

COMTE, MARX Y EL FUNDAMENTO RACIONAL DE LA ETICA

Esperanza Guisán

Los problemas relativos a la fundamentación y método de ética descriptiva resultan realmente minúsculos cuando se les compara con el “problema” metodológico por excelencia de la ética, a saber, el de cómo es posible *fundamentar* y de qué modo los enunciados explícitamente valorativos, es decir, aquéllos que se incluyen en la parte de la Filosofía Moral que ha sido más cuestionada en los últimos tiempos: La *ética normativa*.

La *ética normativa* constituye, a decir verdad, el caballo de batalla en el tratamiento metodológico de la Filosofía Moral. No se trata tan sólo de delimitar en qué consiste la ética normativa y cuál o cuáles han de ser estimados como los métodos de fundamentación más adecuados de esta parte de la disciplina objeto del presente estudio. El problema de la ética normativa es mucho más complejo, profundo y radical: Se trata de dirimir su propia existencia como disciplina científica y/o filosófica.

Mientras nadie parece haber puesto jamás en entredicho el que de hecho existen sistemas morales que condicionan y dirigen nuestra inter-acción, ha existido en los últimos tiempos una sospecha casi generalizada de que la pretensión de una *justificación racional* de los enunciados valorativos estaba fuera de lugar y que no servía sino de excusa para llevar a cabo “racionalizaciones” inoportunas e indeseables.

A decir verdad los intentos de “desenmascaramiento” de la ética normativa son antiguos. Critias, el oligarca sofista podría quizás ser el pionero si extendemos su crítica a las religiones a la posible función paralela de las “morales” como intentos de interiorizar las normas externas. Calicle en el *Gorgias* y Trasímaco en *La República* de Platón, como ya he indicado en otro lugar, han sido los exponentes de dos actitudes que el pensamiento contemporáneo ha difundido y vulgarizado: a) La moral es el invento de los débiles para protegerse contra los “naturalmente” más capaces. b) La moral es el invento de los poderosos para someter a los más débiles.

Pero quizás los tres grandes desenmascaradores de los tiempos modernos: Nietz-

sche, Freud y Marx han contribuido de manera mucho más decisiva en el desprestigio y desconfianza generados en torno a la posibilidad de enunciados valorativos dotados de algún tipo de legitimidad.

Se colegía, erróneamente a mi modo de ver, que si históricamente unos determinados individuos, grupos, estructuras, etc., habían sojuzgado a otros individuos, grupos, clases, etc., mediante determinados sistemas de valores morales, por ende, toda valoración moral estaba pervertida *ad radice*, no pudiendo consistir sino en la “racionalización” de intereses determinados que atraían beneficios a unos individuos o clases, a expensas de otros individuos o clases de individuos.

Por otra parte, el positivismo que surge a partir de Comte en el siglo XIX sirve, así mismo, para iniciar otro tipo de “desenmascaramiento” que se agudizará en el neopositivismo de comienzos del siglo XX. La lucha anti-metafísica de positivistas de viejo y nuevo cuño parecía conllevar la desintegración de los *métodos* tradicionales de validación y justificación de los postulados de la ética normativa.

Sin embargo, podría aventurarse que los grandes desenmascaradores modernos no han sido sino vigilantes *moralistas* que pretendían instaurar un orden que consideraban preferible, más justo, o más deseable, de valores humanos.

I

Por limitarnos a Marx, parece sobradamente demostrado que tanto su doctrina como la de sus seguidores, a pesar de las confusiones metodológicas y epistemológicas que pudieran contener, no suponían en modo alguno un *impasse* dramático en el hacer y actuar social. Se trataba, muy por el contrario, de doctrinas y teorías fuertemente prácticas, destinadas a *cambiar* el mundo, más que explicarlo, aunque, curiosamente, se resistieran, en un principio, los marxistas “ortodoxos” a admitir los elementos fuertemente valorativos de su filosofía que, a causa del impacto del positivismo y su supervaloración del método científico, querían encubrir bajo apariencia de enunciados fácticos, es decir, de verdades irrefutables de la ciencia.

Son ilustrativas al respecto algunas disputas entre tempranos marxistas como Konrad Schmidt y Ludwig Woltmann, por una parte, o Otto Bauer y Karl Kautsky, a las que me referiré brevemente, a fin de constatar: a) la asunción tanto por parte de los “revisionistas”, que reivindicaban la necesidad de fundamentar filosóficamente los asertos implícitamente valorativos del marxismo, como de los “materialistas”, de los principios éticos normativos fundamentales, y b) el hecho de que el carácter anti-absolutista del marxismo no imposibilitaba en modo alguno, sino que fue impulsor de la búsqueda de, valores no arbitrarios y de carácter *universal*.

Respecto a a) quisiera traer a colación algunas afirmaciones oportunas que hacen hincapié en un aspecto de relevancia extraordinaria: Es inoportuno y falso confundir las “explicaciones genético-causales” de los fenómenos morales con la “fundamentación” justificativa de los mismos.

Como afirma Ludwig Woltmann: “Pero la fundamentación crítica de la moral nada tiene que ver con las investigaciones acerca de las condiciones generadoras externas de su desarrollo” (1). O, como mantiene Bauer: “una cosa es *convertir los fenómenos morales en objeto de la ciencia*, investigar cómo tiene que surgir necesariamente, dadas unas condiciones sociales y naturales, el contenido de determinados fenómenos sociales, y otra cosa es responder a una cuestión vital, responder a aquella acuciante pregunta con la que me atormentó mi pobre amigo: ¿Qué debo hacer?” (2).

Desde otra perspectiva distinta Richard B. Brandt ha afirmado en 1959:

“Una cosa es contar con una teoría científica, en el sentido de una *comprensión causal*, de la creencia de un individuo o grupo relativa a que alguna conducta es correcta o incorrecta; otra cosa completamente distinta es contar con una teoría ética normativa que muestre que una conducta realmente es correcta o incorrecta... podemos saber que un hombre rechaza una determinada creencia ética porque su padre es partidario de ella y porque el rechazo simboliza la total independencia del detestado dominio de su padre: el saber esto no influye, evidentemente, en que su creencia ética sea válida o verdadera. En general, pues, no podemos realizar inferencias acerca de la validez de los principios éticos, al menos de una manera sencilla, a partir de la teoría causal científica del desarrollo de las normas éticas individuales o culturales” (3).

Bauer en su trabajo de 1905 había insistido en este mismo sentido: Una cosa es explicar al obrero en paro la génesis de las distintas morales de clase, otra muy distinta darle *razones* que le ayuden a contestar a su pregunta relativa a qué debe hacer, si convertirse en un esquirolo por salvar a su hijo enfermo o ser fiel a los intereses de su clase. “Lo que yo espero de ti —demandará el obrero en la ficción de Bauer— no es una conferencia acerca de cómo se generan las ideas sobre lo moral y cómo están relacionadas por el desarrollo de las fuerzas productivas. Lo que quiero es que me respondas a esta cuestión: ¿Qué debo hacer?” (4).

El hecho de que autores marxistas como Kautsky puedan haber llegado a pensar que el marxismo “no pretende ser sino una concepción de la historia, un método de investigación de las causas que impulsan el desarrollo de la sociedad” (5), de modo que la “dirección que adopta el desarrollo social en la realidad no depende de nuestro ideal moral, sino de las concretas condiciones materiales existentes, por lo que el

(1) “Die Begründung der Moral” en *Sozialistische Monatshefte*, núm. 11, 4 (1900), págs. 718-724, recogido en Virgilio Zapatero: *Socialismo y Ética*, Editorial Debate, Madrid, 1980, pág. 155.

(2) “Marxismus und Ethik” en *Die Neue Zeit* 24, 1905-1906, en Virgilio Zapatero, *Ibid.*, pág. 233.

(3) *Ethical Theory*, versión cast. de E. Guisán, *Teoría ética*, Alianza Universidad, Textos, 1982, pág. 108.

(4) *Op. cit.*, en Virgilio Zapatero, *op. cit.*, pág. 231.

(5) “Die materialistische Geschichtsauffassung und der psychologische Antrieb”, en *Die Neue Zeit*, XIV, 2. Virgilio Zapatero, *op. cit.*, pág. 51.

ideal ético queda totalmente desprovisto de fuerza normativa" (6), se debe, sin duda, no a que los autores marxistas quieran prescindir de los ideales éticos sino a su intento de encubrirlos, consciente o inconscientemente bajo el ropaje científico que había de garantizarles, bajo el predominio "cientifista" del positivismo, un *status* de racionalidad más privilegiado, fenómeno que curiosamente se repetirá en el caso de la ética evolucionista de Spencer, o en el reduccionismo psicologista de Schlick, a los que me referiré más adelante y que, por lo demás tendrían sus antecedentes históricos en los recursos "naturalistas" de Hobbes, Locke, Rousseau y otros tantos, al pretender derivar de una supuesta "naturaleza" o "estado natural", leyes y normas de conducta que se ajustasen de algún modo a lo que cada autor en particular juzgaba *socialmente* deseable.

Paradójicamente Rousseau fue tal vez uno de los primeros en discernir esta peculiar "falacia", que Rubert de Ventós ha dado en llamar "falacia moralista" (7): "Se comienza por buscar aquellas reglas que, en orden a la utilidad común, sería idóneo que los hombres conviniere entre sí; y luego se da el nombre de ley *natural* (cursivas mías) a la colección de esas reglas, sin más pruebas que el bien que se piensa que resultaría de su práctica universal. He ahí con toda seguridad una manera muy cómoda de componer definiciones y de explicar la naturaleza de las cosas por conveniencias casi arbitrarias" (8).

En cualquier caso, si bien desde una perspectiva epistemológica la fundamentación del método de la ética normativa sufre detrimento, desde una perspectiva pragmática la "ética normativa", en cuanto formuladora de principios rectores a los que debe supeditarse nuestra conducta, sigue garantizada. Poco importa, en este sentido, que se propugne el *Zürück zu Kant* como método legitimador de la ética, tal como ocurre en el caso de Woltmann o Bauer, o se pretenda con Schmidt o Kautsky una ética "naturalista". "Pues el modo de ver las cosas que impera en el moderno socialismo y le imprime carácter es totalmente *naturalista*. Prescinde de todo tipo de religión y metafísica" (9).

Se niega en este caso el carácter trascendental de la ética, tal como se le concebía en las concepciones tradicionales, pero se afirma por otras vías lo que constituía el núcleo básico de la moralidad: Kautsky, en efecto, encontrará en el desarro-

(6) *Ibid.*, págs. 118 y ss. en V. Zapatero, *op. cit.*, pág. 53.

(7) "Es más: tanto ésta como otras falacias naturalistas... no me parecen tanto posiciones que *naturalizan la moral* como posiciones que *noralizan la naturaleza*: falacias "moralistas" pues, más que naturalistas. De hecho, la confusión no se sigue de una deducción de principios morales a partir de datos empíricos, sino del carácter más valorativo que empírico de las premisas supuestamente "naturales" en que se basan tales principios". (*Moral y nueva cultura*, Alianza editorial, Madrid, 1971, págs. 80-81).

(8) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en J.J. Rousseau: *El contrato social Discursos*, Alianza editorial, Madrid, 1982, págs. 197-198.

(9) Konrad Schmidt: "Sozialismus und Ethik" en *Sozialistische Monatshefte*, núm. 12, 1900, págs. 522-531, en V. Zapatero, *op. cit.*, pág. 153.

llo espontáneo de los impulsos sociales todo aquello que ha merecido la alabanza de los moralistas clásicos, sin tener que recurrir a ningún dato que rebase los ofrecidos por la experiencia. Afirmará así que “en el caso de colisión entre interés privado y social, el último es el más elevado y tiene que ceder el primero, es sin duda la ley fundamental de toda ética, el imperativo categórico que está a la base de todas las máximas y sentimientos morales desde los grados más bajos del mundo animal hasta las cumbres más elevadas de la humanidad... Pero nosotros derivamos nuestra ley fundamental ética de la observación de la realidad de la experiencia, de la esencia de cada sociedad y ciertamente sin hacer diferencias entre hombre y animal” (10), de tal suerte que la “claridad y decisión ética sólo puede derivar de la ciencia, y ante todo de la vida, nunca del dominio de una ética que debe estar fuera y por encima de la ciencia y la vida” (11).

La ciencia y la vida, sin embargo, no son conceptos “value-free”, sino que son recreaciones axiológicas, trasunto de valores que se pretende defender bajo la bandera de la ciencia. No importa, de momento, decidir en qué sentido y hasta qué punto los marxistas “naturalistas” defendían tesis más plausibles o menos plausibles que los marxistas “racionalistas” *more kantiano*, ya que, posiblemente, unos y otros apuntaban a distintos aspectos relevantes de los fenómenos del conocimiento moral.

Lo que interesa señalar ahora es que, pese a que algunos autores marxistas fueron más conscientes que otros de la necesidad de un método filosófico-racional que vindicase los asertos valorativos, las teorías marxistas, en general, dieron cuenta y razón bajo ropaje “racionalista”, o en tono “naturalista”, de la necesidad de imperativos que regulasen la conducta social.

Lo cual conecta íntimamente con lo que he querido adelantar en el punto b) de mis presentes reflexiones: el carácter crítico, anti-absolutista y anti-dogmático de la teoría marxista, en sus versiones “racionalistas” o “naturalistas” no impidió que, si bien en ocasiones muy confusamente, se propusiera a un tiempo un “relativismo” de normas de conducta “derivadas”, dependientes del momento histórico, la clase a la que se pertenece, etc., a la vez se hiciera apelación a una ética universal válida para todos los hombres (12).

Como indica Kamenka, para Marx la moralidad y la ley representaban el florecimiento del ser (Wesen) esencial del hombre, “y la esencia, de acuerdo con Marx, es siempre verdaderamente universal. La esencia o espíritu humano es lo que hay de común en todos los hombres... Debe expresarse sobre todo en la unidad de los

(10) *Op. cit.*, en Virgilio Zapatero, *op. cit.*, pág. 256.

(11) *Op. cit.*, en Virgilio Zapatero, *op. cit.*, pág. 261.

(12) “To the youthful Marx, the goal of human history is the free society - the universal kingdom of ends and men and institutions are judged by the Kantian criterio of universalizability” (Kamenka: *The Ethical Foundations of Marxism*, Routledge and Kegan Paul, London, pág. 24. Véase también pág. 37).

hombres, superando las divisiones creadas por sus particularidades empíricas” (13). Como se explicita en el *Manifiesto Comunista*: “Y a la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, sustituirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos” (14).

No cabe duda de que, en un sentido importante, el marxismo asentó las bases para un relativismo peculiar. Es más, a fuerza de ser sinceros, habría que incidir en que el marxismo se esforzó infatigablemente por poner de manifiesto el carácter histórico, coyuntural, no absoluto, de las normas vigentes en las distintas sociedades. Ya que, en el propio *Manifiesto* se indica con claridad que las “ideas imperantes en una época han sido siempre las ideas propias de la clase imperante” (15), tal como se constata así mismo en la *Ideología alemana*, en donde se indica a un tiempo la procedencia terrenal de nuestras ideas morales: “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (16).

Sin embargo, si bien en círculos marxistas, pretéritos y presentes, se ha hablado insistentemente de “relativismo” ético, tal como en los casos de Kautsky, Schmidt, a comienzos de siglo, o en el caso de Fisk en la actualidad, habría que matizar en qué consiste este “relativismo” y en qué medida puede o no puede socabar la postulación de un método racional en ética.

A mi modo de ver, la teoría marxista incidiría únicamente en el carácter inacabado del ser humano que comportaría, paralelamente, el carácter inacabado de unas normas éticas de vida que han de ajustarse en cada momento a lo que demandan las necesidades derivadas de la condición humana. La ética sería *universal*, aunque *no absoluta*, con palabras de Fisk (17), ya que solamente podríamos contar con valores absolutos a partir del supuesto de una naturaleza humana “constituida”, “pre-programada” y “clausurada”. El supuesto defendido por Fisk pudiera muy bien ser vertido en moldes existencialistas, afirmando la supremacía de la existencia sobre la esencia, y negando la posibilidad de una “naturaleza esencial” al hombre, de carácter ahistórico.

Curiosamente MacIntyre va a imputar el fracaso del método racional de la ética normativa contemporánea al hecho de haberse prescindido de la “noción de fines o funciones humanas esenciales” con lo cual “comienza a resultar implausible tratar a los juicios morales como a enunciados fácticos” (18).

Mas el supuesto de MacIntyre precisará ser revisado con mayor detenimiento. Baste advertir, de momento, que no parece del todo prudente postular como pre-

(13) *Op. cit.*, pág. 37.

(14) Versión cast. en Editorial Ayuso, Madrid, 1976, pág. 47.

(15) *Op. cit.*, pág. 44.

(16) Incluido en *Marx's Concept of Man*, versión cast. en Fondo de Cultura Económica, México, 1962, pág. 206.

(17) *Ethics and Society - A Marxist interpretation of Value*, The Harvester Press, Great Britain, 1980, pág. 260.

(18) *After Virtue*, Duckworth, London, 1981, pág. 57.

requisito del método racional en ética la existencia de esencias humanas clausuradas, que hagan de los seres humanos “objetos funcionales”, cuya bondad o maldad pueda ser defendida a tenor de unos supuestos “fines” que el hombre no puede elegir, sino que le son conferidos desde fuera.

Al propio tiempo, convendrá también matizar que el hecho de que el ser humano posea capacidad para su propio despliegue y desarrollo, que sea dueño de su destino, conforme a la jerga sartreana, no invalida de suyo el intento de una ética “no relativa” en el sentido de una ética universal que sea susceptible de superar el tribunal al que apelamos en nuestro discurso moral, a saber, el logos inter-subjetivos. O, con palabras de Habermas, una ética que se ajustase al “conocido principio de la universalización —conocido desde la perspectiva de diversas éticas de signo cognoscitivo— según el cual sólo han de tener validez aquellas normas cuya pretensión de validez podría ser reconocida razonadamente por todos los sujetos potencialmente afectados”, dado que “la entrada en un discurso significa ya la compartida suposición de que las condiciones de una situación ideal de diálogo se encuentran suficientemente cumplidas, de forma que los implicados, sólo por la fuerza del mejor argumento, llegan a un consenso no forzado en torno a pretensiones de validez controvertidas” (19).

Es decir, conforme a la Teoría de la Evolución Social habermasiana, el hecho de que tanto a nivel ontogenético como filogenético exista un curso expansivo de desarrollo individual y social, no sólo no nos condena al relativismo moral, sino que nos motiva para quemar y superar etapas, en la convicción de que existen niveles más elevados del desarrollo del individuo y de la sociedad que resultan preferibles a niveles previos, menos desarrollados.

Kohlberg ha atacado frontalmente, desde su perspectiva ontogenética, el problema que de algún modo ya había sido solventado por Piaget, pero al que Kohlberg dió una expresión más explícita y precisa. El estudio del desarrollo moral de los individuos patentiza la existencia de diversos niveles que han de ser superados, lo cual evidencia una serie de aspectos universales de la moral que contradicen las pretensiones del relativismo ético, a la vez que pone sobre aviso a los apresurados analistas del lenguaje moral, ya que como Kohlberg indica no existe un solo lenguaje moral, ni un solo sentido común en la vida moral, sino seis estadios diferenciados, habiendo de tenerse en cuenta así mismo que, dado que el más elevado de los seis estadios incluye los aspectos positivos básicos de los estadios inferiores, “sólo una teoría ética normativa que incluya todos estos aspectos puede indicarnos cómo debemos efectuar los juicios morales” (20).

O, lo que viene a resultar lo mismo, desde la perspectiva ontogenética de Kohl-

(19) *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, versión cast., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, pág. 311.

(20) “From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get away with it in the study of moral Development”, en L. Kohlberg: *The Philosophy of Moral Development*, Harper and Row, New York, 1981, pág. 180.

berg, que Habermas amplía y aplica al nivel filogenético del desarrollo moral, podemos dar cuenta de estadios de desarrollo diversos en los distintos individuos y sociedades, relativos a diferencias en condicionamientos históricos, económicos, etc., que no implican, sin embargo, la negación de la posibilidad de una ética normativa no relativista. El hecho de que Schmidt, pongamos por caso, insista en el carácter “relativo” de la validez universal de las normas dentro del marxismo no hace sino resaltar que ninguna norma secundaria o derivada posee carácter absoluto, sino que ha de acomodarse a la norma primaria, no derivada “del interés general”, a partir de la cual todas las demás normas han de ser juzgadas. “Si el hombre, por ejemplo, situándose en la perspectiva social del interés general, acepta la norma de que es moralmente inadmisibles mentir, no lo absolutiza en el sentido de considerar moralmente inadmisibles mentir, no la absolutiza en el sentido de considerar moralmente reprochable todo lo que pueda subsumirse bajo el concepto de mentira” (21). En lo que Schmidt insiste es en “el carácter social utilitarista de los preceptos morales, su origen *terrenal*, esto es el origen y limitación de esta norma a través de los objetivos que la voluntad social persigue” (22). Es decir, se insiste en la necesidad a la que se había referido Marx en la *Ideología Alemana* al indicar: “Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo” (23).

O, lo que es igual, la ética se basa en el “hombre de carne y hueso”, con palabras de Marx, lo cual no puede presuponer la indiferencia gnoseológica o axiológica frente a los distintos modelos de vida humana, o frente a las distintas opciones sociales.

Desafortunadamente muchos divulgadores de Marx han legado a la posteridad una imagen excesivamente cínica sobre la moral. El desenmascaramiento de los condicionamientos socio-económicos de nuestros sistemas de valores pasados parecía llevarnos a un *impasse* filosófico que suponía la suspensión/supresión de los intentos de legitimación de las sociedades, los modelos de vida, las normas de conducta.

El reduccionismo sociologista de difusores e intérpretes de Marx habría llevado a que, como Habermas afirma, los propios teóricos marxistas, moviéndose dentro de la estela de Max Weber, juzgasen la legitimidad de un orden de dominación en atención a la *creencia* de legitimidad por parte de quienes se encuentran sujetos a tal orden (24), cuando, como Habermas había afirmado en páginas anteriores: “fuerza legitimante hoy sólo la poseen reglas y premisas comunicativas que permiten discutir un acuerdo o pacto obtenido entre personas libres e iguales frente a un consenso contingente o forzado” (25).

(21) *Op. cit.*, en V. Zapatero, *op. cit.*, págs. 137-138.

(22) *Ibid.*, pág. 140.

(23) En *Marx's Concept of Man*, versión cast., pág. 206.

(24) Habermas, *op. cit.*, págs. 265 y ss.

(25) *Ibid.*, pág. 254.

Es decir, Habermas nos urge a la distinción entre una legalidad presumida o asumida, de una legalidad discutida, generada en el ámbito de la inter-comunicación libre e igual entre todos los miembros dialogantes de la comunidad.

El materialismo histórico, por supuesto, no estaba abocado a la “relativización” de los valores, sino a la constatación del desarrollo histórico de los mismos: “La expansión de las fuerzas productivas en unión con la madurez de la integración social implica que se hacen progresos de la capacidad de aprendizaje en dos dimensiones: en el conocimiento objetivador y en la sabiduría práctico-moral” (26).

Lo cual pone de manifiesto que las profesiones de “relativismo ético” por parte de los “ortodoxos” marxistas han de ser debidamente matizadas, si no queremos correr el riesgo de tergiversar por completo una doctrina que si en algo no incurrió fue en asepsia valorativa de índole alguna.

II

Si consideramos brevemente las aportaciones del positivismo de viejo y nuevo cuño nos encontramos con algunas situaciones sorprendentes.

Contra lo que pudiera esperarse, ni Comte, ni Mill, ni Spencer, entre los clásicos, ni siquiera Moritz Schlick entre los “modernos”, intentaron socavar las creencias optimistas del legado tradicional que confiaba en un desarrollo armónico y progresivo del hombre y la humanidad y, por consiguiente mantenían y defendían la existencia de instancias valorativas inapelables. Así, Comte, concretamente, quería prescindir únicamente de los presupuestos teológicos que debilitaban y desacreditaban las bases intelectuales de la moral (27), confiando plenamente en el espíritu *positivo* que, al ser directamente social podría llevar a cabo la convivencia armónica:

“El conjunto de la nueva filosofía tenderá siempre a poner de manifiesto, tanto en la vida activa como en la especulativa, la relación de cada uno con todos, en una serie de aspectos diversos, haciendo involuntariamente familiar el sentimiento íntimo de la solidaridad social, convenientemente extendido a todos los tiempos y todos los lugares. No sólo la activa consecución del bien público será siempre considerada como el modo más propio de asegurar generalmente el bien privado, sino que, por una influencia a la vez más directa y más pura, y finalmente más eficaz, el más completo ejercicio posible de las inclinaciones generales llegará a ser la principal fuente de la felicidad personal” (28).

Lo cual resonará en la también optimista concepción spenceriana de las posibilidades de armonía social, potenciada en este caso y perfeccionada a través de una

(26) *Ibid.*, pág. 180.

(27) *Discours sur l'esprit positif*, versión cast. *Discurso sobre el espíritu positivo*, Aguilar, Buenos Aires, 1980, par. 51, págs. 120-121.

(28) *Ibid.*, par. 56, pág. 131.

supuesta “evolución biológica”, mediante la cual el individuo se adaptará totalmente al estado social, de tal suerte que lo que ahora se hace por deber será realizado de una manera espontánea: “A partir de las leyes de la vida debe concluirse que la continua disciplina social moldeará de tal suerte la naturaleza humana, que finalmente los placeres ‘simpáticos’ serán buscados espontáneamente para la mayor ventaja posible de todos y cada uno” (29). Ya que, como indica Spencer en otro lugar:

“Yendo mucho más allá de que cada hombre consiga sus fines sin impedir que los demás consigan los suyos, los miembros de una sociedad pueden prestar ayuda mútua en la consecución de los fines. Y si, ya bien indirectamente mediante cooperación industrial, o directamente mediante asistencia voluntaria, los conciudadanos pueden hacer más fácil los unos a los otros el acoplamiento de actos a fines, entonces su conducta presupone una fase todavía más elevada de la evolución” (30).

Esta candorosa fe en las capacidades humanas arraigó fuertemente en todas las corrientes “positivas” de la ética, entre las que habría que encuadrar, siguiendo a Kolakowski, al Utilitarismo. En efecto, son múltiples los lugares en los que la confianza sin límites en las posibilidades de desarrollo de las capacidades de “sympatheia” y de cooperación, el desarrollo, en suma, de los “sentimientos sociales” son destacadas, exaltadas y estimuladas. Son, en efecto, estos éticos positivistas hombres de fe, hombres de esperanza en la capacidad de “mutuo apoyo” de la humanidad. John Stuart Mill, con más atino que Spencer, a mi juicio, confiará a la educación y no a la “evolución biológica” la tarea de expandir y aumentar los sentimientos de solidaridad entre los seres humanos:

“Conforme se mejora el estado de la mente humana, se aumentan constantemente las influencias que tienden a generar en cada individuo un sentimiento de unidad con todos los restantes” (31).

O como se dice al concluir el capítulo III del *Utilitarianism*:

“La convicción profundamente enraizada que todo individuo posee ya incluso ahora de sí mismo como un ser social tiende a hacer que sienta como una de sus necesidades naturales el que exista armonía entre sus sentimientos y objetivos y los de sus semejantes... Este sentimiento es en muchos individuos muy inferior en fuerza a sus sentimientos egoístas, y a menudo no existe en absoluto. Sin embargo, para aquellos que lo poseen, presenta todas las características de un sentimiento natural. No se presenta a sí mismo ante ellos como una superstición debida a la educación o a una ley despóticamente impuesta por el poder de la sociedad, sino como un atributo del que no les interesaría verse privados” (32).

(29) *The Works of Herbert Spencer*, Vol. IX, *The Data of Ethics*, Osnabrück, Otto Zeller, 1966, pág. 250.

(30) *Ibid.*, pág. 19.

(31) *Utilitarianism*, cap. III en Mill: *Utilitarianism* ed. por Gorovitz, The Bobbs-Merrill Company Inc., Indianapolis, 1971, pág. 35.

(32) *Ibid.*, pág. 36.

Como Mill había indicado un poco antes, el *Traité de politique positive* de Comte, aun cuando le resulte discutible y poco acertado respecto al sistema de política y moral que postula, muestra sobradamente la posibilidad de entregar para el servicio de la humanidad, aun cuando se carezca del recurso a la ayuda o creencia en una Providencia, tanto el poder psicológico como la eficacia social de una religión, cuyo único peligro, según el sentir de Mill, sería no el de no ser suficientemente persuasiva, sino el de menoscabar indebidamente la libertad e individualidad de los seres humanos (33).

Si, también en este caso siguiendo a Kolakowski, consideramos ya a Hume como “el verdadero padre de la filosofía positivista” (34), observaremos que ya en el temprano desarrollo de las éticas “empiristas” o “positivistas” (cuyo origen, probablemente, haya que rastrear mucho más lejos, en Epicuro), lo que se disputa únicamente es el fundamento “sobre-natural” o “religioso”, en suma “meta-empírico”, de la ética, pero nunca la posibilidad del propio *fundamento* de la ética, fundamento nunca subjetivo o arbitrario, aunque en casos como el de Hume se hable de la imposibilidad de buscar en la “razón” el fundamento y motivo de nuestra conducta moral.

Así se alzará Hume contra la “razón” con pretensiones de subordinación de las pasiones humanas para reclamar, estimo que con justicia, que la razón es y sólo puede ser la esclava de las pasiones y a ellas solas ha de servir y obedecer (35). Al tiempo que proclamará la *no arbitrariedad* de las conclusiones alcanzadas por una ética arraigada en los sentimientos humanos y las necesidades humanas. Afirmará, en este sentido, que aunque las leyes de la justicia sean *artificiales* (en alguna medida, por extraño que pueda resultar, es pionero Hume de la ética constructivista ya que para él son los hombres, no la “Naturaleza”, Dios o la Razón, los que “construyen” la moral) no son por ello arbitrarias, ya que podrían incluso ser llamadas, en alguna medida, “Leyes de la naturaleza”, para significar no los dictados de una “Naturaleza” externa al hombre, sino aquello que es común a toda la especie (36).

Más que intentar ver en Hume un abanderado del “no naturalismo”, como se ha querido hacer con excesiva frecuencia, a la base de su célebre pasaje del “is/ought” (37) lo que si hay que destacar que la posición de Hume, como la de los éticos “positivistas” que le sucedieron no consiste en postular un reino “no natural” de los valores éticos, sino una base empírica que entronque con necesidades y deseos huma-

(33) *Ibid.*, pág. 35.

(34) Kolakowski: *Die Philosophie des Positivismus*, versión castellana de Genoveva Ruíz-Ramón en Editorial Cátedra, Madrid, 1979, pág. 46.

(35) “Reason is, and ought only to be the slave of passions and can never pretend to any other office than to serve and obey them” (*Treatise*, Book II, III, iii, Perguin Books, 1969, pág. 462).

(36) “Though the rules of justice be *artificial*, they are not *arbitrary*. Nor is the expression improper to call them *Laws of Nature*; if by natural we understand what is common to any species, or even if we confine it to mean what is inseparable from the species” (*Ibid.*, pág. 536).

(37) Véase el final de la Parte I, sec. i del Libro III.

nos, con independencia de que sean “naturales” o “artificiales”. Para Hume no existe nada menos filosófico que mantener que la virtud es igual a lo natural y el vicio a lo no natural, ya que si entendemos por natural lo que se opone al mundo de la magia y los milagros, tanto el vicio como la virtud son igualmente naturales; si, por otra parte entendemos natural como lo opuesto a lo no habitual, posiblemente la virtud sea una de las cosas menos habituales o más inusuales, y, por último, si “natural” se opone a aquello que se crea mediante artificio tanto la virtud como el vicio son creaciones humanas (38).

Para Hume, en suma, adelantándose a Mill, y continuando los planteamientos de Hobbes, la virtud viene determinada por el placer y el vicio por el dolor (39). La precariedad de la naturaleza humana, en Hume como en Hobbes, da lugar a leyes morales, leyes que no son derivaciones o *consecuencia* de la Naturaleza, sino *remedio* a la Naturaleza o la condición natural. En suma, artificios humanos “contra Natura”. La justicia se origina así como *solución humana*, o creación humana para paliar los efectos del egoísmo y generosidad limitada de los humanos, junto con la escasez de provisiones con que nos ha equipado la Naturaleza (40), aspecto que reaparecerá en versiones contemporáneas como la de Mackie o Warnock.

En resumen, Hume, Comte, Mill o Spencer, junto a toda la tradición positivista en ética, no negaron jamás la posibilidad de la ética normativa, sino que constituyeron una de las más interesantes contribuciones a la misma. La cuestión que debatieron era, precisamente, la relativa a cómo *fundamentar* en la convivencia humana, y al margen de presupuestos meta-físicos, una ética que pudiera tener valor *universal*, es decir, una ética con fundamentos objetivos que pudiese reclamar autoridad y validez.

Antes de pasar a considerar cómo se pudo derivar del positivismo de viejo o nuevo cuño una “asepsia moral”, un “esceptivismo y un *relativismo metodológico*, solamente resaltaré que, posiblemente, ha habido, como en el caso del marxismo, un confucionismo metodológico que ha llevado a olvidar el verdadero sentido del positivismo clásico y del neopositivismo, que consistía, en muchos aspectos, en una tarea semejante a la de los grandes desenmascaradores de la moral tradicional, poniendo al descubierto los presupuestos metafísicos que pudieran minar una moral y una ética que, como ellos reclamaban, debía ser hecha por el hombre y para el hombre.

(38) “nothing can be more unphilosophical than those systems which assert that virtue is the same with what is natural, and vice with what is unnatural. For in the first sense of the word, Nature, as opposed to miracles, both vice and virtue are equally natural; and in the second sense, as opposed to what is unusual, perhaps virtue will be found to be the most unnatural... As to the third sense of the word it is certain that both virtue and vice are equally artificial, and out of nature” (*Ibid.*, Book III, Part I, sec. ii, pág. 527).

(39) “virtue is distinguished by the pleasure, and vice by the pain” (*Ibid.*, Book III, pág. 527).

(40) “it is only from the selfishness and confined generosity of men, along with the scanty provision nature has made for his wants, that justice derives its origin” (*Ibid.*, Book III, Part II, sec. ii, pág. 547).

El caso de Schlick, al que ya me he referido en otros lugares (41) es significativo al respecto, como lo es una carta de Carnap a Ray Lapely de mayo de 1943 donde se indica:

“El juicio crítico del empirismo lógico se centra exclusivamente en contra de los enunciados de valor absoluto... y no en contra de los relativos”

añadiendo

“Sobre la base de algunas interpretaciones de esta especie, por ejemplo de una función instrumental de intereses humanos, o cuestiones análogas, un enunciado de valor tiene obviamente contenido fáctico cognoscitivo” (42).

Lo que viene a significar que la ética neopositivista, al menos en esta interpretación de Carnap, y tal como Schlick ha testimoniado con sus *Fragen der Ethik*, es una ética a favor de los intereses colectivos del hombre.

Como ya he indicado en otro lugar (42'), la ética de Schlick es la ética del amor, de la afabilidad universal, en contra de “imperativos” supuestamente racionales, surtidos al margen de nuestros sentimientos y afectos.

Quizás sea demasiado drástico Schlick, o excesivamente ingenuo, desde nuestra atalaya contemporánea, por lo que a la estimación de los enunciados valorativos se refiere. No podemos reducir la ética a la psicología sin más, como Schlick parece pretender, aunque, de hecho, lo que está haciendo es subsumir la ética en una “psicología” que previamente ha sido “moralizada” y convertida en “ética”. No podemos zanjar alegremente el hiato entre lo “deseado” y lo “deseable”, y mucho menos podemos suprimir lo “deseable” como carente de sentido o significado, para concentrarnos únicamente en lo “deseado” como objeto de estudio de la moral.

Schlick no es consciente del todo de que su uso de “deseado” es un uso peculiar, que parte de una concepción de los deseos humanos propia de un sistema axiológico determinado. Afirmar, por ejemplo, que “los impulsos sociales son los que mejor aseguran a los que los poseen una vida gozosa” (43), es un enunciado que difícilmente podríamos calificar de “descriptivo”. Como tampoco parece ser descriptiva la aseveración de que “los sentimientos más profundos de felicidad que jamás podemos disfrutar se deben a un impulso social, a saber, *el amor*” (44). Preconizar el altruismo y el desarrollo de los sentimientos sociales como distintivos de la conducta moral, co-

(41) Véase *Ética sin religión*, Universidad de Santiago de Compostela, 1983 y “Moritz Schlick, cien años después”, *El País*, domingo 29 de Agosto de 1982, suple. Libros, pág. 6.

(42) Carta citada en *Philosophy and Logical Syntax*, versión cast. págs., 16-17.

(42') “Moritz Schlick, cien años después”.

(43) “the social impulses are those which best assure their bearers of a joyful life” (*Fragen der Ethik*, versión inglesa de David Rynin: *The Problems of Ethics*, Dover Publications, New York, 1962, ed. original 1930, pág. 186).

(44) *Ibid.*, pág. 190.

mo se hace en el apartado 9 del capítulo VIII de *Fragen der Ethik* (45), o asegurar que la virtud conduce a la máxima felicidad posible de acuerdo con las condiciones externas de la vida (46), afirmar que “ser capaz de ser feliz significa ser digno de la felicidad” o que “Todo el que sea capaz y esté dispuesto a participar en los goces del mundo está invitado a ellos” (47), son muestras suficientes de exhortaciones morales genuinas, sugerentes y atractivas, al menos desde mis presupuestos, que casan mal con la asepsia valorativa que se quiere imputar a la concepción positivista de la ética.

Desafortunadamente, a mi modo de entender, Schlick constituyó “el último pensador romántico” y no tuvo continuadores dentro del Círculo de Viena que él mismo fundó. Al unísono con Comte, Spencer o Mill, él también confiaba en el desarrollo y progreso de la moralidad, de tal manera que los sacrificios y compulsiones de una moral primitiva serían sustituidos por una moral elevada donde el altruismo y el amor actuarían espontáneamente (48).

Quizás fue a causa de los fallos metodológicos del positivismo de viejo y nuevo cuño por lo que su sentido original fue posteriormente desvirtuado. Y es que, tal vez, no sólo hagan falta buenos fundamentos éticos, sino buenos argumentos para defender los fundamentos de la ética a fin de impedir que se produzcan situaciones extrañas en las que, contrariamente a lo que ocurre en la vida cotidiana donde todos tenemos un marcado sistema de preferencias, neguemos filosóficamente la posibilidad de discernir y diferenciar cosas más o menos valiosas, dejando al albur, o a merced de las fuerzas dominantes, el establecimiento de los principios y normas dignos de ser seguidos y propugnados.

El *problema del método de la ética* es algo más que una cuestión teórica o un tema de debate académico. Contar o no contar con un método *racional* en ética tiene repercusiones epistemológicas y prácticas importantes que valdría la pena no olvidar.

(45) *Ibid.*, págs. 191 y ss.

(46) *Ibid.*, pág. 193.

(47) *Ibid.*, pág. 199.

(48) “To be sure, before this stage is reached in which the good is done willingly, long periods of the development of civilization must pass, during which strong feelings of pain are necessary for the motivation of good behaviour, so that it results from the ‘compulsion’ of duty and conscience (Kant, too, described the obedience to duty as unpleasant); but it would be a perversion to see the essence of morality in this, and to wish to find morality only where compulsion and conflicts trouble the soul. This is characteristic rather of the lower levels; the highest level of morality is the peace of ‘innocence’ ” (*Ibid.*, pág. 201).