

¿QUE ES LA FILOSOFIA MORAL?

Esperanza Guisán

Los analistas anglosajones contemporáneos que se ocupan de los términos éticos han puesto rígidos límites a la disciplina moral, a la que suelen considerar como *meta-ética*, que me propongo discutir aquí. En opinión de Ayer:

“Existe una diferencia que no se señala suficientemente, entre la actividad de un moralista, que intenta elaborar un código moral y lograr que sea observado y la de un filósofo de la Moral, cuyo objetivo no es emitir juicios éticos primordialmente, sino analizar su naturaleza” (1).

Sin embargo, las dos alternativas que Ayer presenta no son exhaustivas de todo lo que se puede hacer respecto a los juicios éticos y las normas concretas. Está, por una parte, es verdad, la tarea del codificador, tarea que suele ser llevada a cabo por instituciones, más que por individuos, que consiste en la elaboración de normas concretas de comportamiento, tarea que es complementada por la presión ejercida por grupos de influencia o individuos particulares (‘líderes’, pensadores, poetas, etc., etc.), que se pronuncian a favor o en contra de determinadas normas, modos de vida y sistemas valorativos. Y, por otra parte, en las antípodas, por decirlo así, se encuentra el analista del lenguaje práctico, moral o ético, que no se pronuncia a favor o en contra de nada y que se limita, habitualmente, a ser testigo presencial de lo que, por ejemplo, los individuos del mundo anglosajón de la segunda mitad del siglo veinte significan, o, en la terminología más acertada de Nowell-Smith, ‘hacen’, con sus términos y sentencias éticos.

Olvida, sin embargo, Ayer, a una tercera categoría de personas relacionadas con la Moral, que tradicionalmente fueron considerados filósofos y que incluirían entre

1. Prefacio editorial a *Ethics*, de Nowell-Smith, traducción personal.

otros muchos a Platón, Aristóteles, Hume, Kant, J.S. Mill, Brentano, Spencer, Moore, e incluso el propio Schilick (2), entre otros muchos.

La Filosofía Moral, tal como algunos de estos pensadores, la entendían, se asemejaba más a un arte que a una ciencia (3), en el sentido de que el desarrollo de tal actividad presuponía en cierto modo una innovación. Se ocupaban, concretamente, no de lo que los hombres habían entendido o entendían por actos 'justos' en una sociedad o cultura, ni de lo que las sentencias éticas significan en la lengua inglesa, alemana o griega, sino de lo que ellos entendían que se podía y debía considerar como acto 'justo', desde una perspectiva racional (4), que se molestaban en defender o 'vindicar' (5). Es decir, distaban mucho de ofrecer catálogos o listas de actos justos o buenos en todo lugar, para todo hombre y para todo tiempo, sino que señalaban *únicamente* las características o condiciones que pudieran servir de guía para una elección *racional* entre diversos actos. En definitiva se ocupaban tales filósofos de la Moral, de establecer únicamente criterios éticos *racionales* (6).

Es por ello por lo que la afirmación de Ayer es en todo caso incompleta, cuando no incorrecta. Si por analizar la naturaleza de los juicios morales entiende la formulación de un criterio para decidir su validez, está hablando de lo que se ha venido entendiendo hasta ahora como Filosofía Moral, aunque lo hace de un modo extremadamente impreciso. Si, por el contrario, está afirmando (como parece más plausible dados los puntos de vista expuestos por el propio Ayer en *Language, Truth and Logic*, que analizaremos en breve), que al filósofo de la Moral no compete emitir juicio de valor alguno, está apropiándose de un término tradicional para describir una

2. Schlick constituye un caso interesante y peculiar dentro de la ética contemporánea, ya que, si bien niega que vaya a expresar juicios de valor, su reducción de los valores a un *hecho*: la felicidad humana, es, sin duda, un juicio valorativo (*Fragen der Ethik*, trad. inglesa, *Problems of Ethics*, págs. 20 y ss).

3. La consideración de la moral como un arte puede verse en Mill: *Utilitarianism* en *Mill's Ethical Writings*, pág. 277.

4. "... if what we want from an ethical philosopher is a *scientific and systematic Ethics*, not merely an Ethics professedly 'based in science' if what we want is a clear discussion of the fundamental principles of Ethics, and a *statement of the ultimate reasons why one way of acting should be considered better than another*" (Moore: *Principia Ethica*, par. 33).

5. Sobre la 'vindicación de un estilo de vida' véase Hospers: *The Human Conduct*, sec. 28 apartado B.

6. "Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas puede sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino según la forma" (Kant: *Crítica de la Razón Práctica*, trad. G. Morente).

"Kant would say, I think, that it is no more the business of ethics to provide rules of conduct than it is the business of logic to provide arguments. The business of ethics is to provide a test for rules of conduct, just as it is the business of logic to provide a test for arguments" (Broad: *Five Types of Ethical Theory*, pág. 123).

actividad muy reciente en el tiempo, y muy limitada en el espacio, a saber, la de los analistas anglosajones del siglo XX que se ocupaban de analizar enunciados y expresiones de diversa índole, concernientes a juicios valorativos, desde un punto de vista supuestamente meta-ético (7).

Al margen del interés de tales análisis, importantes e imprescindibles para *iniciar* una tarea filosófica de cualquier índole, queda en pie la cuestión, si aceptamos el punto de vista de Ayer, de decidir a quién compete la tarea que tradicionalmente se asignaba a sí misma la Filosofía Moral (8).

Como se indicaba anteriormente, el filósofo de la Moral, según Ayer, tiene como única tarea o cometido un tratamiento aséptico, puramente 'meta-ético' de las cuestiones valorativas.

Algunas consideraciones previas sobre la *meta-ética*, aunque excesivamente breves y esquematizadas, servirán quizá para introducir lo que yo entiendo por 'tema de la filosofía moral'.

Es habitual en la Filosofía Moral contemporánea distinguir dentro de la Teoría Moral entre dos esferas perfectamente delimitadas: la ética normativa y la ética crítica o meta-ética (9).

Se supone que al igual que el 'meta-lenguaje' se utiliza no para formular enunciados sino para *hablar acerca de* los enunciados del lenguaje, la 'meta-ética' se utiliza no para formular enunciados o emitir juicios éticos, sino *para hablar acerca de* los enunciados y juicios éticos.

Sin embargo, los límites entre formular el enunciado ético 'lo bueno es lo que produce la mayor felicidad a la sociedad', como ocurriría en un sistema ético como el de Mill, o el formular el enunciado, aparentemente 'meta-ético': "En la sociedad

7. Para la explicación de la expresión 'meta ético' véanse páginas siguientes.

8. J.P. Corbett coincide en la crítica que aquí implícitamente se hace a Ayer, suponiendo Corbett, que el filósofo no es un mero analista de las expresiones morales sino que tiene un especial papel que desempeñar en el cambio de las estructuras sociales, ya que si bien nunca podremos establecer una verdad definitiva, para siempre, podemos acercarnos cada vez más a una sociedad idealmente establecida ("Teaching Philosophy Now" en *Philosophical Analysis and Education*).

L.A. Reid, comparte también un punto semejante al que aquí se defiende, indicando como además de analizar los términos morales "el filósofo como hombre puede tener algo con que contribuir a la comprensión moral, que el hombre menos reflexivo no tiene. Puede tener algo que decir acerca del 'mundo' de la conducta moral" ("Philosophy and the Theory and Practice of Education" en *Ph. Analysis and Ed.*, pág. 26).

9. Una explicación de la diferencia entre *ética normativa* y *ética crítica* o *meta-ética* puede encontrarse, entre otros autores, en Brandt: *Ethical Theory*, pág.s 4-15).

humana *se llama* bueno a aquello que se cree que produce la mayor felicidad” no son del todo claros, y lo que postula Mill con su enunciado ético normativo y Schlick con el suyo de corte meta-ético vienen a ser a la postre una y la misma cosa (10).

Como Von Wright afirma al respecto:

“La idea de una separación tajante entre la ética normativa y la meta-ética, me parece a mí, que se basa en un punto de vista demasiado simple y superficial con relación a lo primero, o a una insuficiente comprensión de la naturaleza de lo segundo” (11).

Como Von Wright indica sería erróneo confundir la ‘ética normativa’ con una simple casuística, por cuanto tal ética normativa se ocupa de un análisis o investigación que Von Wright denomina *conceptual*, muy difícil de distinguir del supuesto análisis conceptual no-normativo realizado por la meta-ética (12), planteándose, adecuadamente, la cuestión de hasta qué punto hay elementos ético-normativos o meta-éticos en la *Ética a Nicomaco* de Aristóteles, la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* de Kant o el *Utilitarianism* de J.S. Mill, lo cual le lleva a concluir que las dificultades en distinguir ambos tipos de elementos en los mencionados sistemas éticos muestran la artificialidad de la distinción (13).

Consideraciones análogas podrían hacerse si entendemos con Brandt que la ética normativa procura *razones* para sus enunciados, mientras que la meta-ética justifica estas mismas razones (14). Aquí nuevamente se muestra difícil separar la tarea del ético que da razones o justificaciones de sus premisas y la de aquel que justifica por qué las razones aducidas son válidas. Parece que, en principio, no puede descartarse que quien esté ofreciendo *razones* de sus enunciados éticos nos ofrezca igualmente algún indicio de por qué estas razones son válidas.

10. “The formulation of our thesis is perhaps not unessentially different from that which is received in the classical systems of Utilitarianism. These systems say (at least according to their sense): ‘The good is what *brings* the greatest happiness to society’. We express it more carefully: ‘In human society, that is *called* good which is *believed* to bring the greatest happiness” (Schlick: *Fragen der Ethik*, trad. inglesa, pág. 87).

11. Von Wright, *The Varieties of Goodness*, pág. 3.

12. *Ibid.*, pág. 3.

13. *Ibid.*, págs. 3-4.

14. Brand, *Ethical Theory*, pág. 7.

Por otra parte, tampoco están del todo claros los límites entre aquello que concierne a la teoría ética, ya se trate de ética normativa o meta-ética, y aquello que es propio del simple 'moralista' (15).

1.- MORALISTAS

Es muy frecuente que en los libros de filosofía moral contemporánea se cargue, indebidamente, en la cuenta del 'moralista' toda la responsabilidad de enjuiciamiento y crítica de las normas morales, de forma tal que la Moral (no filosófica), se convierte, a la vez, en una tierra de todos y de nadie: de todos, porque al moralista no se le exige, en principio, cualificación o competencia 'moral' alguna y, en principio también, cualquier código puede ser *moral*; de nadie, porque, en teoría, todas las ciencias del hombre se eximen a sí mismas de la responsabilidad de emitir juicios y valoraciones relativos a la conducta del hombre, aunque, de hecho (como examinaremos más adelante) ninguna ciencia humana (y acaso ninguna ciencia, cualquiera que sea su contenido) deja de valorar.

Los 'moralistas', como ya he indicado anteriormente, comprenden conjuntamente instituciones, agentes socializadores, grupos de presión, partidos, iglesias, etc., etc., así como también individuos. Lo que es más importante *todo individuo*, en principio, activa o pasivamente es 'moralista' en sentido laxo, por cuanto, en algún sentido, está formulando su propio código moral, su propio 'estilo de vida', y también, en algún sentido lo está comunicando o inculcando a los demás (aunque aquí los medios y grados de persuasión varíen notablemente).

Por supuesto que el 'moralista' o los 'moralistas' no son siempre los elaboradores de códigos morales en sentido estricto. Más bien, los códigos morales explícitos son escasos, si descontamos los códigos de tipo moral-religioso o político-doctrinarios. Pero sí existen, en cambio, una serie de valores que son fruto de la cultura y la historia, sujetos a las leyes de crecimiento, envejecimiento y 'sustitución' o 're-emplazamiento', que son promovidos o inculcados por diversos agentes socializadores.

Si realizamos una pequeña incursión en la historia de la literatura castellana, por ejemplo, comprobamos que a partir de unos valores primordialmente e ingenuamente religiosos (como en el caso de Berceo) se va elaborando paulatinamente una ética

15. Con palabras de MacIntyre: "Las tareas del moralista y del filósofo no son idénticas, pero tampoco son completamente distintas: (*A Short History of Ethics*, trad. cast. de Roberto Juan Walton, *Historia de la Ética*, pág. 23).

'mundana', ya presente en el Arcipreste de Hita. El goce de los bienes terrenos, la consecución de la fama, la defensa del honor, son temas destacados en "La Celestina", en los dramas de Lope y Calderón; el ansia por las libertades humanas no aparece, sin embargo, de forma destacada hasta el siglo XIX (con Larra, apasionado defensor de la 'libertad de imprenta', o con los versos de Espronceda 'es mi Dios la libertad'), al igual que los temas relativos a las reivindicaciones y la justicia social no aparecen prácticamente hasta el siglo XX (si bien pueden encontrarse atisbos de los mismos en la propia *Celestina* y más ampliamente en *Fuenteovejuna*).

En conclusión, se podría afirmar que la 'moral' no se ocupa tanto de 'codificación' de normas prácticas de conducta, como de la 'estimulación' de determinados valores que tienen un curso histórico y cuyo 'test' de validación o invalidación habrá de ser proporcionado por la Filosofía Moral.

Por otra parte, conviene resaltar que toda la actividad humana en su vertiente social es moralizadora. Es difícil ser economista y no 'moralizar', casi imposible ser periodista, abogado o arquitecto, 'líder' obrero, etc., y no inculcar directa o indirectamente algún valor moral, y, a mi parecer, imposible del todo ser filósofo de la Moral y no ser 'moralista' al propio tiempo.

Por tanto, de lo antedicho se desprende que la utilización del término 'moralista' por parte de los analistas anglosajones no es siempre afortunada. Por una parte, parece restringir tal término al significado de 'elaborador de códigos', cuando, como es notorio, los códigos expresos son escasos, incluso en los ámbitos religiosos, y, por otra parte, rebajan al moralista a un status *a*-científico y *a*-racional. Como corolarios inmediatos tenemos el descuido y olvido de todos aquellos términos que apuntan a 'estilos de vida' (*ways of life*), más que a normas concretas de conducta (16), a lo cual se une una actitud aséptica conducente al caos y la irresponsabilidad moral.

Hay que insistir, por tanto, en que el lenguaje ético es mucho más rico y variado que aquella pequeña parte del mismo que los analistas anglosajones hacen objeto de su estudio y análisis. Y, sobre todo, hay que resaltar, cosa que considero de capital importancia, que el lenguaje ético incluye, por igual, a aquellos términos o enunciados expresamente valorativos (*éticamente* valorativos se entiende) como aquellos otros enunciados aparentemente meramente fácticos, pero contextualmente valorativos.

La idea del 'contexto de valores' en que se pronuncian las sentencias es imprescindible para poder comprender la carga 'emotiva' de los enunciados

16. ". . . abarca todos los aspectos posibles de la vida y la conducta humana" (Hospers: *The Human Conduc.* vers. cast. de Julio Cerón, *La Conducta Humana*, pág. 843).

aparentemente fácticos de las ciencias sociales en general, o, más ampliamente, de las 'ciencias del hombre' ya bien atiendan a su comportamiento social o a las peculiaridades individuales de su conducta (es decir, incluída la psicología) e, incluso, en algunos casos, enunciados de ciencias más ajenas al hombre como la Ecología.

Afirmar por ejemplo que 'el porcentaje de adultos sin certificado de estudios primarios es del 40^o/o' si así fuera el caso, es formular un enunciado *descriptivo* que expresa indirectamente el sistema de valores de quien lo escribe o lo pronuncia (es decir, es evidenciar sus actitudes 'favorables' (en lenguaje de Nowell-Smith 'pro-actitudes') o en un lenguaje más clásico, sus deseos, apetencias, etc., de índole social, en este caso, así como evidenciar, al tiempo, el sistema de valores, o las 'pro-actitudes' de las personas a quienes se dirige tal enunciado.

Por lo demás, la carga 'emotiva' de un enunciado 'descriptivo' tal, puede ser reforzada incluso, añadiendo nuevos datos, en apariencia meramente descriptivos también. Considérese, por ejemplo, la siguiente modificación: 'El porcentaje de adultos sin certificado de estudios primarios es *todavía* del 40^o/o' enunciado en el que el en apariencia inofensivo 'todavía' alude claramente a una serie de 'pro-actitudes' que se sobreentienden en el contexto, a saber, que quien formula el enunciado considera *lamentable* el hecho en cuestión (y 'lamentable' es ya un término decididamente valorativo, que alude a una serie de *razones* fácticas, como pueden ser la necesidad de instrucción en la población adulta, etc. etc.).

Existen, por lo demás, multitud de medios e incluso 'técnicas' para combinar enunciados fácticos de un modo tal que la conclusión resultante sea claramente valorativa. Así, considérese el enunciado:

"El porcentaje de adultos sin certificado de estudios primarios es todavía del 40^o/o en España, mientras que en Suecia es únicamente del 3^o/o"
(Los datos del enunciado son totalmente imaginarios, ya que su veracidad es irrelevante para el presente análisis).

Planteémonos ahora algunas cuestiones: ¿Se trata de un enunciado *meramente* fáctico? . Parece innegable que hay una carga emotiva más o menos sutil o patente, pero, en cualquier caso, de algún modo presente en el enunciado. Ahora bien, de admitirse tal carga emotivo-valorativa ¿dónde se habría de localizar? . ¿Viene dada por algún término en particular? . Analizados independientemente ninguno de los términos empleados puede ser considerado 'sospechoso' de emotividad.

Y hay algo todavía más importante. El enunciado:

“El porcentaje de adultos sin certificado de estudios primarios es todavía del 40^o/o en España, mientras que en Suecia es únicamente del 3^o/o”

posee una carga emotiva superior (al menos para un amplio sector de personas) que la que podrían tener enunciados en apariencia más claramente emotivos como, por ejemplo: ‘ ¡Horrible cosa carecer de un mínimo de instrucción! ’, ‘ ¡Acabemos con el sistema que ha fomentado la incultura del pueblo! ’, etc. etc. Todo lo cual hace pensar en un serio replanteamiento de los estudios relativos al lenguaje emotivo en general y al lenguaje ético en particular.

Sería inacabable el análisis de los enunciados en apariencia meramente fácticos pero que, a la postre, presentan un fuerte matiz emotivo. Consideremos tan sólo un ejemplo más:

‘Una elevada proporción de mujeres españolas son frías a causa de una educación inhibidora’.

Qué duda cabe que el enunciado va encaminado a promover o fomentar una serie de actitudes desfavorables, o en contra de (*con-attitudes* en la terminología de Nowell-Smith) estados de hechos tales. Se podría alegar, respecto a tal enunciado de la psicología, o de la metapsicología, que no se trata en este caso de un enunciado estrictamente descriptivo, dado que la expresión ‘educación inhibidora’ es ya de por sí valorativa. Con todo es muy posible que quienes formulen tal sentencia *nieguen* que se trate de una ‘valoración’, sino de la simple constatación de un hecho.

El que no aparezca del todo claro hasta qué punto hablar de ‘educación inhibidora’ es describir un estado de hechos o, por el contrario, ‘denunciar’ o ‘enjuiciar’ un estado de hechos, pone de relieve la sutil frontera entre ‘valores’ y ‘hechos’, lo cual hace plausible la negación de la posibilidad de que podamos hablar alguna vez de ‘hechos brutos’, es decir, no valorados.

Por otra parte, hay que considerar que la mayoría de los términos denominados ‘adjetivos calificativos’ no aluden a cualidades objetivas o ‘naturales’ (en lenguaje de Moore), en cuanto cualidades u objetos ‘en sí’, sino en tanto tales cualidades provocan una determinada reacción en la especie humana. Así, entre otros: ‘admirable’, ‘interesante’, ‘temible’, ‘horrendo’, ‘monstruoso’, ‘repulsivo’, ‘inadmisible’, ‘fabuloso’, ‘formidable’, ‘elogiable’, ‘estimulante’, ‘digestivo’, ‘saludable’, etc. etc.

Nowell-Smith alude a términos tales como ‘admirable’, ‘terrible’, etc., a los que califica de ‘A-words’:

“porque son palabras que indican que un objeto posee determinadas propiedades que son capaces (apt) de dar lugar a una determinada emoción o tipo de emociones” (17).

De un modo más general, podríamos añadir que, a su vez, un gran número de sustantivos no aluden tanto a *objetos* determinados como a posiciones de sujetos frente a objetos y a situaciones determinadas. La frontera entre términos que ‘señalan’ hechos y términos que ‘valoran’ hechos o acontecimientos es, a veces, extremadamente sutil. Así, mientras que *matar* es en general un término ‘neutro’, claramente descriptivo, *asesinar* es un término claramente valorativo (18); con todo, quienes pronuncian sentencias del tipo: ‘Han asesinado al presidente del gobierno’, generalmente no admiten que estén realizando una valoración, sino simplemente constatando un hecho.

Quizá, por todo ello, lo más sensato sea adoptar con relación al uso de los términos en el lenguaje, la posición que Nowell-Smith adopta con respecto a algún tipo de adjetivos, al indicar que funcionan como ‘Janus-words’, es decir, ‘palabras-Jano’, aludiendo al dios latino que poseía dos cabezas (19), o lo que es igual, palabras con diversos cometidos a un tiempo.

Con relación a las sentencias se podría afirmar que, salvo en los casos extremos en que las sentencias son claramente descriptivas como: “Galicia está al Norte de Portugal”, “El río que pasa por Valencia se denomina ‘Turia’ ”, etc., o claramente exhortativas, como: “Siéntate porque te lo mando”, en general las sentencias son ‘Janus-sentences’, aunque Nowell-Smith no aluda a esta posibilidad (si bien está implícita en su concepción de las ‘A-words’ y las ‘G-words’, y sus paralelas ‘A-sentences’ y ‘G-sentences’ (20).

Con todo lo cual quiero resaltar que es un tanto ingenuo y baladí el intento de marcar límites entre ‘enunciados descriptivos’ y ‘enunciados valorativos’, dado que un elevado número de sentencias y enunciados son a la vez descriptivos y valorativos, de donde resulta que el ámbito de los ‘moralistas’, su campo de operación se amplía hasta límites insospechados.

17. *Ethics*, pág. 72.

18.— Véase la nota editorial a Brentano, en “The relativity of Secondary Moral Laws”, en *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong*, pág. 117.

19. Véase *Ethics*, págs. 100, 107, 109, 120, 167, entre otras.

20. Véase *Ibid.*, págs. 70-5, 84-91, 118-120, 146-51, 154-5, -60-1, 190-1, 222-5, 270-1.

El por qué de la carga emotivo-exhortativa de un gran número de enunciados fácticos o descriptivos se explica por cuanto los enunciados y las sentencias tienen significado 'contextualmente' y no son 'unidades significativas aisladas'; es decir, van dirigidos a un público con una serie de actitudes favorables (deseos, inclinaciones, necesidades individuales y colectivas) determinadas. Decir que una organización, reunión o partido es 'ilegal', no es simplemente la constatación de un hecho, a saber, que la legislación vigente en España lo prohíbe; generalmente su carga exhortativa es muy fuerte por sobre-entenderse, desde determinados presupuestos, que lo 'ilegal' es ya un acto por su propia naturaleza 'malo'.

Resumiendo lo comentado en esta sección, los moralistas en *sentido estricto* están constituidos por instituciones, grupos de presión e influencia, iglesias, asociaciones, partidos, etc., etc., pero, en *sentido laxo* abarcan a todo miembro de la comunidad, por cuanto, activa o pasivamente, cada uno de los componentes de un grupo social está proponiendo unos valores, apoyándolos o tolerándolos.

Sólo desde un punto de vista en el que se tomen en cuenta las mutuas influencias de los diversos miembros de una comunidad en la determinación de sus conductas, puede explicarse, de algún modo, el complejo hecho de la moralidad.

Y, por otro lado, sólo comprendiendo que el significado de las sentencias es contextual, desde el punto de vista socio-político, puede comprenderse a su vez el papel exhortativo de algunos enunciados de ciencias en apariencia meramente descriptivas.

2.- LOS ANALISTAS DEL LENGUAJE MORAL

a) Posición general:

El cometido de los analistas del lenguaje moral no está suficientemente claro. Es cierto que, como cuestión previa a cualquier ciencia o disciplina, es preciso lograr un esclarecimiento riguroso de los términos en ella empleados, pero la ciencia a estudiar tendrá que consistir ella misma en algún tipo de actividad. Como indica Warnock, en contra de posiciones como las de los *emotivistas* y *prescriptivistas* por igual, cualquier lenguaje moral o no moral puede ser 'emotivo' o 'prescriptivo', por ende, la "emotividad" o la "prescriptividad", no pueden ser lo característico de la moralidad. Con palabras de Warnock: "no es el lenguaje, o en ningún sentido el 'uso' del lenguaje, lo que distingue al discurso moral de los demás. Lo que es distintivo es el cometido o tema (*subject-matter*), aquello de lo que se habla --específicamente los tipos de

fundamentación que se establecen o se implican para decir lo que se dice, los tipos de consideraciones que se consideran relevantes y por qué— Estudiar el lenguaje de la moralidad es estudiar el lenguaje, no la moralidad; y aún así, no existe nada especial en el lenguaje de la *moralidad*. O quizás, debiera decir, nada que presente directamente interés filosófico...” (21).

Los analistas del lenguaje moral han elegido, por su parte, una tarea ‘incomprometida’, una actitud ‘neutral’ (en el sentido menos ético de la palabra); por decirlo más expresamente, han simulado y quizá conseguido, una ausencia total de *compromiso ético*. En otras palabras, han pretendido emitir enunciados meramente descriptivos acerca de los enunciados a todas luces menos descriptivos, siguiendo el modelo de las ciencias positivas.

Es cierto que si bien sus análisis de *algunos* términos éticos (‘good’, ‘right’, ‘ought’, ‘duty’, preferentemente), son, en líneas generales irreprochables (por lo que a su uso en los países de habla anglosajona se refiere), su análisis de los términos y sentencias contextualmente valorativos desde un punto de vista ético, es insuficiente o inexistente.

Como se indicaba anteriormente, existen innumerables adjetivos y sustantivos cuya función dentro de un determinado contexto socio-político, es a la vez descriptivo y valorativo. Considérense, si no, las siguientes sentencias:

- (1) ‘Es un país imperialista’.
- (2) ‘Felipe es ateo’.
- (3) ‘Tú eres un burgués’.
- (4) ‘Tu comportamiento es irracional’.
- (5) ‘Antonio es muy autoritario’.
- (6) ‘Es una persona muy materialista’.
- (7) ‘Esos son comunistas’.

Es indudable que, al menos (2) y (7), son sentencias aparentemente descriptivas, es decir, son sentencias que pueden ser, en principio, verificadas de un modo exactamente igual a los enunciados de la ciencia, a saber, mediante una simple *mostración* de hechos. Sin embargo, es evidente también, que su fuerza emotiva es grande, especialmente en contextos en los que se implica, cultural o socio-políticamente, que ‘ateo’ o ‘comunista’ son sinónimos de ‘mala gente’. Las restantes sentencias, si bien no tan decididamente descriptivas como (2) y (7), son, sin embargo, descriptivas de estados de hechos en los que tal vez el elemento valorativo es

21. *The Object of Morality*, págs. 137–8.

más fuerte. Todo lo cual confirma, una vez más, que la línea divisoria entre enunciados descriptivos y enunciados valorativos, prácticamente no existe.

Todo lo que los analistas del lenguaje moral anglosajón esclarecen es qué símbolos lingüísticos poseen, dentro del *background* cultural en que se mueven, una fuerza emotiva de condenación o elogio, sin analizar los contextos socio-políticos, que hacen que tales símbolos lingüísticos operen de tal modo. Y dado que la sociedad anglosajona posee un *background* cultural profundamente puritano y conservador, sus análisis se limitan, generalmente a la cuestión de los “deberes”; no es enteramente casual, por ejemplo, que gran parte de la atención de los analistas contemporáneos se encuentre centrada en el problema del paso del ‘is’ al ‘ought’, es decir, de lo que es fáctico a lo que es un deber moral, sin analizar otras cuestiones no menos éticas, y no menos candentes, como las relativas a los ‘derechos’.

Es importante resaltar, sin embargo, que por muy interesante que pueda resultar el estudio relativo a cómo de hecho se utilizan determinados términos éticos dentro de un determinado contexto socio-cultural, tal estudio no agota, sin embargo, en ningún sentido la tarea o cometido que son propios del filósofo de la Moral. Por lo menos es cuestión debatible que así sea.

Considero que existe una tarea propia de la Filosofía Moral no menos interesante, aunque sea más ardua, que consistiría en tratar de señalar el *grado de permanencia* de los valores éticos a través de diversos períodos históricos y contextos. Es decir, señalar si existen o no existen, y en qué grado, unas actitudes “favorables” (pro-actitudes) *fundamentales* (no me atrevo a denominarlas “naturales”) coexistentes en las diversas culturas. Sobre este punto es interesante considerar, entre otros, los puntos de vista de Hospers (22), Nowell-Smith (23), Schlick (24), Frankena (25) o

22. “Si solamente significa (el relativismo sociológico) que hay creencias morales propugnadas por un grupo y que no lo son por otro, esto es obvio: es un dato empírico; pero si se quiere decir que grupos diferentes tienen principios morales básicos distintos, la afirmación puede no ser tan obvia e incluso resultar falsa. Es *posible* que grupos distintos estén empleando los mismos principios morales básicos, pero aplicándolos de modos diferentes a situaciones diferentes” (Hospers: *op cit.*, pág. 60).

23. “The more we study moral codes the more we find that they do not differ on mayor points of principle and that the divergencies that exist are due partly to different opinions about empirical facts, for example, about the effects of certain types of conduct, and partly to differences in social and economic organization” (*Ethics*, pág. 18).

24. “Ethnography and history agree in teaching that the diversities in moral precepts, which change from people to people and epoch to epoch, always correspond to diversities in what, under the prevailing circumstances, is favorable to the welfare of the society . . .” (*Fragen der Ethik*, vers. inglesa, pág. 90).

25. “Lo que dice el relativismo descriptivo es que las creencias éticas y los principios de valor básicos de gente y sociedades distintas son diferentes y aun antagónicos. Subrayo esto porque el hecho de que en algunas sociedades primitivas los hijos creen que deberían dar muerte a sus padres

Sidgwick (26). Dicho de otro modo, existe la tarea de determinar el sub—contexto de valores en relación al cual los contextos de valores tienen lugar.

Es por ello, por lo que estimo que los analistas del lenguaje moral no sólo no agotan las tareas propias de la filosofía moral, sino que pecan de negligencia con relación a las tareas más propias de la teoría ética; a saber, la determinación de las implicaciones sub—contextuales de los enunciados tácitos (no explícitos) subyacentes a los enunciados valorativos, por una parte, y por otra, como complemento, la permanencia de estos sustratos históricamente, para determinar, por último la posibilidad de establecer algún criterio ético a la base de los últimos sustratos contextuales. (Puntos todos ellos que serán examinados más ampliamente en la próxima sección relativa a la Filosofía Moral).

Por otra parte, habría que destacar que, pese a la insistencia por parte de una gran mayoría de los analistas del lenguaje ético en el carácter aséptico y no valorativo de su actividad, de hecho, su tarea es en gran parte valorativa. Su presupuesto, ya explícito, o ya tácito, es el del *valor* del análisis, que es tanto, casi, como afirmar el valor positivo de nuestra capacidad discursiva y lógica. Por supuesto que los analistas, al igual que los sociólogos, psicólogos y científicos en general, no suelen emitir juicios *personales* acerca de las acciones que su ciencia valora, más, en cuanto realizan profesionalmente una tarea, se adhieren automáticamente al sistema de valores que tal profesión lleva consigo, y que incluyen, en cualquier caso, la objetividad y otras actitudes “favorables” humanas básicas, propias de la investigación racional. Es decir, tanto el análisis filosófico, como las ciencias, sociales y no sociales por igual, son a la vez causa y efecto (por decirlo de algún modo) de una serie de actitudes humanas básicas, entre las que destaca la *Imparcialidad* (imperativo categórico kantiano) y la *Utilidad* (el mayor bien del mayor número). Sus enunciados en cuanto formulados en un contexto cultural, a la base del cual se encuentra una serie de actitudes favorables fundamentales, son en parte descriptivos y en parte valorativos. De hecho, quizá, no sea exagerado afirmar que *no existe ninguna ciencia no valorativa*, ya que la ciencia es

antes de que se hagan viejos, en tanto que nosotros no, no prueba el relativismo descriptivo. En efecto, estos pueblos primitivos pueden acaso creer esto porque piensan que sus padres lo pasarán mejor en el más allá mientras están todavía en buenas condiciones físicas: si éste es el caso, entonces su ética y la nuestra son iguales, en cuanto incluyen el precepto de que los hijos deben hacer lo mejor que puedan en favor de sus padres. En estas condiciones, la diferencia residiría más bien en las creencias fácticas que en las éticas “(*Ethics*, trad. cast. de Carlos Gerhard).

26. “. . . when we compare the different moral codes of different ages and countries, we see that the discrepancies among them correspond, at least to a great extent, to differences either in the actual effects of action on happiness, or in the extent to which such effects are generally foreseen —or regarded as important— by the men among whom the codes are maintained” (*The Methods of Ethics*, libr. IV, cap III, par. 7, pág. 454).

ya, de por sí, una actitud favorable (*pro-attitude*) que conlleva una actitud desfavorable, o en contra de (*con-attitude*) correlativa (desconfianza de la magia, desprecio de los mitos, supersticiones, etc. etc.).

El hecho de que el método científico se nos presente como evidentemente válido no excluye el problema que J.J.C. Smart apunta, relativo a si no es posible que existan buenas razones aportadas por la magia para desconfiar del método científico, al igual que existen buenas razones científicas para desconfiar de los procedimientos de la magia (27). La razón por la que el método científico nos parece más aceptable que los procedimientos mágicos, obedece, qué duda cabe, a determinado sustrato de nuestras actitudes favorables que hace posible la vindicación de la ciencia (28).

De igual modo, no existe un análisis de los enunciados éticos que no sea valorativo, por cuanto el análisis supone ya, o hace relación a, una determinada actitud favorable que, al igual que la del ideal científico en general, guarda conexión con una serie de actitudes favorables básicas subyacentes.

b) La aportación de Ayer:

Será interesante ahora comparar lo indicado anteriormente con algunas afirmaciones expresadas de Ayer en su obra, *Language, Truth and Logic*:

La concepción relativa al tema de la Filosofía Moral la expresa Ayer en los siguientes términos:

“El sistema ordinario de la ética, tal como se halla desarrollado en las obras de los filósofos que se han ocupado de esta disciplina, está muy lejos de ser un todo homogéneo. No sólo puede contener elementos metafísicos y análisis de conceptos no éticos, sino que sus contenidos efectivamente éticos son por su parte de géneros diferentes. Podemos dividirlos, en efecto, en cuatro clases principales. En primer término se encuentran proposiciones que expresan definiciones de términos éticos, o juicios sobre la legitimidad o posibilidad de ciertas definiciones. En segundo lugar, hay proposiciones que describen los fenómenos de la experiencia moral y sus causas. En tercer lugar se tiene las exhortaciones a la virtud moral. Hay, finalmente, verdaderos juicios éticos. El hecho es, por desgracia, que la distinción entre estas cuatro clases, a pesar de ser tan clara, es por lo general ignorada por los filósofos que se dedican a la ética (...)

De hecho, es fácil ver que sólo la primera de nuestras cuatro clases, es decir, la que comprende las proposiciones que se refieren a las definiciones de términos éticos, puede decirse que constituye la filosofía ética” (29).

27. *Between Science and Philosophy*, pág. 16.

28. Acerca del concepto de ‘vindicación’ véase *Ibid.*, pág. 16.

29. *Language, Truth and Logic*, vers. cast. pág. 127.

De acuerdo con tal concepción del tema de la filosofía moral “un tratado estrictamente filosófico sobre la ética no debería, por lo tanto, hacer declaraciones de carácter ético” (30).

Ahora bien, es evidente que la afirmación de Ayer mencionada en último lugar, es decir, la relativa a que un tratado filosófico *no debería* hacer declaraciones éticas es, él mismo, un enunciado valorativo o, si se quiere, de acuerdo con el punto de vista del autor, meramente emotivo. De ser así, tal enunciado, siempre a tenor de los presupuestos de Ayer, carecería de toda relevancia, ya que ni Ayer ni ningún otro filósofo o analista del lenguaje podrían pronunciar significativamente sentencias como la indicada, por cuanto no se trata de un enunciado fáctico, del tipo:

“Los tratados filosóficos no contienen, de hecho, declaraciones éticas”.

Ni tampoco parece tratarse de un enunciado analítico del tipo:

“Filosofía Moral significa la aplicación del método filosófico (o racional) a los problemas morales”.

Si Ayer desea mantener la analiticidad de “un tratado estrictamente filosófico sobre la ética no debería hacer declaraciones éticas”, tendrá que mantener que la premisa precedente de la que ha deducido su postulado es verdadera. Es decir, tendrá que mantener que ‘sólo las proposiciones que se refieren a las definiciones de términos éticos constituyen la filosofía ética’ es, o bien una verdad analítica o bien una verdad fáctica. Sin embargo, a menos que sea aceptada la peculiar significación del término ‘filosofía ética’ (o ‘filosofía moral’), propuesta por Ayer, la analiticidad de la premisa en cuestión resulta indefendible, por lo que la afirmación de Ayer no prueba que ése sea el significado de la Filosofía Moral. Por otra parte, resulta a todas luces evidente que tanto la premisa como la conclusión de Ayer resultan contra-fácticas, es decir van en contra de lo que *de hecho* se ha venido entendiendo por Filosofía Moral (31).

Por supuesto que sería plausible, a la vista de los resultados no enteramente satisfactorios de la disciplina ética (si este fuese el caso), proponer un método nuevo de tratamiento de los problemas. Lo que ya parece más discutible es negar la existencia de los propios problemas con que *de hecho* la disciplina moral ha venido enfrentándose.

La terapéutica positivista consistente en ‘disolver’ problema puede resultar eficaz y relevante cuando los problemas realmente no existen; ahora bien, el problema de la fundamentación moral de la legislación, la economía, la política, la educación,

30. *Ibid.*, pág. 127.

31. Sobre la tarea propia del filósofo de la Moral, véase Nowell-Smith: *Ethics*, págs. 12-13.

etc., no puede ser “disuelto” sin graves consecuencias. Aquí, al menos, nos encontramos en el caso de un problema que ha de ser resuelto a favor o en contra de intereses de grupo, individuales, colectivos, etc., etc.. Más aún, nos encontramos no sólo con un problema que *de hecho*, existe, sino, todavía más, con un problema que *de hecho*, satisfactoria o insatisfactoriamente, se resuelve.

La fuente en donde se origina la peculiar concepción del tema de la Filosofía Moral por parte de Ayer es, muy posiblemente, su incapacidad al no percibir el carácter distintivamente ético de los enunciados morales.

En clara oposición a lo que he venido manteniendo, no sólo olvida Ayer la posibilidad de que enunciados aparentemente descriptivos sean contextualmente valorativos, sino que va más allá al indicar la posibilidad de que un juicio “que aparenta ser un juicio ético es muy a menudo una clasificación fáctica de una acción como perteneciente a alguna clase de acciones que suscita habitualmente determinada actitud moral en quien habla. Así, cuando un utilitarista convencido dice que una acción es justa, puede querer significar simplemente que tiende a promover la felicidad general (...) y en este caso la validez de su afirmación se convierte en una cuestión empírica” (32).

Considero que tal afirmación ignora la dinámica de los términos éticos. Ningún utilitarista *convencido* desea hacer catálogos de cosas conducentes a la felicidad general (labor propia, por otra parte, de la psicología social, la antropología, etc.). El uso de los términos éticos por parte de un utilitarista convencido está destinado, al menos en parte, a dirigir *racionalmente* la atención de los demás hacia determinados tipos de acciones o cosas; es decir, está implicando contextualmente, como indicará Nowell-Smith (véanse notas 38, 39 y 40) que existen buenas razones para preferir el tipo de conducta propuesto a otros posibles cursos de acción.

Al no percibir Ayer el valor *contextual* de los enunciados, concluye que la diferencia entre quien pronuncia:

- a) ‘Usted robó ese dinero’
- y b) ‘Usted obró mal al robar ese dinero’,

es la diferencia que existiría entre:

- a’) ‘Usted robó ese dinero’
- y b’) ‘¡Usted robó ese dinero!’

32. *Language, Truth and Logic*, vers. cast. pág. 127.

con lo cual lo que se afirma en ambas sentencias es exactamente lo mismo, si bien en el segundo caso los signos exclamativos muestran la presencia de ciertos sentimientos en quien formula tal afirmación (33).

Ahora bien, esta conclusión es evidentemente forzada e indefendible.

Convendría considerar, en primer término, qué entiende Ayer por 'sentencias que afirman exactamente lo mismo'. Cabría la posibilidad de que lo que Ayer quiere decir con ello es que en ambas sentencias los factores externos u objetivos son exactamente los mismos, a saber: una acción, 'robar', un objeto, 'dinero', y un individuo que ejecuta la acción, 'Vd.'. De ello se derivaría que 'Vd. robó ese dinero' y 'Vd. obró mal al robar ese dinero' describirían un mismo y único hecho, el protagonizado por VD. robando dinero.

Sin embargo, una concepción tal es absolutamente errónea, por cuanto el hecho que se describe en a) no es en modo alguno el mismo que es descrito en b). Es decir, a) nos dice que alguien robó dinero, mientras que b) nos indica que alguien hizo mal en robar dinero. La acción que se describe en a) es una perteneciente al grupo de hurtos, sustracciones, etc., mientras que la acción que se describe en b) es una perteneciente al grupo de acciones moralmente malas.

Es decir, en a) afirmo que *alguien realiza la acción de robar*, mientras que en b) mantengo que *alguien realiza una mala acción* al robar. Por supuesto que la verificación o comprobación de a) es mucho más sencilla que la de b). Testigos pertinentes, testimonios adecuados, o la simple declaración de culpabilidad por parte del interesado bastarían para decidir la verdad o falsedad de a), mientras que en b), sería preciso llegar primero a una serie de esclarecimientos relativos a qué características han de considerarse relevantes para decidir la 'maldad' de una acción.

Quizás todo lo que Ayer quiera mantener al sostener que a) y b) afirman exactamente lo mismo, es que lo *único* verificable o comprobable con relación a b) es exactamente lo mismo que es verificable o comprobable con relación a a), a saber, si el individuo inculpado robó o no robó efectivamente el dinero en cuestión.

Tal grosera identificación, sin embargo, no sólo ignora el hecho moral como cuestión fáctica, sino incluso la diferencia entre las sentencias pronunciadas por los tribunales de justicia del tipo 'A robó dinero' y 'A es culpable por haber robado dinero'.

33, *Ibid.*, pág. 131.

Es un hecho que la verificación de la verdad o falsedad de la primera sentencia difiere de la verificación de la verdad o falsedad de la segunda. Dicho de otro modo, es posible que 'A robó dinero' sea verdadera y, sin embargo, 'A es culpable por haber robado dinero' sea falsa (los jueces o el jurado pueden considerar que las circunstancias en que fué robado el dinero eximen a A de culpabilidad).

Del mismo modo es posible que 'Usted robó ese dinero' sea verdadera y, sin embargo 'Usted obró mal al robar ese dinero' sea falsa. Es decir, mientras que un hablante que conozca el uso relevante de las palabras incluidas en la sentencia pueda decir con verdad 'Usted robó ese dinero', ese mismo hablante, u otro hablante cualquiera de la misma comunidad lingüística (también lo suficientemente instruido respecto al uso relevante de sus términos) puede pronunciar con verdad 'Usted *no* obró mal al robar ese dinero', o, lo que es lo mismo, una misma persona, o dos personas distintas, y ambas con verdad pueden *negar* que 'Usted obró mal al robar ese dinero' sea verdadera, a la vez que *afirman* que 'Usted robó ese dinero' es verdadera.

Por otra parte es importante acentuar que la posición de Ayer no es meramente subjetivista, como se le quiere interpretar muchas veces. El procedimiento de Ayer es con mucho el más drástico dentro del 'emotivismo' (si es que se le puede encuadrar dentro de él). Así, por una parte, afirma que los juicios éticos 'no tienen validez objetiva de ninguna clase' (34) y por otra parte agrega que 'en tanto que el subjetivista sostiene que los enunciados éticos afirman efectivamente la existencia de ciertos sentimientos, nosotros sostenemos que los enunciados éticos expresan y suscitan sentimientos, sin implicar necesariamente aserción alguna'(35).

La inadecuada explicación de los fenómenos éticos por parte de Ayer se comprenderá fácilmente si analizamos más detenidamente su arbitraria traducción de 'Robar dinero es malo' por '¡Robar dinero! '. Lo inadecuado del procedimiento se pone de relieve si consideramos que '¡Robar dinero! ' podría significar indistintamente una exclamación elogiosa o una exclamación recriminatoria. Ayer soluciona el caso señalando que "el número y el modo de los signos exclamatorios, de acuerdo a una convención adecuada muestran que el sentimiento que se está expresando es una forma especial de desaprobación moral"(36), con lo cual no muestra, sin embargo, que 'Robar dinero es malo' es equivalente a una sentencia *meramente* exclamativa, sino *peculiarmente* exclamativa, probando, si acaso, que 'es malo' podría ser expresado mediante un signo convencional semejante a una exclamación, al igual que el

34. *Ibid.*, pág. 133.

35. *Ibid.*, pág. 135.

36. *Ibid.*, pág. 131.

enunciado 'Robar dinero es peligroso' podría ser reducido igualmente a una sentencia del tipo '¡Robar dinero!', en la que el número y modo de los signos exclamatorios indicasen la existencia de un peligro; lo cual, sin embargo, es evidente que no justificaría la afirmación de que 'Robar dinero' y 'Robar dinero es peligroso' afirman exactamente lo mismo, como tampoco afirmarían lo mismo 'Usted robó ese dinero' y 'Usted corrió peligro al robar ese dinero'.

Por otra parte, la traducción de 'Robar dinero es malo', por '¡Robar dinero!', encierra una nueva dificultad, debido a que una exclamación *meramente desaprobatoria* no marcaría debidamente las diferencias entre sentencias *meramente* apreciativas, del tipo 'No me gusta que robes dinero' y sentencias *éticamente* apreciativas del tipo 'No debes robar dinero'.

Es un hecho que la fuerza persuasiva del último de los enunciados indicados es considerablemente superior de la, a todas luces escasa, propia del primer tipo mencionado de sentencias. Dicho de otro modo, la fuerza persuasiva de los enunciados *éticos* es mucho mayor que la de los enunciados *meramente apreciativos*, por motivos que analizaremos más adelante. Es por esta razón por lo que la traducción de 'Robar dinero es malo' por '¡Robar dinero!' es, una vez más, inadecuada, ya que tiende a identificar los enunciados *éticos* con enunciados *meramente* apreciativos, igualando unos y otros a expresiones de dolor, órdenes, etc. (37).

Por supuesto que podría argüirse al respecto lo que ya se indicó en el párrafo precedente, a saber, que el tipo de exclamaciones utilizadas y su número sean tales que muestren que el sentimiento que se está expresando es una forma especial de desaprobación moral; pero a este posible alegato, como ya indiqué, habría que responder que en tal caso lo único que Ayer muestra realmente es que cabría la posibilidad de expresar 'es malo' mediante una convención simbólica semejante a la exclamación, procedimiento que, indudablemente, podría ser también empleado para traducir 'es peligroso', como ya indiqué, o 'es legal', 'es inoportuno', 'es desaconsejable', etc.

Aquí, nuevamente, habría que insistir en que la posible traducción de sentencias del tipo 'Robar dinero es peligroso' o 'Robar dinero es ilegal', o, en términos más generales, 'A es peligroso', o 'A es ilegal', no justifica en modo alguno la aserción de que sentencias del tipo 'Usted robó ese dinero' y 'Usted corrió peligro al robar ese dinero', o, 'Usted procedió ilegalmente al robar ese dinero', afirmen exactamente lo mismo.

37. *Ibid.*, pág. 133.

Considérese, como confirmación, la verificación de los siguientes pares de sentencias:

a) 'Quiero que me invites a comer'

a') 'Debes invitarme a comer'.

y b) 'Me invitaste a comer'

b') 'Hiciste mal en invitarme a comer'.

La verdad o falsedad de a) vendrá determinada por la existencia o no existencia de *sentimientos* relevantes por parte de quien la pronuncia, mientras que la verdad o falsedad de a') vendrá determinada por la existencia o no existencia de *razones* relevantes (38). Por lo que a b) se refiere, resultará verdadera o falsa según la invitación a la que se alude haya tenido o no haya tenido lugar, mientras que la verdad o falsedad de b') vendrá determinada, como en el caso de a'), por la existencia o no existencia de *razones* relevantes. (De hecho, 'Hiciste mal en...', es únicamente otra forma de decir 'No debiste...').

Es importante insistir, sobre todo en la diferencia de significado entre a) y a'), ya que la diferencia entre b) y b') es mucho más notoria.

Como indica Nowell-Smith, si alguien nos dice que se da el caso de que a él le gusta (o en el mismo sentido *quiere*, podríamos añadir) hacer algo no tiene sentido pedirle razones que justifiquen su gusto, más, si esa misma persona nos dice que *debe* hacer algo "se expone a que se le pidan razones" y debe tener preparada una respuesta" (39); y otro tanto podría decirse de quien utiliza sentencias del tipo 'Debes (debiste, deberías, etc.) hacer X'.

Nowell-Smith insiste en este punto en que una sentencia del tipo 'Debes...' no puede ser igualada en modo alguno a una solicitud del tipo 'por favor haz X', o a una orden en el mismo sentido. Como este autor indica muy sagazmente, si las sentencias del tipo 'Debes...' fuesen únicamente otro modo de formular nuestros ruegos, órdenes, etc., sería imposible demostrar a qué se debería su mayor fuerza emotiva (40). La razón de la mayor fuerza emotiva de los enunciados éticos estriba, sin duda, en su carácter no arbitrario. Pues, mientras que un hombre que dice 'haz X porque te lo mando' no nos da ninguna *razón* en sentido estricto para que realicemos el acto en cuestión, quien afirma 'haz X porque debes hacerlo' implica que existen razones para su mandato (41).

38. Nowell-Smith, *Ethics*, pág. 198.

39. *Ibid.*, pág. 190.

40. *Ibid.*, págs. 190-191.

41. *Ibid.*, pág. 191.

Por supuesto que tendría que discutirse qué razones son o no son relevantes en Ética, pero éste es un problema que nos adentra ya en la temática del próximo apartado. Con todo, lo expuesto bastará, posiblemente, para resaltar la no adecuabilidad del tratamiento de los juicios éticos por parte de Ayer y, por consiguiente, pondrá de manifiesto su poco afortunada concepción del tema de la Ética.

c) La aportación de Nowell-Smith:

Con todo, la insuficiencia de los análisis de los términos éticos se muestra quizá más ostensiblemente en una obra que, a mi juicio, ofrece indudable interés dentro de este tipo de estudios, y a la que me he venido refiriendo reiteradamente: *Ethics*, de Nowell-Smith. A pesar de que esta obra me ha sugerido, en parte, algunos puntos de vista, o, para decirlo con mayor precisión, me ha proporcionado un valioso material técnico para expresar mis propias convicciones, la considero, no obstante, y a pesar de su importancia, sumamente incompleta.

Las limitaciones de *Ethics* vienen determinadas por el implícito reconocimiento de uno de los postulados de Ayer relativo a que 'no podemos aducir argumento alguno para mostrar que nuestro sistema es superior (al de otra persona), pues nuestro juicio de que lo es constituye, a su vez, un juicio de valor y, por consiguiente, está fuera del alcance de la discusión' (42).

En efecto, Nowell-Smith, elude, deliberadamente, todo tipo de enjuiciamiento moral sin percibir que, paradójicamente tal vez, no podemos hablar de términos éticos a menos que juzguemos el hecho lingüístico y determinemos cuáles son, y cómo funcionan, los términos éticos. Es ésta una de las paradojas que parece haber sido menos percibida y estimada por los analistas del lenguaje ético. Es imposible 'describir' hechos morales o 'analizar' términos morales, como quien describe mesas o analiza productos químicos en un laboratorio. El hecho moral presenta tal grado de complejidad que describir hechos morales es ya valorar algunos hechos como morales.

Los límites del *compromiso ético* señalan los límites de la explicitación y explicación de los términos éticos. Cada analista 'analiza' los términos éticos sólo y hasta dónde se *compromete éticamente*. Cuando el compromiso se reduce a cero, como en el caso de Ayer, los términos éticos desaparecen (43), y otro tanto podría

42. Ayer: *Language, Truth and Logic*, ver cast. pág. 137.

43. "los conceptos éticos fundamentales no son analizables, ya que no existe ningún criterio mediante el cual se pueda poner a prueba la validez de los juicios que aquéllos afirman" (*Ibid.*, pág. 131).

decirse de Carnap con algunas matizaciones (44), y son traducidos, toscamente, por expresiones que sólo artificiosamente pueden cubrir de algún modo los usos habituales de los términos éticos.

Como Blackstone nos indica, el analista, o lo que es igual la meta-ética, *no realizan una labor normativamente neutral*, en el sentido de que lo que lleven a cabo sean meras “descripciones” de lo que la gente hace con sus términos éticos. En el caso, por ejemplo, del emotivista se encuentra con que a veces la gente habla de las sentencias éticas como si fuesen susceptibles de ser verdaderas o falsas (‘Es cierto que X es correcto’, ‘No es verdad que Y sea incorrecto’, etc.) lo cual, según el propio emotivista no es el *verdadero* sentido de los términos (45). Ello lleva al emotivista, por poner un ejemplo de analista de los términos éticos, ya que otro tanto ocurriría con el intuicionista, pongamos por caso, a tener que señalar el supuesto verdadero sentido de los términos éticos y a postular su meta-ética como una *prescripción* de cómo deberíamos interpretar y utilizar el lenguaje moral (46).

Por otra parte, no hay que olvidar que es inevitable que ocurra así, ya que la misión del analista, y por añadidura la del filósofo de la moral, no es la de proporcionar un inventario o estadística de cómo de hecho se utilizan los términos éticos, labor más propia del lexicógrafo, sociólogo, etc.

Si, por ejemplo, un individuo miente, deliberada o inconscientemente, y al decir “X es bueno” sólo dice en realidad “Yo apruebo X”, se tratará, sin duda, no de un uso de términos éticos, sino más bien de un *abuso* de tales términos. (Aunque, por supuesto, como indicará Moore, quien afirme que “X es bueno” (*right*) *implicará* en cierto sentido, que aprueba tal acción, si bien *no está afirmando* que la aprueba, al igual que si alguien afirma haber acudido al cine el día anterior implica, pero no afirma, que cree o sabe que ha ido al cine (47). La determinación de los *abusos* de los términos éticos compete en más de un sentido al filósofo de la moral, pero, es evidente

44. “Un enunciado valorativo . . . no afirma nada que pueda ser probado, ni probado en contrario” (*Philosophy and Logical Syntax* trad. cast. de César N. Molina, pág. 15).

La ética de Carnap, sin embargo, no parece totalmente ‘incomprometida’. Según confiesa en una carta a Ray Lepely en mayo de 1.943 (*Ph. and Logical Syntax* fue escrita en 1.933) “el juicio crítico del empirismo lógico se centra exclusivamente en contra de los enunciados de valor absoluto . . . y no en contra de los relativos”, es decir, como había indicado más adelante, Carnap está a favor de éticas que interpretan, por ejemplo ‘matar es malo’, con el sentido de ‘matar no es un procedimiento adecuado al proyectar la vida de una comunidad armoniosa. Agregando que “Sobre las bases de alguna interpretación de esta especie, por ejemplo, de una función instrumental, de intereses humanos o cuestiones análogas, un enunciado de valor tiene obviamente un contenido fáctico cognoscitivo” (Carta citada en la ver. cast. de *Philosophy and Logical Syntax*, págs. 16–17).

45. Blackstone: “Are Meta-ethical theories normatively neutral?”, en *Readings in Contemporary Ethical Theory*, ed. por Pabel y Schiller, pág. 493.

46. *Ibid.*, pág. 493.

47. Moore: *A Reply to my Critics*, en *The Philosophy of G.E. Moore*, págs. 540–541.

que tal determinación exige un esclarecimiento previo con relación a lo que ha de entenderse por términos éticos, lo cual es, sin duda, una *valoración* en algún sentido del término, e involucra asimismo una determinada elección a favor o en contra de una teoría del significado (48).

Por otra parte, no emitir juicios éticos es posiblemente equivalente a no analizar la eticidad de los juicios. Dicho de otro modo, a menos que contemos con un criterio de eticidad, difícilmente podremos distinguir juicios *éticos* de otros tipos de juicios semejantes y, sin embargo, decididamente distintos, como pudieran ser los juicios meramente apreciativos. Por tanto, el que el análisis realizado sea inadecuado e incompleto, es una inevitable secuela del empeño de los analistas del lenguaje ético de prescindir de la tarea de *enjuiciar* las situaciones y acciones éticas, empeño en el que también insiste Nowell-Smith, haciendo así que los usos meramente apreciativos y específicamente éticos de 'bueno' aparezcan confundidos e indiscriminados.

Es necesario insistir, pues, en que el analista o el filósofo de la moral, a diferencia del sociólogo, antropólogo, lingüista, etc., no tiene como cometido el catalogar los usos de los términos éticos sino, más bien, determinar la lógica de la estructura de las sentencias en que aparecen, su dinámica, los contextos en que se producen y, asimismo, la dinámica de tales contextos.

Dado que el lenguaje ético y la conducta ética poseen su lógica propia, el aplicar al estudio de los términos éticos una lógica propia del discurso meramente enunciativo, propio de la ciencia, es en todo caso inadecuado e insuficiente, como el propio Nowell-Smith sostiene (49), si bien este autor no acierta a comprender que, a menos que nos comprometamos con una ética *empírico-racional* no podremos analizar conductas y términos éticos desde un punto de vista filosófico.

En este punto es significativa la posición de Moore en *Principia Ethica* al indicar que no va a dedicarse al estudio de 'good' tal como su uso está establecido por la costumbre —tarea que considera propia del lexicógrafo— sino que se concentrará solamente en “aquel objeto o idea que —según él mantiene— se expresa mediante tal palabra” (50). Aunque tal punto de vista parezca en contradicción con otra opinión expresada por Moore con posterioridad, en la que sostiene que en *Principia* se había atendido estrictamente al sentido que poseen los términos éticos en el lenguaje ordinario, limitándose a establecer proposiciones acerca del uso ordinario de tales términos (51).

48. Blackstone: *op. cit.*, pág. 496.

49. *Ethics*, pág. 61.

50. *Principia*, par. 6, pág. 6.

51. Moore: *A Reply to my Critics*, en *The Philosophy of G.E. Moore*, pág. 570.

Ahora bien, es evidente que este último punto de vista es debatible, por cuanto que limitándose al sentido que poseen los términos éticos en el lenguaje ordinario no podemos hacer con ellos nada genuinamente filosófico, pues ni siquiera podríamos decidir *qué* sentido de los términos valorativos son genuinamente éticos, frente a usos que generalmente consideramos morales (Es evidente que son frecuentes los usos *no* éticos de términos que normalmente funcionan como éticos, como ocurre con el término ético por excelencia, ‘bueno’, que aparece frecuentemente en contextos *meramente* valorativos, como ocurre en las siguientes expresiones: ‘Un buen cuchillo’, ‘un buen chorizo’, ‘una buena pregunta’, ‘buenos días’, ‘una buena tontería’, ‘un buen ‘punto filipino’’, etc. etc.). Es decir, a menos que el filósofo se comprometa éticamente con un compromiso ético de base empírico–racional, no podrá descubrir el objeto o idea mentado por ‘bueno’, si es que su concepción del lenguaje es del tipo de la de Moore, o no podrá decidir que ‘hacen’ los hombres con los términos éticos en los contextos éticos, si su concepción del lenguaje es del tipo de la de Nowell–Smith. La mera reproducción de todos los posibles usos de los términos éticos (usos *meramente* apreciativos y éticamente apreciativos indiscriminadamente) es de interés tan sólo para el lexicógrafo, como Moore apuntaba, pero no una tarea propia de la filosofía moral.

De lo antedicho se desprenden las grandes limitaciones de *Ethics* de Nowell–Smith, ya que mientras que reconoce con gran sagacidad que el tema propio de la filosofía moral es el conocimiento práctico, conocimiento de cómo actuar, más que conocimiento relativo a hechos u objetos (52) y señala que las dos primordiales tareas que los filósofos de la moral se han propuesto son las de “constestar a las cuestiones prácticas” y “criticar, valorar y estimar costumbres y conductas” (53), fracasa por completo en sus intentos de responder de un modo plausible a las preguntas cuya contestación, según él mismo considera, corresponde a la filosofía moral, o ética, a saber: “¿Qué he de hacer?” y “¿Qué principios morales debo adoptar?” (54).

Su respuesta a la pregunta: “¿Qué código moral debo escoger?” es tan insatisfactoria como inútil. Pues el “ve y observa al mejor y más sabio de los hombres que puedas encontrar e imítalo” (55) es una respuesta tautológica del tipo “debes imitar al que consideres ‘imitable’”, cuando lo que se viene preguntando, es,

52. *Ethics*, pág. 11.

53. *Ibid.*, pág. 12.

54. *Ibid.*, págs. 219, 319–320.

55. *Ibid.*, págs. 19–20.

precisamente: “¿Quién es imitable, digno de ser imitado?”, es decir, “¿Quién es el mejor?”, “¿Quién es el más sabio?” (56).

El no compromiso ético de Nowell-Smith aparece claramente en varios pasajes (57), en especial al término de la sección 3 del capítulo 15, cuando el autor declara que “la presente relación de la conexión entre palabras favorables (pro-words) y palabras deontológicas no tiene nada que decir con relación a las actitudes reales de los hombres y todavía menos con relación a lo que esas actitudes deban ser. Es una tesis lógica, no una tesis psicológica, y menos aún una recomendación a la humanidad para que adopte determinados objetivos o fines” (58), y hacia el final de la sección 2 del capítulo 16, cuando afirma que “las razones para adoptar una regla bien pudieran ser del tipo que los utilitaristas sugieren. Es imposible, desde luego, demostrar que son las únicas buenas razones, ya que esto sería un juicio moral” (59), lo cual parece claramente de acuerdo con la afirmación de Ayer relativa a que “no podemos aducir argumento alguno para mostrar que nuestro sistema es superior, pues nuestro juicio de que lo es constituye, a su vez, un juicio de valor y, por consiguiente, está fuera del alcance de la discusión” (Véase nota 42).

Ahora bien, lo que quizá Nowell-Smith no ha tomado en consideración es que posiblemente el ‘reverso’ de una de las afirmaciones de Ayer sea asimismo verdadera. Ayer indica, al efecto, que los “conceptos éticos fundamentales no son analizables, ya que no existe ningún criterio mediante el cual se ponga a prueba la validez de los juicios en que aquellos figuran” (Véase nota 43); lo cual, por su otra ‘cara’ significaría que “de no existir ningún criterio... los conceptos éticos no son analizables”. Y éste es, efectivamente, el caso.

Al negarse Nowell-Smith a comprometerse éticamente, sus conclusiones se mantienen a un nivel que aplica indiscriminadamente a todos los términos valorativos, sin distinguir entre una valoración arbitraria y una valoración ética. La diferencia entre una buena razón *lógica* y una buena razón *ética* aparece insinuada en las páginas 114

56. “We cannot, however, simply define or explain the notion or justification by reasons in terms of the judgement or the behaviour of the reasonable man –we cannot say, for example ‘X is good if and only if it is a reason that would be offered or approved by a reasonable man’. For this would involve us in a vicious circle, since we cannot know whether someone is a reasonable man without first knowing something about the reasonableness or appropriateness of the conduct which he displays or approves” (Kemp: *Reason, Action and Morality*, pág. 109).

57. *Ethics*, 19–20, 115, 194, 231, 251, 259.

58. *Ibid.*, 225.

59. *Ibid.*, 239.

(60) y 115 (61), si bien, lamentablemente, las diferencias no aparecen señaladas con suficiente claridad.

En ningún pasaje de su obra nos ofrece Nowell-Smith una justificación de lo que afirma en la página 115 con relación a que *no* es una razón moralmente buena, aunque sí lógicamente impecable, para torturar al gato el hecho de que encontremos complacencia en ello. Es decir, en ningún lugar de la obra nos ofrece Nowell-Smith un *criterio* para determinar cuando una razón es *moralmente buena*. Todo lo que el mencionado filósofo afirma es que cuando alguien utiliza la palabra ‘bueno’, al menos en una fórmula impersonal, no indica meramente su preferencia sino una preferencia “basada en razones” (62), o que cuando alguien dice a otro que algo es la mejor cosa que puede hacer implica que tiene *buenas razones* para su recomendación (63). Más, ¿en qué consiste una preferencia ‘basada en razones’? , o, ¿qué son “buenas razones”? .

En la página 170 de *Ethics* Nowell-Smith aclara que una preferencia ‘basada en razones’ es una elección en la que el hablante ha aplicado criterios o normas, pero, desafortunadamente el círculo vicioso se amplía sin posibilidad de conducirnos a ninguna parte, pues ¿son, acaso, ‘buenos’ todos los criterios y todas las normas? (64). Lamentablemente la *Ética* de Nowell-Smith ha olvidado plantearse el único problema verdaderamente ético, a saber, “¿Qué es una ‘buena razón ética’? ”.

Hablar de ‘razones’ simplemente, como Nowell-Smith hace, es una imprecisión dentro de la Teoría Ética, pues, como Hospers afirma al respecto, “ ‘razón’ es un término desconcertantemente vago” (65). Lógicamente podemos llegar a “cualquier conclusión que queramos, por muy absurda que sea, con tal que elijamos las premisas adecuadas para nuestro propósito” (66). Como unas líneas más adelante añade Hospers de un modo muy sugeridor: “El Razonamiento es muy importante en Ética; pero el razonamiento *a secas* no puede determinar la verdad de las premisas, ya sean éticas o no” (67).

60. “By a ‘logically good reason’ I do not mean a morally good reason” (*Ibid.*, pág. 114).

61. “. . . The reply does not give a morally good reason; but logically it is impeccable” (*Ibid.*, pág. 115).

62. *Ibid.*, pág. 170.

63. *Ibid.*, pág. 162.

64. Como Hospers mantiene, la Ley y la Moral no son ‘co-extensivas’ (*The Human Conduct*, vers. cast., pág. 47).

65. *Ibid.*, pág. 49.

66. *Ibid.*, pág. 50.

67. *Ibid.*, pág. 50.

3.— LA FILOSOFÍA MORAL

Entiendo por *filosofía moral* una actitud *expresamente* valorativa (68) frente a los enunciados descriptivos y prescriptivos, fácticos y valorativos, o mejor dicho fáctico—valorativos, de las demás ciencias y de la moral en general, al mismo tiempo que un análisis de los sub—contextos en los que se producen los contextos valorativos o, lo que viene a ser lo mismo, un análisis de las actitudes favorables humanas básicas o fundamentales.

Traducido a otros términos, al filósofo de la moral compete explicar lo que ‘significa’ o ‘hace’ el Sr. Pérez con enunciados morales del tipo “no debe permitirse el divorcio”, así como el determinar: a) el sistema de valores subyacentes al enunciado—posición del Sr. Pérez, y b) la posibilidad o no posibilidad de vindicar racionalmente la bondad o no bondad de tal sistema de valores.

No es preciso, por supuesto, que el filósofo de la moral se pronuncie personalmente a favor o en contra del divorcio, pero sí debe establecer en qué consistiría una vindicación o justificación racional de la práctica o no práctica del mismo.

Cuando menos, el filósofo de la moral debe sugerir cuáles podrían ser las razones *éticamente* válidas para la adopción de una práctica social.

Es necesario insistir, frente a la actitud de Nowell—Smith ya estudiada, en que no sólo se esperan *razones* de quien ha adoptado una actitud moral, sino que se espera *un tipo determinado de razones*. O, lo que es lo mismo, que todas las razones no tienen el mismo valor en ética, y que es tarea del filósofo de la moral el determinar de algún modo qué razonamientos son *éticamente* válidos y no, simplemente, *lógicamente* válidos, frente a la posición adoptada por los analistas.

Es decir, los razonamientos éticos han de ser, desde luego, lógicamente válidos, pero a partir, sin embargo, de premisas éticamente válidas. La validez de las premisas, por otra parte, no depende simplemente de que en las mismas aparezcan juicios valorativos del tipo “Debemos pagar las deudas contraídas” o “No debemos maltratar a los animales”, sino que dichas premisas remitan o no a actitudes favorables éticamente válidas.

Por otra parte, la eticidad de las actitudes favorables no depende en modo alguno de su general aceptación (69), o de su correspondencia con códigos de valor en

68. “. . . a la ética le incumbe pronunciar juicios de valor sobre la conducta humana y no describir meramente la conducta” (*Ibid.*, 28).

69. “¿No puede equivocarse una mayoría?” (Hospers: *Ibid.*, pág. 63).

uso. El 'sálvese quien pueda', que resume una actitud favorable suficientemente generalizada, difícilmente puede ser exhibido como una 'razón' en un argumento ético. Del mismo modo el desarrollo y re-emplazamiento de valores supone que han sido aducidas razones éticas no dependientes de los valores viejos (70), aunque quizá dependientes del sub-contexto en que aquellos valores se desarrollaban.

La filosofía moral no se ocupa, en resumen, del estudio de los códigos normativos o sistemas de valores más o menos tácitos en distintos contextos culturales, ni es tampoco misión del filósofo de la moral decidir de una vez para siempre valores perennes y eternos. Lo que sí, en cambio, puede hacer es establecer *critérios* más o menos uniformes y universales que puedan servir de orientación a la hora de tomar decisiones éticas.

Porque es un hecho que nadie puede ignorar, que las leyes o valores no fluyen por generación espontánea; su aparición en la Historia no se debe posiblemente a un simple desarrollo mecánico, ni a una mera casualidad, sino a una serie de actitudes humanas fundamentales que les sirven de sustrato y con referencia a las cuales cobra significado y sentido cuanto hacemos y decimos con nuestros términos éticos. Tampoco nadie ignorará que en muchos, cuando no en la gran mayoría de los casos, las leyes en uso y los sistemas de valores en los que somos socializados no tienen su origen en actitudes humanas favorables fundamentales o básicas, más o menos permanentes, sino en intereses de clase y de los grupos de presión.

Es por ello que una actitud, frecuente entre los analistas anglosajones, que fundamente la rectitud de una conducta en su conformidad con las reglas o valores en uso (71) no es en modo alguno 'neutral', por cuanto de algún modo tiende a fortificar el *status quo*; es una actitud claramente conservadora (72), en la que, al no ser cuestionado el 'establishment', indirectamente se le apoya.

El filósofo de la moral tiene a su cargo no sólo el mostrar que nuestra conducta se sujeta a unas normas, sino cuestionar esas mismas normas (73). No podemos dejar a

70. "Podría decirse, en verdad, que los guías morales de la humanidad han sido aquellos que, en su tiempo, superaron la opinión pública, saltaron por encima de ella e intentaron cambiar y moldear las costumbres de su comunidad o nación" (*Ibid.*, pág. 47).

71. "Sin embargo, el problema no puede surgir más allá de este punto, no hay ninguna 'razón' más general que dar más allá de la que relacione la acción en cuestión con una práctica social aceptada" (Toulmin: *The place of Reason in Ethics*, vers. cast., pág. 168).

72. El conservadurismo de Moore aparece claro cuando afirma: "The general utility of an action most commonly depends upon the fact that it is generally practised" (*Principia*, par. 99, pág. 164).

73. Hospers, *op. cit.*, pág. 19.

los legisladores, educadores y 'socializadores' en general, operar a su arbitrio, a no ser que concibamos la moral como 'un mercado libre de valores' en el que los más poderosos o influyentes impongan su 'mercancía'.

La filosofía moral ha sido tradicionalmente el intento de dirimir de un modo *racional* qué conductas y normas resultan más valiosas, teniendo en cuenta las actitudes más favorables básicas de la raza humana, más o menos generalizadas. La filosofía moral es ella misma reflejo de una actitud favorable, más o menos generalizada, que implica la confianza en que existe la posibilidad de llegar a un entendimiento en ética (74) cuando las disputas se enfocan objetivamente o imparcialmente (75), que es tanto como decir *racionalmente*. (El relativismo ético es, paradójicamente, una postura filosófica 'anti-filosófica', pues niega la posibilidad racional de valorar normas y actitudes; como antídoto del dogmatismo, el relativismo ético ha tenido y puede seguir teniendo su valor. No hay que olvidar, sin embargo, que, por decirlo gráficamente, el relativismo ético es un 'cuchillo de doble hoja' y arranca a un tiempo la posibilidad de establecer valores 'a priori' (o postura dogmática) y la de encontrarlos, juzgarlos, valorarlos y transformarlos (postura filosófica)). (Sobre las posibles argumentaciones en contra del relativismo ético véase la disputa entre *Este* y *Oeste* en la sección 28, apartado B de *The Human Conduct* de Hospers).

El relativismo ético, nacido probablemente en pugna contra el dogmatismo ético es, a la postre, puerta abierta a todo irracionalismo y, por ende, de algún modo, protector de sistemas de valores establecidos de un modo apriórico. Como sugiere Hospers: "No es necesario decir que la mayoría de los que afirman que en moral todo es relativo y que se calificarían a sí mismos de relativistas éticos no se percatan de las implicaciones de su teoría" (76). El relativismo ético no es, por su propia definición, una filosofía moral, sino la *negación* de la posibilidad de una filosofía moral.

Del mismo modo, y en igual medida, el dogmatismo ético no es una filosofía moral, sino más bien un atentado manifiesto contra la misma.

74. Ayer, por supuesto, se opondría a la posibilidad de un entendimiento en Ética, dado que "si la otra persona persiste en mantener su actitud contraria, sin discutir, sin embargo, ninguno de los hechos pertinentes, se llega a un punto en el cual la discusión no puede seguir adelante. Y en este caso no tiene sentido preguntar cuál de las opiniones en conflicto es verdadera, pues, como la expresión de un juicio de valor no es una proposición..." (*Op. cit.*, págs. 27-28).

Stevenson indicaría de modo semejante a Ayer que el desacuerdo en ética es simplemente 'desacuerdo en actitud', con lo cual más que a establecer una 'verdad' se tendería a cambiar la actitud del contrario (Véase: Stevenson: "Moore's Arguments against certain forms of Ethical Naturalism", en *The Philosophy of G.E. Moore*, págs. 82-83 esp.)

75. "Sin embargo, puede aceptarse perfectamente que la mayor parte de las discusiones éticas se resolverían si la gente fuera imparcial" (sub. mío) (Hospers: *op. cit.*, pág. 832).

76. *Ibid.*, pág. 64.

El filósofo de la moral ha de pertrecharse, pues, con igual cautela, en contra de estos dos encarnizados enemigos: el relativismo que niega la posibilidad de su eficacia y el dogmatismo que impone a la razón restricciones 'a priori'.

La filosofía moral, al igual que la sociología y las demás ciencias positivas en general, es una disciplina valorativa en cuanto supone una actitud *racional* y objetiva frente a los hechos, pero se diferencia de todas las demás disciplinas en que su cometido es *expresamente valorativo* y no simplemente contextualmente valorativo.

Aunque es frecuente, y también oportuno diferenciar entre filósofo de la moral y 'moralista', los límites, como ya se indicó, no están bien definidos, sin embargo. Si por 'moralista' se entiende quien codifica y prescribe *normas concretas* el filósofo de la moral, ciertamente, no guarda ninguna relación con él. Mas, si por 'moralista' se entiende quien de un modo u otro fomenta un tipo de actitudes favorables o actitudes desfavorables, es tan 'moralista' el filósofo de la moral como un cura párroco o un redactor de panfletos, o el letrista de una canción protesta. La diferencia estriba únicamente, aunque la diferencia no es trivial, en el tipo de actitudes favorables fomentadas o respaldadas.

El filósofo de la moral se mueve en el plano de las actitudes favorables fundamentales o básicas, o lo que es igual, subyacentes a las actitudes favorables y desfavorables impulsadas y promovidas por las religiones, credos políticos, grupos ideológicos, etc.

De hecho, las actitudes favorables defendidas o vindicadas por el filósofo de la moral son de suyo tan básicas que se corre el riesgo, habitualmente, de no identificarlas como actitudes favorables. Dicho de otro modo, la íntima familiarización que poseemos con ellas 'disuelve' en cierto modo su identidad. Y, sin embargo, es importante, en más de un sentido, que estas actitudes favorables básicas sean puestas de relieve, dado que forman el contexto referencial de las restantes actitudes favorables. Es decir, la fuerza 'emotiva' de los enunciados de las ciencias sociales, y en más de un aspecto de las naturales (muy especialmente de la biología) pende de su supuesta correlación con las actitudes favorables básicas de las que se ocupa el filósofo.

Es, por ello, de capital importancia que las actitudes favorables básicas sean hechas explícitas, dado que ello supondría un primer paso en la tarea de dilucidar la conveniencia o no conveniencia de aceptar las normas y valores en uso. La tarea de la filosofía moral es especialmente importante, por cuanto la explicitación de las actitudes favorables básicas pondrá en evidencia todas aquellas medidas políticas, normas y leyes religiosas, educativas, etc., etc., que las obstaculizan o contravienen.

Como ya he mencionado anteriormente, es un hecho de todos conocido que nuestro sistema de normas y valores está condicionado en gran medida por los 'intereses' o por las 'actitudes favorables' de legisladores, políticos, educadores, literatos, etc. De hecho, podemos adoptar diversas actitudes con relación a este estado de hechos.

Podemos optar, en primer lugar, por intentar burlar leyes y normas, de un modo un tanto caprichoso y arbitrario, hasta donde la propia organización de las super—estructuras lo permita o, también, podemos obedecer ciegamente las normas y valores en las que hemos sido socializados. La actitud del filósofo de la moral supondría, en relación a estas dos opciones, una tercera opción: analizar las leyes y valorar a la luz de las actitudes favorables básicas y obrar consecuentemente (77).

A lo largo de la presente sección se ha hablado insistentemente de estas actitudes favorables fundamentales o básicas. Se ha indicado, también, que la tarea de la filosofía moral es la de establecer *critérios* de moralidad mediante la explicitación de estas actitudes favorables básicas. Queda ahora por dilucidar, a la vista de lo precedente, hasta qué punto podría considerarse la actividad del filósofo de la moral como propia de una ciencia *prescriptiva*, como indica Hospers (78), o, si, por el contrario, podría considerársele, en algún sentido, ciencia *descriptiva*.

Es evidente que, si bien por una parte parece innegable que la ética, o filosofía moral, es una disciplina *prescriptiva* en cuanto tiene como cometido establecer *critérios* de moralidad, podría suscitarse, sin embargo, la cuestión de si su actividad no es en más de un aspecto *descriptiva* dado que más que *crear* criterios, a partir de actitudes favorables subjetivas, el filósofo de la moral se limita a *explicitar* actitudes favorables básicas, más o menos permanentes o generalizadas en la raza humana; con lo cual se cerraría el ciclo de paradojas que se inició al indicar cómo las ciencias descriptivas eran en alguna medida prescriptivas o, con más rigor, cómo los enunciados de las ciencias descriptivas eran al mismo tiempo emotivos, puesto que se producían en un contexto de actitudes favorables y desfavorables.

77. Entiendo que es por referencia a este tipo de actitudes favorables por lo que puede justificarse el cambio de normas, tal como propone Toulmin al afirmar: "podemos preguntar si, dado que se hiciera un cambio específico los miembros de nuestra comunidad llevarían una vida más completa y feliz. Y, nuevamente, si hay fundamentos razonables para creer que la llevarían, está justificado el cambio con toda seguridad" (*Op. cit.*, 182).

78. *Op. cit.*, pág. 18.

La respuesta a la cuestión de hasta qué punto *prescribe* y hasta qué punto *describe* el filósofo de la moral no es fácil; como pre-requisito a una respuesta contundente y rotunda habría que determinar hasta qué punto las actitudes favorables básicas son actitudes 'naturales', en el sentido que se confiere ordinariamente al término 'natural', como sinónimo de espontáneas, que no precisan ser inculcadas, que son compartidas por hombres de distintas culturas, etc. (79), o si, por el contrario, se trata de actitudes 'artificiales' o 'culturales', en el sentido de que han sido adquiridas tras un proceso de socialización.

Dada la vaguedad y la carga emotiva de términos como 'natural' y 'artificial', será preciso que se extreme la cautela y el rigor analítico. De modo provisional, podemos establecer que las actitudes favorables básicas no son 'naturales' en el sentido de que sean adoptadas espontáneamente, al menos de un modo consciente, pero si son 'naturales' en el sentido de que, en términos generales, existe una predisposición favorable en el ser humano hacia ellas, o, más exactamente, en el sentido de que existe una predisposición *preferencial* hacia ellas. En cierto sentido son 'artificiales' o 'culturales', puesto que se precisa generalmente de un cierto grado de socialización en determinado sentido para que sean adoptadas, al menos de un modo consciente y, en último lugar, no son 'artificiales' o 'culturales' en el sentido de que puedan considerarse como fruto de una *determinada* cultura o forma de socialización, o en el sentido de algo añadido o impuesto desde fuera.

En rigor, el filósofo de la moral ni prescribe ni describe actitudes favorables básicas, sino que las *explicita* o las 'explica' como indica Schlick (80); no decide arbitrariamente lo que el hombre debe ser, debe hacer, etc., etc., sino que trata únicamente de poner en marcha las capacidades racionales del ser humano. En cierto modo las *excita* o impulsa y, en este sentido, opera como un moralista más. Es decir, al poner en primer plano, al 'aproximar', por así decirlo, las actitudes favorables básicas al hombre hace que, como consecuencia, éste actúe, en líneas generales, de un modo determinado.

No existe, sin embargo, nada misterioso o mágico en esta intervención del filósofo de la moral: al igual que todo científico, político, etc., al poner el énfasis en unos problemas o hechos hace que la atención del grupo humano al que se dirige tal política o tal ciencia, se centre en los hechos, valores, etc., en cuestión, y, de algún modo les dé preferencia, a causa de un mecanismo del psiquismo humano que tiende a valorar más lo cercano y conocido, y que ya fué puesto de relieve por Hume (81). De

79. Véase Nowell-Smith, *op. cit.*, pág. 172.

80. *Op. cit.*, págs. 17-18.

81. *Treatise*, III, II, vii.

hecho, una forma de 'maquiavelismo' político consiste en presentar ostensiblemente las posibles obras meritorias de un sistema y relegar a un segundo plano, cuando no ocultar, las fallas habidas. La publicidad y la propaganda en general son las dos aplicaciones más directas y comunes de este mismo principio.

El filósofo de la moral se distingue, sin embargo, de los restantes moralistas y socializadores en que, por definición de su propio cometido, sus propósitos no pueden ser en ningún caso, en cuanto filósofo, maquiavélicos en sentido alguno. No se propone resaltar una actitud favorable elegida arbitrariamente conforme a determinados fines y relegar a un segundo término las restantes. Se limita a presentar lo que él considera actitudes favorables básicas o fundamentales, o criterios de moralidad, haciendo un reto a todos los moralistas para que le presenten, si son capaces, alguna actitud favorable más básica que las que él ha señalado. Por decirlo en otros términos, el filósofo de la moral trata de encontrar la última o primera razón, según se le considere, en ética, más allá de la cual no es posible un nuevo razonamiento. Para exponerlo de un modo más gráfico, imaginemos el siguiente diálogo:

P1 : – “¿Por qué crees es ‘bueno’ A? ”.

R1 : – “Porque es lo que manda la norma C”

P2 : – “¿Y por qué crees que es buena la norma C? ”

R2 : – “Porque es lo que manda Dios, las leyes fundamentales, el gobierno, la constitución, etc.”

P3 : – “¿Y por qué crees que es bueno lo que manda Dios, las leyes fundamentales, el gobierno, etc.? ”

R3 : – “Porque Dios, las leyes fundamentales, etc., nos mandan lo que nos conviene”.

P4 : – “¿Y por qué crees que Dios, las leyes fundamentales, etc., nos mandan lo que nos conviene? ”

Es evidente que a la Pregunta 4 podrían dársele diversidad de respuestas, pero que *una* sólo de ellas podría ser lógicamente válida.

Consideremos primero un tipo de respuesta *no* válida, a saber:

R4 : – “Porque Dios, las leyes fundamentales, el gobierno, etc., son sabios, justos, ‘buenos’, etc.”

Pues, como indica Shaftesbury: “Quienquiera que piense que existe Dios y pretenda formalmente creer que El es bueno y justo, debe suponer que existe

independientemente una cosa tal como justicia o injusticia, verdad y falsedad...de acuerdo con lo cual él pronuncia que Dios es justo... y verdadero. Si se dice que la mera voluntad, decreto o ley de Dios constituye absolutamente lo bueno y lo malo, entonces estas últimas palabras, i.e., el pronunciamiento de que Dios es justo.. y verdadero, carecen de significado” (82).

O, con palabras de Price, si quienes dicen que algo es bueno o malo quieren decir simplemente ‘deseado’ o ‘prohibido’, la proposición ‘obedecer un mandato es correcto’... sería del todo futil, ya que no expresaría nada más que ‘obedecer un mandato es obedecer un mandato’ ”. (83).

Como Nowell–Smith indica al respecto, el mero hecho de que un mandato haya sido decretado por una autoridad competente, incluso Dios, no es una razón lógicamente buena para obedecerlo (84), a menos que poseamos una actitud favorable general que nos lleve a realizar aquello que manda Dios, lo cual, si bien Nowell–Smith no lo indica, supondría no sólo la creencia de que lo que nos manda Dios es Bueno, sino que, como indica J.S. Mill, involucraría la creencia de que puesto que Dios es bondad lo que conduce a la felicidad general es lo que manda Dios (85).

Pero en este último caso, por supuesto, las órdenes de Dios (o de cualquier otra autoridad), no serían el criterio de lo justo, pues, como indica Hospers: “No podemos adoptar las órdenes de Dios como criterio justo y dar luego media vuelta hasta dar con un cierto canon de lo justo que nos sirva para descubrir cuáles son las órdenes de Dios” (86).

Volviendo a la Pregunta 4, como ya indiqué una sola respuesta podría ser lógicamente válida; respuesta que se formularía aproximadamente del siguiente modo:

R’4 : – “Porque Dios, las leyes, el gobierno, etc., nos mandan hacer Z y hemos experimentado que Z hace más felices que ninguna otra cosa a todos, o a la inmensa mayoría”.

Es indudable que R’4 es no sólo una respuesta adecuada a P4, sino además la única respuesta lógicamente válida. Por añadidura es una ‘respuesta–cierre’, ya que sería lógicamente anómalo preguntar:

82. “An Inquiry concerning Virtue”, Libro I, parte III, sec. ii, citado por Prior: *The Logic and the Basis of Ethics*, pág. 96.

83. *Ibid.*, pág. 99.

84. *Ethics*, pág. 192.

85. *Utilitarianism*, en *Mill’s Ethical Writings*, pág. 302.

86. *Op. cit.*, pág. 57.

P5 : — “¿Y por qué es ‘buena’ una norma que nos hace felices a todos, o a la inmensa mayoría? ”.

Cabría, por supuesto, dudar de que Z hubiese hecho realmente feliz a la inmensa mayoría de un grupo determinado. Sería lícito preguntarse la posibilidad de otra norma o forma de vida Z' que hiciese más felices a los componentes de la comunidad. El inquisidor, o interrogador, podría hacer, incluso, un reto a su interrogado, incitándole a seguir una norma o forma de vida Z' o incluso $\neg Z$, pronosticándole una mayor felicidad para el grupo comunitario.

Ahora bien, una vez conocida o practicada Z' o $\neg Z$, si el interrogado persiste en afirmar que Z es una norma o forma de vida que produce mayor felicidad que Z' o $\neg Z$, o cualquier otra alternativa, se ha alcanzado una ‘respuesta–cierre’, más allá de la cual ya no es posible dialogar en Ética (87).

Por supuesto que no es fácil llegar a las ‘respuestas–cierre’, o respuestas–límite, en primer lugar, porque cabe preguntar, desde un punto de vista psicológico, si lo que el grupo cree que le hace feliz no es meramente fruto de condicionamientos y pre–juicios culturales. Cabe siempre imaginar una nueva forma de vida comunitaria en la que la inmensa mayoría padeciese menos tensiones y frustraciones (En este punto creo apartarme de Toulmin dado que éste parece limitar la posibilidad de formas nuevas de vida comunitaria a aquellas practicables *dentro de una sociedad (el sub. es de Toulmin)* (88), mientras que la nueva forma a la que yo me refiero no es preciso que sea practicable dada la estructura de una sociedad determinada, sino que basta que sea posible dadas las condiciones biológicas y sociológicas de la existencia humana, aunque, dentro de un contexto socio–político o cultural determinado, pueda parecer ‘imposible’ o ‘utópica’ (89).

Es por ello por lo que la tarea de los ‘moralistas’, en el sentido más laxo del término, es inacabable y creadora. El filósofo de la moral, en cuanto no sólo juez o árbitro de la moral, sino participante, asimismo, en la tarea socializadora, tiene ante sí una tarea creativa y siempre perfeccionable. No obstante la amplitud de su cometido, el núcleo del mismo está perfectamente delimitado: mostrar las respuestas últimas después de las cuales ya no es posible un nuevo razonamiento ético.

87. Creo que la ética de Mill se mueve en este sentido, dado que se afirma: “If I am asked what I mean by difference of quality of pleasure, or what makes one pleasure more valuable than another, merely as a pleasure, except its being greater in amount, there is but one possible answer. Of two pleasures, if there be one to which all or almost all who have experience of both give a decided preference, irrespective of any feeling of moral obligation to prefer it, that is the more desirable pleasure” (*Op. cit.*, pág. 283).

88. *Op. cit.*, pág. 176.

89. La posición conservadora de Moore frente a los ‘utópicos’ puede verse en *Principia*, par. 110.

Antes de finalizar este trabajo quizá sea conveniente hacer algunas puntualizaciones pertinentes.

Consideraré algunas de las posibles objeciones al intento de fundamentar *empírico-racionalmente* una Etica, y aunque no parece posible solventar todas las dificultades previsibles en unas breves líneas, ni siquiera en todo un trabajo, creo poder sugerir en qué sentido serían irrelevantes las críticas.

Resumiré las posibles objeciones en dos grupos:

A) La moral varía de cultura en cultura. No existe ninguna ley moral permanente.

B) Los individuos ordinarios utilizan los términos éticos de acuerdo con leyes en uso, normas interiorizadas, gustos personales, etc. No existe ningún criterio común que unifique *todos* los usos individuales de los términos éticos.

Ambas afirmaciones, a mi modo de ver, son inexactas en varios sentidos, más, en lugar de indicar los puntos en que yerran, voy a aceptar de modo ficticio ambas posibles objeciones a fin de continuar la discusión.

Admito que la moral varía y que el uso de los términos éticos obedece a condicionamientos objetivos (culturales, socio-políticos, etc.) y disposiciones subjetivas; ello no es óbice para la posibilidad de establecer *empírico-racionalmente* un criterio moral.

Paralelamente, el hecho de que la magia y el fetichismo sean, o hayan sido, la base de las prácticas médicas en determinadas culturas, no excluye la posibilidad de desarrollar *racionalmente* la actividad médica.

De igual modo, aún cuando los individuos actúen en ocasiones caprichosamente, o de acuerdo con principios incorporados a su sub-consciente en el proceso de socialización, esto no impide, en principio, la posibilidad de que *razonen* y alcancen algunos principios éticos en virtud de este mismo razonamiento.

Dicho de otro modo, todo individuo, en cuanto actúa *racionalmente*, en virtud de tal actividad racional adquiere unas actitudes favorables básicas, o fundamentales y últimas, en razón de las cuales puede dar cuenta de su conducta.

La actividad racional *impone* un tipo de criterios últimos e irrefutables, más allá de los cuales no es posible la discusión *racional*. Por supuesto que este tipo de criterios no los dicta la razón 'dogmáticamente', si por razón se entiende algo super-puesto o

ante—puesto a las necesidades de los hombres, sus actitudes favorables más o menos naturales, etc. etc., como parece ser el caso de la Razón Práctica incondicionada de Kant (90). Por el contrario, entiendo que la *razón* no es más que el fruto histórico de la inter—acción humana y obedece únicamente al proceso de adaptación del individuo a su actividad social, como aparece implícito en la filosofía moral de Spencer. Así entendida, puede decirse, efectivamente, que tal razón, de raíces eminentemente empíricas (91), es juez y árbitro de las condiciones que hacen posible una actividad moral *racional*.

— Es, pues, únicamente, en cuanto las sociedades son racionales y en cuanto los individuos operan racionalmente, cuando los criterios éticos últimos (rationales) tienen lugar. ¡Qué duda cabe que la marcha histórica de las culturas ha distado mucho de ser enteramente racional! . Otro tanto puede decirse con relación al desarrollo individual de los distintos agentes morales (frustraciones, inhibiciones, represiones, etc. etc., dan lugar a diversos tipos de irracionalidad en la conducta) (92).

La filosofía moral no afirma que de hecho el hombre no actúe o pueda actuar irracionalmente, ni que las normas aceptadas por una comunidad no sean o no puedan ser irracionales. La filosofía moral afirma, y esto es todo y lo único que afirma, que las normas *deben* ser racionales y los individuos *deben* obrar racionalmente. Lo cual no deja de ser en cierto sentido tautológico, ya que la lógica del término ‘deber’ implica la posibilidad de dar razones acerca de una conducta. Los individuos pueden no justificar sus acciones. Las normas pueden ser impuestas sin justificación. Quien dice ‘haz esto’ no da razones, mas quien dice ‘debes hacer esto’ implica, como Nowell—Smith afirma (Véanse notas 40, 41 y 42) con certeza, que existen *razones* para la realización del acto en cuestión.

Un individuo puede mantener de un modo caprichoso, arbitrario o casual, ‘me gusta X’, pero si ha de convertir su sentencia en ‘X es bueno’ debe (lógicamente) dar razones acerca de su afirmación. Por supuesto, es evidente que no siempre que un hablante afirma ‘debes hacer X’ o ‘Debo hacer Y’, cuenta con razones para refrendar su mandato, al igual que no siempre que un hablante afirma, ‘Te quiero’, ‘Te admiro’, ‘Te aprecio’, etc., etc., posee los sentimientos relevantes que se *presuponen*, sin embargo,

90. “La ley moral es dada, por así decirlo, como un hecho de la razón pura, del cual nosotros a priori tenemos conciencia” (*Crítica de la Razón Práctica*, trad. de G. Morente, p. 79).

91. Una interpretación *empírica* de la Razón Práctica es la aportada por Mill, cuando indica: “To give any meaning to Kant’s principle, the sense put upon it must be that we ought to shape our conduct by a rule which all rational beings might adopt *with benefit to their collective interest* (sub. de Mill) (*Op. cit.*, pág. 326).

92. Véase: E. Fromm: *The Fear of Freedom* vers. cast.: *El miedo a la libertad*, págs. 41—42.

en quien pronuncia tales sentencias (a no ser que poseamos testimonios de la falsedad de su afirmación).

Dicho más sencillamente, no siempre que un hombre dice 'Debo hacer X' está significando realmente " 'Debo' hacer X". 'Debo' puede ser, y de hecho es frecuentemente, un disfraz pseudo-racional para justificar una conducta de otro modo injustificable (93).

Al igual que quien formula un 'Te quiero', 'Te admiro', etc., puede no significar intencionadamente nada más que 'Deseo de ti determinados favores', quien pronuncia la sentencia 'Debes hacer X' puede no significar intencionadamente nada más que 'Deseo de ti que hagas X'. Mas, tanto en el primer caso como en este segundo, quienes formulan tales sentencias están haciendo únicamente un uso secundario de sus términos.

Es, por ello, que la afirmación de la filosofía moral relativa a que 'debemos obrar racionalmente' resulta a todas luces irrefutable, dado su carácter analítico. Podemos, hipotéticamente, suprimir el lenguaje moral, sustituyéndolo por un lenguaje emotivo-subjetivo del tipo: 'Quiero que hagas X', 'Hago Y porque me gusta', o, en lenguaje más castizo, 'Hago Z porque me da la gana'. Podemos prescindir por completo (hipotéticamente también) de expresiones tales como 'eso no está bien', 'eso no se hace', 'no debes hacer eso', etc. etc., pero lo que no podemos pretender, lógicamente hablando, es que nuestras sentencias y enunciados sigan poseyendo el poder persuasivo que presentaban arrojados en lenguaje ético; es decir, cuando se presuponía contextualmente que nuestros enunciados no obedecían a caprichos momentáneos o intereses privados, sino que eran la resultante del proceso reflexivo en que se consideraban las posibles repercusiones y consecuencias de nuestros actos en los intereses de los demás.

De todo lo dicho *tampoco* se desprende que la filosofía moral posea poder persuasivo suficiente para aquéllos que no deseen actuar racionalmente. Su autoridad es, por supuesto, únicamente una autoridad *racional*. Fácticamente puede comprobarse que, en principio, por una serie de motivos que ahora no vienen al caso, todos prefieren, al menos teóricamente, obrar de un modo racional, o que *parezca* racional. En la práctica, por supuesto, son muy frecuentes los casos de conducta irracional que, sin embargo, es 'forzada' dentro de la horma de la racionalidad mediante variados procesos 'racionalizadores'.

93. "La racionalización es particularmente insidiosa cuando se disfraza de deber. 'Mi deber es castigarte', dice el padre que quiere desquitarse de una agresión de que le han hecho objeto en la calle por la mañana" (Hospers: *op. cit.*, pág. 38).

La autoridad del filósofo en cuestiones éticas es, conviene insistir, una autoridad puramente *racional*. Es, como el viejo adagio reza ‘la fuerza de la razón’ y ‘no la razón de la fuerza’. Determinar en qué consiste una razón *ética* y qué criterios racionales son posibles con relación a nuestro actuar es la tarea más importante de la filosofía moral.

Por supuesto que es posible concebir la filosofía moral de muy diversos modos; lo que ya no parece tan posible es que *cualquier* concepción de la filosofía moral sea realmente una filosofía moral; a la postre, el contenido de la disciplina no es fruto de una elección arbitraria, sino que viene predeterminado por el significado mismo de los términos con que la defenimos.

Parece, pues, evidente que, cuando menos, existen dos disciplinas que no pueden ostentar el título de Filosofía Moral. Por una parte aquélla que intenta señalar normas u obligaciones concretas y, en el otro extremo, aquélla que examina simplemente el uso de los términos éticos.

Por importante que sea su tarea, ‘codificadores’ y ‘analista’ no pueden ser denominados filósofos de la moral, y esto por las razones siguientes: Por una parte, la codificación exige conocimientos estratégicos con relación a las posibilidades empíricas del momento dado. No se trata, como muchos parecen suponer, de que el ‘moralista’ (en sentido restringido) o ‘codificador’ no pueda ser filósofo (94), sino que la insuficiencia se encuentra en el otro lado: es el filósofo de la moral quien no puede ser del todo un buen moralista, aunque su actividad, como ya hemos visto, es, en más de un sentido, ‘moralizadora’.

Por otra parte, y aunque el filósofo de la moral ha de utilizar inevitablemente el análisis de los términos éticos, su tarea no puede concluir aquí. Es preciso que analice asimismo los contextos en los que los términos éticos se producen (95) lo cual supone que no puede ignorar del todo las aportaciones de las ciencias históricas, la psicología, antropología, sociología, etc. El filósofo de la moral tiene que analizar, cuando menos, los esquemas de la convivencia humana. Pretender limitarse sin más, a un análisis de los términos éticos es demasiado cómodo e inútil.

Como Nowell-Smith afirma “las teorías morales que intentan prescindir de toda consideración de la naturaleza humana tal como es, ni siquiera empiezan a ser teorías morales” (96).

94. “Causistry, forms, therefore, part of the ideal of ethical science” (Moore: *Principia*.)

95. “we cannot understand what the terms used in moral judgement mean unless we examine them in the context of their use” (Nowell-Smith: *op. cit.*, pág. 182).

96. *Ibid.*, pág. 182.

APENDICE

Una vez realizado este trabajo he encontrado en la obra de MIHAÏLO MARKOVIC: *Dialéctica de la praxis* una extraordinaria similitud entre su concepción de la débil 'frontera' que separa los enunciados descriptivos de los propiamente valorativos y la que ya he venido sosteniendo, así como me ha sorprendido el paralelismo que se da entre sus ejemplos y los míos respecto a enunciados aparentemente descriptivos y que contienen como él dice 'un elemento de valoración moral'.

Por considerarlo de interés transcribo literalmente el pasaje de la mencionada obra donde se evidencia este punto de vista que yo me honro en compartir con el ilustre humanista marxista:

"No debe suponerse que la línea demarcatoria entre juicios éticos y cognoscitivos sea demasiado nítida. No sólo existen muchos casos intermedios, que difícilmente podrían clasificarse como puramente éticos o cognoscitivos, sino que también, en verdad, los enunciados éticos no expresan exclusivamente nuestra actitud afectiva, del mismo modo que los enunciados cognoscitivos tampoco describen solamente estados exteriores de las cosas. Por otro lado, existen enunciados perfectamente descriptivos —sobre todo en las ciencias sociales y en la vida cotidiana— que contienen un elemento de valoración moral. Por ejemplo: 'En el país X el 3^o/o de los propietarios concentra en sus manos el 55^o/o de toda la tierra, mientras que el 77^o/o del país sólo posee el 16^o/o', 'El grado de radioactividad sobre el territorio X es ahora 300 veces mayor que el normal'. Lo específico de los juicios morales está aquí sólo implícito en la fría valoración de cierto tipo de praxis humana; en los juicios morales esto se hace explícito y se acentúa mediante conceptos morales especiales" (pág. 53).

BIBLIOGRAFIA

- AYER: *Language, Truth and Logic*, ver. cast. *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Eudeba, Buenos Aires, 1958.
- BLACKSTONE, W.T.: "Are Metaethical Theories Normatively Neutral?" en *Readings in Contemporary Ethical Theory*, Prentice-Hall, Englewoods, Cliffs, New Jersey, 1970.
- BRANDT, R.B.: *Ethical Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1959.
- BROAD: *Five Types of Ethical Theory* Routledge and Kegan Paul, London, 1967.
- CARNAP: *Philosophy and Logical Syntax*, versión cast.: *Filosofía y Sintaxis Lógica*, Trad. de Cesar N. Moliner, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.
- CORBETT, J.P.: "Teaching Philosophy Now" en *Philosophical Analysis and Education*, Routledge and Kegan Paul, London, 1972.
- HOSPERS: *Human conduct*, versión cast. de Julio Cerón: *La Conducta Humana*, ed. Tecnos, Madrid, 1961.
- KANT, E.: *Crítica de la Razón Práctica*, versión cast. del prof. García Morente, Ed. Victoriano Suárez, Madrid, 1963.
- KEMP, J.: *Ethical Naturalism*, MacMillan, London, 1970.
- MACINTYRE: *A Short History of Ethics*, versión cast. de Roberto Juan Walton, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1970: *Historia de la Etica*.
- MARKOVIC, Mihailo: *Dialéctica de la praxis*, amorrortu editores, Buenos Aires, 1968.
- MILL, J.S.: *Mill's Ethical Writings*, MacMillan, New York, 1967.
Collected Works, Vol. X, Essays on Ethics, Religion and Society, University of Toronto Press, Routledge and Paul Kegan, Canada, 1969.
- MOORE, G.E.: "A Reply to my Critics", en *The Philosophy of G.E. Moore*. The library of Living Philosophers. Cambridge University Press, 1968.
Principia Ethica, Cambridge University Press, 1971 (1ª ed. 1903).
- NOWELL-SMITH: *Ethics*, Penguin Books, 1969.

- REID, D.A.: "Philosophy and the Theory and Practice of Education", en *Philosophical Analysis and Education*, Routledge and Kegan Paul, London, 1972.
- SCHLICK, M.: *Fragen der Ethik*, versión inglesa de Davis Rynin: *Problems of Ethics*, Dover Publications, Inc., New York, 1962.
- SIDGWICK: *The Methods of Ethics* (7ª ed.) MacMillan, London, 1967 (1ª ed. 1874).
- STEVENSON: "Moore's Argument against certain forms of Ethical Naturalism" en *The Philosophy of G.E. Moore*, Cambridge University Press, 1968.
- TOULMIN: *The Place of Reason in Ethics*, versión cast. de I.F. Ariza: *El puesto de la Razón en la Ética*. Revista de Occidente, Madrid, 1964.
- WARNOCK, G.J.: *The Object of Morality*, Methuen and Co., London, 1971.