porque no son verdades de ninguna clase. La verdad es un predicado de los enunciados, pero las expresiones lingüísticas de la ética no son enunciados. Son directrices"²⁹. ¿Cuál es el rasgo característico de la directriz moral?

Una de las experiencias éticas fundamentales es el *carácter imperativo* con el que se nos impone el deber moral según el cual nos sentimos sometidos a una autoridad superior. La fuente de las obligaciones morales no es para Reichenbach otra que el grupo social al que pertenecemos. Las reglas de no robar, no matar, etc., fueron normas cuya imposición era necesaria para la conservación y el desarrollo del grupo. Incluso una ética considerada antisocial es una ética de un grupo en concreto que opone sus intereses a los de otros grupos. Ello ha conducido a que cada sistema filosófico de moral considerara la ética de su grupo social como la última y definitiva, por lo que es fácil descubrir tras ellos los intereses de la *polis* griega, de la Iglesia

²⁸ Ibid., p. 82.

²⁹ Ibid., p. 293.

católica, de la clase media de la era pre-industrial, del capitalismo o del proletariado. ¿Debemos, entonces, abandonar la posibilidad de establecer de algún modo normas morales, afirmando que todo el mundo debe hacer lo que le plazca? Reichenbach no lo cree y, por ello, nos ofrece un análisis de la expresión “debe”, que puede considerarse como la forma gramatical de una directriz moral.

¿Qué significan las frases en que aparece la expresión “debe”, “deberá” o “debería”? Según Reichenbach, estas frases significan que hay una ley moral objetiva de la que se derive la orden. Pueden, sin embargo, tener dos significados: 1.º) *Un significado de implicación*. Se nos impone algo como *medio* de obtener un fin. La decisión de no cometer determinados excesos con vistas a conservar la salud es una decisión vinculada y la obligación a la que nos sometemos tiene un carácter lógico. 2.º) *Un significado imperativo subjetivo*, según el cual el que formula la obligación desea que otro u otros cumplan sus deseos. Según esta significación, una directriz moral se explica apelando a la formulación de un deseo por parte de una persona en concreto. La expresión “debe” —nos dice Reichenbach— incluye el “yo” en forma oculta, y llegamos de este modo a una ética volitiva. Los mandatos morales aparecen así como una pseudo-objetivación de un lenguaje que es de por sí subjetivo. La expresión “él debe” es un *singular-reflexivo*. “La palabra *singular* denota una aplicación individual de un signo; si dos personas dicen la misma palabra, cada una de ellas la usa en un caso singular diferente. Comúnmente, los *singulares* diferentes tienen el mismo significado. Empero, si los términos son *singular-reflexivos*, cada uno de los *singulares* tiene un significado diferente. Si dos personas dicen «el presidente Franklin D. Roosevelt», los dos singulares denotan a la misma persona. Pero si cada una de ellas dice «yo», los dos singulares denotan diferentes personas. La palabra «reflexivo» indica esta referencia del significado al singular”³⁰. Esta es la base indispensable de un análisis científico de la ética: *reconocer que “él debe”, en su significado moral, es un término singular-reflexivo*.

Esta interpretación de la ética no conduce al anarquismo moral, es decir, que la persona que hable deba conceder a todo

³⁰ Ibid., pp. 297-298.

el mundo el derecho de seguir su propia decisión. Frente al anarquismo, todos debemos ponernos de acuerdo en un principio fundamental: *el principio democrático*, según el cual *todo el mundo tiene derecho a erigir sus propios imperativos morales y a pedir que los demás obedezcan estos imperativos*. Este principio parece a Reichenbach como el más apropiado para nuestra forma de sociedad moderna, lo cual no quiere decir en modo alguno que podamos aplicarlo a otros grupos sociales. Las sociedades democráticas se convierten de este modo en el campo más idóneo para estudiar la problemática moral. La lucha de opiniones, el ajustarse a los intereses del grupo, el comprender hasta qué punto estamos condicionados por todo lo que supone vivir con los demás y en qué medida podemos influir en las opiniones ajenas ofrece al estudioso de la ética un material inagotable de provechosas y útiles experiencias.

H) ¿PUEDE SUPERARSE LA DICOTOMIA HECHO-VALOR?
(M. BUNGE)

Mario Bunge, destacado profesor de la Universidad de Buenos Aires, ha llevado a cabo amplios estudios en torno a la filosofía de la ciencia desde los que vislumbra una fundamentación experimental de la ética.

Bunge recoge la honda preocupación ética de los hombres de ciencia de hoy ante problemas como el nazismo, la bomba atómica, los proyectiles teledirigidos y las cuestiones sociales. Ni las elaboraciones éticas abstractas y utópicas de los filósofos ni el muestrario de normas y costumbres éticas que ofrece la antropología son suficientes para solucionar los inquietantes problemas éticos que tiene planteados el hombre de hoy consciente de su responsabilidad y de su poder técnico. A la vez, se va perfilando cada vez más, según Bunge, una "nueva ética" en la que confluyen los aspectos *descriptivos, analíticos y científicos* de anteriores posturas, más o menos radicales.

Bunge cree que esa "nueva ética" debe empezar por someterse a un análisis lingüístico, análisis que, ante todo, descubrirá que la misma palabra "moral" debe ser considerada en

un sentido *relativo*. "Un acto puede ser moral o amoral (neutro), pero nunca inmoral en un sentido absoluto: será inmoral relativamente a determinada clase de códigos morales"³¹. Este análisis lingüístico debe ser igualmente aplicado a las *formas elementales de los enunciados del discurso moral*. Las principales formas elementales de los enunciados éticos son:

Formas típicas de juicios de valor:

- x es bueno (o deseable) y x es malo (o indeseable)
- x es preferible a y respecto de z

Esquemas de normas:

- no harás x (o prohibido x)
- x debiera hacer y respecto de z

Si damos valor a las variables, las oraciones obtenidas de estas funciones no son ni verdaderas ni falsas. Bunge sostiene que ni pueden fundarse ni son fundantes, pero que *pueden y deben justificarse*, y ello partiendo de la idea aportada por la antropología social de que el campo del lenguaje de la ética no se reduce a frases en las que aparecen términos como "bueno", "preferible" o "debe". El esquema "si haces x te ocurrirá y " no contiene ninguno de esos términos y a la vez hace referencia a la conducta enunciando una relación constante entre actos de una clase y consecuencias de otra clase. La diferencia entre este condicional y un esquema de norma es *lógica* y no *pragmática*. El mismo efecto práctico, y hasta puede que mayor eficacia, tiene el condicional *si matas, irás a la cárcel* que el mandamiento *no matarás*. A causa de ello, Bunge se pregunta: ¿No valdrá la pena investigar en qué medida las expresiones valorativas e imperativas *son traducibles*, sin pérdida de significado ni de efecto práctico, a *oraciones enunciativas*? Si conseguimos que el *lenguaje valorativo e imperativo* de la ética pueda ser traducido a un *lenguaje enunciativo* le dotaremos de una mayor precisión, podrían ser verificadas sus proposiciones y considerar, por ello, la ética como una auténtica ciencia.

Por otra parte, ¿hasta qué punto es cierto que la ciencia se ocupa únicamente de hechos y no de valores? Puede que ello pueda afirmarse de las ciencias de la naturaleza, pero las cien-

³¹ *Ética y Ciencia*, p. 14.

cias que versan sobre el hombre ¿son axiológicamente neutrales? “El *contenido* del conocimiento científico es axiológica y ética-mente neutral. Pero, ¿acaso la ciencia se agota en su contenido? ¿Acaso la descripción, teorización, explicación y predicción científicas no están sujetas, a su vez, a valuaciones y normas?”³².

Frente a todos los que defienden radicalmente la dicotomía hecho-valor, Bunge nos ofrece las siguientes precisiones: 1.^a) La ciencia no tiene objeto fijo; cualquier problema puede abordarse científicamente con tal que involucre conocimiento. Lo que caracteriza a la ciencia no es su objeto, sino su método. 2.^a) Los valores no se oponen a la realidad, sino que son un aspecto de ese trozo de realidad elaborada por nosotros, que llamamos experiencia. 3.^a) La ciencia abandona la neutralidad ética cuando estudia no ya fenómenos naturales, sino *objetos biopsicosociales*, como son las necesidades, los deseos y los ideales de los hombres, así como los medios para satisfacer unas y otros. 4.^a) La ciencia, la técnica y el arte, en cuanto formas de acción, *crean objetos valiosos* (en relación con ciertos desiderata, para ciertas unidades sociales y en determinadas circunstancias) que las instituciones custodian, multiplican o destruyen.

Skinner ha subrayado que sin honestidad es imposible el avance de la ciencia. Esta honestidad es para Bunge, ante todo, *honestidad intelectual*, amor a la verdad, a la objetividad y a la verificabilidad, lo cual implica una gran independencia de juicio y una liberación de prejuicios e ideas preconcebidas.

Del mismo modo que hay una moral de la investigación científica, existe un código ético de la reflexión filosófica que aspira a ser científica. Bunge nos sugiere algunas de las normas que formarían parte de ese código: 1) No filosofarás sobre la ignorancia, sino fundándote sobre el conocimiento, lo cual obliga, ante todo, a adquirirlo. 2) No te jactarás de poseer poderes cognoscitivos especiales, de alcanzar el conocimiento por vías superracionales o supraempíricas. 3) Intentarás expresarte con sentido y con claridad, formulando enunciados que, por poseer significado, sean susceptibles de ser convalidados o, al menos, justificados pragmáticamente. 4) Justificarás lo que afirmes: intentarás ofrecer los medios para el test lógico o empírico de

³² Ibid., p. 22.

tus aserciones y recurrirás a la autoridad solamente como expediente pragmático transitorio. 5) No te atarás a dogma alguno: en particular, no acatarás filosofías de iglesia ni de partido. 6) Te renovarás: no te fosilizarás, sino que te mantendrás alerta a las grandes novedades del saber, sin intentar forzarlas en tus esquemas preconcebidos; antes bien, reajustarás de continuo tus esquemas a la novedad, aunque sin abandonar la cautela propia del sabio, que impide aclamar lo último como lo mejor o lo más verdadero. 7) Tolerarás toda investigación científica de hipótesis que no creas, pero serás intolerante con la ignorancia organizada, con el oscurantismo, con el mito, con las barreras a la búsqueda y la difusión del conocimiento³³.

Bunge, en fin, sienta las bases en las que se ha de apoyar una ética auténticamente científica. Esta habrá de constar de tres ramas:

1.^a Una *ética descriptiva*, que no se limite a describir lo moral, sino que intente *explicarlo* en términos ontropológicos, sociales e históricos. Desde esta perspectiva, la ética descriptiva sería un estudio interdisciplinario que abarcaría problemas antropológicos, psico-sociológicos, sociológicos e históricos. La ética sería un aspecto importante de las ciencias de la conducta y en ella se estudiaría una dimensión fundamental del comportamiento humano: el comportamiento moral.

2.^a Una *ética normativa* entendida como ciencia de la conducta deseable, con posibilidades de contribuir al desarrollo moral, siempre que intentara descubrir las pautas morales óptimas en relación con cada contexto histórico-social y con cada conjunto de desiderata y de determinar el valor de verdad de las presuposiciones de las normas. A este nivel, se ha de pretender *justificar las normas morales pragmática y teóricamente*. Bunge llama *justificación pragmática* de una norma *N* "al acto de mostrar que, en cierto respecto *R*, ella es favorable a (o, por lo menos, compatible con) la satisfacción de un desideratum *D* de determinada unidad social *U* en determinada circunstancia *C*"³⁴. Y *justificación teórica* al acto de mostrar: "1) que la norma y el desideratum asociado a ella son *compatibles* con las demás normas y desiderata adoptados por la misma unidad social para

³³ Ibid., pp. 47-49.

³⁴ Ibid., p. 62.

las mismas circunstancias; 2) que la norma y su correspondiente desideratum son compatibles con las leyes biopsicosociales conocidas; 3) que los supuestos (o las presuposiciones de la norma y del correspondiente desideratum) son válidos”³⁵.

3.^a Una *metaética* que estudiaría los problemas lógicos, semánticos y metodológicos que suscitan los temas éticos. Sólo desde esta triple perspectiva, la ética puede ser considerada como una auténtica ciencia.

BALANCE CRITICO

Es evidente que el neopositivismo ha causado un fuerte impacto en el campo de la teoría ética, a pesar de encontrarse esta temática, en frase de Ayer, “en la periferia del sistema”. En las discusiones sobre el Positivismo Lógico, “la revolución en la teoría ética” de la que no hace mucho nos hablaba G. C. Kerner³⁶, levantó una airada polémica no sólo a un nivel puramente teórico, sino incluso práctico. Una de las razones para ello fue que se pensó, de un modo totalmente erróneo, que constituía un ataque a la moral, afirmándose, sin ninguna sombra de evidencia empírica, que sus defensores, tal vez por su posición docente, eran corruptores de la juventud³⁷.

¿Por qué en una época como la nuestra se ha intentado una revisión lógica del lenguaje moral? La contestación a esta pregunta quizás no pueda hacerse apelando exclusivamente a la importancia y al auge que ha ido tomando el análisis lógico en un amplio sector de nuestra cultura, sino a los factores que caracterizan nuestra época, esto es, a las profundas crisis y tensiones a las que ha estado sometido —y sigue estándolo— el hombre de hoy. Como ha indicado Rubert de Ventós³⁸, “sólo se inicia el estudio de la gramática cuando el lenguaje deja de ser un mero instrumento o «útil» y se transforma en algo problemático. E igualmente sólo aparece la reflexión filosófica de

³⁵ Ibid., p. 63.

³⁶ Véase *The Revolution in Ethical Theory*. Oxford, 1966.

³⁷ AYER, *El Positivismo Lógico*, p. 28.

³⁸ *Moral y Nueva Cultura*. Alianza, Madrid, 1971, p. 34.

la moral —la ética— cuando se hacen problemáticos los códigos, reglas o automatismos que de un modo más o menos consciente regían la convivencia de una comunidad”. Y especificando el contexto en el que se produce el análisis, abunda Edel: “Puede haber conflictos de la creencia con la creencia, de la autoridad con la autoridad, de la experiencia con la experiencia, del uso con el uso. O puede haber meramente una duda respecto al significado de un término, un descontento con la manera en que ha de aplicarse, una incapacidad de explicar algo que tú conoces, un sentimiento de que debe haber supuestos que no se han descubierto”³⁹. Pensemos que cada uno de los autores que hemos ido presentando pretende haber descubierto el auténtico punto de partida de la investigación ética, tras haber desacreditado tanto anteriores posturas explicativas de la moral como incluso el papel del filósofo que se erige en dictador de normas de comportamiento.

Uno de los denominadores comunes, sin embargo, que unifica las aportaciones expuestas es una radical escisión de base: la dicotomía hecho-valor, que si bien aparece bajo distintas formas y en la actualidad ha sido ampliamente rebasada, condiciona profundamente a los autores citados. En realidad, como ha indicado el propio Ayer⁴⁰, la teoría ética elaborada por el Neopositivismo solamente explora las consecuencias de un aspecto de la lógica, sano y respetable, que ya Hume había señalado: que los enunciados normativos no pueden derivarse de los enunciados descriptivos, o, como dice Hume, que el “deber” no se infiere del “ser”. Afirmar que los juicios morales no son juicios fácticos no es decir que no tengan importancia o que no se puedan aducir argumentos en su favor, sino que esos argumentos no operarán como los argumentos lógicos o científicos. Este es el punto de partida y, si se quiere, el de llegada, pues, como resumió, un tanto dramáticamente, Wittgenstein al final de su *Tractatus*, “el sentido del mundo 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. Si hay algún valor que tenga valor, habrá de residir fuera de todo acontecer y todo ser-así. Pues todo acontecer y todo ser-así son accidentales”.

³⁹ *El Método en la Teoría Ética*, p. 90.

⁴⁰ *El Positivismo Lógico*, p. 28.

Es evidente que la dicotomía hecho-valor, considerada como un presupuesto básico que ni siquiera se discute, infringe una limitación radical al campo de la investigación ética. No sólo se trata de una reducción de la temática, sino, lo que es más grave, de los aspectos que se han de analizar. Todo ello explica tal vez las denuncias de cinismo y de pesimismo que se han lanzado contra el Neopositivismo, mientras que las estrecheces y las asepsias metodológicas de la escuela de Wittgenstein le conducían, como ha subrayado Ferrater Mora⁴¹, a una “angustia lógica”, comparable con la “angustia metafísica” de los existencialistas.

Este reduccionismo de los conceptos éticos resulta ya evidente en la obra de Moore, para quien, como hemos visto, el tema de la ética se agota en el análisis de “bueno”. Salvo una pequeña ampliación del repertorio, de forma tal que se incluyesen las nociones de “justicia”, “deber” u “obligatoriedad”, la mayor parte de los autores de estos últimos tiempos parece haber coincidido con Moore. Quizás sea ésta una de las dimensiones más importantes desde la que quepa hacer una crítica fecunda, siempre, claro está, que tengamos en cuenta los aspectos positivos que una auténtica delimitación de lo ético implica. A pesar de ello, como ha destacado Mary Warnock⁴², “es una lástima derrochar todo nuestro esfuerzo en el examen de tan escasos términos, máxime cuando no se trata, a excepción de «deber», de palabras especialmente relevantes para la ética. Si lo que interesa es la lógica del lenguaje moral, habría sido mejor comenzar por el análisis de vocablos que intervengan en contextos específicamente éticos, en lugar de insistir en pasar antes revista a una serie de palabras de extrema generalidad y una carencia virtual de contenido. Admito que «debe» o «justo» forman parte de nuestro vocabulario moral, pero no agotan este último. En cuanto a «bueno», dudo que tenga mucho que ver con él, como no sea en las páginas de los libros sobre filosofía moral”.

Parece, pues, sorprendente que, a pesar de los prejuicios antimetafísicos de toda esta corriente, la terminología ética analizada sea fundamentalmente metafísica. Moore, sin embargo,

⁴¹ En su artículo *Wittgenstein o la destrucción*, recogido en *Cuestiones Disputadas*.

⁴² *Ética Contemporánea*, p. 169.

no analiza el sustantivo "bien", sino el adjetivo "bueno", por lo que "su intento es más consecuente que el de la teoría de los valores que, eludiendo una metafísica del ser, incide en una metafísica del valor". En este caso, la renuncia a la metafísica implica la aceptación exclusiva de la lógica, lo cual no implica, por otra parte, que Moore sea un formalista lógico: "del formalismo lógico le liberan su intuicionismo en el plano de las proposiciones fundamentales (las que contienen el predicado «bueno») y su utilitarismo no hedonista (en el plano de las proposiciones sobre lo justo y el deber)"⁴³.

Moore está muy lejos de quedarse en un mero análisis del significado del término "bueno". Desde un punto de vista más práctico, lo que se trata de dilucidar es *qué cosas son buenas y qué debemos hacer*, lo cual implica que, al menos en su planteamiento, el problema de *lo bueno* tenga un enfoque cosista, a pesar de las apariencias de superación de una metafísica substancialista de la que se hace alarde. Si cabe la investigación sobre qué acciones son buenas es porque existen las cosas buenas. Por ello, la definición que Moore busca es una definición *real*, lo cual nos obliga a preguntarnos si este tipo de definición es el más apropiado o relevante, dado el objeto de que se trata. Su teoría subyacente de la definición —que definir es separar en partes y, por tanto, los simples últimos no pueden ser definidos— (teniendo, además, como fondo la división de ideas simples e ideas complejas del empirismo clásico) se ajusta solamente a un tipo de definición, al que Richard Robinson, en su larga lista de tipos estudiados en su libro *Definición*, denomina "definición analítica". Moore no aclara la causa por la que elige este tipo de definición, lo cual es grave cuando la conclusión va a ser precisamente la imposibilidad de definir el concepto de "bueno". A lo sumo, Moore se opone al tipo *sinónimo* de definición, argumentando que si identificamos *bueno* con *agradable*, nuestra definición se reduce a una tautología, "lo agradable es lo agradable". Esto se completa añadiendo que, puesto que "X es bueno" y "X no es bueno" son contradictorios, ningún análisis de "bueno" debe eliminar la incompatibilidad de los análisis resultantes. Esto desecha las interpretaciones excesivamente simplificadas —"bueno" no puede interpretarse como "la aproba-

⁴³ LOPEZ ARANGUREN, *Ética*, pp. 123 y 311.

ción de alguien”, ya que “A aprueba X” y “B no aprueba X” son completamente compatibles—, pero no descarta tipos naturalistas complejos, tales como lo que un hombre sentiría bajo condiciones ideales especificadas o lo que cualquier hombre desearía para sí en condiciones especificadas (sin dar por admitido lo que se discute), ni tipos teológicos, ni tan siquiera teorías histórico-evolutivas o utilitaristas⁴⁴.

La indefinibilidad de “bueno” parece, pues, determinada no sólo por la aceptación de un tipo específico de definición, sostenida por una concepción del conocimiento marcadamente mecanicista, sino por la negación a aceptar una solución metafísica a pesar de que el planteamiento (y no digamos la elección del término) lo es. Ante este callejón sin salida, Moore echa mano a un viejo recurso que va a caracterizar su postura de una forma relevante: el intuicionismo.

¿Es bueno, entonces, el nombre de una *propiedad simple* y no analizable? McIntyre nos ha ofrecido dos serias objeciones a esta conclusión de Moore que conviene tener aquí en cuenta⁴⁵. La primera es que sólo podemos emplear inteligentemente el nombre de una propiedad simple cuando conocemos un modelo ejemplar de ella por referencia al cual podemos darnos cuenta si está presente o ausente en otros casos. En el caso de una propiedad simple, como el amarillo, podemos emplear modelos ejemplares del color para reconocer otros casos de amarillo. Pero si hemos aprendido a reconocer a un buen amigo, ¿cómo puede esto ayudarnos a reconocer un buen reloj? Si Moore tiene razón, la misma propiedad está presente en ambos casos. Un discípulo de Moore podría decir que oscurecemos el problema con nuestro ejemplo. Un buen reloj no es “intrínsecamente” bueno. Pero, entonces, ¿cómo reconocemos lo intrínsecamente bueno? La única respuesta que nos ofrece Moore es que simplemente lo reconocemos, con lo que la sospecha de subjetivismo aparece, al menos, en el aire. Moore parece así situarse en la línea de sus compatriotas Shaftesbury y Hutcheson, quienes también apelaron, si bien a otro nivel, a la evidencia del predicado moral y a la necesidad de delimitar el campo de la ética. Recordemos, además, que para Shaftesbury, al igual que para Moore, el ideal al

⁴⁴ EDEL, *El Método en la Teoría Ética*, p. 112.

⁴⁵ *Historia de la Ética*, p. 243.

que debe aspirar el hombre es, a la vez, ético y estético: *lo bello* y *lo bueno* se interfieren en el contenido de una vivencia personal inmediata.

Volviendo a las objeciones de McIntyre, la segunda que nos presenta es que la explicación de Moore no aclara por qué el carácter *bueno* de algo nos proporciona un motivo para la acción. La analogía con amarillo constituye, en este punto, una dificultad para su tesis (dificultad que ya Russell observa), en la misma forma en que es una ayuda en otras ocasiones. Uno puede imaginarse un conocedor con una afición especial por los objetos amarillos y para quien el carácter amarillo de una cosa le proporciona una razón para adquirirla; pero apenas se puede suponer que el carácter "bueno" de algo proporciona un motivo para la acción sólo a aquellos que tienen un interés de conocedores en la bondad. Toda explicación de "bueno" que pretenda ser adecuada debe conectarlo íntimamente con la acción, y explicar por qué llamar bueno a algo proporciona siempre un motivo para actuar con respecto a ello más bien en una forma que en otra. Esta objeción de McIntyre aún resulta más evidente si comparamos la clarividencia con que Moore nos presenta la captación de lo bueno y las dificultades que encuentra a la hora de aconsejar el modo de cualificar moralmente una acción. Como los resultados de una acción concreta no pueden ser totalmente previstos, Moore tiene que recurrir a un oscuro probabilismo que Russell intentará salvar apelando a la importancia que, en algunos casos, reviste la reflexión que precede a la acción. En el caso de Moore, la evidencia de que nos habla es, por supuesto, la del sentido común, por lo que su relación con Reid y con la escuela escocesa tal vez podría hacernos comprender mejor sus teorías. ¿Cómo se justifica, empero, el paso de la afirmación de que bueno es indefinible a la de que bueno es una noción simple? Esto es algo que Moore deja de aclarar abiertamente.

Otro de los puntos más característicos de Moore que más impacto causaron en su momento, a pesar de que con otras palabras Bradley ya había hecho alusión a ello antes, es su denuncia de "la falacia naturalista". En principio parece que la renuncia a la falacia naturalista supone la renuncia a las posibilidades de dotar a la ética de una base científica: en el caso de Moore no existe tal preocupación, pues su denuncia es una

consecuencia de su intento por delimitar el campo de la ética. Recordemos el argumento de Moore que ha dado en llamarse de *la cuestión pendiente*, "que, cualquiera que sea la definición ofrecida, siempre puede preguntarse, con significación, del complejo así definido, si él mismo es a su vez bueno". Para Moore, a pesar de mantenerse en un plano exclusivamente teórico, la indefinibilidad de *bueno* tiene un valor pragmático: "si partimos sin una definición, tendremos una mente más despejada". Como ha resaltado Edel ⁴⁶, "el punto más sólido en el argumento de la cuestión pendiente es la insistencia en que cualquier *ecuación* del término ético con cualquier descripción fáctica pasa por alto enunciados significativos en que el término puede usarse, los cuales, sin embargo, no son simplemente redundantes". En principio, pues, no encuadrar lo "bueno" en los límites de una definición supone negarse a limitar en el comienzo de la investigación su posible significado, con lo que los resultados estarían condicionados por la primitiva toma de partido. La indefinibilidad es, en este caso, una conveniente precaución. Cualquier interpretación naturalista de lo bueno podría suponer una acotación de su significado: acotación de la que, al menos en principio, debemos abstraernos. Ahora bien, esto no implica necesariamente que lo *bueno* deba ser interpretado a un nivel no naturalista. Como ha indicado Carl G. Hempel ⁴⁷, los conceptos éticos pueden ser conceptos abiertos, en el mismo sentido precisamente en que pueden serlo muchos conceptos científicos.

Moore no cae en la cuenta de que las definiciones propuestas para un concepto puedan estar condicionadas históricamente, máxime cuando el concepto hace referencia a una serie de valores de grupo. La definición propuesta a conceptos que pertenecen, por ejemplo, al campo de las ciencias sociales necesariamente habrá de reflejar el antagonismo abierto o latente de escuelas o partidos que defienden intereses contrapuestos. Este es un defecto en el que suelen caer la mayoría de las teorías cognitivas como ha puesto de relieve el propio Reichenbach, según hemos tenido ocasión de ver anteriormente. No se trata aquí de una diversidad de criterios a nivel exclusivamente teórico que pueda ser superada en el mismo nivel. Toda definición

⁴⁶ *El Método en la Teoría Ética*, p. 114.

⁴⁷ *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*. International Encyclopedia of Unified Science, vol. II, n. 7 (Chicago, 1952), pp. 28-29.

de “bueno”, de “deber” o de cualquier término moral implica, por supuesto, una concepción del hombre, de la sociedad, de la naturaleza y de la historia, por lo que una crítica a una definición moral necesariamente habrá de contar con el marco de referencia en el que tal teoría se propone. Edel añade a esto que “en el análisis de «bueno» no es sorprendente que las definiciones históricamente propuestas reflejen las concepciones subyacentes del hombre y de su naturaleza, de la sociedad y de su naturaleza. Una definición adecuada de «bueno» requerirá una teoría adecuada en las ciencias humanas. Entretanto, «felicidad», «objeto de deseo», «objeto de aprobación reflexiva», etc., siguen siendo otros tantos índices operativos propuestos que han de comprobarse no mediante una correlación con algún sentido indefinible de «bueno», sino como cualesquiera operaciones o ensayos son refinados y alterados en la investigación científica”⁴⁸.

La posición aséptica de Moore —cuya negatividad se debe fundamentalmente a lo que no tiene en cuenta— le sitúa a un nivel de abstracción auténticamente metafísico en el que ya no cuentan ni el relativismo ni cualquier tipo de condicionamiento. La indefinibilidad de “bueno” y la denuncia de la falacia naturalista supone así una auténtica repulsa del subjetivismo y de los antropomorfismos de las modernas éticas humanistas. J. M. Keynes⁴⁹ nos dice por ello que “el Nuevo Testamento resulta un prontuario para uso de profesionales de la política en comparación con el candor y el desapego de este mundo de que hace gala Moore en su capítulo sobre el Ideal... No veo razón para que arrumbemos hoy las intuiciones básicas de los *Principia Ethica*, por más que éstas se nos revelen de todo punto insuficientes para dar cuenta de la experiencia real de nuestros días. Que provean una justificación de una experiencia completamente independiente de los acontecimientos externos entraña un aliciente adicional, aun si ya no es posible vivir confortablemente instalados en el imperturbable individualismo que fue el gran sueño hecho realidad en nuestros viejos tiempos eduardianos”. Keynes tiene razón al determinar el individualismo en cuyo contexto Moore escribió su obra e, igualmente, McIntyre cuando nos habla de “su ocio protegido”. Lo que no parece muy admisible es la actualidad y el provecho que podamos obtener de

⁴⁸ *El Método en la Teoría Ética*, pp. 114-115.

la lectura de los textos de Moore. En efecto, situar la ética a un nivel anticientífico y negarse a concederle una metodología racional ha conducido a una consideración *irracionalista* desde la que se intenta justificar la moral de la espontaneidad. Moore, en este sentido, no previó que su postura estaba más cerca de la falacia naturalista de lo que pudo suponer. Moore no ejerció una influencia directa en las teorías éticas que surgieron en torno a los humanismos existencialistas; sin embargo, tanto su intuicionismo como su ética, elaborada de espaldas a la filosofía racional y a la ciencia, parecían apoyar, muy a pesar suyo por supuesto, todo iluminismo situacionista y todo irracionalismo moral. Edel sugiere⁵⁰ que la indefinibilidad mooreana de lo "bueno" y lo que él llama la "prueba del aislamiento", en virtud de la cual el individuo se determinaba por sí mismo después de aislar el objeto que estaba inspeccionando como un mundo en sí, estaban proyectadas como un ejercicio de *juicio individual*, que no había de limitarse a ninguna cualidad definida de existencia. Esta sugerencia de Edel explica el individualismo del que nos habla Keynes, pero, lo que es más importante, nos da pie para comprender por qué los emotivistas apelarán a los intereses del que emite un juicio moral. Como ha destacado J. N. Findlay⁵¹, la teoría emotiva suponía simplemente que Moore había visto correctamente la imposibilidad de una definición puramente cognitivista de los términos éticos, pero no se había percatado de que la fuerza de los términos éticos procedía de su *función emotiva*, esto es, de la dialéctica de intereses individuales que estaba en juego. A nivel lingüístico, la relatividad determinada por los diferentes usos del lenguaje ponía en tela de juicio la objetividad que pretendía el intuicionismo.

En Russell, igualmente, la apelación a que *bueno* es algo *real* no sirve si no se nos dice cómo delimitar *lo bueno* de *lo que no lo es*, como intentará hacer Schlick con su caracterización. En su tipo de análisis, sin embargo, el precepto limitador de las clases deseables de respuestas es: "Siempre que sea posible, las entidades inferidas han de ser sustituidas por construcciones

⁴⁹ *Two Memoirs*, Ruppert Hart-Davis, 1949, p. 94.

⁵⁰ *The Logical Structure of G. E. Moore's Ethical Theory*, esp. 170 y ss.

⁵¹ *Morality by Convention*, *Mind*, N. S. LIII (1944), p. 145.

lógicas”⁵². Esta “máxima suprema del filosofar científico” produce en el análisis una dirección que conduce idealmente a terminar en los hechos atómicos. El método de análisis lógico, frente al del sentido común propuesto por Moore, permite a Russell aumentar el grado de predicción de las consecuencias de un acto confiando en la reflexión que le debe anteceder, la cual ayudará, igualmente, a superar las divergencias en el juicio moral. A pesar de todo, cuando Russell nos dice que existen acciones que son mejores cuando son irreflexivas nos plantea inmediatamente la pregunta de qué entiende él por “reflexión”.

Schlick, que incluía a la ética entre las ciencias sociales, no solamente negó que sus resultados dependieran del uso de una especial facultad de intuición moral, sino que consideró la dimensión procesal de la ética en función de los hechos que se producen en el seno de las diferentes culturas. Su reducción de la ética a la psicología era una consecuencia de su teoría de la unidad de la ciencia y si bien negó la carencia de sentido de la justificación de los valores supremos, intentó, al menos, diferenciar lo bueno buscando los denominadores comunes de las normas morales. Podríamos, empero, objetar tres cosas: Primera, que su concepción del progreso moral es marcadamente *individualista*, lo cual parece estar en contradicción con su inclusión de la ética en el campo de las ciencias sociales. Segunda, que su preocupación por seguir delimitando lo bueno le condujo a una *jerarquización* de las normas morales y no a considerar éstas como respuestas a situaciones cambiantes y relativas. Y tercera, que su recurso a una psicología que estudiara los móviles generales de la conducta humana y, más concretamente, de la conducta moral contradecía las exigencias de *observación directa* del método positivista. Sus opiniones, empero, abrían una considerable brecha en la corriente intuicionista.

Ayer, para quien la ética no solamente debía ser desplazada de su nivel filosófico y científico, sino incluso de su planteamiento teórico-cognitivo, recalca ya la *diferencia de intereses personales* que se escondían tras el lenguaje pretendidamente objetivo de la moral. Los juicios éticos, para él, no implican aserción alguna y la dicotomía hecho-valor es, fundamentalmente,

⁵² *The Relation of Sense-Data to Physics*, en *Mysticism and Logic*. N. York, 1929, p. 155.

contraposición entre un lenguaje *enunciativo* y un lenguaje *imperativo*. La escisión entre teoría y práctica que Ayer nos presenta viene aquí condicionada por el temor a caer en el idealismo: de la misma manera que la filosofía no ha de aspirar a convertirse en una fuente de conocimiento, tampoco ha de aspirar a convertirse en una *fuentes de acción*. Su misión es el análisis lógico del lenguaje moral con lo que el realismo ético deja ya de preguntarse por las cosas y por las acciones buenas para desenmascarar lo que se esconde tras las apariencias de realismo. Cabe, no obstante, precisar con J. Muguerza⁵³ que “la equivocada imagen del filósofo como elaborador de «códigos morales» no siempre es consecuencia —como, por otra parte, podría no menos ocurrir con la imagen del filósofo como «productor de conocimiento»— de los excesos metafísicos de la filosofía del pasado. En efecto, no toda ética metafísica desemboca forzosa-mente en una lista de preceptos morales, ni toda ética normativa presupone todo un sistema filosófico a sus espaldas. Mas los ataques a una y otra caracterización de la filosofía moral han ido con frecuencia de consuno en la parroquia del Análisis; y, de hecho, la misma denominación de *ética crítica* —que los filósofos analistas otorgan a la ética entendida como “análisis lógico del lenguaje moral”— admite por igual su contraposición con la ética especulativa y metafísica y la ética normativa”.

Efectivamente, en Ayer la ética no sólo pierde su carácter teórico, sino que deja de servir de guía a la conducta moral del hombre. Al menos en el presente, su misión se concreta en un mero descripcionismo de la lucha de intereses, con lo que Ayer nos recuerda el darwinismo social de Ratzenhofer, pudiendo únicamente salvar el irracionalismo mediante la apelación a la búsqueda de los consabidos “modelos de cultura”. El significado de los términos éticos ha de buscarse en *el modo como eran usados*. La función del lenguaje desplaza así a la pregunta por su significación: si no hay una propiedad tal como la que propone Moore, lo único que podemos estar haciendo es expresar nuestros propios sentimientos⁵⁴. En este sentido, Stevenson se opone a las teorías del interés. La función

⁵³ En la presentación a *Ética Contemporánea*, de Mary Warnock, pp. 8-9.

⁵⁴ McINTYRE, *Historia de la Ética*, p. 247.

del lenguaje ético es su carácter *liberador*, permitir la manifestación de nuestros sentimientos y ello con una finalidad: influir en los sentimientos y en las actitudes de los demás.

La indefinibilidad de bueno pasa así a ser una prescripción puesto que, inicialmente, se ha de requerir que la bondad *no debe* ser verificable únicamente mediante el uso del método científico. La admisión del relativismo se lleva a cabo, de este modo, a un nivel irracional: la conexión entre creencia y actitud se interpreta como *causal*, no como lógica, de suerte que —como ha destacado Edel⁵⁵—, “excepto en lo concerniente a la apreciación de medios-fines, la cuestión de en qué medida la diferencia de actitud está arraigada en la diferencia de creencia reemplaza a la búsqueda de «sólidas razones» para un juicio moral. Pero se supone, en efecto, que la diferencia de actitud tiene un elemento de arbitrariedad, de tal modo que no está enteramente arraigada en la diferencia de creencia. No es sorprendente, por tanto, que en el asunto de la inferencia ética Stevenson encuentre «completamente impracticable y nada juicioso» sancionar un sentido de «validez» pasando de razones fácticas a conclusiones morales. La teoría emotiva creó así un vacío en los modelos de validez de campo, que los filósofos morales, cuando no los naturales, no podían dejar de aborrecer”.

Ni que decir tiene que ninguno de los emotivistas nos aclara suficientemente la noción de “significado emotivo”. McIntyre precisa, por ello, que el emotivismo no se ocupa suficientemente de la distinción entre el significado de un enunciado que permanece constante entre diferentes usos y la variedad de usos que pueden tener un mismo y único enunciado⁵⁶. Antes de determinar que por medio del lenguaje ético intentamos modificar las opiniones y actitudes de los demás, habría que preguntarse cómo formamos las propias opiniones y qué tomamos como guía de nuestros actos. Lo que sí queda manifiesto en el emotivismo es su tendencia individualista. En efecto, la suma autoridad que poseen los juicios morales es la que les confiere el individuo que los emite.

El método de las buenas razones va así a corregir el extremismo de la teoría emotiva, tomando en serio la idea de la

⁵⁵ *El Método en la Teoría Ética*, p. 141.

⁵⁶ *Historia de la Ética*, p. 249.

función del discurso ético y exhibiendo una extensa variedad de usos para reemplazar la dicotomía demasiado tajante de lo informativo y lo emotivo. Hare distingue así el “recomendar” del “mandar”, y Falk, el “guiar” del “aguijar”. Hampshire hace hincapié sobre la función del juicio práctico desde el punto de vista del crítico. Hart subraya la función adscriptiva del lenguaje al pretender derechos y asignar responsabilidades. También se ha llamado la atención sobre el uso ceremonial, el uso ejecutorio, etc. Nowell-Smith cataloga como algunos usos de las palabras valorativas “el expresar gustos y preferencias, expresar decisiones y elecciones, criticar, graduar y evaluar, aconsejar, amonestar, precaver, persuadir y disuadir, ensalzar, alentar y reprobar, promulgar y atraer la atención a las reglas, y sin duda para otros propósitos también”. Incluso dentro de cualquier función dada, el análisis ha de llevarse a cabo en términos de contextos particulares. Así, en la situación de decisión, Toulmin distingue razones para un acto particular bajo un código existente, razones para alterar o mantener un código —por ejemplo, en términos de disminuir el sufrimiento—, razones para confiar en un hombre que aconseja reformas, etcétera ⁵⁷.

Para Toulmin, sin embargo, la función del razonamiento ético se explica en función de un ideal: *la armonización de las formas de comportamiento*. La unidad no aparece ya en el principio de la investigación ética, sino en el final del proceso moral. Es, pues, de destacar la importancia que Toulmin concede a la historia y su interpretación de la norma moral como guía *provisional* que exige ser superada. Sin embargo, el hecho de que la armonía social sirva de criterio para validar una forma de conducta mientras su sistema social ideal es aquel que permitiera un mayor margen de realización personal coloca a Toulmin ante una importante contradicción que sólo cabría salvar admitiendo, con el optimismo inglés, que el interés individual coincide con el de la comunidad.

La antinormatividad está también presente en la obra de Reichenbach, mientras su irracionalismo, fruto de una postura abiertamente anticognitiva, le obliga a apelar a la experiencia ética personal. Su crítica a la normatividad moral conduce a

⁵⁷ Recogido de EDEL, *El Método en la Teoría Ética*, p. 143.

Reichenbach a la admisión de que cada sistema de normas ha representado históricamente la defensa de unos intereses de clase. Sin embargo, a la hora de explicar el proceso histórico, Reichenbach hace referencia al proceso de democratización a cuyo nivel se produce la lucha de opiniones individuales. ¿Cómo puede, entonces, explicarse que las construcciones ideológicas, y muy en especial las morales, tienden a sobrevivir autónoma y dogmáticamente aun cuando ha desaparecido ya la coyuntura histórica y social de la que surgieron y a la que respondían? Es evidente que desde el irracionalismo histórico la pregunta tiene difícil contestación. Las esperanzas de Toulmin se dirigen, pues, a las posibilidades de apertura implícitas en el análisis lingüístico. Como ha subrayado Rubert de Ventós: “El hecho de que se haya hablado de una «revolución semántica» o del «tomar la palabra» como acto revolucionario indica que algo parecido ocurre en el lenguaje. Incluso desde el punto de vista más teórico, el lenguaje va dejando de estudiarse —«a la estructuralista»— como un código o *corpus* cerrado e impersonal del que nos servimos para comunicar y empieza a hablarse —con la gramática transformacional— de «competencia» lingüística: del lenguaje como «facultad» combinatoria humana susceptible siempre de nuevas creaciones. Después de unos años de estudio de la imaginación, la sensualidad y el lenguaje como *constituidos* empieza a volver a tratarse de estas facultades como *constituyentes*”⁵⁸.

Digamos, como resumen, que el neopositivismo, en función de su escepticismo y de su agnosticismo, manifiesta una inclinación a creer que, por lo menos en teoría, no hay posibilidad de hacer valer ninguna opinión moral ni ningún principio ético. Warnock ha apuntado⁵⁹: “Es fácil ver que semejantes precauciones obedecen, por lo menos en parte, a la obsesión por la amenaza del naturalismo. Si nuestros filósofos contasen, al fin y al cabo, con la posibilidad de derivar un cierto número de principios morales de las necesidades o deseos de la gente, podría tratar de explicitar en qué consisten esos principios sin por ello correr el riesgo de parecer dogmáticos o limitarse a declarar sus preferencias personales”. La crisis, que hemos vis-

⁵⁸ *Moral y Nueva Cultura*, p. 167.

⁵⁹ *Ética Contemporánea*, p. 170.

to confirmada en Bunge, que se ha operado en cuanto al pretendido contraste entre los hechos y los valores, parece permitir un estudio oportuno de la realidad ética, autorizándonos a obtener conclusiones evaluativas y normativas aun partiendo de consideraciones fácticas. El repertorio de términos que analizar se ha ampliado considerablemente: todos los fenómenos psicológicos que dicen alguna relación con el nivel moral pueden ser objeto de análisis. Por otra parte, la diferenciación de Fromm entre placer y felicidad parece superar el temor a caer en el subjetivismo hedonista. Desde un punto de vista experimental, la consideración de lo que beneficia o perjudica al hombre empieza a resultar relevante a la hora de decidir lo que sea un principio moral.

La ética analítica, por su parte, busca en la actualidad un puente que permita pasar, con Von Wright⁶⁰, por ejemplo, *de la descripción a la prescripción*: una conexión que autorice tratar lógicamente el hecho indiscutible de que hay realidades más o menos valiosas y fines más o menos legítimos. Junto a ello, la brecha general entre un intuicionismo del tipo de Moore y un naturalismo ético ha quedado considerablemente disminuída mediante las concepciones contemporáneas del campo fenomenológico, tal como son estudiadas en la Gestalt y en los enfoques fenomenológicos descriptivos. Estos distinguen cuidadosamente la exposición de las propiedades dentro del campo fenomenológico, como una variable descriptiva independiente, de la correlación de estas propiedades con las propiedades fisiológicas, psicológicas y del comportamiento. Así, los elementos presentacionales en el intuicionismo ético han quedado separados de las pretensiones de autoevidencia o de certificación inmediata. Las tesis naturalistas pueden traducirse en hipótesis acerca del carácter dependiente y representativo de lo fenoménico en relación con los procesos de organismo-medio circundante⁶¹.

⁶⁰ *Norm and Action: a Logical Enquiry*, Routledge and Kegan. Londres, 1963.

⁶¹ EDEL, *El Método en la Teoría Ética*, p. 113.

B I B L I O G R A F I A

- ADKINS, A. W. H.: *Merit and Responsibility*. Oxford, Un. Press., 1960.
- AYER, A. J.: *Lenguaje, verdad y lógica*. Martínez Roca, Barcelona, 1971.
 " *El Positivismo Lógico* (antología). Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- BAIER, K.: *The Moral Point of View, a Rational Basis of Ethics*. Ithaca, N. York, 1958.
- BIRKHOFF, G.: *A Mathematical Approach to Ethics*, reproducido en J. R. Newman, *The World of Mathematics*. Simon and Schuster, N. York, 1956.
- BROAD, C. D.: *Ethics and the History of Philosophy*. Routledge & Kegan Paul, 1952.
 " *El pensamiento científico*. Tecnos, Madrid, 1963.
- BRONOWSKI, J.: *Science and Human Values*. Harper & Brothers, N. York, 1959.
- BUNGE, M.: *Ética y Ciencia*. Siglo Veinte, B. Aires, 1960.
- CARRIT, E. F.: *The Theorie of Morals*. Oxford, Un. Press, 1928.
 " *An ambiguity of the word Good*. Oxford, Un. Press, 1937.
- COPLESTON, F.: *Filosofía Contemporánea*. Herder, Barcelona, 1959.
- DUJOVNE, L.: *Teoría de los Valores y Filosofía de la Historia*. Paidós, B. Aires, 1959.
- EDEL, A.: *El método en la teoría ética*. Tecnos, Madrid, 1968.
- EDWARDS, P.: *The logic of moral discourse*. The Free Press, Glencoe, 1955.
- EWING, A. C.: *The Definition of Good*. McMillan, N. York, 1947.
- FARRER, A.: *The Freedom of the Will*. Blackwell, Oxford, 1958.
- FEIGL, H. y SELLARS, W.: *Readings in Philosophical Analysis*. Appleton-Century-Crofts, N. York, 1949.
- FINDLAY: *Morality by convention*. Mind, 1944.
 " *The justification of attitudes*. Mind, 1954.
- FOOT, P. R.: *Moral arguments*. Mind, 1958.
- HAMPSHIRE, S.: *Thought and action*. Chatto & Winds, 1959.
- HARE, R. M.: *The language of morals*. Oxford, Un. Press, 1952.
- HILL, T. E.: *Contemporary ethical theories*. McMillan, N. York, 1950.
- HOLLOWAY, J.: *Language and intelligence*. McMillan, Londres, 1951.
- JOSEPH, H. W. B.: *Some problems of ethics*. Oxford, Un. Press, 1931.
- MCINTYRE, A.: *Historia de la ética*. Paidós, B. Aires, 1970.
- MONTEFIORE, A.: *A modern introduction to moral philosophy*. Routledge & Kegan Paul, 1958.
- MOORE, G. E.: *Principia Ethica*. Centro de Estudios Filosóficos. Universidad Nacional Autónoma. México, 1959.
 " *Ética*. Labor, Barcelona-B. Aires, 1929.
- MUNITZ, M. K.: *A modern introduction to ethics*. The Free Press, Glencoe, 1958.
- NOWELL-SMITH, P.-H.: *Ethics*. Penguin Books, Londres, 1954; Blackwell, Oxford, 1957.
- ODGEN, C. K. y RICHARDS, I. A.: *El significado del significado*. Paidós, B. Aires, 1954.
- PERRIN, J.: *Los Principios*. Espasa Calpe, B. Aires, 1948.
- PRICHARD, H. A.: *Moral obligation: Essays and Lectures*. Oxford, Un. Press, 1949.
- PRIOR, A. N.: *Logic and the basis of ethics*. Oxford, Un. Press, 1949.
- REICHENBACH, H.: *La Filosofía científica*. Fondo de Cultura Económica, 2.^a ed., México, 1967.
- ROSS, W. D.: *The Right and the Good*. Oxford, Un. Press, 1930.
 " *The Foundations of Ethics*. Oxford, Un. Press, 1939.
- RUSSELL, B.: *Los elementos de la ética* (recogido en *Ensayos Filosóficos*). Alianza, Madrid, 1968.
- RYLE, G.: *El concepto de lo mental*. Paidós, B. Aires, 1967.

- SCHLICK, M.: *¿Qué pretende la ética?* (recogido en *El Positivismo Lógico*, de Ayer). Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
" *Problems of ethics*. Prentice-Hall, N. York, 1939.
- SCHLIPP, P. A.: *The philosophy of G. E. Moore*. Northwestern, Univ. Evanston, 1952.
" *The philosophy of Bertrand Russell*. Northwestern, Univ. Evanston, 1944.
- SELLARS, W. y HOSPERS, J.: *Readings in ethical theory*. Appleton-Century-Crofts, N. York, 1952.
- SINGER, M.: *Generalizations in ethics*. Eyre & Spottiswoode, 1963.
- STEVENSON, CH. L.: *El significado emotivo de los términos éticos* (recogido en *El Positivismo Lógico*, de Ayer). Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
" *Ethical Judgments and Avoidability*. Mind, 1938.
" *Persuasive Definitions*. Mind, 1938.
" *Ética y Lenguaje*. Paidós, 1971.
- STRAWSON, P. F.: *Ethical Intuicionism*". Philosophy, 1949.
- STROLL, A.: *The emotive theory of ethics*. Un. of California Press., Berkeley, 1954.
- TOULMIN, S. E.: *El puesto de la razón en la ética*. Revista de Occidente, Madrid, 1964.
- URMSON, J. O.: *On Grading*. Mind, 1950.
- WARNOCK, M.: *Ética contemporánea*. Labor, Barcelona, 1968.
- WHITE, A. R.: *G. E. Moore. A critical exposition*. Blackwell, Oxford, 1958.
- WITTGENSTEIN, L.: *Philosophical Investigations*. Blackwell, Oxford, 1953.