

UNIVERSIDAD DE SANTIAGO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA EDUCACION

FUNDAMENTACION EMPIRICA DE LA
FILOSOFIA MORAL EN G. J. WARNOCK

Memoria de la Licenciatura presentada por
M.^a JOSE AGRA ROMERO

DIRECTOR :

Dra. Esperanza Guisán Seijas

Santiago, Junio, 80

UNIVERSIDAD DE SANTIAGO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y
CIENCIAS DE LA EDUCACION

FUNDAMENTACION EMPIRICA DE LA FILOSOFIA MORAL EN
G. J. WARNOCK

V^o B^o

U^o Esperanza Guisan

Memoria de Licenciatura presentada
por:

M^a JOSE AGRA ROMERO

Director:

Dra. ESPERANZA GUISAN SEIJAS

Santiago, Junio 80.

"Vana es la palabra del filósofo
que no remedia ningún sufrimiento
del hombre"

Epicuro.

I N D I C E

INTRODUCCION.....6

PRIMERA PARTE:

G.J. WARNOCK Y LA FILOSOFIA MORAL CONTEMPORANEA

CAPITULO I. FILOSOFIA MORAL DESDE 1903 HASTA 1962.....13

1.- INTUICIONISMO.....14
1.1. G.E. Moore.....14
1.2. H.A. Prichard.....19
1.3. Sir David Ross.....22
2.- EMOTIVISMO.....24
2.1. Antecedentes: El Positivismo Lógico.....24
2.2. A.J. Ayer.....26
2.3. C.L. Stevenson.....30
3.- PRESCRIPTIVISMO: R. W. Hare.....35
4.- NUEVAS APORTACIONES A LA FILOSOFIA MORAL.....38
4.1. Nowell-Smith.....38
4.2. "Good Reasons Approach".....40
4.3. Descriptivismo.....47

CAPITULO II. WARNOCK Y LA FILOSOFIA MORAL CONTEMPORANEA..51

1.- CRITICA AL INTUICIONISMO.....53
2.- CRITICA AL EMOTIVISMO.....58
3.- CRITICA AL PRESCRIPTIVISMO.....63
4.- MORALIDAD Y LENGUAJE.....69
5.- NATURALISMO O ANTINATURALISMO.....74

SEGUNDA PARTE:

EL CONTENIDO DE LA MORALIDAD

CAPITULO III. EL OBJETO DE LA MORALIDAD.....84

1.- LA CONDICION HUMANA.....86

2.- LAS VIRTUDES MORALES.....91

3.- LA OBLIGACION MORAL.....99

4.- POSICION DE G.J. WARNOCK ANTE EL
UTILITARISMO.....103

CAPITULO IV. LA MORALIDAD.....116

1.- ANTECEDENTES HISTORICOS DEL PLANTEAMIENTO
DE WARNOCK.....116

2.- MORALIDAD Y RACIONALIDAD.....127

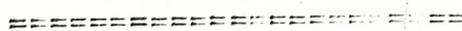
3.- LA MORALIDAD: SU RELACION CON EL CONOCIMIENTO
Y LA RELIGION.....139

3.1. Moralidad y Conocimiento.....139

3.2. Moralidad y Religión.....141

CONCLUSIONES.....144

BIBLIOGRAFIA.....154



I N T R O D U C C I O N

El objetivo de esta memoria es analizar la Filosofía Moral de G.J. Warnock, uno de los más recientes pensadores de la Ética Analítica o Anglosajona, en el que encontramos ya claramente manifiesto el intento de cambiar los derroteros por los que venía discurriendo la ética analítica.

Este intento es llevado a cabo por Warnock en su obra Contemporary Moral Philosophy, publicada en 1967, donde, tras una revisión crítica de las grandes corrientes de la ética anglosajona, esboza las líneas generales de una ética de base empírica, con el consiguiente replanteamiento del problema del Naturalismo ético y de las cuestiones relativas al "lenguaje de la moral" y a la metaética, afirmando al mismo tiempo en el papel de la racionalidad en el campo moral, y en la especificidad de este último.

Será en su obra posterior, The Object of Morality, publicada en 1971, en donde encontramos más sistemáticamente desarrollado su pensamiento, cuyo estudio constituye el núcleo central de este trabajo.

Para una mayor clarificación de su aportación al campo de la Filosofía Moral he creído conveniente dividir el presente trabajo en dos partes.

La primera parte tratará, en el primer capítulo, de esquematizar el panorama de la Ética Anglosajona desarrollada en este siglo con vistas a sacar a la luz los problemas claves por ella suscitados, desde la aparición de la obra de G.E. Moore, Principia Ethica, hasta la aparición del primer libro antes citado de Warnock. En el segundo capítulo expondremos las críticas que hace Warnock de las grandes corrientes vistas en el primer capítulo y su posi-

ción alternativa a las cuestiones por ellas formuladas.

En la segunda parte nos centraremos más explícitamente en la aportación de Warnock, que se despega en gran medida de lo que tradicionalmente se entiende por ética analítica, en cuanto que ya no hay una preocupación fundamental por "el lenguaje de la moral", ni por las cuestiones metaéticas, sino que se abre un estudio de ética normativa. Por lo tanto estudiaré la moralidad, su fundamentación y contenido, desde el punto de vista warnockiano. Todo ello se expondrá también en dos capítulos.

Quisiera, a continuación, poner de manifiesto los motivos que me han llevado a dedicarme al estudio de este autor.

Desde la Antigüedad los hombres no solo se han ocupado de reflexionar sobre ese conjunto de cuestiones teóricas que constituyen lo que denominamos Filosofía, sino que también se han preocupado de reflexionar acerca de la praxis humana. Así nos encontramos con que los grandes pensadores estudiados en la Historia de la Filosofía siempre, en mayor o menor medida, han dedicado un lugar a la Ética.

En nuestros días las discusiones en torno a la Ética no han perdido valor, sino que siguen teniendo especial relevancia, fundamentalmente en el ámbito anglosajón, sin dejar de tener en cuenta la importancia de la Ética de corte fenomenológico o la Ética existencialista. Aquí nos centraremos en la Filosofía Moral contemporánea anglosajona.

Desde 1.903, fecha de aparición de la obra de G.E. Moore, Principia Ethica, se ha venido desarrollando una concepción de la Filosofía moral, estrechamente vinculada a la Fi

losófia del Lenguaje, que aboga, en líneas generales, por un estudio metaético, por el análisis del lenguaje moral. En estos momentos se está librando una importante polémica en este ámbito, de cuyo resultado va a depender el futuro desarrollo de la Etica. Esta polémica no es nueva en la Historia de la Filosofía Moral, en cuanto que lo que es tá en cuestión son dos concepciones de la ética.

Por una parte, los que defienden el estudio metaético de los problemas morales, rechazando, por tanto, el naturalismo y manteniendo el caracter "neutral" de la Filosofía Moral. Y, por otro lado, los defensores de la Etica como disciplina "normativa", una ética de base empírica, y por consiguiente, sin pretensiones de "neutralidad"; reclamando, en este sentido, un Neonaturalismo. Esto supondrá, en cierto modo, replantear la vieja polémica entre Etica Formal y Etica Material.

Warnock es uno de los autores más recientes que se ocupan de la Filosofía Moral; discípulo de Austin, uno de los más destacados pensadores de la filosofía del lenguaje actual. Como ya hemos indicado someramente, nuestro autor no se puede encuadrar muy exactamente en lo que se ha venido llamando Análisis del Lenguaje Moral, pues su pensamiento, como veremos, se separa bastante de esa línea. La denominación que suele dársele es la de Descriptivista, fundamentalmente por oposición al Prescriptivismo de Hare.

Descriptivismo y Prescriptivismo han sido los que más han contribuido a la polémica arriba mencionada. Mas, la controversia entre estas dos corrientes gira en torno a dos concepciones distintas de la relación entre el indivi-

X
duo y lo "normativo" y no solamente sobre aquellas cuestiones. Para Hare el individuo no solo es libre para tomar decisiones ante problemas morales, sino que también es libre para decidir por sí mismo los criterios morales. Por el contrario, Warnock mantiene que el individuo no es libre para elegir los criterios morales, puesto que parte de la convicción de que hay un límite lógico a lo que podemos aducir como razón a favor de un juicio moral. Este límite lo constituye las necesidades o deseos humanos en los que se fundamenta la moralidad.

Dicha polémica no está aún concluida, pues, como nos dice Hudson, la filosofía moral está aún muy viva, y este debate entre descriptivistas y prescriptivistas, aún reconociendo que es demasiado pronto para hablar del descriptivismo como una escuela de pensamiento, está teniendo lugar actualmente y es de crucial importancia para la filosofía moral, de ahí que no se pueda todavía extraer conclusiones definitivas. (1)

A pesar de la importancia de esta polémica y de el papel que en ella juega nuestro autor, cuyo pensamiento manifiesta ya algunos cambios fundamentales respecto a la filosofía moral analítica, sus obras no están traducidas al castellano y es un autor poco estudiado en nuestro país, exceptuando las obras de J. Muguerza, José S-P. Hierro o Ferrater Mora, que serán utilizadas en nuestro trabajo. Es por esto que he considerado interesante el estudio de este autor en cuanto que hace posible el acercamiento a los problemas más candentes que tiene hoy esta disciplina.

(1) W.D. Hudson, Modern Moral Philosophy, vers. cast., p' pàg., 277

Quisiera también hacer constar que he utilizado toda la bibliografía de la que he tenido noticia, así como las recensiones críticas de las obras de Warnock. Y mostrar mi agradecimiento a la Prof. Esperanza Guisán por haberme permitido utilizar una carta personal de Warnock dirigida a ella. Mi tarea en esta memoria ha sido, pues, fundamentalmente hermenéutica.

Por último, debo señalar que he considerado necesario dedicar un capítulo a la filosofía moral anglosajona, desde Moore hasta Warnock, principalmente por dos razones. En primer lugar, porque no es posible comprender la contribución de Warnock a la filosofía moral si no se conocen las líneas generales por las que ha discurrido ésta hasta la aparición de su primera obra. En segundo lugar, porque nuestro autor lleva a cabo, además, una crítica de las corrientes fundamentales de este siglo, de ahí la necesidad de indicar, al menos, el núcleo central de dichas corrientes y citar sus representantes. Por supuesto que no he pretendido un examen exhaustivo puesto que ello sería tema de un estudio, o quizás de varios, mucho más amplio y profundo. Solo he intentado resumir y reunir aquellos aspectos que serían de gran utilidad para la comprensión del pensamiento de Warnock.

Este trabajo ha sido realizado bajo la dirección de la Dra. Esperanza Guisán Séijas, a quien quiero hacer constar mi agradecimiento por el estímulo e interés que me ha prestado.

P R I M E R A P A R T E

G. J. WARNOCK Y LA FILOSOFIA MORAL CONTEMPORANEA

C A P I T U L O I

FILOSOFIA MORAL DESDE 1.903 HASTA 1.962

En este capítulo examinaremos la trayectoria de la Etica Anglosajona. En el título hacemos referencia a dos fechas claves en la misma; en el año 1.903 son publicados los Principia Ethica de G.E. Moore. Si abrimos cualquier libro que se refiera a la evolución de la ética de este siglo podremos observar como la gran mayoría de ellos, por no decir todos, dan a esta fecha una particular relevancia, esto se debe a que con ella se inicia de una forma manifiesta la denominada Etica Analítica, entendiendo esta como la preocupación por el estudio del "lenguaje de la moral".

Sin embargo, hay algunos autores que prefieren considerar a Moore, más como un antecedente que como exponente de tal enfoque. Tal es el caso de Mary Warnock, quien mantiene que la preocupación de Moore por el análisis lingüístico, característica definitoria de la Etica analítica, es secundaria, o dicho de otra forma, es un paso necesario para abordar las cuestiones fundamentales que a él le interesaban y que seguidamente trataremos. (1)

Sobre lo que si no cabe discusión es acerca de la consideración de Moore como un intuicionista, de ahí que sea esta la primera corriente que expondremos.

Si 1.903 hace referencia al comienzo de esta parte de la ética contemporánea, 1.962 es la fecha en que aparece el libro de Warnock, Contemporary Moral Philosophy, con el que empieza a declinar la tendencia analítica.

(1) M. Warnock, Ethics since 1.900, vers., cast., pág. 31

Interesa aclarar aquí que cuando hablamos de Filosofía moral contemporánea nos estamos refiriendo solamente a una parte de ella, quizá la más importante por su abundancia en autores y en obras, pero sin menosprecio de otras tendencias como bien pudieran ser la ética de corte fenomenológico, y la ética existencialista, por citar las más interesantes.

1.- I N T U I C I O N I S M O

1.1- G.E. MOORE

En el prólogo de Principia Ethica, adelanta Moore los problemas que le interesan realmente, así nos dice:

"He tratado de distinguir claramente, en este libro, dos clases de preguntas que los filósofos de la moral han siempre pretendido contestar, pero como -trataré de mostrar- han casi siempre confundido, no sólo entre sí, sino con otras cuestiones. Estas dos cuestiones pueden expresarse, la primera, en la forma: ¿Qué clase de cosas deben existir por mor de sí mismas? y, la segunda, en la forma: ¿Qué clase de acciones debemos llevar a cabo?... (2)

Contesta a la primera cuestión que "se hace patente que no puede aducirse ninguna evidencia importante en favor de las respuestas dadas a la primera cuestión; no se puede inferir de ninguna otra verdad, excepto de ellas solas, que sean verdaderas o falsas". (3)

Para Moore lo que merece existir por sí mismo es lo que llamamos "bueno" ("good"), que es indefinible, simple e inanalizable, de ahí que no sea susceptible de prueba o no prueba, solo hay reconocimiento, o como él mismo dice, autoevi-

(2) G.E. Moore, Principia Ethica, vers. cast. pàg. VII

(3) Ibid., pàg. VIII

dencia o "intuición". Es en este sentido que se considera "intuicionista", pero se aparta de los intuicionistas estrictos en que admite que las proposiciones relativas a la segunda cuestión por él planteada, sí son susceptibles de algún tipo de prueba, es decir:

"A fin de expresar el hecho de que las proposiciones éticas de mi primera clase son incapaces de prueba o refutación, he seguido a veces la costumbre de Sidgwick y las he llamado intuiciones. Pero, ruego que se observe que no soy un intuicionista en el sentido ordinario del término.... El intuicionista, propiamente dicho, se distingue por sostener que las proposiciones de mi segunda clase -proposiciones que afirman que una cierta acción es correcta o es un deber- son incapaces de demostración o refutación mediante una investigación acerca de los resultados de tales acciones. Yo, por el contrario, no estoy menos ansioso de sostener que las proposiciones de esta clase no son intuiciones, que de mantener que las proposiciones de mi primera clase lo son." (4)

Quizá lo más importante a destacar en la obra de Moore y que ha supuesto, no sólo que no caiga en el olvido sino que sea obligado citarlo en cualquier estudio acerca de la ética actual, es su defensa del "no-naturalismo" ético o su oposición al "naturalismo", que lleva a cabo a través de su denuncia de la, por él denominada, "Falacia Naturalista".

Como comenta Hudson:

"En la primera parte de este siglo, la cuestión principalmente discutida en la filosofía moral británica era la que oponía a los naturalistas éticos contra los no naturalistas. "Naturalista ético" es el nombre que se da a un pensador que define las palabras morales, tales como "bueno" o "recto" en términos de propiedades naturales. Cualquiera que defina "bueno" o "recto" como,

(4) Moore, Op. Cit., pàg. IX.

por ejemplo, "lo que produce felicidad", "lo que conduce a la evolución" o "lo que satisface la voluntad de Dios", es un naturalista ético. G.E. Moore se dedicó a refutar a aquellos que pensaban que habían definido "bueno" en estos términos o en otros similares, y el libro en el que lo hizo, *Principia Ethica* (Londres, 1903) debe considerarse el Términus a quo de la filosofía moral contemporánea. El punto de vista que Moore defiende aquí puede considerarse como no-naturalismo ético".

(5)

En el primer capítulo de su obra Moore se plantea el análisis de la noción de "bondad" ("goodness"), con miras a demostrar que lo que "bueno" denota es indefinible y por consiguiente, todos aquellos pensadores o filósofos de la moral que intentan definirlo cometen la denominada "falacia naturalista". No solo es falaz intentar definir "bueno" un objeto no natural, según Moore, en términos de un objeto natural sino que lo realmente falaz es todo intento de definir "bueno". Respecto a esta característica afirma:

"Bueno, pues, si con eso damos a entender esa cualidad que aseguramos posee una cosa cuando decimos que es buena, no puede definirse en el más importante sentido de la palabra. El más importante sentido de "definición" es aquel en que una definición establece cuáles son las partes de que invariablemente se compone un cierto todo y en este sentido "bueno" no tiene definición, porque es simple y sin partes. Es uno de aquellos innumerables objetos del pensamiento que no son definibles, por ser términos últimos, en relación a los que todo lo que es capaz de ser definido debe definirse" (6)

Las críticas de Moore irían, pues, dirigidas contra aquellos pensadores que definieron de tal modo la bondad. Fundamentalmente se centra en J.S. Mill y en H. Spencer, acusándolos de cometer tal falacia. Esta crítica a dado pie a

(5) W.D. Hudson, Op. Cit., pág. 73

(6) G.E. Moore, Op. Cit., pág. 8-9

una abundante cantidad de discusiones a favor o en contra de si realmente estos autores cometieron o no la falacia.

Conviene aclarar que el nombre de "Falacia Naturalista" ha sido adoptado también por aquellos que afirman que no se puede derivar un "debe" ("ought") de un "es" ("is"), que se conoce también por la cuestión del "Is-Ought", formulada ya por Hume en el Tratado de la Naturaleza Humana; y que reproducimos a continuación:

"No puede dejar de añadir a estos razonamientos una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones es y no es ~~no~~ veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarle a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón". (7)

No es nuestro objetivo analizar aquí la polémica suscitada sobre esta cuestión, solamente constatar el hecho de que si bien puede entenderse que la misma ha surgido como

CONSECUENCIA
DE

(7) D. Hume, A Treatise of Human Nature, vers. cast., pág., 689-690. Subr. mio.

la doctrina de Moore, no tienen ambas el mismo origen.

Sin embargo, es común a las tres grandes teorías éticas: Intuicionismo, Emotivismo y Prescriptivismo, como veremos, su acuerdo en evitar y criticar la "falacia naturalista". Para los primeros, se comete la falacia al definir la "bondad" o la "corrección"; para los emotivistas, cuyas raíces son humeanas, se cometería al derivar un juicio de valor de un juicio de hecho; y, en el caso del prescriptivismo, sería falaz pasar de un lenguaje informativo a un lenguaje valorativo.

Muguerza recoge la posición que hoy se está imponiendo acerca de esta cuestión:

"La falacia en cuestión es, ... una falacia lógica, concretamente una falacia deductiva, a la que los filósofos analíticos han otorgado la equívoca denominación de "falacia naturalista". (8)

Volviendo a Moore, éste sostiene que "bueno" es indefinible y por tanto, es falaz todo intento de definirlo. Así, cometen la falacia, no solo aquellos que lo definen en términos de un objeto natural, o sea, los naturalistas, sino también aquellos que lo definen por recurso a un objeto metafísico, es decir, los metafísicos.

Entonces, según Moore, podemos preguntarnos qué respuesta dar a la pregunta ¿Qué es bueno?:

"Si se me pregunta ¿qué es bueno? mi respuesta es que bueno es bueno, y ahí acaba el asunto. O, si se me pregunta ¿cómo hay que definir bueno?, mi respuesta es que no puede definirse, y eso es todo lo que puedo decir acerca de esto. Pero por decepcionantes que puedan

(8) J. Muguerza, La razón sin esperanza, pàg. 45

parecer, estas respuestas son de fundamental importancia". (9)

La indefinibilidad de "bueno" ("good") es el aspecto más importante a destacar en su doctrina. Las demás cualidades morales son definibles, así el "deber", la "obligación" y lo "correcto" ("right") es posible definir las en términos de "bondad".

Aun cuando Moore es considerado como el padre de la metaética, y en este sentido más conocido, tampoco es conveniente olvidar que en cuanto que se preocupa por el estudio de las "cosas valiosas", puede considerarse un axiólogo, como nos recuerda Findlay. (10)

Por último destacaremos que, si bien la obra de Moore niega la posibilidad de la fundamentación empírica de la ética, sin embargo, sigue manteniendo la especificidad del hecho moral, ya que admite la existencia de unas cualidades morales objetivas que pueden ser captadas por "intuición". Más adelante veremos como los Neopositivistas niegan también que la ética pueda fundamentarse empíricamente, pero van más allá que los intuicionistas, pues concluyen que las proposiciones morales no están dentro del lenguaje significativo y por tanto, carecen de sentido.

1.2- H. A. PRICHARD--

La continuación del intuicionismo es desarrollada en Oxford por Carritt, Prichard, Ross y Joseph, y en Cambridge,

(9) Moore, Op. Cit., pág. 6. Subr. mío.

(10) J.N. Findlay, Axiological Ethics, en New Studies in Ethics.

C.D. Broad. De todos ellos los más representativos son Prichard y Ross. No obstante, "se debe poner de relieve que estos escritores no tomaron sus ideas de las de Moore, sino que las adquirieron independientemente..." (11)

Hudson señala que lo que distingue a Moore de Prichard y de Ross es su posición deontológica frente a la teleológica de aquel. Para Moore, mediante intuición sabemos los fines que son buenos, es decir, que la corrección ("rightness") de las acciones está determinada por el fin y las acciones se consideran como medios para tal fin. Mientras que Prichard y Ross mantienen que la "corrección" de una acción es intrínseca a la acción misma. (12)

Does Moral Philosophy Rest on Mistake? (¿Se basa la filosofía Moral en un error?), esta es la pregunta que sirve de título a su artículo publicado en 1912. Efectivamente la filosofía moral descansa en un error, consistente en intentar justificar o demostrar que debemos hacer ciertas cosas. Este intento de demostración es más claro cuando nos encontramos ante un conflicto entre nuestros deberes y nuestros intereses:

"Por lo tanto, en primer lugar, si, como se da el caso de forma casi universal, por Filosofía Moral se entiende el conocimiento que satisfaría esta demanda, no existe tal conocimiento y todos los intentos de obtenerlo están condenados al fracaso ya que se basan en un error, el error de suponer la posibilidad de demostrar lo que solo puede ser aprehendido directamente mediante un acto de pensamiento moral." (13)

(11) Alaisdair Macintyre, A Short History of Ethics, vers.

cast. pàg. 244

(12) W.D. Hudson, Op. Cit., pàg. 92

(13) H.A. Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on Mistake?" en Moral Obligation, pàg. 16. Trad. Pers

El interés de Prichard se sitúa en la noción de "obligatoriedad". La obligatoriedad de una acción se capta inmediata e intuitivamente, sin necesidad de tener en cuenta los resultados de la acción. No es esta una característica de las acciones, ni tampoco debe considerarse dependiente de los resultados de la acción en términos de bondad o de felicidad, (crítica al Utilitarismo), sino que se trata de una situación peculiar en la que encuentra el sujeto respecto a algo.

"Cuando decimos que X debe estar educando a Y, estamos atribuyendo un cierto atributo a X, y por tanto implicando la existencia de tal atributo como el estar en la obligación de hacer alguna acción". (14)

Las intuiciones morales básicas no son susceptibles de demostración, y no suelen plantearse dudas al respecto, pero en el caso de que surgiesen, nos dice Prichard, estas pueden resolverse mediante la reflexión del sujeto, que debe calibrar cuál de las obligaciones en conflicto es la mayor obligación.

En la doctrina de Prichard, como en la de Moore, no hay cabida para el razonamiento. La Filosofía Moral debe limitarse al conocimiento inmediato, que es proporcionado por la intuición; y en caso de duda ante una situación, no debemos recurrir al pensamiento general sino encararse con la situación y apreciar así la obligación que suscite la misma. Lo que en ningún caso debemos hacer es preguntarnos ¿qué curso de acción originará el mayor bien?, sino ¿cuál es la mayor obligación?.

(14) H.A. Prichard, Op. Cit., pàg. 94. Tradc. personal

1.3^a SIR DAVID ROSS--

El pensamiento de Ross discurre por la misma línea - que los anteriores, aunque con aspectos diferentes y nuevos. El término clave, para él, es el de "justicia" o "rectitud". Considera que "right" ("rectitud") es indefinible, y tampoco puede identificarse con algún otro término.

"Y, por cierto, cuanto más pensemos en el término "correcto" tanto más probable es que consideremos que se trata de un término indefinible y que cuando alguien intenta definirlo o bien nombrará algo totalmente diferente o bien utilizará un término que es un mero sinónimo." (15)

La justicia, para Ross, es evidente que existe, si bien, nos dice, ésta puede ser poseída por multitud de cosas, solamente las acciones son propiamente justas. Mediante intuición captamos en ellas lo que las hace que sean justas o injustas, de la misma manera que las intuiciones matemáticas, (analogía que también utiliza Præchard). No obstante, admite también intuiciones independientes de la "rectitud" o "bondad".

Oponiéndose a Moore, nos dice Ross:

"La crítica que el intuicionismo, tal como yo lo apoyo, hace de la ética teleológica es que ésta, a diferencia de la de Kant, simplifica con exceso la vida moral; que admite un solo tipo de requerimiento, el de que obremos del modo de producir el mayor bien posible, en tanto que en la realidad hay requerimientos que surgen de otros campos, de lo que hemos hecho (por ejemplo, de haber hecho una promesa o de haber hecho un daño) y no lisa y llanamente de la clase de resultado que tendrá nuestra acción o que puede esperarse que tenga." (16)

(15) D. Ross, Foundations of Ethics, vers. cast. pàg. 38

(16) Ibid., pàg., 165

Respecto a las obligaciones Ross no acepta la posición de Prichard, mientras que para éste ante un conflicto es inmediatamente obvio cual de ambas alternativas es mi deber, para aquel, podemos hablar de "obligaciones prima facie", intuídas, tales como cumplir promesas, fidelidad o gratitud, que es un deber ejecutar siempre y cuando no haya un conflicto entre obligaciones. Estas obligaciones "prima facie" son principios generales de conducta que todos los hombres mejores intuyen. Asi,

"Es probablemente, el caso de muchas personas que a lo largo de su vida permanecen en situación de aceptar la mayoría de los principios morales en conformidad con la autoridad. Pero difícilmente dejamos de reconocer en los hombres mejores y más esclarecidos una intuición directa y absolutamente original en lo relativo a los principios morales y, en muchos otros, la facultad de percibir por sí mismos la verdad de los principios morales cuando les son enseñados. En realidad no hay más razón para dudar de ello que para dudar que hay individuos que pueden entender por sí mismos los principios y demonstraciones matemáticos". ((17)

El intuicionismo de Ross aboga por una moralidad creadora, posible gracias a la privilegiada intuición de algunos hombres que rompen con la autoridad establecida, creando nuevas pautas morales.

La característica común a los tres pensadores intuicionistas aquí aludidos, es que "bondad", "deber" y "justicia" son captados intuitivamente, son cualidades no naturales. Si bien, cabe destacar, que para Ross "bondad" y "rectitud" son propiedades que, aunque intuibles, deben considerarse como propiedades dependientes. Esto es, "bondad" y "rectitud" no

(17) Ross, Op. Cit., pàg. 150-151. Subr. mío

son completamente indiferentes a otros rasgos de las acciones o los objetos, de ahí que no se dé una total separación entre lo fáctico y lo normativo, como se daba en Moore o en Prichard.

2.- EMOTIVISMO

2.1- ANTECEDENTES: EL POSITIVISMO LOGICO--

Antes de examinar el pensamiento del representante por excelencia del emotivismo, es necesario detenerse en algunas versiones tempranas de esta corriente, mantenida fundamentalmente por los Positivistas Lógicos. El punto de referencia del positivismo lógico se sitúa en la creación del "Círculo de Viena" en la década que va de 1.920 a 1.930, al llegar a la cátedra de filosofía de Viena Moritz Schlick.

La visión de la ética en estos pensadores es desarrollada a partir de la concepción que de ella tiene el Wittgenstein del Tractatus; donde manifestaba que el valor quedaba fuera del mundo, entendiéndolo esto como la carencia de sentido de las proposiciones éticas, las únicas proposiciones con sentido son las que se refieren a hechos.

Nos estamos refiriendo aquí a la interpretación tradicional del Tractatus, es decir, la interpretación que de él hicieron los neopositivistas. Pero debemos señalar que hay otra interpretación respecto al papel que le asigna Wittgenstein a la ética. Desde esta perspectiva, lo que pretendía Wittgenstein era constatar la trivialidad de la ciencia, frente a lo verdaderamente importante para el hombre: el sentido del mundo, el significado de la vida, la ética. (18)

(18) Para esta segunda interpretación véase la obra de A. Janik y S. Toulmin, La Viena de Wittgenstein.

Siguiendo a Wittgenstein, los positivistas lógicos, postuláron dos tipos de enunciados : los enunciados analíticos o tautológicos, propios de la Lógica y las Matemáticas; y los enunciados sintéticos o verificables empíricamente, propios de las ciencias fácticas. Todo enunciado posible, para ser válido, tendría que poder reducirse a uno de estos dos tipos.

Otro postulado básico es el de pretender reducir todo el lenguaje significativo a lenguaje de la Física, lo que se ha denominado Fisicalismo. Con ello se intentaba llevar a cabo el ideal de la Ciencia Unificada.

Estos dos postulados configuran el empirismo radical que manifiestan, en principio, los pensadores afines al "Círculo de Viena" y que constituyen lo que Quine ha dado en llamar "Los dos dogmas del Empirismo", en su obra Desde un punto de vista lógico.

Posteriormente, estos postulados fueron perdiendo fuerza, sobre todo el reduccionismo fisicalista, dadas las objeciones que le fueron planteadas. Respecto a su posición ante la ética, veremos en primer lugar el pensamiento de M. Schlick, Neurath y Carnap. Luego nos detendremos un poco más en la exposición de Ayer.

M. Schlick en ¿Qué pretende la Etica? afirma que la ética debe intentar responder a la pregunta ¿por qué el hombre obra moralmente?, esto requiere una explicación causal de la conducta, investigar cuales son los motivos de la valoración moral, explicar la causa de los procesos psíquicos en los que el hombre realiza una valoración moral.

El conocimiento de lo bueno no concierne a normas sino

a la causa, no concierne a la justificación sino a la explicación de los juicios morales. De esta forma, la ética queda reducida a una parte de la Psicología y con ello se patentiza el ideal de la Ciencia Unificada por el lucha el "Círculo de Viena", sin menosprecio del papel de la ética:

"No vemos en esta subordinación de la ética a la psicología degradación o daño alguno para la ciencia si no una simplificación feliz de la concepción del mundo. La ética no basta la independencia sino únicamente la verdad". (19)

En la misma línea que Schlick, Neurath considera a la ética como una disciplina dependiente de la Sociología. Así lo manifiesta en su artículo "Soziologie in Physikalismus". (20). Carnap abre, en cierto modo, la corriente imperativista, es decir, para Carnap los enunciado éticos son fundamentalmente imperativos, esta posición fue más desarrollada por Hare, al que luego nos referiremos.

2.2- A. J. AYER--

Ayer es un neopositivista que comparte las ideas del Círculo de Viena, al cual perteneció. Sin embargo, merece un tratamiento aparte.

En su obra juvenil Language, Truth and Logic, publicada en 1.936, aborda en el capítulo VI, bajo el epígrafe "Crítica de la Etica y de la Teología" las cuestiones éticas y también las estéticas, intentando superar la objeción que pre-

(19) M. Schlick, ¿Qué pretende la ética?, capítulo de su obra Fragen der Ethik, recopilado por Ayer en Logical Positivism; pàg. 287, vers. cast.

(20) Neurath, "Sociología en Fisicalismo", recopilado por Ayer, Ibid.

sentan a las tesis empiristas antes citadas. Aquí el mismo Ayer se declara empirista radical.

Según Ayer, los contenidos éticos que se encuentran en los tratados de los filósofos éticos son diferentes y se pueden clasificar en cuatro grupos:

- 1) Proposiciones que expresan definiciones de términos éticos o posibilidad de las mismas.
- 2) Proposiciones que describen los fenómenos de la experiencia moral y sus causas.
- 3) Exhortaciones a la virtud moral.
- 4) Verdaderos juicios éticos.

El apartado 1 constituye lo propio de la filosofía moral, según Ayer; las proposiciones relativas al apartado 2 son objeto de la Psicología y la Sociología, se mantiene el reduccionismo visto en Schlick y Neurath. Las exhortaciones a la virtud moral no pertenecen a la filosofía ni tampoco a la ciencia. Y no pertenecen a la filosofía ética los juicios éticos.

El papel de la filosofía moral queda reducido a análisis de términos, por un lado, y por otro, subsumida en otra disciplina. Veremos ahora por qué los juicios éticos no pertenecen a la filosofía moral.

Ayer establece tres tipos de juicios: juicios lógicos, juicios fácticos y juicios emotivos; los primeros son los que corresponden a la Lógica y a la Matemática; los segundos a las ciencias fácticas y los terceros a la ética. Las declaraciones de valor no son significantes, es decir, científicas, ya que no son susceptibles de verdad o falsedad, por tanto, solo son expresiones de sentimientos y, en parte, mandatos.

"Pero en todos los casos en que podría decirse que alguien está haciendo un juicio ético, la función de la palabra ética correspondiente es puramente "emotiva". Los términos éticos no sirven solo para expresar sentimientos, están calculados también para provocar sentimientos, y para estimular así la acción. En realidad, algunos de ellos se utilizan de tal modo que dan a las oraciones en que aparecen el efecto de mandamientos." (21)

Los conceptos éticos son inanalizables puesto que carecemos de criterio para probar su validez; en este sentido, seguiría a los intuicionistas, pero se aparta de ellos al considerar que no son analizables porque son simples seudo-conceptos. De esta forma, la crítica de Ayer se dirige a la intuición como modo de probar la validez de una proposición, puesto que no aporta pruebas empíricas. En palabras de Hudson:

"Los intuicionistas dieron buena cuenta del naturalismo ético. Pero lo sustituyeron por un no-naturalismo que la mayor parte de los filósofos morales contemporáneos han encontrado igualmente inaceptable!" Así el Positivismo Lógico critica al intuicionismo "que encierre todo el asunto en el misterio. Se acepta que los términos morales se refieren a entidades metafísicas, misteriosas propiedades suprasensibles de las acciones o de los hechos, que se aprehenden por una facultad su persensible de intuición igualmente misteriosa." (22)

Rechaza, por otro lado, Ayer las posturas utilitaristas y subjetivistas, en cuanto que los conceptos éticos normativos no pueden ser reducidos a conceptos empíricos, es erróneo tomar como criterio la felicidad o la naturaleza de los sentimientos.

Refuta la crítica que hace Moore del subjetivismo afirmando, que nunca se disputa acerca de cuestiones de valor,

(21) A.J. Ayer, Language, Truth and Logic, vers. cast. pág. 125-126

(22) W.D. Hudson, Op. Cit., pàgs. 111

sino que siempre es acerca de cuestiones de hecho. Cuando discutimos acerca de valores "hacemos esto, con la esperanza de que sólo tenemos que conseguir que nuestro oponente esté de acuerdo con nosotros acerca de la naturaleza de los hechos empíricos, para que él adopte la misma actitud moral que nosotros acerca de ellos" (23)

Si tenemos una misma educación moral, esa esperanza es justificable puesto que compartimos un mismo sistema de valores, sé este es distinto, entonces reconocemos la imposibilidad de la disputa.

Visto esto, el papel que le corresponde a la filosofía moral es, por una parte, analizar los conceptos éticos para denunciar que son pseudoconceptos, tarea que se corresponde con el primer apartado antes señalado; y, por otra parte, describir los diferentes sentimientos que se expresan mediante los términos éticos y responder a "¿cuales son los hábitos morales de una persona o de un grupo de gentes dadas, y qué es lo que induce a tener, precisamente, esos hábitos y esos sentimientos?" (24). Nos encontramos, pues, ante la reducción de la ética a disciplina dependiente de la psicología y la sociología.

Es por esto que puede considerarse a Ayer como el iniciador del Emotivismo, aunque para algunos autores, en concreto para Toulmin, estaría dentro de la corriente imperativista.

(23) Ayer, Op. Cit., pàg. 129

(24) Ayer, Ibid. pàg. 131

2.3- C.L. STEVENSON--

El emotivismo se encuentra más propiamente elaborado en la doctrina de Stevenson. Anteriormente hemos señalado a Ayer como el antecedente más inmediato de esta corriente, pero cabe destacar aquí que los primeros en proponer esta teoría fueron A. Richards y C.K. Ogden, trece años antes que Ayer, en The Meaning of Meaning, (El significado del Significado) (Londres, 1923),:

"'Bueno' se pretende que represente un concepto único, no analizable, que constituye el tema de la ética. Este peculiar uso ético de bueno, sugerimos, es un uso puramente emotivo. Cuando se usa así, la palabra no representa nada en absoluto...Y cuando la usamos así en la oración "Esto es bueno" simplemente nos referimos a esto, y la adición de "es bueno" no introduce ninguna diferencia en cuanto a la referencia... sirve sólo como signo emotivo que expresa nuestra actitud hacia esto, y que quizás evoca actitudes similares en otras personas, o las incita a acciones de un tipo u otro." (25)

La doctrina de Stevenson se halla recogida en dos artículos "The emotive meaning of ethical terms" (El significado emotivo de los términos éticos), "Persuasive Definitions" (Definiciones Persuasivas), y en su libro Ethics and Language (Ética y Lenguaje).

En el primer artículo citado, se plantea la tarea de dar una definición relevante de "bueno", para ello va a criticar las teorías tradicionales del interés, ejemplificadas en Hobbes ("Bueno" significa "deseado por mí") y Hume ("Bueno" significa "aprobado por la mayor parte de las gentes"), para ambos lo relevante es el interés.

(25) Citado por Hudson, Op. Cit. pàg. 117 y también por M. Warnock, Op. Cit. pàg. 81

Stevenson se propone demostrar que "bueno" no puede ser entendido como lo han hecho las teorías del interés, para él hay otro sentido de "bueno" que es más importante. Por ello, el punto de partida es la afirmación de que hay tres requisitos que dicho sentido debe satisfacer:

- 1) La bondad debe ser un tema de desacuerdo inteligente.
- 2) La bondad debe tener un especial magnetismo.
- 3) La bondad de algo no debe ser verificable sólo mediante el método científico, "la ética no debe ser psicología".

(26)

Estos tres requisitos no los satisfacen en su totalidad las teorías tradicionales del interés, sólo parcialmente, según Stevenson, y si totalmente el sentido de "bueno" que él propone,

"pero, para ello, debemos abandonar un supuesto del que han partido todas las teorías tradicionales del interés. Las teorías tradicionales del interés sostienen que los enunciados éticos son descriptivos del estado real de los intereses, que no hacen más que dar información sobre los intereses... Es esta insistencia en la descripción, en la información, lo que hace incompleta su relevancia... Su uso más importante no es indicar hechos, sino crear una influencia." (27)

Por lo tanto, para Stevenson hay una separación entre enunciados descriptivos y enunciados valorativos. Pero como ha indicado Baier no hay una separación tajante entre las funciones descriptivas y valorativas del lenguaje, puesto que:

"Esta distinción entre la función de las afirmaciones descriptivas y morales sería plausible si se diera el caso de que las observaciones acerca de hechos solo

(26) C.L. Stevenson, "El significado emotivo de los términos éticos", compilado en Ayer, Op.Cit., pàg 271

(27) Ibid., pàg.

fuesen afirmaciones y no causasen ningún efecto en los oyentes, no originasen sentimientos y actitudes en ellos. Sin embargo, los enunciados fácticos, tam bién tienden a influir en los oyentes. Si yo digo a alguien que el pronóstico del tiempo es lluvia éste se dispondrá a coger su gabardina o su paraguas, a quedarse en casa o a cancelar el viaje de fin de se mana." (28)

Aunque no niega Stevenson que existan elementos descriptivos en ética, pero estos no son los relevantes. Los juicios éticos lo que hacen es modificar los intereses o la conducta de los individuos, crear una influencia. Nos está diciendo, pues, como se usan los términos éticos, y tal y como él los entiende son "instrumentos usados en la complicada interacción y reajuste de los intereses humanos" que permiten la influencia social, propagándose de una comunidad a otra.

Debemos distinguir, por tanto, dos usos del lenguaje, el uso descriptivo que utilizamos para referirnos a creencias, tal como hace la ciencia; y un uso dinámico para expresar sentimientos, tanto el uno como el otro dependen del propósito del hablante. El significado emotivo es la tendencia de una palabra a producir reacciones afectivas en los individuos. Esta tendencia emotiva de la palabra está determinada por el uso que históricamente se le ha dado. El olvido o el desconocimiento de dicho significado nos puede conducir a errores o confusiones.

Para Ayer, emotivo significaba la forma de dar salida a los sentimientos y actitudes del hablante, mientras que para Stevenson, es lo que permite influir en los demás:

(28) K, Baier, The Moral Point of View, pàg. 38. Trad. pers.

"El uso moral de "bueno" se refiere a una clase diferente de intereses. En lugar de ocuparse de los que gusta al oyente y a quien habla, se refiere a una especie más vigorosa de aprobación...En el uso moral, tanto como en el no moral, "bueno" tiene un significado emotivo que los hace propio para la su gestión." (29)

La separación entre lo valorativo y lo descriptivo le lleva a establecer, con respecto al primer requisito de "bueno", que hay dos tipos de desacuerdo: el desacuerdo en creencias, propio de las ciencias o cuando estamos usando el lenguaje descriptivamente, y el desacuerdo en actitudes o intereses, propio de la ética, cuando usamos dinámicamente el lenguaje.

El segundo requisito, a saber, que la bondad debe tener un especial magnetismo, también lo cumple el sentido de bueno por él propuesto, puesto que, a diferencia de las teorías del interés, Stevenson incluye el interés de quien habla.

La tercera restricción, que la bondad no debe ser verificable solo mediante el método científico, también es superada. Así los desacuerdos en intereses, pueden deberse a desacuerdo en creencias, si es así, la cuestión se subsana mediante un acuerdo en creencias utilizando el método empírico. Pero este no es suficiente para conseguir un acuerdo en actitudes, cuando no nace de un desacuerdo en creencias, ya que entonces el único modo que hay de dirimir la disputa "es persuasivo, no empírico, ni racional".

No admite la reducción de la ética a una ciencia de hechos, como era característico del Neopositivismo. Y dado su

caracter persuasorio concluye Stevenson:

"Puedo añadir que si "x es bueno" es esencialmente un vehículo para la sugestión, difícilmente es un enunciado que los filósofos, más que los demás hombres, estén llamados a hacer. En la medida en que la ética se ocupa de predicar los términos éticos de cualquier cosa, más que de explicar su significado, deja de ser un estudio reflexivo. Los enunciados éticos son instrumentos sociales." (30)

En Ethics and Language, (1944), desarrolla más ampliamente el emotivismo, sobre las líneas generales señaladas, siendo la más completa exposición del mismo.

Destacaremos de esta obra, ya que no podemos tratarla aquí profundamente, la concepción de Stevenson acerca de la persuasión, como método no-racional que facilita el acuerdo ético, puesto que no admite que pueda lograrse por métodos racionales cuando no es reducible a un desacuerdo en creencias. Así nos explica la persuasión:

"Este método se basa en el impacto emocional directo de las palabras; en el significado emotivo, la metáfora oportuna, el tono de voz estentóreo, incitante o plañidero, los gestos dramáticos, el rapport con la audiencia, etcetera. Todo juicio ético es, por supuesto, un instrumento de persuasión. Pero al emplear "métodos persuasivos", los efectos que naturalmente produce el juicio son intensificados con persuasión adicional. El cambio de las actitudes de la persona a la que se dirige el juicio no se obtiene mediante el cambio de sus creencias sino mediante la exhortación ..."(31)

La "razones" son enunciados que expresan creencias, de ahí que el método no sea racional. Pero además del método persuasivo hay otros, tales como, las recompensas y los

(30) Stevenson, Op. Cit., pàg. 286

(31) Stevenson, Ethics and Language, vers. cast. pàg. 135

los castigos materiales.

El intuicionismo negaba la posibilidad de la fundamentación empírica de la ética. Con el emotivismo vemos que queda también negada la racionalidad; hay una supervaloración de la racionalidad científica, y se sigue manteniendo que no hay posibilidad del paso del "es" al "debe".

3.- PRESCRIPTIVISMO: R.W. HARE

Con el nombre de Prescriptivismo se conoce la teoría formulada por Hare, que si bien, en general, sigue el camino del emotivismo, se aparta en algunas cuestiones de importancia.

Aquí nos encontramos también con la negativa manifiesta a concebir los juicios morales como equivalentes a enunciados descriptivos. Pero lo que no admite es, frente al emotivismo, que no haya cabida para la racionalidad.

Las obras más importantes de Hare son The Language of Moral (1952) y Freedom and Reason (1963).

Por otro lado, Hare es el primero en llevar a cabo una investigación lógica de los imperativos, aunque, como ya vimos, iniciada de algún modo por Carnap y Ayer.

Frente al lenguaje descriptivo, el lenguaje de la moral es una especie del lenguaje prescriptivo, que abarca a los imperativos y a las expresiones propiamente valorativas. Todo término valorativo tiene dos funciones, la descriptiva y la valorativa, así en el caso de "bueno" lo descriptivo es secundario, mientras que lo prescriptivo o valorativo es

lo fundamental.

Dos razones aduce Hare: la primera, porque el significado valorativo es constante, sea cual sea, el objeto para el que lo usamos, así:

"Cuando llamamos bueno a un coche, un cronómetro, una pelota de cricket o a un cuadro, los estamos alabando a todos ellos. Pero dado que los estamos alabando a todos ellos por distintas razones, el significado descriptivo es diferente en cada uno de los casos...
... La segunda razón para llamar al significado valorativo primario es la de que podemos utilizar la fuerza valorativa de la palabra a fin de cambiar el significado descriptivo de cualquier clase de objetos. Esto es lo que el reformador moral hace a menudo en la moral..." (32)

Los términos éticos son términos valorativos que se usan para "guiar elecciones", esto es, precisamente el uso prescriptivo. Los juicios de valor prescriben la acción.

Volviendo a la subdivisión del lenguaje prescriptivo, nos encontramos con que para Hare las expresiones relativas al deber a la justicia serán imperativos, mientras que "bueno" o "deseable" serán expresiones valorativas. Lo genuinamente prescriptivo es "guiar la acción", pero esta característica, en los juicios éticos, va acompañada de otra importante, la Universalizabilidad, que es posible gracias al elemento descriptivo.

Es en este sentido en el que Hare reconoce cierto mérito al naturalismo, lo que le critica es que tomen el significado descriptivo como el único significado, crítica que también Steveson había formulado a las teorías del interés.

(32) R.W. Hare, The Language of Moral, pàg 118-119. Trad. pe

En Freedom and Reason, matiza más su concepción de la ética. Con este título Hare quiere indicar que en filosofía moral casi siempre se ha optado por una u otra, o bien por la libertad o bien por la razón, pero él propone reconciliar estas posturas.

Se manifiesta a favor de la neutralidad de la ética, asignándole la tarea de analizar los términos morales, su significado y función, así como, el proporcionarnos el esclarecimiento del marco conceptual dentro del cual tiene lugar el razonamiento moral. Entiende la ética, por tanto, como una disciplina formal, al estilo kantiano, donde no importan los contenidos, sino las formas.

La tesis de Hare es la del prescriptivismo universal. Prescriptivismo y universalizabilidad son las reglas del razonamiento moral.

"Cuando intentamos, en un caso concreto, decidir que debemos hacer, lo que estamos buscando... es una acción a la cual nos podemos comprometer nosotros mismos (prescriptividad) pero que a la vez estamos dispuestos a aceptar como ejemplificación de un principio de acción que sea prescriptivo a los demás en circunstancias semejantes (universalizabilidad)." (33)

La universalizabilidad es necesaria ya que garantiza el que tengamos en cuenta a todos los afectados, al emitir nuestros juicios morales, y así actuar consecuentemente con los propios principios. Desde la perspectiva del prescriptivismo universal, las creencias de un fanático, en cuanto que las universaliza, pueden ser consideradas como hace Hare, como creencias morales, aspecto este que Warnock va a negar.

El acuerdo moral se logra, según Hare, mediante la ética

(33) Hare, Freedom and Reason, pág. 89-90. Trad. personal.

ca.

"La ética es un instrumento inmensamente poderoso para producir acuerdo moral, porque si dos pensadores están dispuestos a utilizar la palabra moral "debe" y a utilizarla del mismo modo... las otras posibles fuentes de desacuerdo son todas ellas eliminables". (34)

4.- NUEVAS APORTACIONES A LA FILOSOFIA MORAL

4.1-NOWELL-SMITH--

A pesar de que este autor no ha sido encuadrado bajo ningún rótulo, es conveniente destacar, que su posición es cercana a Hare y a Toulmin, en cuanto que se ocupa del estudio de la lógica informal de las proposiciones o juicios morales, recurriendo al lenguaje ordinario, siguiendo de esta forma el camino abierto por el último Wittgenstein, acerca de la teoría del significado del lenguaje .

Su obra descansa sobre el intento de lograr un aparato lógico adecuado a la ética, lo que conlleva una crítica de toda la filosofía moral anterior, ya que todos los sistemas éticos han intentado marcar los caminos por los que deberían caminar los hombres, sin un análisis lógico adecuado. Y es por esto que debe considerarse un pensador más dentro de la línea de la filosofía lingüística.

Al igual que los autores hasta aquí vistos, sigue manteniendo el no-cognoscitivismo, y la separación entre hechos y valores. Sin embargo admite cierta razón en los filósofos criticados por cometer la falacia, dice:

(34) Hare, Op.Cit., pàg. 97-98

"La filosofía moral, por tanto, no "descansa en un error", porque los grandes filósofos no estaban primordialmente interesados en la cuestión de si los términos deontológicos podían ser analizados en términos de conceptos "meramente empíricos" o "naturales"... pero no parece que hayan estado errados en sus proposiciones básicas: que el lenguaje de la obligación sólo resulta inteligible en conexión con el lenguaje del propósito y la elección, que los hombres eligen hacer lo que hacen porque son lo que son, y que las teorías morales que intentan excluir toda consideración de la naturaleza humana tal como realmente es, ni siquiera comienzan a ser teorías morales." (35)

El objetivo que persigue es mostrar como se relacionan entre sí los conceptos que usamos en el discurso práctico. Frente a emotivistas y prescriptivistas Nowell-Smith mantiene que:

"Los términos con que se enfrentan especialmente los filósofos morales, llamados habitualmente "términos valorativos", desempeñan múltiples y muy diferentes papeles. Son utilizados para expresar gustos y preferencias, para expresar decisiones y elecciones, para criticar, jerarquizar, valorar, aconsejar, amonestar, advertir, persuadir y disuadir, alabar, animar y reprobar, para promulgar y llamar la atención sobre las reglas; y sin duda para otros muchos fines también." (36)

Todas estas actividades posibles están conectadas entre sí y una misma expresión puede desempeñar funciones distintas, lo que llama "principio de Jano", que le sirve de apoyo para plantear su crítica a emotivistas y prescriptivistas. El término Jano por excelencia es "Bueno" puesto que puede desempeñar más de una función en un momento dado.

De todas estas actividades, Nowell-Smith, destaca el elegir y aconsejar a otros como elegir, estas son las prin-

(35) Nowell-Smith, Ethics, vers. cast. pág. 203-204

(36) Ibid., pág. 116

cipales actividades para las que se emplea el lenguaje moral, e igual que en Hare, se da una revalorización de la racionalidad, cuando al elegir o al aconsejar podemos dar razones de ello. Afirma que no es lo mismo una "buena razón lógica" que una "buena razón ética" pero no aclara en que consiste esta última.

En paralelismo también con Hare, se manifiesta a favor de la libertad del individuo para responder a preguntas tales como: ¿qué haré? y ¿qué principios morales he de adoptar?. Nos volvemos a topar con la enorme responsabilidad a que nos aboca la libertad, hechos resaltado por el existencialismo, cuya afinidad con Hare y Nowell-Smith ha sido resaltada por algunos autores. (37)

4.2- "GOOD REASONS APROACH"

Hacia mediados de los años sesenta se lleva a cabo el viraje hacia la racionalidad en la filosofía analítica, que se patentiza en las obras de S.E. Toulmin, Kurt Baier, (los dos más importantes), H. Aiken, Marcus Singer, Kai Nielsen, A.I. Melden, A.E. Murphy y John Rawls, aunque a éste último no todos los consideran perteneciente a esta corriente.

Todos ellos se han centrado en la lógica del razonamiento moral. La cuestión central es, ¿cuando es una razón una buena razón para un juicio moral?, ¿cuales son los límites del razonamiento moral?. Su preocupación gira en torno a la justificación moral. El uso primario de los términos éticos no es el emotivo o el prescriptivo, sino que es el práctico.

(37) Véase, K. Nielsen: "Ethics, History of", en The Encyclopedia of Philosophy, ed. por P. Edwards.

El intuicionismo, como hemos visto, en su afán de oponerse al naturalismo ético, postulaba unos valores objetivos trascendentes al hombre, por otro lado, el emotivismo, aunque crítica las conclusiones del intuicionismo, sin embargo cae en un subjetivismo irracionalista. Ambas corrientes representan el no-cognoscitivismo. En esta situación la ética ni podía ser empírica ni racional. Con Hare y Nowell-Smith se da un paso hacia la racionalidad, pero se siguen oponiendo al naturalismo. En la corriente que ahora examinaremos brevemente, se fundamenta la ética sobre una base natural y racional.

Todos estos pensadores son deudores del pensamiento de Wittgenstein, pero entendiéndolo en el modo señalado páginas atrás, es decir, no del Wittgenstein del Tractatus o de las Investigaciones lógicas, sino que establecen una continuidad en todo su pensamiento, frente al neopositivismo. Esta interpretación de Wittgenstein fue mantenida precisamente S. E. Toulmin, al que podemos tomar como padre de esta corriente.

En su obra An Examination of the Place of Reason in Ethics, (1950), Toulmin estudia la naturaleza de la ética, planteándose la diferencia entre ética y ciencia, que para él consiste en una diferencia de función entre los juicios científicos y morales, rechazando la identificación de Ciencia con Razón y Ética con Retórica.

"Por otra parte -y aquí aparece la diferencia crucial entre la Ciencia y la Ética-, si yo digo que la "humildad es una virtud", no tendrá que ver nada con ninguna predicción o algo que se le parezca; más bien estoy animando a los que me escuchan a que opinen y se conduzcan de manera diferente. De igual manera, cuando acepto una máxima ética, lo primero que hago es apro-

bar o desaprobar, alabar o condenar, desear, esperar, procurar, evitar y temer cosas diferentes; y todo esto, quizá, sin ningún cambio en mi situación. Y más aún, el hábito de reflexionar sobre cuestiones morales, de cambiar los objetos de nuestra aprobación y desaprobación con arreglo a ello es la esencia de la "conciencia", característica personal que se considera, por regla general, como moralmente buena: en realidad la mejor." (38)

Dado que la ética participa también de la racionalidad, Toulmin va a estudiar la lógica del razonamiento moral y de este modo determinar claramente la función de la ética, la cual consiste en "la satisfacción armoniosa de los deseos e intereses de los individuos en la medida de lo posible."

Si bien afirma que normalmente una buena razón para actuar o para aprobar una acción sería actuar de acuerdo con el código moral vigente, admite que se debe cuestionar y criticar las leyes e instituciones que sustentan un código determinado. Así pues, el moralista siempre tendrá razón de ser, en cuanto que debe criticar la moralidad establecida, bajo la óptica de un ideal, en palabras de Toulmin:

"El ideal que debe mantenerse ante sí es el de una sociedad en que no se tolera, dentro de las posibilidades y el estado de los conocimientos existentes, la pobreza ni la frustración." (39)

La ciencia versa sobre lo practicable, sobre hechos, sobre lo que puede ser, así, a ella le corresponde el suministrar los medios materiales para subsanar esos males, pero,

"En las manos del moralista es donde esta posibilidad se convierte en su función propia, donde "se puede hacer" se convierte en "se debe hacer". Hace falta toda

(38) S.E. Toulmin, An Examination of the Place of Reason in Ethics, vers. cast., pág. 149

(39) Ibid., pág. 249

su experiencia y sabiduría para salvar la distancia entre los hechos y los valores, pero se puede salvar ." (40)

Kai Nielsen considera a Toulmin como un utilitarista, aunque en su formulación negativa, es decir, el utilitarista clásico mantiene que una regla moral se justifica si tiende a producir la mayor felicidad del mayor número, mientras que Toulmin se inclina por determinar lo que causa sufrimiento, los males a evitar. (41)

La posición de K. Baier es deudora de la de Toulmin, aunque adquiere matices distintos. The Moral Point of View, (1958), que lleva por subtítulo A Rational Basis for Ethics, (Bases racionales para la ética), es una de las obras más importantes e interesantes de esta corriente. Aquí Baier mantiene que la aprobación moral está bajo el dominio de la razón, mientras que nuestros sentimientos y disposiciones no lo están. Cuando obramos moralmente, es decir, cuando aprobamos o desaprobamos algo o a alguien, lo hacemos por determinadas razones.

Según Baier, toda teoría moral para que sea válida tiene que cumplir cuatro requisitos que, como en el caso de Stevenson, sólo cumple la teoría propuesta por él. Su crítica se dirige a las teorías tradicionales por no cumplirlos. Estos requisitos son:

- a) que los juicios morales pueden ser mutuamente contradictorios.
- b) que los juicios morales sean capaces de guiar a un agente moral en su búsqueda de lo que es moralmente correcto ha-

(40) Toulmin, Op. Cit., pàg. 250

(41) K. Nielsen, Op. Cit., pàg. 111 Vol. 3

cer.

- c) que debe haber buenas razones por las que cualquier y todo agente moral deban realizar el acto correcto en vez de su contrario.
- d) que a menudo sabemos si un curso de acción es correcto o incorrecto aún cuando evidentemente no podemos percibirlo mediante ninguno de nuestros sentidos. (42)

Ser racional consiste en dejarse conducir por los mejores juicios prácticos, pudiendo ser éstos verdaderos o falsos. Pero no deben entenderse como órdenes o mandatos, pues estos no son susceptibles de verdad o falsedad. Para que los juicios de valor sean verificables, en alguna medida, precisamos de criterios y al mismo tiempo debemos justificar dichos criterios, en palabras de Baier:

"Los juicios fácticos se confirman decisivamente si son verificados empíricamente. Los juicios de valor, por otra parte, deben ser no solo verificados sino también validados. No basta con mostrar que si se emplean ciertos criterios entonces debe decirse que una cosa tiene cierto grado de "bondad"; debemos también mostrar que estos criterios deben ser empleados." (43)

Baier no entiende las razones como algo subjetivo. Las razones ^{morales} no se identifican ni con lo que uno desea ni con lo que uno cree, sino que son intersubjetivas. Frente al escéptico mantiene que el mero hecho de formular la pregunta ¿por qué ser racional? es estar ya pidiendo razones.

Según Baier, no podemos hablar de moralidad propiamente dicha, hasta que el grupo adquiera capacidad crítica, es decir, cuando se cuestiona las normas establecidas, cuando es

(42) K, Baier, The Moral Point of View, pàg. 39. Trad. pers.

(43) Ibid., pàg. 75

posible el cambio de reglas y normas dentro de un grupo, partiendo del principio de que todo conjunto de normas o convicciones morales puede ser verdadero o falso.

Si esto es así, entonces, aquellas sociedades o grupos sociales que se rigen por tabúes no son morales o si se quiere son premorales. La moralidad se desarrolló, piensa Baier, a partir de los tabúes. Con esto no quiere decir que haya una moralidad que sea la moralidad verdadera, sino que hay diversas moralidades que pueden muy bien ser consideradas verdaderas.

"Sin embargo, convicciones morales tales como "Matar es incorrecto", "Hacer daño a otro es incorrecto", "Mentir es incorrecto" son verdaderas con total independencia del sistema particular de sociedades determinadas...Son, por su propia naturaleza, independientes de las variaciones particulares del modelo social." (44)

Estas convicciones son verdaderas para todos los seres humanos y solo dejarían de serlo si la naturaleza humana su friese cambios radicales.

Como hemos señalado, las razones morales son intersubjetivas y, en este sentido, adoptar el punto de vista moral será no dejarse llevar por el autointerés, será la negación del egoísmo. Los principios morales obligan a todos los individuos independientemente de lo que desean o creen. Desde este punto de vista moral, las normas morales deben reunir unas condiciones formales y materiales.

Las condiciones formales son fundamentalmente tres: 1) que no sean "autofrustrantes", 2) que no sean "autodestructoras" y 3) constatar el hecho de que existen normas morales que es imposible explicitar en reglas morales.

Admite, además, que dichas normas deben tener cierto contenido, a saber, "la observancia de estas normas debe ser para el bien de todo el mundo por igual".

Si entendemos que adoptar el punto de vista moral es negar el interés personal, entonces, la moralidad debe ser entendida socialmente, solo así tiene sentido hablar de moralidad, "si los individuos vivieran solos y no pudiesen afectarse mutuamente, entonces, desde el punto de vista moral, no hay nada que no pueda hacer o que tengan que abstenerse de hacer. Un mundo de Robinson Crusoes no necesita de una moral." (45)

Es más, el punto de vista moral es algo que subyace a todo cambio en las leyes y costumbres de la sociedad, por eso Baier puede hablar de que hay verdades morales absolutas. Mientras que la ley y la costumbre cambian cuando la voluntad de la sociedad, en cuanto que son productos sociales, hay verdades morales que no son dependientes de la sociedad y que, por lo tanto, no están sujetas a cambio.

La moralidad tal y como la concibe Baier, tiene como base la naturaleza humana, lo que los hombres desean, pero no es subjetiva sino intersubjetiva, y, al mismo tiempo, independiente de toda convención social.

Baier toma la moralidad en sentido restringido, de ahí que si aceptamos el punto de vista moral y, consiguientemente, el punto de vista racional, los criterios que debemos tener presentes son los de maximalizar las satisfacciones y minimizar las frustraciones. El modelo de ética que nos presenta, como vemos, es una ética natural, basada en los

(45) Ibid., pàg. 215

deseos humanos y al mismo tiempo, racional.

A pesar de la contribución positiva de la corriente de las "buenas razones", Muguerza, sin menospreciar la importancia de la teoría de la razón en el ámbito de la filosofía analítica, piensa que esta no salva la distinción entre "es" y "debe", porque siguen inconscientemente dentro del marco de la ética normativa del utilitarismo. (46)

4.3- DESCRIPTIVISMO--

Este rótulo, bajo el cual se suele encuadrar a autores como Ph. Foot y G.J. Warnock, corresponde a la última gran corriente de la filosofía moral británica. El descriptivismo se entiende por oposición al prescriptivismo de Hare. Pero también se los considera como neonaturalistas. Tal es el caso de Hudson, quien habla de descriptivismo o neonaturalismo. (47)

A pesar de esto, es muy difícil entender a Warnock sin tener en cuenta la corriente de las "buenas razones", con la que guarda afinidad en muchos puntos. En este sentido, la clasificación no puede considerarse muy acertada, sobre todo a la vista del desarrollo de la racionalidad que lleva a cabo en The Object of Morality. Sin embargo, esta etiqueta quizás sea más apropiada a su obra Contemporary Moral Philosophy, como ha comentado Muguerza. (48)

El pensamiento de ambos autores, Warnock y Ph. Foot, será abordado en los capítulos siguientes. Lo que nos inte-

(46) Muguerza, Op.Cit., pàg. 54-55

(47) Hudson, Op. Cit., pàg. 237

(48) Muguerza, Op. Cit., pàg. 229

resa ahora aquí es reflexionar sobre la situación de la filosofía moral analítica en la década de los sesenta, ya que supone un cambio profundo en la línea que venía desarrollándose a raíz del pensamiento de Moore.

La primera obra de Warnock, Contemporary Moral Philosophy, marca ya un nuevo período, posibilitado por un lado, por la corriente de las "buenas razones" y, por otro, por el desarrollo lingüístico del "lenguaje ordinario" a través de la obra de Austin.

De la más pura metaética se va pasando a sentar las bases de una ética normativa. Ya con anterioridad al libro de Warnock, en 1961 aparece un artículo del profesor H. Albert con el título "Ethick und Metaethick" (49), en donde se plantea una crítica a la filosofía analítica. Los ejes fundamentales de su crítica giran en torno a la neutralidad, defendida por los analistas, frente a los sistemas éticos, dado que dicha tesis conduce a la disolución de la filosofía.

Los analistas se están replanteando este punto. Es un hecho que a los filósofos analíticos les resulta muy difícil mantener la neutralidad, como lo demuestra, según Albert, el que se esté discutiendo acerca de la racionalidad, lo cual implica aplicación de criterios, con la consiguiente superación de la neutralidad. La filosofía analítica tiene que renunciar a la neutralidad si quiere seguir conservando la especificidad de la filosofía moral y ello conlleva una decisión por el racionalismo.

Para Albert, el problema que se suscita respecto a la fundamentación de la ética es análogo al problema de los métodos de las ciencias. Admite un paralelismo metodológico

(49) Posteriormente publicado en el libro Konstruktion und Kritik, 1972, Vers. cast. Ética y Metaética.

entre ética y ciencia. Sin que la primera se tenga que reducir a la segunda, ambas tienen el carácter de propuestas, no de dogmas, aún cuando la verificación de enunciados se lleva a cabo de distintas maneras.

Albert se decide por un racionalismo crítico, de corte popperiano, que supere el ámbito del análisis lingüístico, asignándole a la filosofía moral como tarea,

"no el análisis de las expresiones éticas, sino el examen crítico de los complejos de fundamentación en la argumentación ética, la evaluación crítica de los principios morales y la crítica de los sistemas éticos predominantes y de la moral dominante". (50)

Coincide con Baier en que es posible, en cierto grado, la verificación de los sistemas éticos según determinados criterios, y siempre tomando como base "la satisfacción de las necesidades humanas, el cumplimiento de los deseos humanos, la eliminación del sufrimiento humano innecesario, la armonización de las aspiraciones humanas intrasubjetivas e intersubjetivas, hechos, en todos los casos, que son controlables sobre la base de las experiencias humanas." (51)

Volvemos a encontrarnos otra vez con la afirmación de la ética empírica, en cuanto que está basada en las necesidades humanas, y racional, Albert se define por la racionalidad en la ética frente a los que pretenden reducir la racionalidad al campo de la ciencia formal y material. Aspecto este en el que hace también hincapié el reciente libro de Brennan The Open-Texture of Morals Concepts, (1977).

En la década de los sesenta el cambio que se está ges-

(50) H. Albert, Op. Cit., pág. 45

(51) Ibid., pág. 47

tando en la filosofía moral analítica va a proporcionar una creciente preocupación por la conexión entre la teoría y la práctica, algo olvidado por los analíticos, y que se concretiza en el estudio de los problemas de la ética normativa, tras el "impasse" por el que pasó.

Siguiendo a Muguerza, podemos señalar tres puntos fundamentales en este cambio de la filosofía analítica: (52)

- 1- "un progresivo desplazamiento del interés de los filósofos analíticos desde los abstractos y formales dominios de la metaética al más concreto y material de los contenidos morales."
- 2- El interés se centra en la razón práctica, despegándose de los estrechos límites del análisis del lenguaje moral, siguiendo al último Wittgenstein y con la gran aportación de la corriente de las "buenas razones".
"La discusión acerca de la razón práctica no es lisa y llanamente reducible al manido debate en torno a la "falacia naturalista", el problema gira ahora en torno a la fundamentación de la moralidad".
- 3- Como un indicio más de que algo cambia, aunque puede considerarse secundario, debemos señalar, dice Muguerza, el cambio en el contenido de los ejemplos. Donde antes solo había cricket y promesas de devolución de libros prestados, nos encontramos ahora con ejemplos extraídos de la realidad social y cotidiana.

(52) Muguerza, Op. Cit., pàg. 222 y ss.

C A P I T U L O I I

WARNOCK Y LA FILOSOFIA MORAL CONTEMPORANEA

Expondremos a continuación la posición de Warnock respecto a la filosofía moral inglesa de este siglo; centrándonos en su obra Contemporary Moral Philosophy, (1967).

Intuicionismo, Emotivismo y Prescriptivismo son las tres corrientes examinadas. La crítica que en general atañe a las tres, por lo que Warnock las considera erróneas, es que no han tenido en cuenta el fundamento y la naturaleza de los juicios éticos, llegando a concluir que no hay nada útil que pueda decirse al respecto, sobre estas cuestiones. Warnock, por el contrario, no cree que la materia esté tan muerta como parece tras las conclusiones de estas tres corrientes.

El objetivo de Warnock es establecer lo que es distintivo del discurso moral. Por ello, el punto de partida de su revisión crítica de la filosofía moral inglesa es la conocida distinción de Austin entre actos lingüísticos "locucionarios", "ilocucionarios" y "perlocucionarios", que se corresponden a los tres tipos de cosas que podemos hacer con las palabras. Según Austin: (1)

- 1- Un acto locucionario es el acto de decir algo. ("What is said")
- 2- Lo que hacemos al decir algo, es un acto ilocucionario, ("What is done in saying something")
- 3- Lo que se consigue mediante dicho acto, es un acto perlocucionario. ("What is done by saying something").

(1) J.L. Austin, How to Do Things with Words, 1962. Vers. cast. conf. VIII, pág. 138 y ss.

Como señala Hudson, tanto Warnock como Hare son discípulos de Austin, pero mientras que el primero mantiene una tajante distinción entre el significado y la fuerza ilocucionaria, el segundo, entiende el significado englobando la fuerza ilocucionaria. (2)

Basándose en Austin, por lo tanto, Warnock aplica la teoría del significado como "uso" al discurso moral, siguiendo de esta forma la denominada corriente del "lenguaje ordinario", posición que se inició con el desarrollo de las ideas del último Wittgenstein, aún cuando éste no influyó directamente sobre Austin.

En la introducción a su obra adelanta Warnock la crítica a las tres corrientes que va a examinar. El intuicionismo será tomado como una teoría moral vacía de contenido, que no responde a los problemas fundamentales de la ética. El emotivismo, aunque por nuevas razones, tampoco da solución a esas cuestiones, ya que solo tiene en cuenta los efectos de las expresiones morales. El prescriptivismo, en este sentido, hará una distinción importante al considerar la relevancia de los actos ilocucionarios. Pero:

"Ni los actos "perlocucionarios" estudiados por el emotivista, ni los actos "ilocucionarios" en los que se fija el prescriptivismo, son de ninguna manera distintos de o peculiares del discurso moral. Las "locuciones del discurso moral tienen mejor derecho a ser distintas de el." (3)

Para Warnock los analistas del lenguaje moral se han olvidado de las "locuciones". Alguien podría decir, señala Muguerza, que el reproche de Warnock no está justificado,

(2) Hudson, Op.Cit., pàg. 67

(3) Warnock, Contemporary Moral Philosophy, pàg. 3

que sólo es aplicable al neopositivismo el negar sentido a los juicios morales. Pero sigue diciendo Muguerza:

"Bien miradas las cosas, sin embargo, quizá no falte a Warnock un punto de razón. Pues, aunque los filósofos morales posteriores a la etapa positivista de la filosofía analítica corrigieron la insuficiencia de la primitiva teoría empirista del significado (así, las distinciones entre "significado emotivo", y "significado cognoscitivo" de los emotivistas, o entre "significado" y "criterios de aplicación" de los prescriptivistas), el caso es que han seguido interesándose casi con exclusividad por la capacidad persuasiva o la modalidad imperativa de nuestras expresiones morales. El interés que ahora despunta en Warnock por los "contenidos" de dichas expresiones merece, pues, la bienvenida." (4)

Veamos, pues, las objeciones de Warnock, más concretamente, a intuicionismo, emotivismo y prescriptivismo.

1.- CRITICA AL INTUICIONISMO--

El pensamiento de G.E. Moore es el primero en ser revisado. Comienza Warnock examinando si es apropiado o no el calificarlo de intuicionista, concluyendo que, dado que Moore no da una expresión alternativa y aunque él mismo no se considera como un intuicionista estricto, como vimos en el capítulo anterior, al estar básicamente de acuerdo, en cuanto que mantiene que las verdades fundamentales de la moral son conocidas por "intuición" o son "intuiciones", es apropiado, entonces, denominarlo así.

Muy brevemente Warnock resume la posición de Moore. La obra de Moore está fundamentalmente dirigida a establecer la naturaleza de las proposiciones morales. La cuestión cen-

(4) Muguerza, op. cit., pág. 68-69

tral es ver lo que significa el predicado "bueno". Moore llega a la conclusión de que la "bondad" ("goodness") es indefinible, por ser una propiedad simple e inanalizable, que no puede ser identificada con nada, y puesto que también es una propiedad no-natural es erróneo cualquier intento de definirla en términos de objetos naturales, intento que incurriría en la "falacia naturalista".

Warnock admite que la "falacia naturalista" ha jugado un papel importante en los más recientes escritos pero objeto a Moore la oscuridad del término "no-natural" y de la explicación que da de él, ya que no basta con decir que la bondad no es captada, como lo son otras propiedades, por la observación, la experiencia o la investigación, sino que es captada por intuición.

Califica a Moore, por un lado, de anárquico y, por otro de conservador. Anárquico, puesto que la bondad es captada a través de la intuición personal de cada individuo sin apelar a razones, a una autoridad o a la experiencia. Pero cuando se trata de elegir cuál es la acción correcta, si se presentan dificultades, Moore propone recurrir a las convenciones prevalecientes en la sociedad.

Moore intentaba establecer los principios fundamentales del razonamiento ético, pero llega a la conclusión de que no hay tales principios. El razonamiento no es posible en cuestiones de bondad.

Siguiendo la línea intuicionista, Prichard y Ross hablan de dos términos éticos indefinibles. Prichard, al igual que Moore lo hacía respecto a la "bondad", mantiene ahora que una acción es mi deber porque es mi deber; luego tampoco

hay cabida para el razonamiento. La bondad y la obligación son indefinibles, captadas por intuición.

Para Ross los indefinibles son la "bondad" ("goodness") y la "corrección" o "justicia" ("rightness"). Según Warnock, éste se desvía de los dos pensadores anteriores, en que:

1) no acepta la posición de Prichard de que en caso de conflicto de obligaciones, sea evidente cual de las alternativas es mi deber, cual es la mayor obligación. Ross afirma, por el contrario, que si bien hay "obligaciones prima facie" que es un deber realizar, se dan casos normalmente de conflicto de obligaciones para los que no hay una alternativa evidente.

2) Ross cree que la "bondad" y la "rectitud" son propiedades dependientes, esto es, que no son indiferentes a los otros aspectos de los objetos o las acciones.

Tras un breve resumen, entra Warnock en la reconsideración del intuicionismo en general. Su crítica gira en torno a tres aspectos fundamentales: la concepción de la bondad, la obligatoriedad y la rectitud como propiedades no-naturales, el conocimiento por intuición y, por último, la relación entre el discurso moral y la conducta. No obstante, dice Warnock:

"Hay, podemos admitir un único grano de verdad que todos los intuicionistas captaron...la verdad de que los juicios morales son en algún aspecto importante diferentes de, por ejemplo, afirmaciones acerca de hechos empíricos, o mandatos, o juicios estéticos, o expresiones acerca de gustos. Los juicios morales, insistieron correctamente, no pueden ser identificados con, o "reducidos a", o analizados en términos de cualquiera de estas otras cosas. Pero la explicación que dieron los intuicionistas de las diferencias fue tan insípida que resultó ser inútil." (5)

Los intuicionistas, si bien insisten en que existe una diferencia, en la práctica no discuten cual es esa diferencia. A juicio de Warnock, exageran la especificidad de los juicios morales, en el sentido de conceder demasiada independencia a estos con relación a los demás aspectos. Tanto para Moore como para Prichard, la bondad y la obligatoriedad están desconectadas, son independientes de cualquier otro aspecto. De igual modo, para ambos, no hay razón de porqué bueno es bueno o porqué lo correcto es lo correcto.

"...entonces parece que la moralidad no solo no es reducible a, o identificable con, algún rasgo ordinario del mundo o de los seres humanos; parece no tener relación ninguna con alguno de tales rasgos, siendo, en el más estricto sentido, completamente inexplicable. El cuadro presentado es el de un reino de cualidades morales, sui generis e indefinibles, como si estuvieran flotando completamente libres de todo, pero dejándonos ver aquí y allí, contingentemente, y sin ninguna razón, en mera conexión con más rasgos ordinarios del mundo cotidiano." (6)

Como ya se dijo, Ross se dió cuenta de que esto era en cierto modo, insostenible y afirmó que eran propiedades dependientes de los otros rasgos, pero solo lo afirmó, no lo explicó.

Respecto a esta objeción coincide con Warnock la opinión de Sánchez Vázquez, quien se expresa casi en los mismos términos:

"Señalaremos, en primer lugar, que el intuicionismo ético no explica satisfactoriamente lo que entiende por propiedad no-natural, a la que pertenecen la bondad y la propiedad de ser un deber. Si no son propie-

(5) Warnock, Op.Cit., pàg. 13

(6) Ibid., pàg. 14

dades empíricas, sensibles -y, en verdad, no lo son- ¿ante qué tipo de propiedad nos encontramos?. Se nos dice que no son empíricas o físicas, pero, a su vez, no se afirma que sean propiedades humanas o sociales ... Los intuicionistas nos dicen que son propiedades únicas, simples e indefinibles con lo cual adquieren un estatuto un tanto misterioso o sobrenatural." (7)

En segundo lugar, plantea Warnock, la crítica al conocimiento por intuición, puesto que los intuicionistas nunca han aclarado en que consiste tal intuición moral, siendo además demasiado optimistas respecto a las posibilidades de acuerdo moral. No solo no explican en qué consisten esas propiedades no-naturales, sino que tampoco explican en qué consiste la intuición. Solo dicen que no son captadas o reconocidas del modo ordinario, ni por experiencia ni por observación.

La noción de "intuición" ha sido, quizás, de los aspectos más criticados de esta corriente. Así, nos encontramos, entre otros, con la crítica de Ayer, para quien "el simple recurso a la intuición es inútil como prueba de validad de una proposición". Los intuicionistas ofrecen, según él, declaraciones de valor inverificables. (8) O Hudson, para quien es una pretensión fantástica el pensar que podemos conocer verdades morales por intuición. (9)

Por último, Warnock se pregunta ¿por qué es relevante la presencia o ausencia de estas propiedades (las propiedades morales que mencionan los intuicionistas)?; aunque admitamos su existencia ¿por qué debemos preocuparnos por ellas?, ¿qué relevancia tienen los juicios morales para nu

(7) Sánchez Vázquez, Etica, pàg. 230

(8) Ayer, Op. Cit., pàg. 123

(9) Hudson, Op. Cit., pàg108-109

tra conducta?. Los intuicionistas tampoco tienen nada que decir aquí. La reconsideración de Warnock concluye afirmando:

"El intuicionismo, visto de modo retrospectivo, parece un fenómeno sumamente extraño -un conjunto de escritos tan agudos y al mismo tiempo nada esclarecedores... La idea de que existe un vasto conjunto de hechos morales en el mundo -conocidos, pero sin que podamos saber cómo; relacionados con otros aspectos del mundo, pero sin que podamos explicar de qué modo; de gran importancia para nuestra conducta, pero sin que podamos decir por qué- ¿qué refleja esta idea realmente sorprendente?. Uno se sentiría tentado a afirmar: ausencia de curiosidad. Y lo que la ausencia de curiosidad refleja tal vez sea la ausencia de duda." (10)

2.- CRITICA AL EMOTIVISMO--

Según Warnock, el emotivismo cambia el punto de vista con respecto al intuicionismo pero, en general, no lo considera mucho más esclarecedor. Piensa que tanto el intuicionismo como el emotivismo, y no sólo este último, son teorías que no dejan cabida a la racionalidad, y, en este sentido, son vulnerables.

Tras una breve alusión al Positivismo lógico: Schlick, Carnap y Ayer, como antecedentes del emotivismo, pasa a analizar la posición de Stevenson.

Esquematiza en tres puntos la doctrina de Stevenson: primero, se refiere a la distinción entre creencias y actitudes; segundo, a la noción de "significado emotivo"; y tercero, la concepción del discurso moral como "influyente".

(10) Warnock, Op.Cit., pág. 16

La distinción entre un "acuerdo en actitudes" y un "acuerdo en creencias", cree nuestro autor, que puede ser clara en teoría, sin embargo en la práctica es muy difícil distinguir entre "actitudes" y "creencias", y, por lo tanto, entre una especie de desacuerdo y otra. Añadiendo, que precisamente como puede haber acuerdo en creencias y desacuerdo en actitudes, puede, por supuesto, darse "acuerdo en actitudes" y desacuerdo en creencias.

Para los intuicionistas el discurso moral era fundamentalmente informativo, para los emotivistas tiene como finalidad ejercer influencia sobre las actitudes, dado el significado emotivo, frente al descriptivo, de los términos éticos. De este modo los emotivistas dan una explicación de la relación entre el discurso moral y la conducta, aspecto que los intuicionistas no lograron señalar.

Frente al intuicionismo, el emotivismo, pues, supone ciertas novedades importantes, a saber, según Warnock: superar o suprimir la mitología intuicionista de las propiedades "no-naturales", "sui generis" y la intuición; señalar con el significado emotivo un fenómeno de considerable interés práctico y teórico; y dar, además, una explicación clara de la relación entre juicio moral y conducta. Aunque este último punto es criticado por nuestro autor.

Stevenson nos dice que el "uso" principal de los juicios éticos es "crear una influencia"; influir en las actitudes del oyente. Para nuestro autor, por el contrario, este propósito no es distintivo del discurso moral, puesto que el propósito dinámico no está siempre presente en los juicios morales, sin, por ello, dejar de ser morales. Y,

por otra parte, también está presente en otros discursos que no son morales.

Si consideramos los juicios morales como "instrumentos sociales", como Stevenson hace, para controlar y modificar las actitudes, "también lo son los paneles publicitarios, los anuncios de televisión, los discursos políticos, las amenazas, los trabajos literarios comprometidos, chantajes y demás." (11)

Coincidiendo con Warnock, J. Hospers señala que si bien no se puede negar que los términos éticos tengan una función emotiva, lo que sí podemos negar es que esta sea la única función. (12)

Warnock estaría de acuerdo en que tienen este propósito si se dan tres condiciones: i) yo supongo que mi audiencia no comparte mi opinión moral, ii) deseo que mi audiencia la tenga, iii) pienso que lo conseguiré pronunciando ese juicio. Pero estas tres condiciones no siempre se cumplen todas, a veces incluso no se cumple ninguna. De ahí que no podamos considerar que el discurso moral sea siempre necesariamente dinámico. Hudson comentando esta afirmación de Warnock indica también que:

"Con frecuencia se hacen juicios morales sin que aquellas condiciones se cumplan, y resulta de un dogmatismo ridículo afirmar que en tales casos las expresiones morales carecen de sentido. Lo que es absurdo es más bien analizar el significado de éstas de manera que se llegue a esa conclusión." (13)

El punto más objetable del emotivismo, sin embargo, es

(11) Warnock, Op. Cit., pàg. 24

(12) J. Hospers, Human Conduct, vers. cast. pág. 812

(13) Hudson, Op. Cit., pàg. 148

su explicación del modo en que el discurso moral ejerce la "influencia", es decir, mediante el significado emotivo, en cuanto que, en gran medida, el apelar a los sentimientos, está ausente del discurso moral.

"No hay nada, en resumen, necesariamente emotivo acerca de la crítica o aprobación moral; el consejo moral puede ser ejercido en términos enteramente desapasionados. Igualmente, por supuesto, un fragmento del discurso puede ser muy emotivo pero no relacionado con la moral; y los sentimientos propios pueden muy bien oponerse a los puntos de vista morales personales." (14)

El discurso moral, entonces, tal y como lo ve el emotivismo, se caracteriza por intentar producir en el oyente u oyentes un efecto. Luego el criterio de valoración será la eficacia. Y,

"De este modo el discurso moral aparecerá... esencialmente en el mismo barco que la propaganda, la publicidad o incluso la intimidación; estaba dirigido a influir en la gente, a afectar sus sentimientos y comportamiento, y no debía de ser considerado como racional, en términos de buenas o malas razones, sino como eficaz o ineficaz." (15)

En dos errores fundamentales cae el emotivismo de Stevenson, a juicio de nuestro autor. En primer lugar, sobrevaloraron los emotivistas el propósito o función del discurso moral. Si bien los intuicionistas lo habían olvidado, los emotivistas cometen el error contrario, al tomar como distintivo del discurso moral el producir ciertos efectos.

En segundo lugar, identifican las actitudes con los sentimientos, pero esto es erróneo, puesto que no podemos identificar mi desaprobación de la conducta de alguien con

(14) Warnock, Op.Cit., pàg. 27

(15) Ibid., pág., 28

el disgusto o la repulsión que yo pueda sentir al observarlo. Esta identificación de las actitudes con los sentimientos, le lleva a rechazar la argumentación racional, reduciendo el discurso moral a presión psicológica o manipulación eficaz.

Pero no sólo de conducir al irracionalismo es acusado el emotivismo, Sánchez Vázquez, en su Ética, afirma que, además de conducir al irracionalismo, en cuanto que hace de la actitud emocional subjetiva la "razón última", cae también en el relativismo, ya que todos los juicios morales son igualmente válidos y justificados. Se pone énfasis en la valoración individual del sujeto sin tener en cuenta que el individuo es un ser social y conforme a tal debe valorar.

"Pero si cada quien valora un mismo acto o trata de influir en los demás a través del prisma de su actitud emocional propia, ¿cómo se puede regular el comportamiento de los individuos de una misma comunidad, y cómo puede hablarse incluso de un comportamiento verdaderamente moral?. Si todo es igualmente válido y todo se halla igualmente justificado desde el punto de vista moral, la consecuencia lógica no puede ser más que ésta: todo está permitido. Nos hallamos así en pleno amoralismo." (16)

Por el contrario, Hudson sale en defensa de Stevenson, frente a las acusaciones de minar la moralidad, de subjetivismo y relativismo. Respecto al primer punto, afirma que de la teoría emotivista no se concluye que en moral todo es válido, puesto que el emotivismo pertenece al campo de la meta ética no de la ética. Lo cual implica ya la existencia de la moralidad. Por otra parte, cree que el mismo Stevenson se ha preocupado de evitar el subjetivismo al criticar las teorías

(16) Sánchez Vázquez, Op. Cit., pág., 229

tradicionales del interés de Hobbes y de Hume. Lo mismo se puede decir de la acusación de relativista, puesto que, según Hudson, el propio Stevenson lo rechazó. La objeción más importante que éste hace a Stevenson es la de que no reconoce que en el "juego del lenguaje moral" haya reglas, cuando la existencia de reglas es algo obvio e innegable. (17)

3.- CRITICA AL PRESCRIPTIVISMO--

El intuicionismo afirmaba que el discurso moral era informativo. El emotivismo, por el contrario, mantenía que lo fundamental era "crear influencia". Hare admite que el discurso moral no es informativo pero rechaza la salida del emotivismo. Para él lo esencial del discurso moral es "guiar elecciones", dar consejo.

Frente al emotivismo, Hare señala que hay que distinguir entre lo que un hablante consigue que haga su audiencia (acto perlocucionario), y lo que está haciendo al decir algo (acto ilocucionario).

Stevenson ha identificado la fuerza perlocucionaria del lenguaje con el significado, mientras que Hare va a identificarlo con la fuerza ilocucionaria. El discurso moral no es informativo o emotivo, sino que es prescriptivo. Crítica, además, al emotivismo, el hecho de confundir las razones de una acción con las causas de la acción. Aspecto este que destaca Warnock, pues Hare concibe el discurso moral como racional.

Dos son los méritos que señala Warnock en el prescrip-

(17) Hudson, Op. Cit., pàg. 133-137

tivismo de Hare: el papel que asigna a la razón en la ética, y la importante distinción entre ilocución y perlocución, que lo diferencian claramente del emotivismo.

La argumentación de Warnock, sin embargo, va encaminada a demostrar que los juicios morales no son esencialmente prescriptivos, y, por otro lado, que no es tan importante la universalizabilidad de nuestros juicios, como estima Hare. Atacará de esta forma las dos piezas claves de la formulación moral de Hare, rechazando la tesis del "Prescriptivismo Universal".

El discurso moral es prescriptivo, los juicios morales son prescriptivos y se diferencian de un imperativo, dice Hare, en que siendo ambos prescriptivos, el juicio moral requiere además la universalizabilidad. En la doctrina de Hare distingue Warnock dos versiones, más o menos encubiertas, del prescriptivismo.

En primer lugar, la tesis prescriptivista es propuesta como una tesis general acerca del discurso moral; en segundo lugar, el discurso moral es prescriptivo en el sentido de que, en discursos de esta clase, se obtiene una completa conexión entre hechos y palabras.

La primera versión es la más equívoca a juicio de nuestro autor, puesto que Hare reduce toda la diversidad de formas posibles en el discurso moral a un único acto lingüístico, el acto de prescribir. Frente a esto afirma, Warnock, que en el discurso moral encontramos tantas variedades lingüísticas como en el discurso en general. Así, quienes emplean palabras morales, "pueden estar prescribiendo, ciertamente, pero también aconsejando, exhortando, implorando; ordenando, condenando, deplorando; resolviendo, confesando, pro-

metiendo." (18)

La prescripción es una clase particular dentro del discurso moral, que no puede ser aplicada a todas las expresiones o juicios morales. El discurso moral es en algunas ocasiones prescriptivo porque lo requiere el contexto particular, pero no es, en absoluto, la prescriptividad lo que es distintivo del discurso moral.

A las objeciones planteadas por Warnock responde Hare en su recensión crítica de Contemporary Moral Philosophy. (19) Frente a Warnock, Hare mantiene que prescribir es un género lingüístico que tiene numerosas especies, estas especies son los actos lingüísticos ("speech-acts") a los que se refería Warnock, aunque Hare tiene que reconocer que frecuentemente en sus escritos ha omitido los "usos no prescriptivos" de "debe".

Con relación a este punto, Hudson sale en defensa de Hare al pensar que la lista de actos lingüísticos dada por nuestro autor no es suficiente para refutar al prescriptivismo, independientemente de que tenga o no razón Hare. (20)

También Hierro considera que Warnock está equivocado al plantear la crítica a Hare por esta vía. Admite que "prescribir" es un género de actos lingüísticos, en el que caben numerosas especies, oponiéndose a su consideración como un acto lingüístico particular. (21)

Más importante, cree Warnock, es la segunda versión del prescriptivismo, pues destaca la interconexión entre palabra

(18) Warnock, Op. Cit., pàg., 35

(19) Véase Hare, recensión crítica de Contemporary Moral Philosophy, Mind, LXXVII, 1968

(20) Hudson, Op. Cit., pàg. 200

(21) Hierro, Problemas del Análisis del Lenguaje Moral, pág. 95-96

y hechos, pero está errado en la explicación de dicha interdependencia, ya que para Hare, hechos y palabras son consonantes o disonantes si se hace o no lo que las palabras prescriben. En opinión de Warnock, esto puede valer para los imperativos pero no es aplicable al discurso moral.

Lo que es erróneo es explicar la conexión entre hechos y palabras, apelando sólo a la prescripción; hay más posibilidades. Los principios morales de cada individuo no tienen por que estar restringidos al marco de la prescripción, pueden ser expresiones de gusto, aprobación, deseos, creencias, intereses, etc..

La relación entre discurso moral y conducta no se realiza de una única forma; es decir, a veces el discurso moral puede ser prescriptivo y otras no. Para apoyar su posición Warnock cita con aprobación a Nowell-Smith. (22)

La pretensión de nuestro autor es diferenciar la fuerza ilocucionaria, por un lado, y el significado, por otro. En este sentido para Warnock, como comenta Hudson: "si las fuerzas ilocucionarias de los juicios morales pueden ser tan diversas como las de los actos lingüísticos en el discurso en general, entonces no puede ser la fuerza ilocucionaria lo que haga moral a un juicio". Es por esto que Hudson considera que Warnock no sigue a Austin, para quien, según él, el significado estaría englobado en la fuerza ilocucionaria. (23)

De la misma manera opina Hare cuando afirma que la distinción entre ilocución y locución o significado, tal y como

(22) Véase capítulo I de este trabajo, pág. 39. Cita (36)

(23) Hudson, Op. Cit., pág. 68

la ve Warnock, no fue señalada por Austin, y no ataca directamente al prescriptivismo, por lo que Hare sigue manteniendo que "la prescripción" es un género de actos lingüísticos distinguibles por estar "íntimamente relacionados con la conducta", de modo que, los actos sean "consonantes" o "disonantes" con las palabras.

En pocas palabras resume nuestro autor su visión del prescriptivismo, o mejor dicho de la prescriptividad. Admite cierta verdad en esto, pero en la balanza pesa más lo erróneo. Así:

"El grano de verdad está localizado en la afirmación muy general de que el "discurso moral" no es puramente, teóricamente informativo -guarda relación con la conducta, lo que se hace puede estar en conflicto o en armonía con lo que se dice. Pero, en tanto en cuanto la teoría no establece meramente esta obvia verdad no excepcional, sino que intenta ofrecer una explicación de ella, me parece que está totalmente equívocada- y equívocado, no solo al proponer erróneamente la "prescripción" como el nexo que une las palabras morales y los hechos, sino, más gravemente, al incluir tácitamente la idea tremendamente falsa de que hay una sola forma en que esta unión puede utilmente ser descrita." (24)

La "universalizabilidad" es el otro aspecto criticado de la doctrina de Hare. Nuestro autor le reprocha que da demasiada importancia a la misma y que con ello está restando valor al papel de la argumentación racional. El apelar a la universalizabilidad no es relevante para considerar una acción correcta, lo único que permite es ver si yo actuaría de la misma forma en otra situación, con las mismas circunstancias.

Nada se consigue apelando a la universalizabilidad, pues,

lo que ésta implica es que un individuo volverá a repetir el mismo juicio o la misma acción en las mismas condiciones e incluso, como en el caso de los fanáticos, estará dispuesto a admitir que será correcto que otro obre así, en la misma situación, aún cuando estuviesen en juego sus intereses. Si esto es así, "parece que el requisito de la universalizabilidad, ni en teoría ni en la práctica, establece límites a los juicios prácticos que puedan ser hechos y mantenidos por los hombres sanos." (25)

El prescriptivismo, por tanto, no va mucho más allá que el emotivismo, respecto a la argumentación moral, en cuanto que la posición de Hare implica no sólo decidir sobre nuestras opiniones morales, sino también decidir sobre lo que debemos aceptar como prueba a favor o en contra de nuestras decisiones, acerca de los criterios.

"Según parece, no es que yo decida que azotar está mal porque yo estoy en contra de la crueldad; más bien yo decido que azotar está mal porque decido estar en contra de la crueldad." (26)

Lo grave es que en realidad hay personas que actúan de esta manera y defienden esta forma de actuar. No niega Warnock que no sean consecuentes con sus principios, pero tales personas más que un modelo son una amenaza, puesto que no obran racionalmente. Desde este punto de vista, el prescriptivismo tampoco deja demasiado espacio a la argumentación racional.

La universalizabilidad, como la concibe Hare, es un instrumento lógico que permite intentar convencer al individuo

(25) Warnock, Op. Cit., pág. 46

(26) Ibid., pág. 47

de que si actúa de esa forma caerá en el fanatismo, y por esto, piensa Hudson, no debería despreciarse el apelar a ella. (27) Pero para Warnock poco aporta al campo de la racionalidad moral.

El problema que subyace a la polémica Prescriptivismo-Descriptivismo, aquí brevemente expuesta, es, en definitiva, la disputa entre dos concepciones distintas de la ética: una formal, la de Hare, para quien la prescriptividad y la universalizabilidad son herramientas lógicas, propiedades formales, que debe tener en cuenta todo filósofo de la moral. Y la material o empírica de Warnock, que fundamente la ética sobre la base de las necesidades, deseos e intereses de los seres humanos.

En este sentido, la polémica va mucho más allá, ya que lo que está en juego es la relación entre Libertad y Razón. Mientras que, para Hare, el hombre, como vimos, es libre para elegir sus criterios morales y no solo para decidir ante problemas de este tipo. Por el contrario, para Warnock, la moralidad está fundamentada en lo que todos los hombres desean, en las necesidades humanas, con lo cual está poniendo límites a la libertad de elección individual, negando, además racionalidad a la posición de Hare por estos motivos.

4.- MORALIDAD Y LENGUAJE--

La conclusión a la que llega nuestro autor, tras su revisión del Intuicionismo, Emotivismo y Prescriptivismo, es que son teorías vacías, en cuanto que se quedan en el mero análisis de conceptos y juicios morales, sin decir nada acer-

(27) Hudson, Op. Cit., pàg. 202

ca de los fundamentos de la moralidad, cuando es esto en lo que debe consistir el estudio del filósofo moral, intentando "identificar y comprender la materia del discurso moral, y retomar la vieja cuestión (por ejemplo de Mill) "concerniente a la fundamentación de la moralidad." (28)

Esta tarea es la que se propone abordar Warnock, pero es necesario aclarar un aspecto fundamental de su pensamiento, como lo es, su posición ante el "lenguaje de la moral". Es este uno de los puntos en donde se ve claramente el cambio respecto a la filosofía moral anglosajona anterior.

Las corrientes fundamentales, antes examinadas, venían interesándose por el análisis del lenguaje moral, con una clara defensa de la tesis de la "neutralidad" de la ética. Frente a esta concepción surgen una serie de autores, entre los que se encuentra Warnock, que opinan que no es ésta la tarea del filósofo moral, aún cuando reconozcan cierto valor al trabajo desarrollado por ellos. Destacaremos aquí a Sánchez Vázquez, quien considera que,

"Las aportaciones de los filósofos analíticos en la investigación del lenguaje de la moral, tanto por lo que toca a su diferencia de otros lenguajes como a su estructura son innegables. Sin embargo... Al reducirse la tarea de la ética al análisis del lenguaje moral, se abstraen de ella su aspecto ideal o la forma lingüística de los juicios y o términos morales, y se evaden las grandes cuestiones de la moral; pero estas cuestiones no pueden ser soslayadas." (29)

El análisis del lenguaje moral se entiende como una tarea preliminar al estudio de los grandes sistemas y problemas éticos, de lo que Stevenson mismo nos da cuenta al afir-

(28) Warnock, The Object of Morality, pàg. VII-VIII

(29) Sánchez Vázquez, Op. Cit., pàg. 277

mar que los problemas por él estudiados en su obra Ethics and Language son problemas metaéticos que nos suministran una ayuda necesaria para adentrarnos en el terreno "normativo". (30)

La cuestión está en que los analistas se quedan meramente en este estudio preliminar, lo que nos lleva a afirmar con Mary Warnock, que:

"Todas las analogías y modelos destinados a iluminar el lenguaje ético tienen el aire de intentos preliminares para despejar el terreno de juego. Y es natural que nos sintamos defraudados al comprobar que, una vez despejado el terreno, parece haber concluido el juego mismo." (31)

En la misma línea se encuentra G.J. Warnock. La tesis que mantiene es que no hay nada especial en el lenguaje de la moral, y que si se ocupa de la filosofía del lenguaje no es porque crea que supuso una contribución positiva a la filosofía moral, sino más bien, por la razón contraria, de que ha creado bastante confusión, más que claridad, entre los filósofos morales de nuestros días. Con ello no quiere negar que evidentemente el lenguaje moral tiene un vocabulario peculiar, que le distingue de otros discursos, también es cierto, sin embargo, que este vocabulario no es exclusivo, dado que hay numerosos términos compartidos con otros discursos.

La crítica más importante que dirige a los analistas se refiere al "uso" del lenguaje moral. Es erróneo, nos dice, mantener que hay un "uso" distintivo del "lenguaje moral".

Los emotivistas han destacado el "uso" dinámico del lenguaje, que permite explicar el nexo entre discurso moral y

(30) Stevenson, Op. Cit., pàg. 15

(31) M. Warnock, op. Cit., pàg. 122

conducta, frente a los intuicionistas, para quienes los juicios morales eran informativos. El prescriptivismo se centra en el "uso" prescriptivo del lenguaje, la fuerza imperativa es el vínculo entre las palabras y los hechos.

Ambas teorías, emotivismo y prescriptivismo, son erróneas. El primero en cuanto que no tiene en cuenta que también hay pensamiento moral y no sólo discurso hablado. El segundo, podría ser correcto si extendiésemos la noción de "prescribir", pero esto resultaría muy confuso. Ningún uso de los dos señalados es distintivo en tanto que hay diversos actos lingüísticos dentro del lenguaje moral. Los juicios morales pueden ser emotivos o prescriptivos, de la misma forma que muchos no lo son, pues están dependiendo siempre de la situación contextual en la que nos encontremos.

Así pues, para Warnock, no hay un "uso" que sea distintivo del lenguaje moral. Lo único que es distintivo del lenguaje moral es que es acerca de la moral y, en este sentido, sólo puede ser identificado por su temática, ya venga revelada por su vocabulario peculiar o por los fundamentos de lo que se dice.

La relación entre discurso moral y conducta, por lo tanto, no puede establecerse de una única forma, apelando a un propósito práctico, o a una determinada fuerza. "Por supuesto el discurso moral es en un sentido práctico; porque... trata esencialmente, dirigiendo en diversos grados la conducta, con cierta clase de evaluación de las acciones". (32). En qué consiste dicha evaluación será tratado en un capítulo posterior.

Admite Warnock, que los conceptos morales permiten reá-

(32) Warnock, Op. Cit., pág. 133

lizar gran diversidad de actos lingüísticos, los usos del lenguaje en el discurso moral son tan numerosos, y la mayor parte los mismos, como los del discurso no moral.

En el discurso moral pueden expresarse cualquiera de los cinco tipos de "fuerzas ilocucionarias" señaladas por Austin. Intenta demostrar Warnock, que lo que él mantiene no es inconsistente con la posición de Austin.

Estos cinco tipos son: los actos "judicativos", acto de emitir un veredicto, emitir un juicio acerca de algo, acto de tipo judicial; los actos "ejercitativos", de tipo legislativo o ejecutivo; los actos "compromisorios", actos de pro meter o comprometer, adhesión; los actos "comportativos" que tienen que ver con las actitudes y con el comportamiento social.; los actos "expositivos", recursos que utiliza un expositor. (33)

La posición de Warnock es clara, de lo que debemos ocuparnos es de las "locuciones" del lenguaje moral, en sus propias palabras:

"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. O quizás, debiera decir, nada que presente directamente interés filosófico." (34)

(33) Austin, Op. Cit., pàg. 198, vers. cast.

(34) Warnock, Op. Cit., pág. 137-138

5.- NATURALISMO O ANTINATURALISMO--

Como hemos visto, Warnock no admite la explicación, que los filósofos morales han dado, de la relación entre discurso moral y conducta, y hemos apuntado que su preocupación gira en torno a las "locuciones" y, por lo tanto, en torno al contenido de la moralidad. Su estudio de la moralidad tiene que ver, pues, con el contenido del discurso moral.

Conviene aclarar, ya desde un principio, que cuando Warnock habla de moralidad se está refiriendo a ella en sentido estricto o restringido.

Siguiendo a Mackie, debemos distinguir entre la "moralidad en sentido amplio" y la "moralidad en sentido estricto". En sentido amplio, la moralidad es una "teoría general de la conducta", un cuerpo de principios que permiten "guiar o determinar" las elecciones para la acción. En sentido estricto, "la moralidad es una clase particular de constreñimientos sobre la conducta" que protegen los intereses de otras personas distintas del agente, impidiendo que éste desarrolle sus naturales inclinaciones o tendencias espontáneas para actuar. Desde esta perspectiva las consideraciones morales son simplemente unas consideraciones más entre otras y no son necesariamente las consideraciones más importantes. (35)

Warnock, al igual que Baier, parte de una concepción de la moralidad en este último sentido.

Mediante la observación de las acciones de un individuo, piensa nuestro autor en contraste con Hare, no podemos averi-

(35) J.L. Mackie, Ethics, pág. 106-107. trad. pers.

guar sus principios morales, puesto que existen individuos que, o bien no tienen principios, en cuanto que su conducta diaria no está sujeta a pautas, o bien los tienen pero no son morales, como sería el caso de un egoísta intransigente, frente a Hare que se vería obligado a afirmar que estos serían principios morales desde el momento en que el egoísta puede prescribir universalmente que una persona persiga sólo los intereses propios. Para apoyar su postura cita Warnock a Baier y Gauthier, quienes mantienen que "el punto de vista moral" supone el abandono del egoísmo; o el posibilitar la armonía social como señala Ngwell-Smith.

También habría que incluir entre las conductas no morales el caso del nietzscheano, que si bien actúa guiado por un ideal, se tratará a todas luces de un ideal no moral, de acuerdo con el "punto de vista moral" aludido.

Si las consideraciones más importantes no son las morales, la cuestión que se plantea es cómo distinguimos el punto de vista moral de otros puntos de vista. Warnock señala cuatro posibles mareas de un "punto de vista moral", que pueden tomarse solas o en conjunción: (36)

1) En primer lugar, pudiera ser el actuar obligado por cierta presión interna, no externa, tal como el sentimiento de culpa o mala conducta, si no se actuase. Pero la ocurrencia o no de ciertos sentimientos no es un criterio suficiente.

2) Sería el punto de vista, al menos implícito en el prescriptivismo de Hare, de que "para cualquier persona, sus principios y pautas morales deben de ser identificadas con

(36) Véase Warnock, Op. Cit., pág. 52 y ss.

aquellos que son de hecho predominantes en su vida". Entendiendo por principios morales aquellos a los que un individuo se adhiere y guían su vida. Pero, afirma Warnock, si bien hay personas que en sus vidas están guiadas por sus principios morales, también es cierto que han existido y seguramente existen individuos e incluso sociedades para quienes los principios morales no tuvieron ningún papel importante, esto no quiere decir que no actuásemos según ciertas pautas, sino, que no son morales.

Examinando las afirmaciones de nuestro autor con relación a este segundo punto, J.H. Barnsley (37) cree que aquél restringe demasiado el concepto de moralidad, al tiempo que lo cita para evidenciar que los intereses de la sociología y la filosofía moral son distintos. Mientras que la sociología se ocupa de describir un código particular, es tarea de la ética normativa estudiar si dicho código posee aquellas cualidades necesarias que se piensa debe tener un código para ser moral.

3) El punto de vista moral se caracterizaría por prescribir, igualmente para todos, los principios morales de un individuo. Tampoco es este un criterio válido, puesto que se puede prescribir pero no ver las cosas desde el punto de vista moral.

4) En último lugar, la moralidad puede ser caracterizada por su contenido ("subject-matter"), por el tipo de consideraciones en la que se funda, ya sea la felicidad o las necesidades humanas. Y vuelve a citar Warnock a aquellos autores que considera comparten esta misma posición: Nowell-Smith

(37) J.H. Barnsley, The Social Reality of Ethics, pág. 41-42

Toulmin, Baier, Gauthier y Ph. Foot. Esto supone admitir que observancia de los principios morales dará como resultado algún bien, y su no observancia algún daño.

Ni la penumbra psicológica, ni la importancia de la conducta del individuo, ni la universalizabilidad, son factores definitorios de la moralidad, pues no asignan contenido al discurso moral. Luego la moralidad se caracteriza por tener un contenido especificable.

"...Parece al menos enormemente plausible decir que al quien que declara estar haciendo un juicio moral debe al menos declarar que lo que está en cuestión es la bondad o maldad, el bienestar u otra cosa, de los seres humanos -que los que él considera moralmente malo es algo perjudicial y que lo que considera moralmente correcto es algo beneficioso." (38)

De esta misma forma se expresa Ph. Foot, que igualmente rechaza el que el punto de vista moral esté basado en el egoísmo:

"Es sin duda claro que las virtudes morales tienen que estar conectadas con el bien o con el perjuicio humanos y que es imposible llamar bueno o perjudicial a lo que uno quiere." (39)

Vemos, pues, que el abandono de la perspectiva del análisis del lenguaje moral ha llevado a Warnock a preocuparse por el contenido de la moralidad. Muguerza, que como ya hemos indicado, ha dado la bienvenida a esta nueva orientación, sin embargo, considera criticable el que nuestro autor se interes por "el contenido" y no por los "contenidos", ya que no parece estar en su intención el conectar la filosofía moral y las ciencias del comportamiento. Con lo cual, Muguerza está poniendo en tela de juicio que pueda mantenerse, como

(38) Warnock, Op. Cit., pág. 57

(39) Ph. Foot, "Moral Beliefs" en Theories of Ethics, vers. c
pág. 139

Warnock hace, un concepto de moralidad tan restringido, pues to que ello supondrá dar un "giro esencialista" y este sería un mal camino para la reivindicación del naturalismo.(40)

El problema reside en que, aún aceptando las diferencias de Barnsley entre ética y sociología, habría que decir hasta qué punto es posible distinguir, en la práctica, como acertadamente indica Mackie, entre la moralidad en sentido estricto y la moralidad en sentido amplio; entre el "contenido de la moral" o "los contenidos de la moral". La cuestión está en ver si es posible determinar donde está la frontera entre "usos sociales" y "usos morales".

Es un hecho evidente que el campo de la moralidad no tiene unos límites claros, sino que están en disputa con los de otras esferas, pero, como dice nuestro autor, no es un problema que afecte sólo a la ética, también sucede esto con otras materias tales como la filosofía de las matemáticas o la filosofía de la ciencia. (41)

Al interesarse Warnock por el contenido de la moralidad nos encontramos con la vieja cuestión del naturalismo. Véamos como nuestro autor se manifiesta ante la posible acusación de "naturalista".

Para Warnock, la moralidad tiene que ver con las necesidades, deseos e intereses humanos, y es por ello que debe enfrentarse con la "Falacia Naturalista", que, como hemos visto, Moore había denunciado, provocando en los filósofos posteriores el temor a ser acusados de naturalistas.

En opinión de nuestro autor, no está nada claro lo que

(40)Muguerza, Op. Cit., pàg. 68-69

(41)Véase The Object of Morality, pág. 1-2

el naturalismo es, ni tampoco está claro que entiende Moore por cualidades no naturales, ni por naturales, o por qué las cualidades de una clase no pueden ser definidas en término de otra clase.

Tampoco está de acuerdo, coincidiendo con Baier, con la más moderna tesis de que las expresiones "valorativas" no son definibles en términos de expresiones "descriptivas", en cuanto que esta distinción no es tan manifiesta en el discurso ordinario.

Hay cierta verdad, piensa Warnock, al afirmar que valoración y descripción son diferentes, pero, a su juicio, el filósofo antinaturalista está sugiriendo que valoración y descripción son "en un importante sentido independientes", punto que Warnock no aceptará, por supuesto.

Aunque esta cuestión es importante, intenta demostrar que tiene poca relevancia para la filosofía moral, puesto que si aceptamos lo que "moral" significa debemos tener en cuenta las consideraciones acerca del bienestar de los seres humanos.

Es decir, lo que está afirmando es que hay ciertos criterios necesarios de valoración moral. La tesis de la "independencia", por el contrario, postula que nadie está obligado a aceptar un rasgo dado como criterio de mérito. Warnock por su parte, si bien mantiene que ciertos criterios deben aceptarse en el terreno moral, concede que nadie está obligado a emplearlos. Solo debe ser así si nos situamos en "el punto de vista moral". Más claramente,

"Si ser "naturalista es mantener que cierta clase de hechos o rasgos son necesariamente criterios relevantes de valoración moral, entonces yo afirmaré que el

"naturalismo" es verdadero. Si el antinaturalista mantiene que no hay criterios de valoración que alguien esté obligado lógicamente a aceptar, entonces yo creo que el antinaturalismo es también verdadero." (42)

La tesis antinaturalista, dice, puede ser correcta como teoría general de la valoración, pero en ética debemos ser naturalistas, si pretendemos situarnos en el punto de vista moral.

Por lo tanto, el "naturalismo" no es tema que deba ser suscitado en la filosofía moral. No hay en este sentido nada que objetar al intento de definir la moralidad en términos de contenido, de concebir la moralidad basada en las necesidades, deseos e intereses humanos. De ahí que afirme:

"Creo que todos tenemos, y no deberíamos permitir que nos privasen de la convicción de que al menos algunas cuestiones referentes a lo que es bueno o malo para la gente, lo que es dañino o beneficioso, no son en ningún sentido riguroso, cuestiones de opinión. Que es malo ser torturado o morir de hambre, humillado o herido, no es una opinión: es un hecho. Que es mejor para la gente ser amada y cuidada que odiada y olvidada, es también un hecho evidente, no cuestión de opinión".(43)

De la misma forma se manifiesta cuando explica su posición ante el naturalismo en su comunicado epistolar a la Profesora Guisán, del 22 de Abril de 1979. Aquí señala que los juicios morales no están basados en "hechos puros", sino que están basados sobre juicios de valor no morales. Así un juicio tal como "la crueldad es moralmente mala" está basado sobre un juicio no moral, a saber, que las penas y los dolores son malos. En este aspecto también coincide con Baier, para quien los seres humanos, efectivamente, tienen convicciones comunes. (44)

(42) Warnock, Op. Cit., pàg. 68-69

(43) Ibid., pág. pág. 60

(44) Véase cita pág. 33 del capítulo anterior.

También podríamos decir con Markovic, desde una perspectiva marxista, que hay ciertos valores humanos, aceptados casi universalmente desde la antigüedad, que se expresan de modo alternativo:

"...a igualdad de condiciones es mejor ser libre que esclavo, es mejor ejercer una actividad creadora que una destructiva; es mejor actuar de modo tal que los objetivos individuales como los sociales se realicen, antes que tratar de alcanzar solo los primeros y desentenderse de los otros; es mejor vivir en paz que en guerra, en amor y amistad que en odio recíproco, en armonía que en aislamiento..." (45)

Luego podemos afirmar que un juicio tal como "es malo morir de hambre", es un juicio no moral, que aún conteniendo algún elemento normativo, es fundamentalmente una cuestión de hecho. Con todo esto se quiere poner de manifiesto que no está clara la barrera entre lo fáctico y lo normativo, entre lo descriptivo y lo valorativo, ya que:

"No debe suponerse que la línea demarcatoria entre juicios éticos y cognoscitivos sea demasiado nítida. No solo 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." (46)

Desde un punto de vista más lingüístico, y siguiendo la doctrina de Austin, Searle en Speech Acts, intenta también demostrar que no es evidente, o mejor dicho, que es falsa la afirmación general de que no pueden derivarse enunciados valorativos de enunciados descriptivos. Reduce la utilidad de tal distinción a constatar la diferencia entre

(45) Markovic, Dialektik Der Praxis, vers. cast., pág. 63

(46) Ibid., pág. 52

dos géneros de fuerzas ilocucionarias, describir y evaluar, que son sólo dos géneros dentro de la gran variedad de fuerzas ilocucionarias. (47)

Searle es partidario de que en el campo de la filosofía moral se llevase a cabo un examen particular para ver si los enunciados específicamente morales o éticos no pueden derivarse de los enunciados de hecho. Sin embargo, para Warnock, la cuestión del "Is-Ought" ("es-debe"), queda al margen de la filosofía moral, es una cuestión técnica, académica y estrictamente lógica.

Y, como varios autores han sugerido, entre los que podemos citar a Ferrater o a Muguerza, ésta es una cuestión lógica que debe ser resuelta por la Lógica, sobre la base de que la "Falacia Naturalista" es una falacia deductiva y no tiene porque considerarse este único tipo de lógica, es decir, la lógica deductiva, puesto que hay otras lógicas posibles, o por lo menos la posibilidad de derivar un "debe" de un "es" de forma no deductiva. (48)

De lo dicho hasta aquí se extrae que, para Warnock, no hay una distinción clara entre lo descriptivo y lo valorativo y que el dirimir esta cuestión no es asunto de la filosofía moral, sino más bien de la Lógica. No hay razón, por tanto por la que no se pueda postular y defender una ética empírica, que posea un contenido.

En qué consiste este contenido de la moralidad y el papel que juega la racionalidad en el campo moral, será el objeto de estudio de la segunda parte de este trabajo.

(47) Searle, Speech Acts, vers. cast., véase Cap. VIII

(48) Véase, Ferrater Mora, De la materia a la razón, pág:134 y Muguerza, Op. Cit., pág. 78 y ss.

S E G U N D A P A R T E

EL CONTENIDO DE LA MORALIDAD

C A P I T U L O I I I

EL OBJETO DE LA MORALIDAD

Ya hemos anticipado que Warnock considera la "moralidad" en sentido estricto. Esto supone el definirse a favor de la existencia de un "punto de vista moral", independiente y diferenciado de otros puntos de vista.

Este "punto de vista moral" se caracteriza por su constancia a través de los cambios que puedan darse en la sociedad y en los conceptos; es decir, es algo estable. De esta forma se opone a los filósofos morales que conciben la ética estáticamente, pero también a aquellos, que siguiendo a Hegel, caen en el extremo contrario al afirmar que todo cambia, dependiendo del tiempo y el lugar, lo cual nos conduciría al relativismo moral. 2

El punto de vista moral, como él lo concibe, sería una forma especial, particular, de valoración que, como tal, no cambia; simplemente puede encontrarse más desarrollado o menos en una sociedad determinada. Esta particular clase de valoración es la que nos llevará a descubrir cuál es el objeto de la moralidad.

La valoración moral es valoración de las acciones de los "seres racionales", entendiendo que la racionalidad es la característica que define a todo agente moral, y no el pertenecer a una determinada especie biológica: la humana.

Ser racional es, por tanto, condición necesaria de la valoración moral, y consiste en "que alguno tenga al menos alguna capacidad de percibir y considerar cursos de acción

alternativos, apreciar lo que se puede decir a favor o en contra de las alternas, llevar a cabo una elección o decisión, y actuar consecuentemente." (1)

Ser racional además de ser condición necesaria, es también condición suficiente, si bien, en el capítulo segundo del El Objeto de la moralidad, Warnock considera que no es condición suficiente puesto que pudiera darse la posibilidad, vista por Kant, de otros seres racionales no humanos, cuyas acciones no sería posible juzgar moralmente. En un capítulo posterior, cuando trata de la racionalidad, sin embargo, no adopta esta opinión, sino que admite que "ser racional" es también condición suficiente, pues en la realidad no nos encontramos con seres racionales no humanos.

Por lo demás, la valoración moral, valoración de las acciones de los seres racionales, como toda valoración, tiene un objetivo, a saber:

"El objetivo general de la valoración moral debe ser contribuir en algunos aspectos, mediante las acciones de los seres racionales, al mejoramiento de la condición humana, es decir, de las condiciones en las que estos seres racionales, humanos, se encuentran realmente." (2)

Dado este objetivo, es necesario, pues, examinar en qué consiste la "condición humana" ("The human predicament") qué es lo que debe ser mejorado, cuál es el papel que la moralidad juega para lograr dicha mejora. Esto requiere que nos centremos en la concepción de la "condición humana" sotenida por Warnock.

(1) Warnock, The Object of Morality, pàg. 13

(2) Ibid., pàg. 16

1.- LA CONDICIÓN HUMANA. ("THE HUMAN PREDICAMENT")

Es necesario, aunque sea brevemente, hacer alusión a la noción misma de "condición humana" y aclarar qué se entiende por esto, a fin de evitar malas interpretaciones.

Tradicionalmente, los pensadores se han ocupado y preocupado por establecer o descubrir los aspectos característicos de la especie humana, con miras a definir la esencia del hombre, es decir, la naturaleza humana. Sin embargo, hay que diferenciar entre naturaleza o esencia humana y condición humana.

Actualmente, suele hablarse de "condición humana", abandonando el término "naturaleza humana", pues se parte de la imposibilidad de llegar a captar la esencia del hombre. Lo único que se podría afirmar, si es que se admite, es que dicha esencia sólo puede ser conocida por un ser superior o Dios.

A la pregunta ¿qué es el hombre? sólo podremos responder que es un ser condicionado, pero "la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana". (3)

Hoy se tiende a admitir que no podemos hablar de la naturaleza humana o incluso que "las palabras "naturaleza" y "natural" tendrían que ser consideradas como signos peligrosos que indican posibles confusiones. Si alguien dice, "Los seres humanos son naturalmente X" deberíamos preguntarle inmediatamente "¿quieres decir que todos o la mayoría de los

(3) H. Arendt, The Human Condition, vers. cast. pág. 22

seres humanos son de hecho X, o que todos nosotros debería mos ser X, o qué?" (4). Si bien cada autor difiere en su concepción de la condición humana y en las soluciones a los problemas que plantea.

Así, para Arendt, tenemos que recuperar el concepto aristotélico de "política" para una mejor reconsideración de la condición humana, al considerar que la "acción" es la actividad más fundamental del hombre. Pero donde encontramos más claramente matizada la noción de condición humana es en Sartre, quien en El existencialismo es un humanismo, nos dice que no hay una esencia del hombre que preceda a su existencia. Su existencia está, además, dependiendo de la situación histórica concreta, por lo que,

"Si es imposible encontrar en cada hombre una esencia universal que constituya la naturaleza humana, existe, sin embargo, una universalidad de condición. No es un azar que los pensadores de hoy día hablen más fácilmente de la condición del hombre que de su naturaleza. Por condición entienden con más o menos claridad, el conjunto de límites a priori que bosquejan su situación fundamental en el universo. Las situaciones históricas varían: el hombre puede nacer esclavo en una sociedad pagana, o señor feudal o proletario. Lo que no varía es la necesidad para él de estar en el mundo, de estar allí en el trabajo, de estar allí en medio de los otros y ser allí mortal." (5)

Podemos concluir que la noción de "condición humana" no debe ser tomada en el sentido de "esencia" o "naturaleza" humana, sino que dicho concepto apunta a las condiciones constantes, invariables, con las que el individuo se encuentra, sea el momento histórico que sea.

El hombre es un ser condicionado, y esto es lo que no

(4) Dr. Stevenson, Seven Theories of Human Nature, vers. ca. pàg. 31

(5) Sartre, L'Existencialisme est un Humanisme, vers. cas. 1 subr. mio

varía; por el contrario, sí están sujetas a cambio las condiciones históricas, sociales, culturales que de alguna manera lo determinan. Precisamente, algunos autores, fundamentalmente los marxistas, prefieren hablar más de "condiciones" que de "condición". Tal es el caso de Markovic, autor ya citado, que aboga por un "humanismo radical" que cree unas nuevas condiciones que modifiquen la situación actual del hombre para mejorarla. (6)

Warnock, por el contrario, como ahora veremos, habla de "condición humana" en general, como algo inherente al individuo y no a las condiciones externas de este. Precisamente el papel que le asigna a la moralidad, viene determinado por su concepción de la condición humana, que entronca fundamentalmente con Hobbes, como él mismo reconoce.

"Parece razonable ... decir, sin ir necesariamente tan lejos como Hobbes, que la condición humana es inherentemente tal que las cosas son susceptibles de ir mal. Esto parece ser así inherentemente, pero no del todo desesperadamente; esto es, hay circunstancias que de ninguna manera es probable que cambien significativamente o que sean cambiadas por nuestros propios esfuerzos, circunstancias que no pueden sino tender a hacer que las cosas vayan mal, pero también algo puede hacerse al menos, muchas cosas diferentes de hecho, para conseguir que vayan así algo mejor de lo que ellas irían, sin tales cosas no fuesen hechas en absoluto."

(7)

Por consiguiente, para Warnock las cosas podrían ir aún mucho peor de lo que van, pero también podrían ir mejor, de ahí la necesidad de que la moralidad tenga como objetivo y función el contribuir a que las cosas vayan mejor, o simplemente, no se deterioren más, pues, la condición humana tiene

(6) Markovic, Op.Cit., pàg. 70 y ss.

(7) Warnock, Op. Cit., pàg. 17. Subr. mío.

unos elementos determinados que hacen posible el que las cosas vayan mal, y mal no sólo moralmente, sino mal en general.

El hombre es un ser que no sólo tiene necesidades, también tiene deseos e intereses. Estas necesidades, deseos e intereses pueden verse realizados o frustrados, ya que es evidente que no es posible ni a nivel individual ni a nivel intersubjetivo, conseguir la satisfacción total de los mismos.

La razón que aduce Warnock para explicar que no es posible la satisfacción total, a nivel individual, es que nos encontramos condicionados por la "limitación de inteligencia e información" y también por la "Limitación de recursos". A nivel intersubjetivo, tampoco es posible la satisfacción total, ya que la gente compite constantemente con otra gente, casi como en el primitivo "estado de naturaleza" de Hobbes, y solo se logra la satisfacción a expensas de otros o de otro.

Pero Warnock va aún más lejos: estas limitaciones antes señaladas no son las más importantes que determinan al hombre. Frente a autores como H.G. Wells o B. Rusell, a quienes cita explícitamente, que creen en la posibilidad de lograr mayor satisfacción mediante una explotación racional de los recursos y un buen empleo de la capacidad técnica, Warnock considera que hay otras limitaciones inherentes a la condición humana que son las que verdaderamente configuran al hombre, estas son: la "limitación de la racionalidad" y la "limitación de Simpatheia".

Por "limitación de la racionalidad" entiende, algo ya constatado por numerosos autores a lo largo de la historia, a saber, el que el individuo se deje llevar por aquello que le supone un beneficio a corto plazo, con desprecio de lo que sería más beneficioso a la larga.

La "limitación de la Simpatheia", dice nuestro autor, es una tendencia natural que la mayoría de los hombres tienen, es la tendencia a estar más interesados en la satisfacción de nuestros propios deseos, interese, necesidades etc. que en los de los demás.

El interés por los demás se reduce a unos círculos muy reducidos, a grupos muy determinados, como la familia, amigos, etc., pero el problema no reside únicamente en esto, sino que, además, se da un tipo de "malevolencia activa" aún cuando no suponga ventaja personal alguna para quien la ejerce. De ahí que las cosas vayan mal en general y no específicamente en el terreno moral.

No cabe duda que, desde la perspectiva warnockiana, la "limitación de simpatías" sea la que más daña, de entre las otras limitaciones, al hombre.

La racionalidad, la inteligencia, los recursos, el conocimiento, tanto pueden hacer bien como hacer daño, ya que están dependiendo, en última instancia, de cómo se utilizan. Esto es, están dependiendo del desarrollo de nuestras "simpatías". A pesar de esta prioridad, reconoce que en la práctica es difícil separar la "limitación de simpatías" de la limitación de racionalidad"; ambas son las fundamentales y generalmente van unidas.

Nos encontramos, pues, con una condición humana en la que los recursos están limitados, así como también lo están, la inteligencia, el conocimiento, la racionalidad, y la "simpatheia". Una visión, ésta, bastante desoladora, de la situación del hombre.

La salida o el camino que puede conducirnos a una mejora de tal situación es la moralidad, en cuanto que, es el objeto de la moralidad "contribuir al mejoramiento o no deterioro de la condición humana", cuya misión específica es evitar y remediar el mayor mal del hombre, es decir, debe potenciar la ampliación - de nuestras "simpatías", haciendo lo posible para que, en la práctica, realmente los hombres se preocupen por el bienestar, necesidades, deseos e intereses de los demás.

La cuestión que tendremos que abordar ahora es ¿qué se requiere para que las cosas vayan mejor?, ¿con qué medios contamos para contrarrestar nuestra limitación de "simpatías"? Responde Warnock, que lo que se requiere es el ejercicio de ciertas virtudes morales, el seguir ciertos principios morales, que ahora pasamos a examinar.

2.- LAS VIRTUDES MORALES--

Warnock toma como criterio para calificar a ciertas virtudes de morales o no morales, el tender o no a contrarrestar o neutralizar la limitación de "simpatías".

De ahí que, aún cuando considera como virtudes ciertas disposiciones que son buenas, tales como la industriosisidad,

el autocontrol, el valor, no les asigna el rango de virtudes morales, ya que tanto pueden ser utilizadas para beneficio de los demás como para provecho de los intereses y fines del propio agente. Son virtudes dignas de admiración en cualquier hombre, pero su posesión no es exclusiva del individuo moralmente bueno, también pueden ser ejercitadas por hombres profundamente egoístas, destructivos y competitivos, tienen valor únicamente en cuanto que tienden a contrarrestar la debilidad natural humana.

Por el contrario, las virtudes propiamente morales, son aquellas que tienen en sí mismas la tendencia a neutralizar la "limitación de simpatías", son las "buenas disposiciones" ("good dispositions"), que benefician a otras personas distintas del agente y que remedian las deficiencias de la condición humana.

"Sugerimos, que, en el contexto general de la condición humana, hay (al menos) cuatro tipos de propensidades distinguiblemente dañinas, o no mejorativas, que tienen naturalmente a emanar directamente de la "limitación de simpatías" -aquellas de maleficencia, no beneficencia, injusticia y decepción." (8)

Para remediar estos males concretos propone cuatro virtudes morales fundamentales, a saber, la "no maleficencia", la "benevolencia", la "equidad" ("fairness") y la "no decepción".

La "no-maleficencia" vendría a corregir la tendencia a la competitividad, la indiferencia o "malevolencia activa" hacia los demás. Además se requiere el ejercicio de la benevolencia positiva, sin pretender establecer en qué consiste, en concreto, el ejercicio de dicha virtud, simplemente destacar el hecho de que es necesario preocuparse por los demás.

Tampoco entra en consideraciones concretas cuando se refiere a la equidad o justicia, que vendría a subsanar las discriminaciones, que por propensión natural tienden muchos humanos a hacer con los que no caen dentro del círculo limitado de sus intereses.

Por último, es necesario también el principio de no-decepción. Respecto a la mentira o decepción Warnock tiene una concepción particularmente interesante, pues mantiene que la mentira no es necesariamente dañina, frente a autores como Kant, que en el caso de mentiras piadosas la considerarían moralmente mala. Pero, para Warnock, la mentira o decepción es moralmente mala si genera sospecha entre los individuos ya que al dudar de la veracidad de los demás toda empresa que requiera cooperación se verá condenada al fracaso.

Estas "buenas disposiciones" a las que nos venimos refiriendo, son las virtudes morales fundamentales, a juicio de Warnock; son los principios o standars morales necesarios para llevar a cabo el objeto de la moralidad: ampliar la capacidad de "simpatheia". Son principios que nos orientan al juzgar los actos de los demás moralmente.

Estos principios son básicos e independientes, es decir, no pueden ser reducidos unos a otros, solo los une la tendencia a contrarrestar la limitación de simpatías. Con ello pretende Warnock no postular un principio moral único y fundamental. Al ser independientes, pueden, pues, entrar en conflicto, incluso señalar direcciones opuestas; en este caso hay pocas posibilidades de encontrar solución.

No quiere decir con esto, sin embargo, que sea típico de las dediciones morales, oponiéndose de esta manera a los existencialistas, la "irresoluble perplejidad" ("irresoluble perplexity") que se produce al entrar en conflicto los principios morales.

Es sobre la base de las razones morales como establecemos la conformidad o conflicto con un principio moral; la perplejidad es imposible de excluir cuando en un mismo caso no parecen suficientemente claros los "pros" y los "contras" morales.

Vemos, entonces que, para Warnock, la condición humana está determinada por un factor de tipo interno, por una tendencia natural inherente al hombre. Da más importancia a este factor que a los factores externos, aún cuando afirma que para que las cosas vayan mejor o no vayan tan mal, hay cuatro "desiderata": conocimiento, organización, coerción y "buenas disposiciones", de estas últimas dependen todas las demás, ya que son el remedio a las limitaciones fundamentales inherentes a la condición humana.

Conocimiento, organización y coerción son factores de tipo externo. Es necesario un mayor conocimiento del medio para conseguir un mejor aprovechamiento de los recursos, así como una mejor organización que promueva una mayor cooperación entre los individuos, con unos fines claros, en donde se pueden aplicar y poner en práctica los conocimientos y técnicas. Esta necesidad de cooperación fue la que posibilitó la creación de instituciones, cuyo carácter viene marcado por los fines prácticos que se proponen conseguir.

Pero también es necesaria la coerción. Warnock consi-

dera que si la sociedad decidiera desmantelar completamente el aparato coercitivo, las cosas irían bastante peor de lo que van. Aunque no sólo mediante coerción, como pensaba Hobbes, se puede conseguir que la gente no se deje llevar por sus inclinaciones naturales, ni tampoco todos los sistemas coercitivos son beneficiosos, por lo que:

"Si han de llevarse a cabo de hecho, alguna de aquellas cosas que pueden realizarse a fin de lograr la mejora de la condición humana, entonces no sólo se debe hacer que la gente haga cosas que no están dispuestas naturalmente a hacer; deben también algunas veces voluntariamente, sin coerción, actuar de modo distinto a como la gente se siente naturalmente dispuesta a actuar. Es necesario que la gente adquiera y trate de asegurarse lo que los demás adquieren, lo que podría denominarse "buenas disposiciones". (9)

La condición humana parece, pues, de hecho, que sólo puede ser mejorada por adquisición de esas "buenas disposiciones, con lo cual Warnock está defendiendo, más o menos solapadamente, la concepción de que el hombre es egoísta por naturaleza, aunque hable de "limitación de simpatías"; que los males que padece la humanidad son fruto de una tendencia natural, y que únicamente conseguiremos que las cosas vayan un poco mejor, no modificando las condiciones externas, sino cambiando las disposiciones naturales por otras mejores.

Pero, nuestro autor, no explica como pueden adquirirse esas disposiciones. No hace alusión ni a sistemas ni a instituciones que puedan posibilitar dicha adquisición. Es el objeto de la moralidad contribuir a esa mejora, pero no explica en qué forma la moralidad se puede extender entre los individuos.

(9) Warnock, Op. Cit., pág. 74. Subr. mío.

A estas cuestiones no responde Warnock. A mi modo de ver da demasiada importancia a un factor de tipo interno, las cosas van mal debido a las tendencias naturales del hombre, pero si bien es cierto que éstas nos condicionan, también es un hecho que los factores externos, tales como las condiciones sociales, históricas, culturales, etc, nos condicionan en gran medida.

La condición humana es así, nos dice, y podemos estar de acuerdo con él en que las cosas van mal, pero ¿qué pruebas tenemos para afirmar que las cosas van mal a causa de ciertas tendencias naturales en el individuo?, además, dichas tendencias ¿son, realmente, naturales o pueden ser consideradas como fruto de la sociedad?

El pensamiento de Warnock parece no querer ir tan lejos como ciertos autores recientes, procedentes del campo de la Etología, como R. Ardrey o K. Lorenz, para quienes el hombre tiene una tendencia innata a la agresión y así explican los conflictos humanos. O R. Dawkins, que siguiendo la línea de los pensadores anteriores, nos advierte en su obra El gen egoísta, de que "si el lector desea, tanto como yo, construir una sociedad en la cual los individuos cooperen generosamente y con el altruísmo al bien común, poca ayuda se puede esperar de la naturaleza biológica." (10)

Warnock no llega a afirmar, explícitamente, que dicha tendencia natural sea innata, pero tampoco se deduce de sus escritos que sea una tendencia adquirida, es decir, que se haya internalizado hasta tal punto que se considere ya como algo natural en el hombre. Warnock simplemente afirma que la

(10) R. Dawkins, The Selfish Gene, vers. cast. pàg. 18. Véase

condición humana está limitada en simpatías y racionalidad, pero esto, yo pienso, no es decir mucho.

Así pues, no tenemos ninguna base sobre la que mantener dicha concepción, como tampoco parecemos tenerla para reclamar con los anarquistas, pongamos por caso, la vuelta al "hombre natural" como más esencial e históricamente anterior al "hombre político", haciendo hincapié, también, más en las condiciones naturales que en las sociales, de suerte que:

"La civilización es considerada como una serie de impedimentos y obstrucciones que impiden al hombre natural la realización de sí mismo. Esta concepción representa una inversión de la doctrina de Hobbes de la "guerra de todos contra todos"." (11)

Los anarquistas piensan que es el Estado y no el hombre el que ocasiona los males, con su coerción y brutalidad. La "Propiedad privada" es, para ellos, la causa de la lucha de intereses entre individuos, como también lo es para los socialistas, aún cuando estos hablen de "lucha de clases" más que de lucha entre individuos. Para los anarquistas, en contra de Warnock, las cosas irían muchísimo mejor si no hubiese coerción, pues esta no sólo no es necesaria sino que es un impedimento para la realización del hombre.

No es nuestra intención tomar partido aquí en la polémica entre los que defienden la "bondad" o la "maldad" natural del hombre. Pensamos que la concepción de nuestro autor, en este sentido, no es muy plausible porque centra su consideración de la condición humana en, simplemente, un factor interno.

(11) I.L. Horowitz, The Anarchists, vers. cast. Vol. I, pág. 15

Es apropiado pensar que, dada la andadura del hombre a través de los siglos, lo natural, lo biológico o innato, esté cubierto de una capa profundamente espesa de lo cultural. Si esto es así, el concebir la moralidad y la condición humana, tal y como Warnock lo hace, es infravalorar o menospreciar el papel que el individuo tiene como ser social e histórico.

La moralidad para nuestro autor, no tiene que pronunciarse sobre la cuestión ¿cómo debemos vivir? deja libre a cada individuo para elegir sus fines, no impone una forma de vida.

Actuar conforme a los principios morales no quiere decir que la gente no difiera en los fines y en la clase de vida que persigue, puesto que esto depende solamente de la persona. La moralidad es compatible con muchas clases de vida, ella sólo nos propone unos principios de conducta, pero hay más principios que los morales. Luego no hay razón alguna para suponer que hay un "estilo de vida" determinado que la moralidad deba potenciar, ni en el sentido de la "eudaimonía" aristotélica, ni de la "buena vida".

"La moralidad con el fin de la mejora de la condición humana, esencialmente prescribe lo que puede llamarse las condiciones dentro de las cuales las vidas son vividas y los fines perseguidos; pero muchas diferentes vidas pueden acomodarse dentro de estas condiciones."
(12)

Dejaremos así planteadas estas cuestiones para volver a abordarlas en el último capítulo, a fin de completar ahora la noción de moralidad.

3.- LA OBLIGACION MORAL--

Para ofrecer una mejor explicación de los juicios morales es necesario examinar lo que puede decirse de la obligación moral.

Es incorrecto identificar, indica Warnock, "deberes" y "obligaciones", hay que distinguir entre lo que estoy obligado a hacer y lo que, por ciertas razones, debo hacer. El no tener en cuenta esta distinción ha provocado confusión entre los filósofos de la moral, reduciendo, unos, los "deberes" a "obligaciones" y, otros, las "obligaciones" a "deberes". Pero hay muchas cosas que uno puede reconocer que "debe" ("Ought") hacer sin sentir que "debe" ("must") hacerlas, sin sentirse obligado.

Es a partir del estudio concreto de la Promesa como lleva a cabo su análisis de las obligaciones morales. Piensa que las obligaciones en general, pueden ser construídas sobre el modelo de la obligación de las promesas ("promise").

La tesis general que mantiene Warnock, es que la obligación de cumplir las promesas es una subclase o es obrar de acuerdo con el principio de veracidad o no-decepción.

La promesa implica un "deber" especial, una obligación. Al formular una promesa se genera, en el que se le ha hecho la promesa, confianza de que se actúe como se promete, no se espera, simplemente, que actúe como dice, sino que se confía plenamente en que así va a ser.

Hay muchos casos en los que se tienen razones para sentir que se debe hacer lo que alguien espera que se haga,

por ejemplo, si yo digo "haré X", estoy expresando mi intención de hacer X, esto es una clase de "deber", pero realmente no es una promesa, aunque yo haya dicho "haré X, no es mi obligación hacerlo. Para aclarar esto, Warnock analiza los "usos" de "I will".

Distingue Warnock dos usos de "I will": primero, cuando expresa predicciones acerca de acciones futuras del hablante; segundo, cuando expresa intención..

Cuando utilizamos "I will" para expresar intención, no nos referimos a sucesos futuros, sino a acciones futuras del hablante, que está en su poder realizarlas o no, por ejemplo, al decir "haré X" estoy manifestando mi intención presente y en este sentido no contraemos obligación alguna con relación al futuro, solo expresamos una actitud asumida en el presente, y por tanto, puede cambiar de forma de pensar y actuar de modo distinto a lo que se dijo, no sin riesgo de ser criticado.

Si expresamos "I will" como predicción, podemos distinguir dos casos: primero, cuando dichas predicciones son acerca del futuro del hablante, por ejemplo, "yo seré rico cuando se muera mi tío" o "me quedaré calvo a los cincuenta años", en estos casos no se trata de expresar ninguna intención, si no que se refiere a contingencias futuras, por ello no podemos hacer más que esperar a ver si la predicción se cumple, y así ver si ha sido correcta o no la predicción.

En segundo lugar expresamos una predicción que constituye una promesa. Prometer no es "expresar una intención" si

(12) "I will" es la expresión del futuro en inglés. (está en primera persona)

no expresar una verdad acerca de mi conducta futura. Es una predicción, pero una predicción de tipo especial, no necesita de la evidencia o fundamento alguno para realizarla, ni se puede preguntar cómo se sabe que dicha predicción es correcta. Esto es así, porque la promesa no tiene que ver con el futuro, sino con aquellas acciones, que aunque futuras, están bajo mi poder y control. Warnock se refiere a lo que la promesa es; el ocuparse de cómo es hecha la promesa es una cuestión secundaria en filosofía moral.

"Debemos recordar lo que es, por así decirlo, la materia de una promesa. Con lo que mi promesa tiene que ver no es precisamente con el futuro, como las predicciones en general, ni incluso con mi propio futuro, sino precisamente con mis propias acciones futuras. Con aquella parte de mi futuro, se puede señalar, que depende de mi, cuya determinación está o se cree razonablemente que es tá totalmente en mi poder" (13)

Lo realmente relevante de la promesa es que mediante las palabras del que promete se da a entender que se actuará de cierta forma, y así debe actuarse para satisfacer la verdad. En esta situación uno debe hacer lo que realmente está comprometido a hacer.

De cualquier forma, es necesario considerar, en todos los casos, las razones por las que debo hacer esto o aquello, teniendo en cuenta que,

"una obligación es una razón para actuar, entre otras; y aunque frecuentemente sin duda sea considerada correctamente como la razón preponderante, con dificultad puede suponerse que absolutamente siempre lo sea, o que todas las demás consideraciones sean simplemente descuidadas." (14)

(13) Warnock, Op. Cit., pag. 106

(14) Ibid., pag. 114

El cumplir una obligación es obrar según el principio de veracidad, mas, puesto que este no es el único principio, y que, además, puede entrar en conflicto con otros de los principios propuestos, tenemos que examinar en cada caso las razones con las que contamos para saber cual de los distintos principios es el preponderante.

K. Baier, en su recensión de la obra de Warnock, The Object of Morality, señala que la teoría que éste mantiene de la obligación moral es insostenible. No está de acuerdo en que se considere la obligación moral como un simple requerimiento del principio de veracidad. Además,

"Esta teoría no puede... adecuadamente distinguir entre la obligación moral y la preferibilidad moral, ya que construye la obligación moral como un caso de preferibilidad moral; el caso en que, mediante mis palabras o hechos, yo he hecho ciertos actos para mi mismo preferibles a otros. No pueda esta explicación cubrir todos los casos importantes de obligación moral."

(15)

El problema está en que Baier no desarrolla la crítica muy ampliamente, con lo cual su postura no se muestra muy clara en esta breve recensión de la obra de Warnock.

4.- POSICION DE WARNOCK ANTE EL UTILITARISMO--

La revisión crítica del Utilitarismo la desarrolla Warnock en los capítulos 3, 4 y 5 de su obra The Object of Morality. Allí se refiere a las dos formas clásicas: Utilitarismo Simple o del Acto y Utilitarismo de la Regla. (16)

Esta distinción está fundada en dos concepciones distintas de los criterios aplicables a las acciones para decidir su moralidad. Bajo el primer epígrafe se encuadrarían aquellos autores que mantienen que debemos estimar las acciones por sus consecuencias. Mientras que la segunda concepción acepta que una acción es correcta si se ajusta o no a cierta regla. Así, las acciones se juzgan por las reglas y las reglas por sus consecuencias.

Warnock analiza en primer lugar, el Utilitarismo Simple, para, tras un capítulo dedicado a la noción de "regla" ("rule") abordar el Utilitarismo de la Regla y el problema de las reglas morales.

La cuestión planteada por Warnock, respecto a la primera versión del Utilitarismo, es ver si la Utilidad ("Utility") es el criterio que debemos seguir para lograr la ampliación de nuestras "simpatías". Y, por consiguiente, ver si la tarea de la moralidad es lograr la "felicidad general" o "la mayor felicidad del mayor número", puesto que el mal que hay que evitar es el interesarse sólo por la felicidad de uno mismo. De este modo, el ser moralmente bueno o malo vendría determinado por el obrar o no obrar conforme a la

(16) También puede denominarse Utilitarismo Extremo y Utilitarismo Restringido. Véase J.J.C. Smart, en Teorías sobre la ética, (Ed.) Ph. Foot.

virtud de la "beneficencia universal", que sería la virtud moral por excelencia. Sin embargo Warnock establece una serie de objeciones a esta tesis.

En primer lugar, se cuestiona la posibilidad de determinar lo que es la felicidad. Si bien en teoría puede parecer que facilita la valoración moral, por el contrario, nos dice, en la práctica es imposible llegar a determinar lo que la felicidad sea.

De ahí que, cuestiones tales como ¿en qué grado la felicidad de los demás o incluso la mía puede verse afectada por los cursos de acción que se me presentan?, ¿cómo puede determinarse los efectos que mi acción puede tener sobre la felicidad de los demás?; o cuestiones relativas a si es moralmente mejor que doce personas sean felices moderadamente o que sean seis muy felices; que sean diez muy felices y una miserable o que sean once moderadamente felices; pudieran llevarnos a concluir que el juzgar moralmente es una tarea difícil, pero esto, nos dice Warnock, es ya un hecho evidente que no necesita ser constatado.

En segundo lugar, y aquí reside el problema fundamental del Utilitarismo Simple, a juicio de Warnock, no debe tomarse la virtud de la beneficencia universal como la única virtud moral. No puede ser ésta el único criterio para juzgar moralmente. Como ya hemos comentado, nuestro autor postula cuatro virtudes morales fundamentales, las cuales son independientes y no reducibles, y entre ellas está, como una más, y no como la fundamental, la beneficencia o benevolencia. Hay requerimientos morales que no pueden ser explicados en términos de promoción benéfica de la felicidad o utilidad.

Para recalcar más esta cuestión y basándose en un argumento de Hodgson, toma una analogía del terreno militar, con la cual deja ver que el utilitarismo simple conduce al caos.

El argumento se basa en la afirmación de que para vencer al enemigo "cada hombre actúa como en su opinión mejor consiga" dicho fin. A juicio de Warnock, si se pretende lograr dicho fin, no es necesario que todos los hombres adopten un criterio común de decisión práctica, sino que cada uno debe actuar según su propia opinión, según juzgue conveniente, aunque esto suponga el desobedecer órdenes y por lo tanto, la no uniformidad en la acción, y el caos.

Rechazado el utilitarismo simple sobre estas bases, pasa a considerar si el Utilitarismo de la Regla, que concibe la moralidad como un sistema de Reglas, puede llevar a cabo la tarea de combatir los males de la "limitación de simpatías:

"Los actos particulares entonces serán moralmente buenos o malos según se conformen o no a las reglas; y es la racionalidad de las reglas, no de los actos individuales, lo que contribuye o contribuiría, si en general son satisfechas, al mejoramiento de la condición humana." (17)

Para ello previamente analiza la noción de "regla". Una regla, nos dice, es algo que prescribe, proscribe o permite la ejecución o no de ciertas acciones o el hacer o no ciertas acciones. Las reglas deben ser conocidas y comprendidas por aquellos a quienes se aplican, para que se pueda hablar de cumplimiento o ruptura de una regla.

La idea central, que sugiere Warnock en este capítulo, es la de que la existencia de una regla es independiente de su cumplimiento. Esto es, una regla, que especifica claramente a quien se aplica y dirige, por el mero hecho de existir no proporciona una razón para cumplirla, y aún concediendo que dicha regla sea una buena regla, puede haber "buenas razones", aquí y ahora, para no cumplirla.

Distingue Warnock entre dos tipos de reglas: las reglas "hechas" ("made rules") por una autoridad o cuerpo competente y las reglas "no hechas" por ningún autor de reglas.

Las reglas "hechas" existen independientemente de lo que la gente hace o piensa. Incluso podemos "aceptar" una regla de este tipo y, sin embargo, no cumplirla, tal es el caso de las reglas de ciertos juegos, como el fútbol, que aunque nun se cumplan porque no creamos conveniente cumplirlas, a pesar de ser hechas por una autoridad competente, de hecho existen, en cuanto que fueron "hechas".

No es este el caso de las reglas "no hechas", su existencia depende de lo que la gente hace o piensa. En este sentido, "la existencia de la regla puede ser presupuesta en descripciones de, y en actitudes críticas hacia, cierta conducta; y, en tal caso, admitir la "existencia" de la regla sería "aceptar"...las descripciones y actitudes críticas que la presuponen". (18)

En este segundo caso, como la existencia de la regla no es independiente de lo que la gente hace o piensa, se nos plantean dos posibilidades: primera, considerar que el

(18) Warnock, Op. Cit., pág. 44

actuar regularmente de cierta manera es seguir una regla, y entonces, de no seguirla, diríamos que se ha roto una regla. Pero el cumplir una regla no es el actuar de forma regular, ya que si se actúa de forma regular es porque hay una buena razón para hacerlo; y entonces no hay necesidad de tener una regla, pues sería superflua. Segunda, se puede considerar tal conducta como usual, en cuyo caso, no hablaríamos de incumplimiento de regla, sino, más bien, de comportamientos inusuales o no convencionales.

Cuando se trata de reglas "no hechas" ("unmade rules"), son las actitudes de la gente hacia una conducta determinada las que hacen posible su existencia. Mientras que si las reglas son "hechas", estas pueden existir aún sin ser cumplidas por nadie.

Tampoco son ambos tipos de reglas igualmente susceptibles de cambio. Si se trata de reglas "hechas" quien las ha hecho puede modificarlas o anularlas. Respecto a las "no hechas" nos encontramos con una dificultad práctica:

"Si tal regla se toma que debe su existencia simplemente a ser "aceptada" o "reconocida" (no necesariamente cumplida en la práctica) por bastante gente o por la gente correcta, entonces parece posible en principio, aunque no siempre en la práctica, que la regla sea cambiada por acuerdo general entre esta gente." (19)

Como se ha indicado, Warnock analiza estas cuestiones antes de abordar el problema concreto de si hay o no "reglas morales" ("moral rules"). En su análisis va a utilizar los dos tipos de reglas que ha distinguido, así como las consideraciones relativas a ellas.

La tesis que mantiene Warnock, en el capítulo dedicado a las "reglas morales, es que no hay razón para que existan reglas morales, y por lo tanto, que esta versión del Utilitarismo: el Utilitarismo de la Regla, tampoco es correcta.

En un sentido, nos dice, se puede hablar de reglas morales, cuando una persona tiene "autoridad" sobre otras para establecer reglas morales, tal es el caso de un Papa o de los padres. Ahí nos encontramos con reglas morales que son "hechas". Pero en este sentido, las reglas morales no son de gran importancia, no son fundamentales. Pues, no por tener una regla, la gente se cuida de no hacer las cosas que ella proscribiera, sino que la gente hace lo que juzga que es moralmente malo o bueno hacer.

"Parece bastante, entonces, que si hay, como yo de cualquier manera estaría completamente dispuesto a admitir que hay, reglas morales en este sentido, que haya tales reglas morales no puede ser de gran importancia en filosofía moral... si las hay, sirven solamente para suscitar inmediatamente una cuestión más profunda, si lo que las reglas prescriben o proscriben o permiten realmente es moralmente bueno o malo o no objeccionable." (20)

Los filósofos morales que han hablado de reglas morales esenciales para la moralidad no se refieren a las reglas arriba mencionadas. La cuestión es ver si tales reglas morales fundamentales existen.

El estudio de las reglas morales lo lleva a cabo nuestro autor a partir de la analogía con las reglas legales. La tesis que va a defender es que no podemos concebir la mo

(20) Ibid., pág. 52

ralidad como un sistema de reglas, y que, en última instancia, el Utilitarismo de la Regla se reduce a las mismas posiciones que el Utilitarismo Simple, es decir, no son dos versiones de una doctrina, sino una sola.

La argumentación se desarrolla entorno a la idea de que lo importante en el terreno de la moralidad son las razones que tenemos para juzgar, y en base a ella, actuar; algo puede ser moralmente malo o bueno, haya o no una regla moral que lo proscriba o lo prescriba. Veremos, en primer lugar, porqué rechaza la analogía entre el sistema legal y el sistema moral, entendidos como sistemas de reglas.

Ambos sistemas, el moral y el legal, pueden tener un mismo objeto: el de tratar que la gente se conduzca mejor y sancionar aquellas conductas que se consideran objecionables. También son ambos "instrumentos de control social", uno más formalizado y externo, el legal, en cuanto que sus reglas son "hechas", y otro menos formalizado que opera internamente, el moral, cuyas reglas serían del tipo de las reglas "no hechas". A pesar de todo, en opinión de Warnock, la comparación entraña muchas dificultades.

Las reglas legales regulan las acciones e interrelaciones de los individuos. Si una conducta es considerada objetable, por ser dañina para una comunidad, entonces se establecen unas reglas que hacen que tal conducta sea ilegal; pero seguiría siendo objetable aunque no fuese ilegal. Por ello Warnock va a comparar la idea de ser moralmente malo con, por un lado, ilegal, y por otro, con objetable.

En el primer sentido, decimos que algo es moralmente malo si rompe la regla moral, por lo tanto, si no existie-

se tal regla, no sería moralmente malo, o incluso si aquellos a quienes se dirige no la reconocen o aceptan. Así, el uso de la tortura podría decirse que es moralmente malo, solo si aquellos a quien concierne están de acuerdo en pensar que lo fuese y procediesen consecuentemente.

La otra posibilidad, la de comparar la idea de que algo sea moralmente malo con que sea objetable, no supone la ruptura de una regla moral, sino que "se reconoce" como algo moralmente malo, de cualquier forma. Esto es, el uso de la tortura es moralmente malo, independientemente de que se entienda como quebrantamiento de una regla, de la misma forma que el conducir por zonas transitadas a mucha velocidad es objetable aunque no es ilegal.

A la conclusión que llega, pues, Warnock, es que la existencia de una regla no supone nada, puesto que, en el primer caso, lo moralmente malo, lo es, por quebrantar una regla, si tal regla no es aceptada la gente actúa sin tener en cuenta la misma. Y, en el segundo caso, si moralmente malo es algo objeccionable, entonces se supone que la gente actuará consecuentemente, al apreciar que tal conducta lo es, independientemente de que haya o no una regla que procriba la acción.

La analogía entre ambos sistemas, el legal y el moral, a su juicio, no se puede establecer porque en un sistema legal cabe la distinción entre las "bases" ("basis") de las reglas: la opinión de que ciertas conductas son objetables y deben desaprobarse. Y los "efectos" ("effects") de las reglas: el efecto es en parte conceptual y en parte práctico. Conceptual, en cuanto que se puede caracterizar a ciertas

conductas como ilegales, práctico, pues se ponen en marcha ciertos procedimientos si la regla no se cumple.

Esta distinción no se da en un sistema de reglas morales, puesto que, aunque sea posible señalar las bases o fundamentos: las opiniones que cierta gente sostiene. Pero, en absoluto, tienen efectos. En resumen dice Warnock,

"Las reglas legales son distinguibles de y "dan efecto" a opiniones que la gente tiene acerca de lo que es, por ejemplo, objetable en la conducta. Pero las supuestas "reglas morales" no podrían "dar efecto" a las opiniones morales de la gente; hablar acerca de tales es una forma engañosa de hablar acerca de aquellas opiniones mismas. Introducir reglas -en algún modo de esta forma- no es añadir nada sino un riesgo bastante sustancial de confusión." (21)

Solo se puede hablar de reglas morales en el caso de que haya una autoridad reconocida, como pueden ser los padres. Mas como antes se indicó, en este sentido las reglas no son esenciales.

La moralidad, al contrario que la legalidad, no es algo institucionalizado en este sentido. Las reglas, en el terreno moral, son inútiles, no suponen nada esencial. Es más, las reglas, de hecho, excluyen, al especificar anticipadamente que algo debe ser hecho o no, la consideración de los méritos particulares de cada caso concreto. No tienen en cuenta las circunstancia particulares. Luego, mantener opiniones morales, hacer juicios morales, tomar decisiones morales, no es reconocer o "aceptar" reglas, sino que decidimo, juzgamos, etc. porque reconocemos algún tipo de "razones"

(21) Ibid., pág. 61.

Al rechazar de esta forma, la moralidad como un sistema de reglas, está rechazando el Utilitarismo de la Regla. No solo esto, sino que también, además de las razones arriba dadas, considera Warnock, que esta versión del Utilitarismo se reduce al Utilitarismo Simple, puesto que lo que propone aquel no son reglas propiamente, sino que son "proposiciones generales" que tienen como base la Utilidad, por consiguiente, nos encontramos con una misma doctrina y no con dos versiones.

Narveson en su recensión crítica de la obra de Warnock The Object of Morality(22), mantiene que pese a su crítica al Utilitarismo, Warnock es en última instancia utilitarista.

No considera, Narveson, muy satisfactoria la crítica de nuestro autor al utilitarismo simple. Si las reglas morales no son "hechas" por una autoridad, como opina Warnock, entonces, dice Narveson, el poner un ejemplo tomando el modelo militar es erróneo.

Pero aún así, plantea dos objeciones más: en primer lugar, se pregunta si un hombre es lo bastante inteligente para ver que algunas órdenes no conducen a la victoria, por qué no es lo bastante inteligente para ver que es más importante la uniformidad de la acción que la no-uniformidad. En segundo lugar, la obra de Warnock salió a la luz cuando se estaba juzgando a Calley, que fue condenado a prisión por no desobedecer órdenes de sus superiores a masacrar a mujeres y niños inocentes.

Resumiendo, la opinión de Narveson, que yo comparto y

(22) Véase J. Narveson, Critical Notice, Mind, pág.294 y ss.

en parte también reconoce Warnock, es que desde el momento que parte de que "la condición humana" es discutida en términos de un conjunto de necesidades, deseos e intereses que tienen los humanos y que son relativos a los recursos disponibles para satisfacerlos, no deja de ser un utilitarista, en el clásico sentido.

Es más, Narveson mantiene que los utilitaristas, fundamentalmente cita a Mill y a Sidgwick, tomaban el Principio de Utilidad como el fin supremo de la moralidad y como sustancia de la moralidad un conjunto de reglas o principios, "axiomas secundarios" como Mill los denomina. Esto es lo que, a su juicio, hace Warnock, pues concibe la moralidad como un sistema de principios, que si bien considera que no son reducibles y que son independientes unos de otros, los argumentos que utiliza en su demostración sólo nos llevan a entender que unos principios son diferentes unos de otros, y, en este sentido, pueden tomarse como principios deducidos del principio de Utilidad, es decir, como los "axiomas secundarios" de Mill, que son diferentes y, al mismo tiempo, pueden entrar en conflicto. También su concepción de la virtud de la no-decepción sigue la línea de Mill.

Quizás fruto de esta crítica haya sido, el que posteriormente, se reconozca a sí mismo nuestro autor como, en cierto modo, utilitarista. Así, en la carta a la Profesora Guisán, destaca dos puntos a este respecto.

En primer lugar, no se considera un hedonista, en cuanto que, a su juicio, no se puede reducir "el bien humano" que la moralidad tiene como objetivo, a placer.

En segundo lugar, nos dice, necesitamos principios, no reglas, que promuevan el "objeto de la moralidad", y en este sentido es utilitarista. Es más, yo considero que Warnock sería un utilitarista en la forma negativa, algo que ya encontramos en Mill, cuando respondiendo a la posible crítica de que la felicidad no puede ser objeto de la vida y de la acción humanas, nos dice:

"Porque si los seres humanos no han de poseer felicidad alguna, su consecuencia no puede ser el fin de la moralidad ni de la conducta racional. Aún en este caso, todavía podría decirse algo a favor de la teoría utilitarista. En efecto, la utilidad no sólo incluye la búsqueda de la felicidad, sino también la prevención o mitigación de la desgracia; y si la primera es quimérica, quedará el gran objetivo y la necesidad imperativa de evitar la segunda, por cuanto, al menos, la humanidad se cree capaz de vivir." (23)

Mackie crítica al utilitarismo porque considera que hablan de la felicidad como una entidad homogénea, mensurable, sin que existan diferencias entre la gente acerca de lo que cada uno entiende por felicidad. Por el contrario, mantiene Mackie, que realmente existen grandes diferencias y que por ello:

"Nosotros esperamos conseguir mucho más acuerdo genuíno acerca de ciertos males especificables, acerca de los aspectos en los que, como Warnock dice, las cosas son susceptibles de ir mal, y es más realista considerar la moralidad en sentido estricto como un aparato para contrarrestar tales males específicos que considerar la moralidad, ya en sentido amplio o estricto, como un sistema de reglas cuya función es maximizar un ficticio acuerdo o determinar objetivamente un valor positivo, la felicidad o la utilidad." (24)

(23) J.S. Mill, Utilitarianism, vers. cast. pág. 37, Subr. mío

(24) Mackie, Op. Cit., pág. 139-140. Subr. mío

Vemos, pues, que de este modo, la crítica de Warnock al utilitarismo sería correcta sólo en la versión del Utilitarismo de la Regla, ya que para él la moralidad no es un sistema de reglas. Pero, al concebir la moralidad como un sistema de principios, estos serían, en cierto modo, los principios secundarios que no son, por tanto, incompatibles con un principio básico o fundamental. Dicho principio, si bien puede entenderse que es la felicidad o la utilidad, también puede ser considerado como "el evitar o neutralizar los males inherentes a la condición humana".

En este último sentido sería como Warnock lo entendería, y, de esta forma, en cierto modo la condición humana se vería mejorada.

C A P I T U L O I V

L A M O R A L I D A D

1.- ANTECEDENTES HISTORICOS DEL PLANTEAMIENTO DE WARNOCK--

La concepción que hemos visto que sostiene Warnock de la moralidad, aunque de gran importancia para resaltar el cambio de orientación en la Filosofía Analítica, no es algo nuevo en la historia del pensamiento moral. Y no lo es, no sólo porque hayamos llegado a la conclusión de que nuestro autor está en cierto modo dentro de los límites del Utilitarismo, sino también porque su desarrollo de la moralidad, lo que entiende por moralidad, a saber, el contrarrestar la limitación de "simpatías", mal inherente a la condición humana, coincide con otros autores anteriores en el tiempo.

Fundamentalmente han sido tres los que han concebido la moralidad de este modo, porque les une una opinión muy similar acerca de la naturaleza o condición humana. Estos son, Protágoras en el Diálogo Protágoras o los sofistas, de Platón, Hobbes y Hume. Coinciden con Warnock en que la condición humana tiene unas limitaciones inherentes, de modo natural, que producen conflictos entre los individuos, al preocuparse éstos sólo por sus intereses personales. Y por ello la tarea de la moralidad es neutralizar las consecuencias del dejarse llevar por las tendencias naturales.

Cronológicamente hablando, la primera versión es la suministrada por Platón en el diálogo mencionado. El sofista

Protágoras intenta explicar mediante un mito que la virtud puede enseñarse. El mito expone el desarrollo de la creación, que es encargada a Epimeteo y Prometeo por los dioses.

Al primero corresponde llevarla a cabo y al segundo - inspeccionar el trabajo de aquél. Mas, como la sabiduría de Epimeteo era imperfecta agotó todas las facultades en favor de los animales, quedando los hombres en inferioridad de condiciones: sin medios para defenderse, desnudos, etc.. Esto - llevó a Prometeo a robar las artes útiles para la vida a Hefesto y Atenea, para que permitiesen al hombre solucionar - los problemas de alimentación, abrigo, vivienda, ... pero entre estas artes no estaba incluida la Política, de ahí que:

"Pertrechados de esta manera para la vida, los seres humanos vivieron primero dispersos, sin que existiera ninguna ciudad; así pues, eran destruidos por los animales, que siempre y en todas partes eran más fuertes que ellos, y su ingenio, suficiente para alimentarlos, seguía siendo impotente para la guerra contra los animales; la causa de esto estaba en que no poseían el arte de la política, del que el arte de la guerra es una parte. Buscaban pues la manera de reunirse y de fundar su ciudades para defenderse. Pero una vez reunidos, se herían mutuamente, por carecer del arte de la política, de forma que comenzaban de nuevo a dispersarse y a morir." (1)

Esta situación conmovió a Zeus, quien mandó a Hermes que llevase a los hombres el pudor y la justicia para que se lograra la armonía y la amistad, y para ello era necesario que todos los hombres y no sólo unos pocos, la poseyeran.

La segunda versión es la de Hobbes. En el Leviathan, adopta un planteamiento muy similar al anterior solo que, como observa Mackie, "las bestias son olvidadas y el peligro

(1) Platón, Obras Completas, pàg. 168. Subr. mío

está ahora en el daño que los hombres hacen a otros hombres" (2). Este daño tiene su origen en la igualdad de capacidades de los hombres, que les lleva a convertirse en enemigos al desear una misma cosa.

Según J.N. Watkins, la concepción de la "naturaleza humana de Hobbes, se asienta sobre dos principios metafísicos: el principio de uniformidad y el egocentrismo, ambos estrechamente vinculados.

"La idea de que los hombres son fundamentalmente semejantes provee el armazón necesario para su teoría de la naturaleza humana, que persigue explicando cómo son: y son todos fundamentalmente egocéntricos." (3)

Luego la principal causa de disputa entre los hombres es, precisamente, la competición, que genera inseguridad y como consecuencia, surge la guerra, al pretender, cada hombre, dominar a los demás mediante la fuerza. En el "estado natural" los hombres, dice Hobbes, "están en aquella condición que se llama guerra; y, una guerra de todo hombre contra todo hombre."

En el "estado natural" no hay noción de "justicia" ni de "injusticia", puesto que estas son cualidades que únicamente poseen los hombres cuando forman sociedad. Como destaca Mackie, Hobbes es más explícito que Protágoras en la solución. La posibilidad de salir de esta situación viene dada, por un lado, por las pasiones, tales como el temor a la muerte, el deseo de aquellas cosas necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por su producción. Y, por otro lado, mediante la razón, que suministra las "le-

(2) Mackie, Op. Cit., pàg. 108-109

(3) J.N. Watkins, Hobbes's System of Ideas, vers. cast. pàg. 129-130

yes de la naturaleza" para lograr el acuerdo entre los individuos.

Así es posible la paz, puesto que se limita el derecho de todo hombre a todo, incluso, afirma Hobbes, al cuerpo de los demás. Para conseguir la paz es necesario que los hombres estén de acuerdo en limitar sus tendencias competitivas, pero esto por sí solo no basta, es condición necesaria la existencia de un poder coercitivo que obligue a los hombres al cumplimiento de pactos, basándose en el temor al castigo por no cumplirlos, y es sólo así que los pactos cobran validez.

Cada hombre tiene una doble razón para cumplir su parte en el contrato: por un lado, el miedo al castigo por romperlo, y, por otro, la seguridad de obtener beneficios por cumplirlo. Todas las partes que participan del contrato tienen los mismos motivos. Mediante el pacto de cada hombre con cada hombre se confiere todo el poder a un solo hombre (soberano) o a un conjunto de hombres, que representan a la sociedad. Una vez constituida la sociedad podemos ya hablar de justicia. Esta consiste en que los hombres cumplan los pactos que han convenido.

"Hecho esto, la multitud así unida en una persona se llama república, en latín CIVITAS. Esta es la generación de ese gran LEVIATAN o más bien (por hablar con mayor reverencia) de ese Dios Mortal a quien debemos, bajo el Dios Inmortal nuestra paz y defensa." (4)

Pero, de acuerdo con la conclusión de Mackie:

"Aunque Hobbes habla de hombres en estado de naturaleza que se reúnen y, mediante un contrato social, estable-

(4) Hobbes, Leviathan, vers. cast., pág. 267. En relación con este apartado, véase fundamentalmente, Cap. 13 al 17

cen una sociedad civil y un poder soberano, podemos considerar este original contrato histórico no menos mítico que la intervención de Zeus y Hermes en la historia de Protágoras." (5)

En la misma perspectiva se encuentra Hume, en su obra Tratado de la Naturaleza Humana, en el libro De la moral, se plantea la cuestión de si la justicia es una virtud natural o artificial. A la conclusión que llega tras una serie de argumentaciones es que "el sentido de la justicia y la injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge, de un modo artificial aunque necesario de la educación y convenciones humanas". (6) En tendiendo natural, en este caso, como lo opuesto a artificial, ya que él mismo dice que en otro sentido no hay virtud más natural que la justicia.

Si la justicia es artificial tendremos que explicar el modo en ha sido establecida. Similarmente al mito de Protágoras, nos dice Hume, el hombre es el animal que peor fue dotado por la naturaleza, ya que en los demás animales se da una correspondencia entre necesidades y medios de satisfacerlas. Mientras que en el hombre nos encontramos con que tiene que satisfacer sus carencias y necesidades con unos medios muy limitados.

El hombre es "una conjunción de necesidades y debilidad", en cuanto que no tiene capacidades naturales para satisfacer sus necesidades. Es por esta razón que el hombre tiene que agruparse en sociedad y así conseguir la igualdad o la superioridad frente a los animales, proporcionándole también más satisfacción y felicidad que la vida en solitario y salvaje.

(5) Mackie, Op. Cit., pàg. 109-110

(6) Hume, A Treatise of Human Natura, vers. cast. pág. 707

La sociedad pone remedio a todos los inconvenientes del estado natural y confiere a los hombres más poder, seguridad y más capacidad. A la necesidad de la sociedad llegan los hombres, no mediante el estudio, sino que hay una serie de necesidades inmediatas que hacen que esta sea obvia. El apetito sexual fomenta la unión entre los hombres, pero esto no basta ya que hay una serie de peculiaridades en el temperamento natural del hombre, además de circunstancias externas que dificultan el que lleven a cabo las uniones, en especial el egoísmo y la generosidad limitada.

"Es manifiesto que en la estructura original de nuestra mente la atención más intensa está centrada en torno a nosotros mismos, la siguiente en intensidad se dirige a nuestras relaciones y conocidos, tan solo la más débil alcanza a los extraños y a las personas que nos son indiferentes." (7)

Dada la escasez de recursos, los hombres luchan por conseguir la posesión y estabilidad de los bienes externos, de ahí que sea necesaria una convención, que afecte a todos los miembros de la sociedad, y posibilite la armonía entre los hombres. Esta convención, dice Hume, no tiene la naturaleza de una promesa, pues estas también surgen de las convenciones humanas, sino que consiste en un "sentimiento general de interés común".

Respecto al origen de la sociedad no interviene para nada la cuestión concerniente a la bondad o maldad de la naturaleza humana. En este sentido en el que Hume critica a Hobbes, pues considera que los hombres no pueden permanecer durante mucho tiempo en un estado presocial. "Esto no

(7) Hume, Op. Cit., pàg. 713

impide, sin embargo, que si los filósofos así lo desean, pueden extender su razonamiento hasta un presunto Estado de Naturaleza, siempre que reconozcan que se trata de una ficción filosófica que ni tuvo ni podrá tener nunca realidad". (8)

La convención a que se refiere Hume posibilitaría la estabilidad de las posesiones, fuente de conflicto social, apareciendo, entonces, las nociones de justicia e injusticia. En palabras de Hume:

"La justicia debe su origen a las convenciones humanas, y estas se proponen como remedio de algunos inconvenientes debidos a la coincidencia de ciertas cualidades de la mente humana con la situación de objetos externos. Las cualidades de la mente son el egoísmo y la generosidad limitada, y la situación de los objetos consiste en su facilidad de cambio unida a su escasez en comparación con las necesidades y deseos de los hombres" (9)

Como los hombres no tienen por naturaleza una actitud cordial, cree Hume que son necesarias unas reglas que determinen la conducta de los hombres y estas son las llamadas "Leyes de la Naturaleza", que él considera pertinentes, a saber, la Ley de la Estabilidad de la posesión, la Ley de Transferencia de la propiedad, y la Ley de Cumplimiento de promesas. Sólo mediante la observancia de estas leyes se garantiza el orden, la paz y la seguridad de la sociedad. A pesar de su importancia vital estas leyes son fruto de la invención humana y, por tanto, la justicia también lo es.

El objetivo de Hume en este libro era explicar el paso de la obligación natural a la obligación moral, que se logra una vez que los hombres se han dado cuenta de la necesidad

(8) Ibid, pàg. 719

(9) Ibid., pág. 720. Subr. mío

de reglas para vivir en sociedad y entonces encuentran agrado o placer en aquellas acciones que fometan la paz y desagrado cuando las acciones van en contra de esta.

El papel que se le asigna al gobierno civil es el de garantizar que los hombres sientan un interés más cercano por la observancia de las leyes de justicia y, el de su violación el más lejano.

Si bien estas tres versiones están de acuerdo en que la moralidad tiene un problema fundamental que resolver: la limitación de recursos y la limitación de "simpatías", en cuanto que dan lugar a la competitividad y, por tanto, al conflicto, el desarrollo de sus esquemas es diferente.

Tanto Hobbes como Hume hablan de Leyes de la Naturaleza, cuya observancia conducirá a la paz y a la cooperación. Luego estos autores están hablando de "reglas". Aquí es donde reside una diferencia importante respecto a Warnock, pues to que, como hemos visto, éste no admite que la moralidad se reduzca a un sistema de reglas, sino que tenemos que sopesar razones.

En el examen comparativo que hace Mackie de estos pensadores, valora más positivamente la concepción de Hume acerca de la promesa, frente a la de Warnock.

Para Hume el prometer es algo que hace capaces a los hombres, cuyas tendencias son principalmente egoístas, de dar una asistencia que será beneficiosa para todos, y que además hace posible la confianza en las acciones futuras del otro. La promesa es también necesaria para dar cuenta de otras obligaciones, no contractuales, que surgen fuera del círculo limitado de intereses que tiene cada individuo.

También, sigue diciendo Mackie, sería esta la línea de Protágoras, aunque no tan explícitamente, por cuanto los dioses suministraron a los hombres a aidos y a dike. La primera correspondería al ámbito de los sentimientos y disposiciones morales, y las obligaciones, y, la segunda, cubriría el campo de las reglas formales, junto con los aparatos político-legales para el cumplimiento de la ley. Ambas, aidos y dike, son partes necesarias y complementarias de la moralidad. (10)

"Todos nuestros escritores han puesto de relieve que el aparato de la moralidad es beneficioso a causa de ciertos rasgos contingentes de la condición humana. Pero si son contingentes pueden también haber cambiado. El contraste entre Protágoras y Hobbes señala al menos un cambio en la escala del problema. Protágoras estaba buscando principios ordenadores de una ciudad, una polis, y en Grecia una polis sería pequeña: su problema era como los hombres podrían formar unidades sociales bastante grandes para competir con las bestias salvajes. Pero para Hobbes el problema era como mantener una estable nación-estado. Hoy la escala ha cambiado otra vez: nosotros no podemos ya compartir la afirmación de Hobbes de que sólo las guerras civiles son realmente una amenaza, que las guerras internacionales hacen relativamente poco daño. Warnock cree que es claramente impropio de un filósofo no tener en cuenta los hechos empíricos contingentes acerca de la condición humana. Pero nosotros podemos argumentar que, desde esta aproximación general, él debería tenerlos más en cuenta, no menos". (11)

Realmente esta es otra de las posibles críticas a Warnock. El pensamiento de nuestro autor se desenvuelve de tal forma que sería aplicable a cualquier momento histórico. Apenas, por no decir nada, hace alusión a la situación histórica actual. Frente a los tres autores citados, Warnock no habla de ningún cambio o reforma en las instituciones; la úni-

(10) Mackie, Op. Cit., pàg: 113-114

(11) Ibid., pág. 121. Subr. mío

ca reforma que propone está en la adopción de unos principios morales, pero sin explicitar siquiera como se pueden adquirir.

Warnock no se define por una moralidad biológicamente fundamentada, tal como la de R.J. McShea, pues aunque ambos coinciden en que la ética debe ser empírica, éste considera además que:

"El objeto de una teoría ética de la naturaleza humana es el aseguramiento de nuestras declaraciones preferenciales en una comprensión biológica de la naturaleza humana. Esta comprensión puede llegar a ser empíricamente y puede constituir unas bases para la validación o crítica de los juicios morales particulares y de las partes y el todo de las moralidades culturales. La teoría que conviene a nuestra demanda es que una ética sea naturalista y empírica, capaz de acomodar nuestras más profundas intuiciones no reduciblemente, y que proporcione un lenguaje común en el que los hombres de todas las culturas e ideologías puedan mantener discusiones razonables sobre lo mejor y lo peor." (12)

Tampoco se centra Warnock en los aspectos sociales del problema, olvidándose del momento que le ha tocado vivir. Su concepción de la moralidad, quizá, cabría decir, estaría situada en una perspectiva psicológica, pero tampoco en el sentido freudiano, pues Freud considera que si bien la causa de los males que sufrimos es la cultura o civilización, la última causa de ello es la agresividad innata o instintiva. Así pues:

"El super-yo cultural ha elaborado sus ideales y erigiendo sus normas. Entre éstas, las que se refieren a las relaciones de los seres humanos entre sí están comprendidas en el concepto de ética. En todas las épocas se

(12) Robert, J. McShea, "Human Nature Ethical Theory" en Philosophy and Phenomenological Research, Pág. 401
Subr. mío.

dió el mayor valor a estos sistemas éticos, como si precisamente ellos hubieran de colmar las máximas esperanzas. En efecto, la ética aborda aquel punto que es fácil reconocer como el más vulnerable de toda cultura. Por consiguiente, debe ser concebida como una tentativa terapéutica, como un ensayo destinado a lograr mediante un imperativo del super-yo lo que antes no pudo alcanzar la restante labor cultural. Ya sabemos que en este sentido el problema consiste en eliminar el mayor obstáculo con que tropieza la cultura; la tendencia constitucional de los hombres de agredirse mutuamente". (13)

Freud, precisamente llega a la conclusión de que dada la constitución natural del hombre, "el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si -y hasta qué punto- el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y autodestrucción." (14)

Warnock no se define por ninguna de estas opciones, no explica de que tipo es la limitación de "simpatías", si cultural o social, si biológica o psicológica.

Quizás debería entenderse dicha limitación en este último sentido, pero sería psicológica en el sentido hobbesiano o humeano; aunque sin llevar hasta las últimas consecuencias su concepción de la condición humana; ya que no propugna, frente a estos, ninguna aplicación de la ética a las instituciones sociales, siguiendo por lo tanto, la más rancia tradición inglesa, en lo que respecta a su utilitarismo y a su concepción de la condición humana.

Sin embargo, en otro sentido rompe con el pensamiento anglosajón, al menos el de este siglo, al mantener que en el

(13) S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur, vers. cast. pàg. 84

(14) Ibid., pàg. 88

terreno de la moralidad es posible la racionalidad. De esto nos ocuparemos en el apartado siguiente.

2.-MORALIDAD Y RACIONALIDAD--

En Contemporary Moral Philosophy Warnock se pregunta qué papel tiene la argumentación en materia de moralidad. Responde manifestando que el razonamiento demostrativo es excesivamente raro en el terreno moral. Y aún en el caso de que se dé un argumento moral demostrativo, la conclusión puede ser olvidada y actuar sin tomarla en cuenta.

El argumento moral, el razonamiento moral tienen valor en cuanto que se refieren a consideraciones compartidas por la gente acerca del bien o del mal, en este sentido nuestro autor parte de cierto consenso entre los individuos sobre lo deseable o no en los asuntos humanos; este consenso se manifiesta en la existencia de un vocabulario moral común. A pesar de esto, nuestro autor afirma:

"Que el argumento moral no es más efectivo que como lo encontramos nosotros, es atribuible a la cruz que todos los argumentos tienen que sostener: un argumento ofrece razones a la gente, y la gente no siempre es razonable." (15)

No obstante, como ya hemos adelantado, Warnock considera que la moralidad consiste en una clase especial de valoración: valoración de las acciones de los seres racionales. Y es a estos seres racionales a los que se aplican los principios de moralidad. Estos principios generan una serie de razones morales a favor y en contra de los distintos cursos.

(15) Warnock, Op. Cit., pág. 72. Subr. mío

de acción, que el individuo tiene que valorar o sopesar a la hora de actuar o juzgar.

La racionalidad es, pues, condición necesaria y, como ya se dijo, también suficiente para ser "agente moral" (moral agent).

Ser racional es tener cierta capacidad de comprensión y pensamiento, así como de elección y actuación. En este sentido, a un individuo sólo puede exigírsele algo que esté dentro de sus posibilidades y capacidades. Estas son las condiciones que se requieren para que puedan aplicarse los principios morales.

"Mi sugerencia es solo que, si el objeto de la moralidad es un mejoramiento general de la condición de los seres racionales, un ser racional no podría reclamar no ser en general de la clase de agentes a cuyos hechos podrían ser aplicables los principios de la moralidad; y por esto ser racional es, respecto a la aplicabilidad de aquellos principios a los hechos de alguien, una condición suficiente tanto como necesaria". ((16)

Además Warnock, y en este punto vuelve a coincidir completamente con Baier (17), al concebir la moralidad en sentido restringido, excluye lo que suele denominarse "moralidades cerradas" o "tribales". Aunque los antropólogos llaman morales a los códigos de este tipo, nuestro autor mantiene que, en cuanto que estos códigos son restrictivos, es decir, lo que se admite para la tribu no se admite para los de fuera de la misma, esto no es moralidad, no es ver las cosas desde el punto de vista moral.

Y esto es así, porque es analítico que los principios

(16) Warnock, Op. Cit., pág. 148

(17) Véase Capítulo I de este trabajo, pág. 32

morales no pueden ser restringidos en su alcance. Luego na die puede quedar fuera de las consideraciones morales. Es más, si el fin que perseguimos es contrarrestar las tendencias naturales a preocuparnos por nosotros mismos, y a ser indiferentes respecto a los demás, este fin no se conseguirá si nos confinamos en grupos. De ahí que los principios morales no puedan estar circunscritos en su aplicación.

Es Aranguren quien nos da, a mi juicio, una visión más correcta del problema que estamos tratando:

"En las sociedades primitivas no existe ni tan siquiera la distinción real entre lo moral, lo social y lo jurídico; por tanto, menos aún, si cabe, su distinción conceptual. Todo aquello se halla confundido en unos mores que son, a la vez, usos sociales, costumbres morales y preceptos jurídicos (no escritos, o apenas) pero vigentes." (18)

Los agentes morales, para Warnock son, pues, aquellos que poseen las capacidades racionales de pensamiento y decisión, de este modo quedan fuera los "imbéciles" y los niños, en cuanto que estos no pueden ser agentes morales por carecer de aquellas condiciones. Pero estos tienen también importancia ya que son "pacientes", es decir, la clase de los que tienen capacidad de sufrimiento.

"Hemos argumentado que es parte del concepto de moralidad que los principios de la moralidad se aplican a (como agentes) todos los seres racionales y (como pacientes) a todas las criaturas capaces de sufrir." (19)

Los seres racionales son agentes morales, en tanto en cuanto, están capacitados para aliviar los males de la condición humana, a saber, la limitación de "simpatías". Esta con

(18) José Luis L. Aranguren, Ética y Política, pág. 35

(19) Warnock, Op. Cit., pág. 152

cepción se contrapone radicalmente a la de J. Mosterín, para quien:

"La racionalidad, tal como la hemos definido, sólo implica necesariamente un amor: el amor a uno mismo, pues la asunción de los propios intereses entre los propios fines es una condición necesaria de racionalidad. Para ser racional, nuestro plan de vida ha de ser interesado. Pero, de hecho, uno puede amar a otros humanos, además de a sí mismo y puede incluir ese amor entre los meta-fines de su plan de vida. Ya hemos dicho que uno puede amar -y con frecuencia ama a sus "infantes, a sus padres, a su cónyuge, a sus amigos.... El amor puede ser mayor o menor según que concedamos mayor o menor preferencia a los intereses del amado en nuestro sistema de fines."

(20)

Para Mosterín el amor por los demás que impide el desarrollo de nuestros propios intereses queda excluido del campo de la racionalidad.

Por el contrario, para Warnock, lo que Mosterín entiende por conducta racional, no sería moralidad en absoluto, y es más, este sería precisamente el mal que hay que evitar: interesarse sólo por uno mismo y por un círculo limitado. Cabe aquí entonces preguntar si es posible que un ser racional pueda rechazar la moralidad sin adolecer de falta de racionalidad.

La respuesta de Warnock a esta cuestión, frente a Kant, es que se puede rechazar la moralidad sin tener por ello, que ser irracional, aunque en su opinión sea un error tal rechazo. Ser irracional sería, ser incapaz de reconocer que una razón moral es una razón. Mantener creencias erróneas no ser irracional.

Podemos, dice nuestro autor, admitir que ciertas razo-

nes son razones morales y no reconocer que sean importantes o las preponderantes. Esto puede ser una posición equívoca pero no irracional. Desde esta perspectiva analiza Warnock las posibles formas de rechazo de la moralidad sin merma de racionalidad.

En primer lugar, podemos rechazar la moralidad negando sus bases o presupuestos psicológicos. En este sentido, podría negarse que la moralidad supone "la libertad de la voluntad" ("the freedom of the will"), si se considera que no se puede hablar de tal libertad. O si decimos que la moralidad supone que los individuos son capaces de valorar desinteresadamente, se puede negar tal cosa, afirmando que los hombres son egóistas y esto es algo inmodificable. O como los emotivistas, que rechazan la moralidad, tomando la moralidad como una forma de expresión psicológica.

Desde esta posición se puede rechazar, por tanto, la moralidad sin caer en lo irracional; ya que es discutible la verdad de los presupuestos psicológicos. De esta forma se puede rechazar un sistema de moralidad por presuponer que la gente es capaz de hacer lo que en realidad no son nunca capaces de hacer.

Otra posibilidad es la de rechazar la moralidad por entender que es un fraude. Distingue Warnock dos variantes de esta posición: la marxista y la trasimaquea.

Según la versión marxista, la moralidad es un fraude puesto que los principios morales que rigen en una sociedad dependen de los intereses de la clase históricamente dominante en dicha sociedad. Cree Warnock que esta visión exagera

la consideración de que la moralidad depende de las conveniencias de los individuos o grupos, ya que esto es algo que ocurre siempre. Además, "no son los principios y conceptos de la moralidad atacados o no de una forma general, sino solo las conclusiones morales específicas que generalmente son aceptadas convencionalmente en las sociedades particulares." (21)

La segunda variante va más allá que la anterior. Rechaza la moralidad en sí misma. La realidad, mantienen, es amoral, nada es moralmente bueno o malo, sólo hay intereses personales. Los individuos se encuentran divididos en predadores y presas. Ambas versiones, esta y la marxista, pueden ser de hecho erróneas, como el mantener que la moralidad no es psicológicamente practicable, pero no son irracionales estas posturas.

Hay otra posibilidad diferente de aquellas: sería la de mantener que la moralidad no es importante. Esto es, la posibilidad de dar más importancia a otras consideraciones que a las morales. Desde la perspectiva de Warnock, el subordinar las razones morales a otras no puede, aunque sin duda se ha hecho, considerarse contrario a la razón.

En último lugar, examina nuestro autor, la concepción que sostienen un Nietzscheano y Freud. Ambos rechazan la moralidad. El primero, por considerar que el objeto de la moralidad es conseguir una cosa mala; el segundo, por cuanto rechaza la vía moral para conseguir algo bueno. En ambos casos no se trata de dar prioridad a otras razones que a las

(21) Warnock, Op. Cit., pág. 156

morales, sino considerar que estas no son nunca buenas razones.

En el caso de un Nietzscheano, la moralidad sería rechazada porque iría contra la naturaleza del hombre. Es decir, está claro que hay una serie de males, tales como el sufrimiento, las privaciones, la muerte, etc., pero, frente a nuestro autor, esta condición no tiene que ser mejorada, sino que el hombre debe desarrollarse según sus tendencias naturales, de tal forma que el más fuerte pueda lograr las mejores cosas para él, y el débil por lo tanto, no tiene - porque ser protegido o defendido, ya que esto impediría la realización natural del que está mejor dotado, del que es superior. Lo que en definitiva se está afirmando es que los hombres no son iguales; por naturaleza unos están mejor dotados que otros.

Pero, a pesar de la crítica de Warnock al Nietzscheano, cabría preguntarle a nuestro autor, como muy acertadamente señala Narveson, si su concepción de la condición humana es parte de la definición de moralidad que ofrece, o si, por el contrario, es discutible la descripción que de ella nos da, pues si admitimos esta última opción,

"El Nietzscheano a quien Warnock clasifica como negador de la moralidad podría decir que el simplemente tiene una opinión diferente de la condición humana, que es la tendencia hacia la excesiva simpatía, e.g. que necesita ser contrarrestada; y realmente ¿no afirmaría Nietzsche que él estaba propugnando una moralidad "superior"?"

(22)

La segunda posición citada sería la de Kant, o Freud, o también, piensa Warnock, la de muchos cristianos, que parten de que es imposible erradicar de la condición humana las tendencias a actuar moralmente mal; dichas tendencias pueden ser reprimidas o controladas pero nunca aniquiladas.

En el caso de Freud, la moralidad provocaría más daño psicológico en los individuos que beneficio, por cuanto su función es fundamentalmente reprimir los impulsos o tendencias naturales, produciendo infelicidad, angustia, ansiedad, etc.. De ahí que, dice Warnock:

"Sería posible tan solo adoptar la fatalista conclusión de que el objeto de la moralidad simplemente no es realizable -hay únicamente una elección entre el obvio, patente, desagrado de un estado de naturaleza más o menos Hobbesiano, y las menos manifiestas miserias de un malestar psíquico ("psychic malaise") general, intensificado, quizás, en directa proporción a los intereses de la humanidad en conseguir la llamada "civilización"." (23)

A pesar de todo, Warnock confía en que la moralidad algo puede hacer, que no es tan alto el precio que esta tiene que pagar, para que no sea posible intentar luchar por la paz, la justicia, la cooperación, etc., Es más, Warnock, cree que las cosas irían peor si no contásemos con la moralidad.

Todos estos puntos de vista examinados dentro del campo de la racionalidad, nos dice nuestro autor, aunque, a su juicio, se trata de creencias equivocadas. Lo que no se puede negar, sin caer en el riesgo de la irracionalidad, es que las razones morales son razones, independientemente de que

(23) Warnock, Op. Cit., pàg. 161-162.

otras razones puedan pesar más o ser más eficaces a la hora de actuar y juzgar.

"En resumen: mientras que un ser racional, meramente qua racional, puede posiblemente estar obligado a conceder que lo que el argumento moral aduce como razones realmente son razones, yo no veo que él pueda estar obligado a conceder --no podría negar racionalmente-- que la moralidad realmente "funciona", por así decirlo, como se supone que funciona, o que en el balance con otras razones deba concedérsele mayor o preponderante fuerza lógica ("cogency")." (24)

Racionalmente, pues, cabe la posibilidad de rechazar la moralidad. Sin embargo, para Warnock, es evidente que la gente, al menos alguna, se siente afectada por la condición de los demás, y es por esto por lo que son también capaces de querer que las cosas se mejoren, y considera que es más eficaz esta clase de racionalidad. Por ello concluye nuestro autor:

"Entonces, es posible para una persona querer ser moral; y una persona es moral, de manera general, exactamente en la proporción que él realmente quiere ser así. Podemos decir entonces que, la necesidad de la moralidad, su peculiaridad, deriva de los hechos muy generales acerca de los seres humanos y su condición, así también es un hecho acerca de los seres humanos que ellos son capaces de moralidad; la enfermedad y su remedio, por así decirlo, tienen un origen común. Pero la esencia del remedio no está en la razón; está en la no indiferencia. La razón en los asuntos humanos, es una planta de precario, variable, siempre limitado crecimiento; también lo es la no indiferencia. Y esto es por lo que la conciencia moral, adoptando términos de Buttler, a pesar de su gran "autoridad", es de variable y limitado poder, y, como vemos que así es en efecto, no "gobierna el mundo".

(25)

(24) Warnock, Op. Cit., pág. 164

(25) Ibid., pág. 166. Subr. mío.

Según Muguerza, Warnock no llega a admitir la bancarrota de la moralidad, tras su estudio, porque, sin confensarlo, está adoptando la postura de Hume, que da primacía al sentimiento, al afirmar que la moralidad es posible gracias a la no-indiferencia. Mas lo que Muguerza considera muy criticable es el tratamiento que da a Marx, Freud y Nietzsche. Estos autores son sustraídos de su momento histórico, y por tanto, su moralidad es entendida de modo intemporal, sin tener en cuenta que estos pensadores lo que cuestionaban, no era la moralidad en general, sino la moral burguesa y la reducción de toda moralidad a ella.

Frente a éstos, Warnock mantiene "el punto de vista moral" en un marco de intemporalidad, en su pretensión de justificar la moralidad sin entrar en formas concretas, cayendo en cierto "esencialismo" al intentar evitar el relativismo. (26).

"Y desde luego no está claro que "el punto de vista moral" sea menos problemático que el relativismo que pretende superar, ni tampoco más fácil de fijar que "el" lenguaje de la moral o "la" "moralidad" a los que viene a sustituir o apuntalar." (27)

El intento de evitar el relativismo y, por otro lado, el afán de justificar racionalmente la moralidad, sin tener en cuenta las coordenadas sociales e históricas en que nos movemos, ha llevado a Warnock a una concepción de la moralidad bastante abstracta, que parte de una descripción de la condición humana muy discutible, siendo, por tanto, también discutibles los principios morales que remediarían los defectos inherentes a dicha condición.

(26) Muguerza Op. Cit., pàg. 265-267

(27) Ibid. pág. 234

Desde otro ángulo, Brennan también crítica a Warnock. Piensa que el naturalismo de Warnock no nos da una visión más correcta de la moralidad que el formalismo de Hare, puesto que "el punto de vista moral", tal y como Warnock lo concibe, es algo que requiere justificación, ya que, desde el momento en que hablamos de "el punto de vista moral", estamos haciendo una valoración que debe ser justificada, y de aquí, consecuentemente, se sigue que no hay un contenido moralmente neutral. (28)

Del pensamiento de nuestro autor se desprende que la moralidad es individual, por consistir en no sentirse indiferente ante los males o problemas de los demás. Descartando así el lado social de la ética. Pero señala Aranguren, "si el hombre es, como nos hace ver todo el pensamiento actual, constitutivamente social, ¿cómo no había de serlo su moral?", sin por ello reducir la moralidad a sociología u otras ciencias positivas. (29)

En este sentido, "lo político, como lo moral, constituyen una estructura, que es previa a que el hombre, cada hombre, se decida a comportarse moralmente o políticamente". (30)

Y es aquí, donde el Estado tiene, deberíamos admitir si aceptamos con Warnock que todos los hombres son iguales, un papel muy importante, de acuerdo con Aranguren, implantando la justicia, el bienestar, fomentando actividades socialmente deseables y no por coerción, ya que si no interviniese el Estado, de nada sirven los esfuerzos individuales. (31)

(28) J.M. Brennan, Op. Cit., pàg. 166

(29) Aranguren, Op. Cit., pàg. 25

(30) Ibid., pàg. 185-186

(31) Ibid., pàg. 225

Desde mi perspectiva considero más correcta la opinión de Markovic respecto a la moralidad y a las tareas del filósofo y la filosofía moral. Para este autor la filosofía debe investigar la moralidad en todas sus dimensiones y relaciones.

"No solo analiza y explica qué es comportamiento moral sino que también valora y hace reflexiones acerca de cómo debe ser en un mundo verdaderamente humano. La ética no sólo debe tener tareas teóricas sino que también debe ser práctica, criticando la moral existente y contribuyendo a que se lleven a cabo adelantos morales."(32)

Sin embargo, Warnock pretendería hacer un análisis de la moralidad al margen de toda sociedad concreta, manteniendo "el punto de vista moral" al margen de la situación histórico-social. Mientras que, por otro lado, su mismo pensamiento no puede entenderse sin tener en cuenta cierta tradición histórica, que nos permite valorar su aportación a la filosofía moral.

Su descripción del mundo de la valoración moral está sustentada por su concepción de la condición humana, y si bien en principio nos decía que no debíamos mirar las cosas pesimísticamente, ahora al tratar de la racionalidad, nos dice que poco es lo que puede hacerse, que la razón no gobierna el mundo, que no somos todo lo razonables que deberíamos, y que en consecuencia, no es mucho lo que podemos hacer, a no ser el no sentirnos indiferentes. Podríamos concluir, entonces, que la moralidad, tal como Warnock la concibe, no nos sirve de mucho.

(32) Markovic, Op. Cit., pág. 49-50

3.- LA MORALIDAD: SU RELACION CON EL CONOCIMIENTO Y CON LA RELIGION--

3.1.- MORALIDAD Y CONOCIMIENTO--

Una de las mayores causas de disputa entre los filósofos de la moral, y fundamentalmente en el círculo anglosajón, es el problema de la cognoscibilidad o no-cognoscibilidad de las proposiciones o expresiones morales.

Hemos visto que para los intuicionistas no hay propiamente conocimiento moral, sino que las cualidades morales, aunque objetivas, son captadas por "intuición", frente a los hechos empíricos que son objetivos, pero que pueden y son conocidos a través de los sentidos, mediante la observación, la experimentación y unos procedimientos adecuados.

El emotivismo, veíamos también que, negaba radicalmente la posibilidad de conocimiento moral; no hay "hechos" morales, la moralidad es subjetiva, depende de las actitudes, gustos, preferencias de los individuos.

Como comenta Warnock, con relación al emotivismo, si extendemos el título de "objetivo" más allá de los límites de lo estrictamente observable, podría afirmarse que las cuestiones morales no son objetivas sino subjetivas, y que la base de los desacuerdos morales son las diferentes actitudes de los individuos.

Mas, para nuestro autor, si bien es evidente que existen y existirán diferentes posiciones sobre cuestiones mora

les, también es verdad que hay numerosas razones que dan cuenta de estas diferencias, tales como, estar señalando cuestiones distintas, estar pensando en circunstancias - distintas, etc., pero esto no debe llevarnos a concluir que, porque hay diferencias acerca de cuestiones morales, estas sean subjetivas. Reconoce por ello:

"Por supuesto que es verdad que "las cualidades morales" no son rasgos objetivos del mundo en el sentido de que ellas están ahí", independientemente de la gente; si no hubiese seres racionales, no podría haber hechos morales." (33)

La posición de Warnock es que hay algún conocimiento moral, que hay verdad y falsedad moral, aunque reconoce que dicho conocimiento no sea mucho de hechos. Puesto que si, nos dice, "moralmente erróneo" no carece de significado, - siempre cabe la posibilidad de determinar semánticamente - las cosas que son moralmente malas o moralmente buenas, en tonces podremos afirmar que las cuestiones morales son sus ceptibles de verdad o falsedad. Por tanto, rechaza Warnock, el no-cognoscitivismo moral.

En la primera parte del presente trabajo veíamos que el intuicionismo y el emotivismo negaban la posibilidad de la argumentación racional en el campo moral, y negaban adg más la posibilidad de conocimiento moral y que la racionalidad, consecuentemente, está presente en la moralidad, en cuanto que siempre tenemos razones a favor o en contra para obrar o juzgar moralmente.

(33) Warnock, Op. Cit., pàg. 124

3.2.- MORALIDAD Y RELIGION--

Warnock defiende la idea de que las actitudes morales y las creencias religiosas no son identificables. En muy pocas líneas se preocupa por resaltar cuál es la diferencia fundamental entre ambas. Admite que cuando se introducen creencias religiosas en cualquier argumentación o discusión estas comportan un aspecto distinto a las actitudes morales.

Fundamentalmente se refiere nuestro autor a las religiones monoteístas, puesto que, respecto a la moralidad, marcan una diferencia mayor que en el caso de religiones -panteístas.

Destaca Warnock dos diferencias, aunque no de principio, entre religión y moralidad, sin descartar en ningún caso, que se da una influencia mutua, es decir, las ideas morales influyen sobre las religiosas y estas sobre aquellas.

En primer lugar, las creencias religiosas modifican las opiniones del individuo respecto a lo que son los hechos; si yo creo en la inmortalidad del alma, dice Warnock, y que Dios puede condenar eternamente a las hombres, entonces tengo razones para actuar o no actuar de cierta manera.

En segundo lugar, se puede mantener que "el punto de vista moral" tiene una base religiosa, en cuanto que no considera al hombre como un objeto o un animal que es utilizado para el placer y el deseo de los demás. Mas, para Warnock la idea de la igualdad de los hombres es independiente de las creencias religiosas, partiendo del hecho, además, de

que no todas las religiones admiten dicha igualdad, sino fundamentalmente, las que hablan de que los hombres son hijos de Dios.

A pesar de estas diferencias, existe una diferencia fundamental, una diferencia de principio, entre religión y moralidad. La religión, frente a la moralidad, introduce la obediencia ("obedience"). Los creyentes se rigen por las leyes que Dios ha pronunciado, y deben obedecerlas; éstas les sirven de criterio para juzgar y actuar mal o bien. Esto, piensa Warnock, no quiere decir que un creyente no pueda ser moral, pero la conciencia moral no tiene necesariamente que ser aliada de la creencia religiosa.

"Si no hay autoridad, entonces no hay Imperativos, es verdad que, si no hay Dios, entonces todo está permitido, no por supuesto en el sentido de que nada es moralmente correcto o erróneo, sino en el sentido de que nada es ordenado, y nada prohibido." (34)

Sin embargo, Narveson, en la recensión ya citada, plantea una objeción muy interesante. Nos dice que si bien Warnock define la moralidad por su fin: contrarrestar la limitación de "simpatías" y así contribuir al mejoramiento o no deterioro de la condición humana, por otro lado, parece estar admitiendo que las órdenes de un ser infinitamente poderoso tengan más peso que otras órdenes o los intereses o necesidades de alguien, cuando en realidad, Warnock, debería mantener, precisamente por definir la moralidad por su fin, que las creencias religiosas o cualquier otro cuerpo de creencias normativas, en cuanto que no persiguen ese fin, no son moralidad. (35)

(34) Warnock, Op. Cit. pág. 142

(35) Narveson, recensión citada, pág. 293

Se puede ir aún más lejos de lo que va Narveson y afirmar que Warnock parece sugerir veladamente que, puesto que la conciencia moral, como decía al final de su obra The Object of Morality, a pesar de su autoridad tiene poco poder y no gobierna el mundo, parece de alguna manera que precisa la autoridad de un Dios que dé fundamento de obligatoriedad a las razones morales. Aunque por supuesto Warnock no afirme esto en ninguna parte.

C O N C L U S I O N E S

El objeto de este trabajo era estudiar "la fundamentación empírica de la filosofía moral de Warnock", por cuanto esto suponía una novedad de gran importancia para la filosofía moral contemporánea. Por ello, ahora interesa matizar aquí, de una forma más concreta, la contribución de nuestro autor y exponer las conclusiones a las que he llegado, como fruto de este estudio.

La valoración de su aportación se puede llevar a cabo teniendo en cuenta las dos actitudes claramente diferenciadas en la doctrina de Warnock: una crítica y otra positiva. Actitudes que he intentado recoger dividiendo el trabajo en dos partes.

La actitud crítica se corresponde al exámen de la filosofía moral británica de este siglo, y la actitud positiva a la concepción ética concreta que mantiene Warnock. Nos referiremos a continuación al primer punto.

Desde 1903, con la obra de Moore, se inicia una etapa de la filosofía moral cuyos principios generales son: primero, el rechazo del naturalismo ético, la prohibición de fundamentar empíricamente la moralidad que conduce a que el interés se centre en el estudio metaético, abandonando todo estudio de "ética normativa", defendiendo la tesis de la "neutralidad" frente a los sistemas éticos. Segundo, se niega la posibilidad del conocimiento en el terreno moral: "No-cognocitivismo", en cuanto que, se dice, no hay "hechos morales". Tercero, también es negado el papel de la racionalidad en la moralidad, fundamental

mente por los emotivistas.

Por todo ello, la ética se ve limitada al "Análisis del lenguaje moral" en estrecha relación con las distintas corrientes de la filosofía del lenguaje, en lo que respecta a la "teoría del significado" y su aplicación - al lenguaje de la moralidad.

Mas, el No-Cognoscitivismo (Intuicionismo y Emotivismo) condujo a la filosofía moral a un punto muerto, parecía que ya nada más podría ser dicho en este terreno; nos hallamos en una situación de "impasse".

Sin embargo, en la década de los sesenta surgen una serie de autores que hacen posible la revitalización de esta materia. Fundamentalmente, es la corriente de las "Buenas Razones" la que pondrá las bases a partir de las cuales se van abandonando aquellos presupuestos arriba - mencionados.

El papel de la racionalidad comienza a cobrar fuerza en la argumentación moral, se habla ya de "razones morales"; no se admite la separación entre hechos y valores, y se hace hincapié en la necesidad de fundamentación de la ética; por ello, adquieren interés los "contenidos" - morales frente al formalismo metaético.

Precisamente en el pensamiento de Warnock encontramos ya, de una forma definida, los efectos del cambio que se venía produciendo en la filosofía moral británica.

En su doctrina, Warnock, crítica abiertamente los principios del "Análisis del lenguaje moral". La tesis que man-

tiene es que "el lenguaje de la moralidad" no tiene ningún "uso" distintivo que justifique la reducción de toda la filosofía moral a su estudio; "el lenguaje de la moral" tiene relevancia desde la óptica de la filosofía del lenguaje, pero no de la moralidad, por tanto, es erróneo pretender tal reducción. La filosofía moral debe couparse de la fundamentación de la moralidad.

En este aspecto, podemos afirmar que la contribución de Warnock es de gran importancia. Por cuanto conlleva el recuperar la "ética normativa", como una parte esencial de la praxis humana.

Warnock no solo niega que la filosofía moral se pueda reducir a "análisis del lenguaje moral", sino que su crítica afecta a todos aquellos principios a los que hemos aludido, recogiendo, en gran parte, los argumentos dados por la corriente de las "buenas razones" y sobre todo de K. Baier, con quien coincide en los aspectos más fundamentales.

Así pues, el cambio es radical, del No-Cognoscitismo mantenido en principio, se pasa, una vez superado el "impasse", a la formulación de una ética empírica y racional.

Frente a la prohibición de fundamentar empíricamente la moralidad, Warnock considera que ésta tiene como fundamento: las necesidades, deseos e intereses de los individuos. Frente a los que niegan la racionalidad, mantiene que la moralidad es valoración de las acciones de los seres racionales. Frente al formalismo y neutralidad

del "Análisis del lenguaje moral", se preocupa por el contenido de la moralidad.

Si bien el planteamiento de estas cuestiones abre nuevas posibilidades y perspectivas a la filosofía moral, sin embargo la formulación concreta de Warnock es bastante criticable, y aquí entramos ya en la valoración del segundo punto mencionado: su concepción ética concreta.

Entre los aspectos más objetables de su doctrina destaca su noción de la moralidad en sentido estricto, el admitir que hay "un punto de vista moral.

Esto es criticable en cuanto que en su afán de evitar el relativismo se queda con el "punto de vista moral", intemporal, con un "punto de vista moral" que él considera neutral y que, sin embargo, supone ya una valoración previa, que debe ser justificada. Desde su perspectiva, la moralidad aparece excesivamente vinculada a "buenas - disposiciones" de individuos y no relacionada con estructuras sociales que quizá fuera conveniente cuestionar, sin tener en cuenta que el contenido de la ética tiene que ser social, pues el hombre es un producto social, y, por ello, no debemos olvidar que tanto sus "mores" como su pensamiento se enmarcan dentro de unas coordenadas sociales e históricas concretas.

Precisamente por esto su concepción de la "condición humana" es también criticable. Podemos hablar de la "condición humana" como aquellas características generales, co munes a todo hombre, al estilo de Sartre, y así afirmar

que hay algo que no varía para todo ser humano, sin embargo, a pesar de esto, es el hombre quien se hace, quien se marca sus objetivos y pone los medios para conseguirlos.

Pero Warnock afirma mucho más, parece que, pese a su optimismo inicial, poco se puede hacer para mejorar la condición humana, puesto que siempre se manifiesta de forma casi inevitable la tendencia natural, inherente al hombre, de dejarse llevar por las inclinaciones y tendencias propias.

Podríamos admitir con Warnock que algo va mal, que el hombre, al menos en nuestros días, parece ser más destructivo que creativo, pero volvemos a encontrarnos con el olvido, por parte de Warnock, de que el hombre es un ser social y que todas sus actividades están condicionadas por la sociedad; y, en este sentido, pienso que los principios morales de que nos habla, poco pueden hacer para lograr el pretendido fin de la moralidad: mejorar la condición humana.

Aún admitiendo que dichos principios pueden ser de alguna importancia, es evidente que tenemos que contar con instituciones e incluso un Estado que fomente la cooperación y contribuya, de esta forma, a neutralizar la "limitación de simpatías". Pues, los esfuerzos individuales nada pueden conseguir, o muy poco, para modificar la situación.

Si la moralidad tiene un fin tan importante como el que Warnock le asigna, pienso que es imposible mantener

que dicho fin se logra, única y exclusivamente, mediante unos principios. Si hablamos de "condición humana", esta se ve afectada tanto por lo mucho o poco que pueda haber de "natural" en el hombre, como por lo "social".

Por esto, yo considero que la tarea de la filosofía moral no debe consistir únicamente en detectar los "males de la humanidad", ofreciendo soluciones en abstracto, sino que, como todo contenido que pueda tener la moralidad, está dependiendo de una situación histórica concreta, -- como así lo han demostrado Nietzsche, Marx y Freud-- la tarea de la moralidad debe consistir en adoptar una actitud crítica respecto a la moralidad vigente y, de esta forma posibilitar el progreso moral.

Y, admitiendo, por un lado, como hoy se tiende a admitir, que hay una serie de "valores" aceptados por todos los hombres, en todas las épocas; y, por otro lado, que los "valores" no son ni objetivos ni subjetivos, sino que son "intersubjetivos". Si es así, la filosofía moral no puede ignorar la situación social e histórica concreta en que se mueve.

Por otra parte, a pesar de que el pensamiento de Warnock veíamos que representaba una gran novedad respecto a la filosofía moral anterior, nos encontramos con que su concepción ética concreta no es algo nuevo en la historia de esta materia.

Su descripción de la "condición humana" es una actualización de la formulación de Hobbes, una visión casi tan

dramática como el primitivo "estado de naturaleza" en don de la norma es la "guerra de todos contra todos".

Y, precisamente, porque la explicación de Warnock - achaca estos males a ciertas tendencias "naturales", inherentes al hombre, su doctrina conduce más al inmovilismo, que al intento decidido de cambiar la situación.

A través de la obra de Warnock -nos referimos a The Object of Morality-- se va pasando de cierto optimismo inicial, afirmando que se puede hacer algo para que las cosas no vayan tan mal, a un pesimismo casi absoluto, que le lleva a concluir que "la razón no gobierna el mundo", y que la moralidad sería posible si los individuos no se sintieran indiferentes ante los demás. Ante esto parece que no hay más opción que el procurar ser menos "limitados", preocuparnos un poco más por los demás. La única salida que se nos ofrece es la resignación.

Warnock no solo recoge el pensamiento hobbesiano, sino que también es, en cierto modo, y como él mismo ha reconocido, utilitarista, tradición en la que se inserta a pesar de sus críticas a dicho movimiento, con lo cual, parecería desprenderse tras la lectura de su obra, que la única posible salida a la vacuidad y formalismo del Análisis del lenguaje moral, habría de ser el recurso a las viejas fórmulas del utilitarismo, aplicadas bajo nuevos rótulos, y no fuese posible otra fundamentación empírica alternativa.

En este sentido, Warnok recogería la tradición anglo-

sajona, cuyas raíces pueden situarse en el luteranismo[?] y en el liberalismo, que configuran el ideal de hombre y de sociedad más arraigado en el mundo anglosajón.

No obstante, es pronto aún para emitir unas conclusiones definitivas, como decíamos al comienzo de este trabajo. La filosofía moral está aún viva, y no solo esto, sino que además parece que la ética está en nuestros días adquiriendo una gran importancia, por cuanto su estudio atañe a una parte fundamental del hombre como es su "razón práctica".

en base Lo que sí podría adelantarse es que parece urgente una revisión de los presupuestos, no sólo de las aportaciones previas al Descriptivismo, sino que habría que criticar, a su vez, las propias bases de esta última corriente, cuyo más genuino representante he expuesto en este trabajo, para dar paso a una concepción de la ética más comprometida y con mayor incidencia en la praxis social y política.

=====

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

U T I L I Z A D A

- Albert, H.: Etica y Metaética, Valencia, Cuadernos Teorema, 1978.
- Aranguren, J.L. López: Etica y Política, Madrid, Ed. Guadarrama, 1968
- Arendt, Hannah: La Condición Humana, Barcelona, Seix Barral, 1974.
- Ayer, A.J.: Lenguaje Verdad y Lógica, Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1977.
- Austin, J.L.: Palabras y Acciones, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1971.
- Baier, Kurt: "Book Reviews: The Object of Morality, Philosophical Review, 1973
- Baier, Kurt: The Moral Point of View, London, Cornell University Press, 1974.
- Barnsley, John H.: The Social Reality of Ethics, London, Routledge & Kegan Paul, 1972.
- Brennan, J.M.: The Open-Texture of Moral Concepts, London, MacMillan Press, 1977.
- Dawkins, Richard: El Gen Egoísta, Barcelona, Labor, 1979.
- Ferrater Mora, J.: De la Materia a la Razón, Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- Findlay, J.N.: Axiological Ethics, London, MacMillan, 1970.
- Foot, Ph.: Teorías sobre la Etica, Madrid, F.C.E., 1974.
- Freud, S.: El Malestar en la Cultura, Madrid, Alianza editorial, 1979.
- Hare, R.W.: Freedom and Reason, Oxford, O.U.P., 1977

- Hare, R.W.: The Language of Morals, Oxford, O.U.P., 1972.
- Hare, R.W.: "Critical Notices: Contemporary Moral Philosophy", Mind, LXXVII, 1968.
- Hierro, José S.P.: Problemas del Análisis del Lenguaje Moral, Madrid, Técnos, 1970.
- Hobbes, Th.: Leviatán, Madrid, Editora Nacional, 1979.
- Horowitz, Irving Louis: Los Anarquistas, Madrid, Alianza Editorial, Vol. I, 1977.
- Hospers, Jh.: La Conducta Humana, Madrid, Técnos, 1964
- Hudson, W.D.: La Filosofía Moral Contemporánea, Madrid, Alianza Editorial, 1974
- Hume, D.: Tratado de la Naturaleza Humana, Madrid, Editora Nacional, 1977.
- Mackie, J.L.: Ethics, London, Penguin Books, 1977.
- MacIntyre, Alaisdair: Historia de la Etica, Buenos Aires, Paidós, 1970.
- McShea, R.J.: "Human Nature Ethical Theory", Philosophy and Phenomenological Research, March, 1979.
- Markovic, Mihailo: Dialéctica de la Praxis, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- Mill, J. S.: El Utilitarismo, Buenos Aires, Aguilar, 1974.
- Moore, G.E.: Principia Ethica, México, UNAM, 1959.
- Mosterín, J.: Racionalidad y Acción Humana, Madrid, Alianza Editorial, 1978.
- Muguerza, J.: La Razón sin Esperanza, Madrid, Taurus, 1977.

- Narveson, J.: "Critical Notice: The Object of Morality",
Mind, April, 1972.
- Nielsen, Kai: "Ethics, History of", en P. Edwards, Encyclo-
pedia of Philosophy.
- Neurath, O: "Sociología en Fisicalismo", en Ayer, El Posi-
tivismo Lógico, Madrid, F.C.E.
1978.
- Nowell-Smith: Etica, Estella, Verbo Divino, 1977.
- Platón: Protágoras o los sofistas, en Obras Completas, Ma-
drid, Aguilar, 1977.
- Prichard, H.A.: Moral Obligation, O.U.P., 1971.
- Ross, D.: Fundamentos de Etica, Buenos Aires, Eudeba, 1972.
- Sánchez Vázquez, A.: Etica, Barcelona, Grijalbo, 1978
- Sartre, J.P.: El Existencialismo es un Humanismo, Buenos Ai-
res, Ed. Sur, 1977.
- Schlick, M.: "¿Qué pretende la Etica?", en Ayer, El Positi-
vismo Lógico, Madrid, F.C.E. 1978
- Searle J.R.: Actos de Habla, Madrid, Cátedra, 1980.
- Stevenson, C.L.: "El significado emotivo de los términos
éticos", en Ayer, El Positivismo Lógico,
Madrid, F.C.E., 1978.
- Stevenson, C.L.: Etica y Henguaje, Buenos Aires, Paidós,
1971.
- Stevenson, Leslie: Siete Teorías de la Naturaleza Humana,
Madrid, Cátedra, 1978
- Toulmin, S. E.: El Puesto de la Razón en la Etica, Madrid,
Alianza Editorial, 1979

Warnock, G.J.: Carta a la Profesora Guisán, 22 de Abril de 1979.

Warnock, G.J.: Contemporary Moral Philosophy, London MacMillan Press, 1978.

Warnock, G.J.: The Object of Morality, London, Methuen & CO. 1976.

Warnock, Mary: Etica Contemporánea, Barcelona, Labor, 1968

Watkins, J.W.N.: Hobbes, Madrid, Doncel, 1972.

