

## Capítulo 1 EL PROBLEMA

La ética concierne a todo el mundo. Los problemas y las teorías científicas pueden despertar nuestra curiosidad o incluso apoderarse de todos nosotros alguna que otra vez, pero solamente para unos pocos tienen importancia práctica e inmediata. En cambio, todo el mundo se enfrenta con problemas morales, problemas sobre los que, después de mayor o menor reflexión, hay que decidir. Así, todo el mundo habla de valores.

Esto no significa que los principios de la acción correcta (*right action*) o la naturaleza de la bondad sean temas perennes de conversación. Ni mucho menos: con frecuencia la discusión es todo menos explícita. Sin embargo, los conceptos éticos consiguen meterse en nuestros pensamientos y en nuestro lenguaje, ya abiertamente, ya bajo nombre falso: ahí están cuando se habla de la libertad, del progreso, de la educación (que Chesterton llamaba "los tres quiebro para evitar la discusión de la bondad"<sup>1</sup>), de la democracia, de la autodeterminación o de las "cuatro libertades", o, simplemente, cuando se habla del número de calorías necesario para subsistir.

Este interés universal por la ética crea ciertas dificultades especiales. Una corriente constante de literatura ética (parte de ella fría, racional e imparcial; parte de ella apasionada y exhortadora) va cayendo sobre el mundo: en forma de libros o de revistas eruditas, procedente de redacciones de periódicos o de púlpitos. La variedad

<sup>1</sup> G. K. Chesterton, *Heretics* (1928), págs. 25-26.

de los argumentos presentados es tremenda. Uno dice que su opinión se funda en su misma evidencia: "La decencia común prohíbe cualquier otro camino", dice. Otro proclama que lo que él sugiere es "de interés nacional", y considera que no hace falta ninguna otra justificación. El tercero se interesa solamente en los resultados de la acción, mientras el cuarto presta más atención a los derechos y las responsabilidades. El quinto se excusa diciendo que "un poquito de lo que deseas te hace bien", y el sexto advierte que "nunca se sabe lo que puede pasar". En una iglesia se nos despiertan desde el púlpito las ocultas cuerdas de la simpatía de nuestros corazonos, pero en la iglesia que hay un poco más allá se rechaza la razón y la simpatía, en favor de la autoridad teológica: "¿Para que nos ha dado Dios el domingo?", se pregunta allí, y se contesta: "Para que lo dediquemos al descanso y a Su adoración" (la pregunta era retórica); "Por tanto, votad EN CONTRA de que haya cine los domingos".

Incluso en épocas normales, los argumentos éticos tienden a ser de mayor envergadura, de carácter más variado, y más confusos que cualquier otro tipo de discusión; y ya sabemos todos que es muy fácil que, indignados por algo que les parece merecedor de indignación, los que polemizan se enreden en contradicciones y sus especulaciones les parezcan "indebidamente sólidas y verdaderas", como decía Hume<sup>1</sup>. Pero en épocas de crisis, cuando hay que considerar problemas de complejidad e importancia particulares, aumenta el volumen y los argumentos se hacen cada vez más disparatados y confusos (recuerdo el argumento que se puso hace poco para advocar la restauración de la ración de combustible para coches particulares: "Una cantidad básica de gasolina es un derecho innato de todo coche"); hasta que, finalmente, cuando llega la guerra o la tiranía, se rechaza por completo la razón, y la discusión abierta de problemas morales generales, incluso la discusión abstracta de ellos, queda paralizada por el peligro de caer en el mal gusto o en la traición.

Si intentamos habérnoslas con este torrente de argumentos (todos los cuales pretenden presentar las mejores razones posibles para que obremos de la manera propuesta), chocaremos continuamente con un problema central: ¿Cómo vamos a distinguir los argumen-

<sup>1</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge (1888), pág. 455.

tos a los que debemos prestar atención de aquéllos de los que no debemos hacer caso o que debemos rechazar?

Es éste un problema formidable; tanto, que ha habido quienes lo han dejado por insoluble, concluyendo que todos los juicios de valor que hace la humanidad son "intentos de fundamentar sus ilusiones con argumentos", que "es imposible decir que sean ni falsos ni verdaderos, que sean contrarios a la razón o estén de acuerdo con ella"; o que toda nuestra idea del valor es "una quimera". Desde luego, es posible que el extendido interés que hay por la moralidad sea un testimonio, en cierto modo, en contra de las afirmaciones más extremadas a favor de su autoridad; pero renunciar a dar una explicación es una solución drástica; es más, no es una solución, pues todavía seguimos necesitando saber qué es lo que hay que hacer, y aún tenemos que escoger entre los argumentos y vías de acción que se nos presentan.

Esta es mi excusa por volver a plantear una de las cuestiones más antiguas y debatidas que ha habido en el mundo, por volver a un terreno tan conocido en busca de pistas nuevas. ¿Cuál de todos estos argumentos debemos aceptar? ¿Cuáles de estas razones son buenas razones? Y, ¿hasta qué punto debe uno confiar en la razón cuando se trata de tomar decisiones morales? ¿Cabe siempre dar razones? ¿Cabe más razones, o se hace supererogatorio a veces el *dar razones*? ¿Cuál, en fin, es el lugar de la razón dentro de la ética? En este libro no voy a añadir nada al torrente de escritos éticos que ya hay, sino que voy a intentar proporcionar una especie de dique para regularlo.

### 1. 1.—¿Cómo se debe enfocar el problema?

El volumen mismo de nuestro problema dificulta un poco saber cómo empezar; pero, por fortuna, podemos descartar una buena proporción de los argumentos que se ofrecen. Muchos de los discursos, ensayos, sermones y artículos que se nos dirigen constan simplemente de exhortaciones. En todo esto no hay dificultad, pues emplean la razón de una manera secundaria solamente: sus autores intentan influir en nuestras acciones, principalmente inspirán-

<sup>1</sup> Sigmund Freud, *La civilización y sus descontentos*.

<sup>2</sup> Hume, *op. cit.*, pág. 458.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pág. 456.

donos miedo, compasión o avaricia; si recordamos esto, pues, estaremos prevenidos.

Los enfoques más filosóficos e imparciales son distintos; los que los siguen quieren convencernos apelando más bien a nuestro aspecto intelectual que a nuestras emociones; por lo menos sus discusiones parecen más pertinentes que las puras exhortaciones, y cabe la posibilidad de aprender algo de ellas.

Sin embargo, bastará mirar una de las obras tradicionales para sentir dudas. ¿Sirve de algo atacar nuestro problema directamente? La cuestión de las buenas razones, ¿es realmente la cuestión central? ¿O será que doy por probada desde el principio la cuestión más importante: si es *central* o no? ¿No se dirá que, por el contrario, sólo puede contestarse a nuestra pregunta si se la considera como un corolario de un "teorema ético" más fundamental: a saber, que no se puede descubrir cuáles son las buenas razones en ética sin contestar primero la pregunta sobre ¿qué es la bondad? ¿Y no resultará un círculo vicioso cualquier argumento que proceda de las "buenas razones" a las "buenas acciones"?

Esta última objeción puede resolverse en seguida. En primer lugar, al hablar de "una buena razón", no hablamos de ética; podemos igualmente (como hacemos con frecuencia) hablar de "un argumento válido", y esto suena mucho menos a ética, de manera que aunque hubiese aquí alguna especie de círculo vicioso no causaría ningún daño. Claro es que no debemos *asumir* que X es una buena razón para probar que Y es una buena acción, y luego aceptar el mismo argumento como prueba de que X es una buena razón (¡ como se trataba de demostrar!), pues esto es una mera racionalización; pero no hay inconveniente en tratar de descubrir y justificar consideraciones ulteriores Z, para decidir si debemos hacer Y y si debemos aceptar X como razón para hacerlo.

La otra objeción (de que nuestra pregunta no es realmente la cuestión central) es más sólida y no intentaré resolverla en seguida. Desde luego, se trata de una cuestión con la que tenemos que encontrarnos en toda situación ética. Cuando quiera que se trata de tomar una decisión moral, lo que hacemos es reflexionar, tomando en consideración los hechos pertinentes, al menos lo que de ellos conocemos, y luego tenemos que decidirnos. Al hacerlo, pasamos de las razones fácticas (R) a la conclusión ética (E). En este momento, siempre podemos preguntarnos: "¿es ésta la decisión correcta (*right*)? En vista de lo que sé (R), ¿debería hacer esta elección (E)? ¿Es R una buena razón para E?" Cuando con-

sideramos, por tanto, la ética en general, interesará contestar la pregunta "¿Qué es lo que hace a un conjunto particular de hechos, R, una buena razón para una conclusión ética particular, E?; ¿qué es una "buena razón" en ética?"; contestar esta pregunta interesará mucho más que responder a otra como "¿Qué es el análisis de "lo correcto" (*right*)?", y "¿Es el placer mejor que el conocimiento, o al revés?"

La cuestión de las buenas razones en ética es, por tanto, de capital importancia práctica; pero podrá decirse que esto no prueba que, teóricamente, sea la cuestión central, o que no haya ninguna otra cuestión más fundamental cuya resolución lleve implícita la solución de esta cuestión.

Sobre esto no hay que opinar ahora. El método tradicional está tan bien establecido, que nada justificaría pasarlo por alto sin exámen. Y si hay quienes queden insatisfechos y quieren que se dé ahora una justificación mejor, tendré que pedirles que tengan paciencia, pues no sirve de nada dar una certidumbre de un tipo inadecuado para este tipo de problema (la certidumbre de una prueba matemática), y no estará de más dejar para luego la cuestión de si hace falta una justificación más profunda.

## 1. 2.—El método tradicional.

El método tradicional tiene una historia larga y respetable. Su principal exponente fue Platón, que lo atribuyó a Sócrates. Su pretensión principal no es tanto descubrir qué razones y argumentos deben aceptarse como soporte de las decisiones éticas, cuanto caracterizar los conceptos éticos por medio de algún tipo de definición. Aquí las preguntas principales son: "¿Qué es la bondad?", "¿qué es la justicia?" Para empezar, conviene tomar en consideración estas cuestiones tradicionales y el tipo de respuestas que se han dado.

Incluso dentro de esta categoría de argumento ético hay tanta variedad y tantas contradicciones, que no es fácil deslindar el problema con exactitud. Algunas de las soluciones (por ejemplo, la que da Spinoza<sup>2</sup> son sumamente complejas, y apenas se pueden entender, a menos que se corozca a fondo el complejo sistema metafí-

<sup>1</sup> Esta cuestión se discute en 11. 9 y 11. 10.

<sup>2</sup> Pienso en el tipo de argumento que da en su *Ética*.

sico de que brotan ; otras (como la de G. E. Moore)<sup>1</sup> son comparativamente sencillas. Sin embargo, es posible lograr una visión completa del tema sin pecar demasiado de injustos examinando las tres doctrinas principales, y lógicamente simples, de las cuales proceden las teorías más complejas; veremos que la solidez o debilidad de aquéllas se transmitirán a éstas. Según estas doctrinas, llamar a algo "bueno" o "correcto" (*right*) es

- 1) atribuirle una propiedad de un tipo u otro (a éste se le puede llamar el enfoque "objetivo" del problema);
- 2) manifestar los propios sentimientos de uno, o los de un grupo con el que uno está asociado (a éste se le puede llamar el enfoque "subjetivo" del problema) o
- 3) nada de esto : los conceptos éticos son meros pseudoconceptos, que se usan para persuadir (enfoque "imperativo").

La discusión de estas doctrinas será suficiente para empezar. Para que quedemos satisfechos con alguna de las teorías tradicionales, será necesario que ésta, la que sea, nos ayude a distinguir un buen razonamiento (*reasoning*) de uno malo: tenemos, pues, un criterio al que referirnos al criticarlas. Y luego, si ninguna de ellas nos ayuda a encontrar la solución para nuestra cuestión práctica central, siempre estaremos a tiempo para volver al principio y atacar el problema directamente.

<sup>1</sup> En su *Principia Ethica*, *Ethics*, etc.

## Capítulo 2 EL ENFOQUE OBJETIVO

Conviene empezar considerando una de las doctrinas más viejas y conocidas de la ética filosófica, la que mantiene que al decir que algo es bueno o está bien hecho (*is right*) mencionamos una *propiedad* que este algo tiene, la propiedad de bondad (*goodness or rightness*). A esta doctrina, para abreviar, la voy a llamar la doctrina “objetiva” (pues aunque la cuestión sobre si la bondad es objetiva puede que no sea la más importante de las aquí implicadas, es una a la que los partidarios de la objetividad han dedicado gran atención siempre). Para discutiría, tenemos que preguntarnos :

- 1) ¿Qué es lo que dice la doctrina?
- 2) ¿Es verdadera?
- 3) ¿De qué forma nos ayuda a resolver nuestra cuestión central?

Lo primero que hay que notar en esta doctrina es que incluye el concepto axiológico de la bondad (*good and right*) en la misma categoría que estos otros conceptos que llamamos “propiedades”. Para entenderla, por tanto, habrá que averiguar cuáles son los tipos de conceptos que son más característicamente “propiedades”. Señalaré, pues, tres tipos en que pueden dividirse, y en este capítulo dedicaré especial atención a dos de ellos, el de propiedades “inanalizables y directamente percibidas”, como el verdor, y el de propiedades “analizables y directamente percibidas”, como la de tener 259 lados.

más abajo; además, y a diferencia de los otros dos tipos, son inanalizables, es decir, no se pueden definir verbalmente, ni a base de cualidades más simples ni apoyados en ningún conjunto de operaciones, sin mencionar la propiedad misma. Yo puedo distinguir una corbata roja de una verde a simple vista, y puedo enseñar a una persona normal a que haga lo mismo; pero no puedo explicar cómo lo hago, ni por referencia a otras propiedades de la corbata ni fundándome en ningún procedimiento, sin usar las palabras "rojo" o "verde" u otras palabras para los mismos conceptos. Me referiré al verdor y a otras propiedades parecidas con la expresión *cualidades simples*.

Otra clase conocida de propiedades es la de las que son percibidas directamente de la misma manera que las cualidades sensoriales evidentes, pero que sólo se pueden atribuir sin vacilación a un objeto después de cierto proceso. Que un polígono regular en particular tenga un número fijo de lados es cosa que puedo decir con sólo mirarlo, pero no puedo estar cierto de que tiene 259 lados (y no 257 ni 261) hasta haberlos contado. Para reconocer propiedades de este tipo hacen falta *criterios*. Estos se detectan por medio de un proceso más o menos complejo, y las propiedades se pueden definir a base de este proceso; así, "polígono de 259 lados" significa que tiene este número de lados, y la operación de contarlos nos es conocida por otros casos. Estas propiedades son, pues, "analizables", y en esto se distinguen de las cualidades simples. Aquí las llamaré *cualidades complejas*.

Estos dos tipos incluyen la mayoría de las cualidades con que nos encontramos en nuestra vida corriente, pero hay un tercero que se debe mencionar, que comprende las propiedades que se detectan por medio de procesos, igual que las cualidades complejas, pero que no se perciben directamente; en realidad, podríamos decir que no se perciben en absoluto. Por ejemplo, si digo que cuando el sol brilla a través de la niebla su color es realmente amarillo, aunque se presenta tan rojo como la sangre, no me refiero a ninguna propiedad directamente percibida del sol. Mi afirmación tiene que entenderse en el contexto de una teoría científica, y la propiedad que yo atribuyo al sol de ser "realmente amarillo", de radiar tales tipos de ondas electromagnéticas, se define en términos de esa teoría. A estas propiedades las llamaré *cualidades científicas*.

Pero aquí hay que hacer dos advertencias. En primer lugar, no se puede pretender que esta clasificación tenga un significado epistemológico profundo; puede que tenga alguno, pero esto no nos importa ahora; todo lo que nos hace falta en este momento es que sim-

Con un estudio de estos dos, será posible bosquejar qué es lo que hace a las propiedades lo que son para nosotros.

Después de esto, tendremos que ver si los valores comparten las principales características lógicas de las propiedades; pues a mí me parece que lo distintivo y esencial de la doctrina objetiva es decir que, efectivamente, las comparten. Comparando las maneras como hablamos sobre propiedades y valores, mostraré que por lo menos en una cosa importante los valores difieren de *todas* estas propiedades; de forma que hay tantas razones para decir que la bondad (*goodness*) y el *estar bien* (*rightness*) no son propiedades, como para decir que son propiedades de un tipo especial, propiedades "no-naturales". Después, llamaré la atención sobre ciertos hechos que demuestran que cuando hablamos de la bondad o el estar bien en su sentido más típicamente ético no nos referimos a ninguna propiedad directamente percibida del objeto; si suponemos lo contrario es que hemos sido engañados por el parecido formal de las palabras usadas para hablar de los valores y las usadas refiriéndonos a las propiedades.

Por último, cuando nos preguntemos de qué forma nos ayudará la doctrina objetiva a resolver nuestro problema central (que es distinguir los argumentos éticos válidos de los inválidos), veremos que, lejos de ser una ayuda, es un estorbo, pues no sólo no nos lleva a ninguna respuesta para nuestra pregunta, sino que desvía de esa pregunta la atención que merece y requiere.

## 2. 1.—Tres tipos de propiedad.

¿Qué es lo que hace a un concepto una "propiedad"? Es decir, ¿qué es lo que hace a una palabra una palabra para una "propiedad"? Antes de poder contestar estas preguntas, hemos de responder a esta otra: ¿Qué palabras son incuestionablemente palabras típicas para propiedades?

Los filósofos que tratan la bondad (*goodness*) como una propiedad suelen compararla a las cualidades sensoriales (colores, etc.); por ejemplo, Moore estudia detalladamente las semejanzas entre la bondad y la amarillez<sup>1</sup>. Algunos de estos filósofos incluso hablan del "sentido moral" como nuestro medio de percibir las "propiedades éticas". Estas propiedades son percibidas directamente por los sentidos, y de este modo difieren del tercer tipo, que mencionaré

<sup>1</sup> *Principia Ethica*, págs. 9-10; *Philosophical Studies*, págs. 272-275.



plifique nuestro análisis. Además, al decir que las propiedades pueden dividirse de esta manera, y que esta clasificación agota la clase de conceptos que corrientemente llamamos propiedades, no quiero decir que todas y cada una de las propiedades se puedan asignar de una vez para siempre a un tipo determinado; lo que quiero decir es que siempre que hablamos de propiedades nos referimos a ellas de una u otra de estas formas, unas veces de una, otras de otra.

Consideremos algunos ejemplos:

1) En la mayoría de las circunstancias, cuando decimos que algo es rojo o azul, duro o blando, tratamos estas palabras como palabras que designan cualidades simples. Pero cuando decimos que una figura es cuadrada, tratamos a veces la "cuadridad" como una cualidad simple, si juzgamos a simple vista, y otras veces, cuando nuestro propósito requiere mayor precisión, tenemos que hacer uso de instrumentos de medida para poder decir que esa cosa es cuadrada; es decir, tratamos lo cuadrado como una cualidad compleja, que se puede analizar en "rectangular y equilátero"; a su vez, estas últimas son también cualidades complejas analizables a base de mediciones que se pueden hacer con los aparatos apropiados.

2) Si no tengo experiencia de ello, no puedo decir si una alfombra es de color rojo pavo o no, a menos que se me dé una tabla de colores que me sirva de referencia; por tanto, trato lo "rojo pavo" como una cualidad compleja. Sin embargo, un comerciante de alfombras puede llegar a estar tan acostumbrado a distinguir a simple vista los más finos matices de colores que le sea posible tratar lo "rojo pavo" como una cualidad simple.

3) Podemos decir que el sol es de color anaranjado de sodio porque vemos que lo es (a simple vista), o porque tenemos una tabla de colores con que comparar el color, o porque creemos en una determinada teoría científica; o sea, tratamos lo "anaranjado de sodio" como una cualidad simple, o como una cualidad compleja, o como una cualidad científica.

Todas las propiedades las tratamos de una u otra de estas maneras, sean cualidades sensoriales (rojo, verde, duro, blando, alto, bajo, dulce, amargo, etc.), o características personales (altivo, apocado), formas (cuadrado, grueso), distribuciones temporales (raro, frecuente), o lo que sea. Al considerar la doctrina objetiva, bastará discutir las analogías entre los valores y las propiedades típicas de cada clase.

Desde luego, hay casos en que nuestro uso de un concepto nos pone en dudas sobre si debemos llamarlo una propiedad del objeto o

no. Los juicios de gusto (qué es dulce y qué es amargo) son tan irregulares que a veces hacemos sus conceptos más parecidos al de "simpático" que al de "rojo", y por transerencia llamamos a la distinción entre lo agradable y lo desagradable "cuestión de gustos". Estos ejemplos sobre cosas inciertas llaman la atención sobre la manera como se entremezclan dos clases de conceptos, pero no eliminan la distinción entre cualidades como el "verdor" y "relaciones subjetivas", o sea, conceptos como el de lo agradable. Por tanto, no tenemos que preocuparnos por ellos.

Así pues, debemos pensar que los filósofos que sostienen que la bondad (*goodness*) es una propiedad de las cosas que son buenas, se refieren a una de estas tres cosas, según los tres tipos de propiedad que hemos señalado. Puede que quieran decir que la bondad es directamente percibida e inanalizable, o que sea directamente percibida y analizable, o que sólo se puede captar según criterios y no se percibe directamente. En este capítulo me dedicaré preferentemente a las dos primeras posibilidades, a saber, la sugerencia de que la bondad es una cualidad directamente percibida, que se puede reconocer bien directamente o bien por medio de criterios. Estas son las posibilidades de que se han preocupado más los filósofos, especialmente los que hablan del "sentido moral". La mayoría de las cosas que se pueden decir sobre las cualidades complejas se pueden decir también de las cualidades científicas, pero dejaré para más tarde la consideración detallada de la idea de que la ética sea una ciencia y la bondad una cualidad científica que se puede reconocer, no por percepción directa, sino solamente por pruebas ("tests") indirectas.

## 2. 2.—Las cualidades simples.

¿Qué es, pues, lo que se implica al afirmar que un objeto tiene una cualidad simple determinada? Ya he dicho que puedo distinguir a cualquier persona normal a que haga lo mismo; pero, ¿cómo es esto? ¿Cómo enseña uno, de hecho, a la gente a usar correctamente conceptos de esta clase? Además, ¿en qué circunstancias pueden surgir desacuerdos sobre cualidades simples? Y, si surgen, ¿qué se puede hacer? ¿Está justificado que corriamos el uso que hacen otros de las cualidades simples de la misma manera como corregimos el

<sup>1</sup> Especialmente en el capítulo 9.

uso aritmético de un niño que dice : 7 por 8 son 56 ; pongo 5 y me llevo 6 ; 7 por 2 son 14 ; 14 y 6 son 22 ; así es que 7 por 28 son 225 ? ¿ O debemos encogernos de hombros ante cualquier desacuerdo, como efectivamente debemos hacer ante el desacuerdo entre un hombre que dice : "Lo mejor que se puede hacer por la tarde es dedicarse a la pesca deportiva", y otro que dice : "La pesca es aburridísima" ?

Imaginemos que intento enseñar a un extranjero (cuya lengua no conozco y que sólo sabe un poco de inglés) a preparar un pastel, y supongamos que desco explicarle el uso de la cochinilla. Puede que pregunte, al no entenderme, qué es la cochinilla, y entonces yo le diré que es un líquido rojo que se usa para dar color. Si no entiendo de la palabra "rojo", ¿ qué puedo hacer ?

Lo más natural será que si tengo cochinilla le muestre cómo toma el pastel el color del líquido. Si aún así no entiendo, puedo señalarle una rosa, o un libro, o cualquier cosa roja, comparándola con hierba, un terrón de azúcar, etc., para después mostrarle de nuevo la cochinilla. Con eso ya debiera entenderme y ser capaz de distinguir las cosas rojas, pero si no es así lo único que puedo hacer es seguir el mismo proceso una y otra vez : más despacio y con más ejemplos, con la esperanza de que comprenda la idea. Pero si a pesar de todo no la comprende, tendré que empezar a pensar que me está engañando deliberadamente o que la razón falla, pues se habrán roto los medios normales de comunicación.

Esto por lo que se refiere a enseñar a la gente las cualidades simples. Pero, ¿ qué puedo hacer si alguien viene y me pregunta si la cochinilla es verde ? Yo sé cómo se usa corrientemente el adjetivo "rojo", y yo mismo lo he usado bien muchas veces ; por tanto, tendré que ponerme sobre aviso e intentar descubrir la causa de la contradicción. Lo que yo decida dependerá de lo que pueda advertir sobre él. Por ejemplo, si me doy cuenta de que ésta es la única vez que ha usado mal la palabra "verde", concluiré que ha sido una equivocación. Pero si le muestro un libro rojo y lo llama verde, y siempre llama verdes a las cosas que yo llamo rojas, concluiré que habla una lengua distinta y que de hecho su uso de la palabra "verde" corresponde al mío de la palabra "rojo" ; es decir, que de hecho "verde" significa para él lo mismo que "rojo" para mí. En este caso puedo aprender a entenderle haciendo las sustituciones apropiadas (traducciones).

El ejemplo puesto puede parecer muy improbable, pero en la lengua hablada puede suceder eso fácilmente. Si un inglés y un alemán que entiendan sólo su propia lengua se ponen a nombrar

los colores de las cosas, ambos sabrán en seguida cuáles son verdes (*green, grün*) y cuáles marrones (*brown, braun*) ; pero el inglés no sabrá a qué se refiere el alemán cuando diga "vicio" (*vice, we ss*) en vez de blanco (*white*), lo mismo que yo no sé qué es la cochinilla verde.

El tipo de desacuerdo que se manifiesta en estos casos es sólo uno de los muchos que nacen de las diferencias *lingüísticas* ; entre ellas pueden incluirse también los casos en que diríamos que se trata solamente de una diferencia dialectal, y también aquéllos en que la diferencia es meramente de uso limítrofe.

Esta última categoría requiere cierta explicación. En el habla diaria los usos de las palabras que designan propiedades se entremezclan de una forma que puede llevar a contradicciones evidentes. Esto nos es de gran utilidad, pues sería intolerable que uno no pudiese mencionar un color sin dar el matiz absolutamente exacto, ni hablar de un coche veíoz sin especificar su máxima velocidad en kilómetros por hora sobre una carretera llana y sin viento. Pero siempre hay ejemplos de usos limítrofes que mueven a confusión. Si se presenta a dos personas un mismo objeto cuyo color esté en la frontera entre el azul y el verde (es decir, que no sepamos si llamarlo azul o verde), puede que el uno diga que es verde y que el otro diga que es azul, lo cual quizá refleje cierta diferencia entre las cosas de las que sacaron su respectiva idea de lo "verde" y lo "azul" ; pero, sea como sea, esta diferencia puede solucionarse, como otros muchos desacuerdos, especificando con más exactitud los límites que se dan al uso de las palabras que designen estas propiedades. Si podemos resolverlo así, será que sólo se trataba de una diferencia verbal.

Indudablemente, se dirá que no todos los desacuerdos sobre cualidades simples son de este tipo ; pues, ¿ y si se trata de alguien que es daltónico ?

El daltonismo, que por ser excepcional no lo habíamos mencionado hasta ahora, suele aparecer en este tipo de discusiones filosóficas, pero no es obstáculo para lo que queremos demostrar. Si nuestro interlocutor es un daltónico no será posible valerse de la simple sustitución, pues no se le podrá enseñar a distinguir el rojo de los otros colores ; precisamente por esto es por lo que le llamamos daltónico. Pero es que, en realidad, no se puede hablar de un *desacuerdo* entre una persona normal y un daltónico, pues éste no tiene ideas *diferentes* de los colores, sino que simplemente *carece* de algunas ideas que a la mayoría de la gente no le falta. En esto, su posición con respecto a la gente normal es la misma que la de la gente normal



en relación a los músicos: éstos pueden decir en seguida qué lugar ocupa en la escala musical cualquier nota que oigan. Las personas normales no están en desacuerdo con ellos, sino que simplemente no tienen opinión sobre eso.

De igual modo, la persona que dice que la cochinilla es verde puede que me esté engañando deliberadamente y que siga haciéndolo a pesar de todos mis esfuerzos para hacerle ver que es roja, pero esto conduce a una situación en que no sabemos qué decir, puesto que la comunicación se interrumpe; no conduce, pues, a problemas lógicos ni filosóficos de interés. En un análisis conceptual como el que nos ocupa en este libro, sólo es necesario examinar los papeles que juegan en nuestra vida los conceptos de diversos tipos (y las palabras, en cuanto representan estos conceptos), cuando se usa la lengua literalmente, de la manera como la hemos aprendido, esto es, como el instrumento de la razón, lo que Sócrates llamaba "el medio universal de comunicación".<sup>1</sup> El uso del lenguaje para promover a engaño no es un uso primario (de hecho, para que se considere este propósito ha de ser un uso inesperado) y basta haberlo mencionado.

En resumen: las cualidades simples se enseñan "ostensivamente", es decir, señalando, aunque no sea más que de una manera verbal, objetos que tienen esa cualidad; para enseñar a distinguir los objetos verdés de los rojos no hay más que mostrarlos o compararlos con objetos de estos colores que ya sean conocidos. Si dos personas caen en desacuerdo sobre una cualidad simple teniendo delante el objeto de que se trate (si uno dice que es azul y el otro que es verde, o uno que es cuadrado y el otro que es redondo, etc.), aparte de los casos de engaño deliberado o defecto orgánico, es que no entienden lo mismo por "tal y cual objeto"; será debido a que son de diferentes nacionalidades o a algo parecido. Si uno dice, por ejemplo, "a mí me parece que tres veces al día es a menudo", y el otro "pues a mí, no", su desacuerdo puede considerarse diferencia lingüística.

### 2. 3.—Las cualidades complejas.

A primera vista, el caso de las cualidades complejas puede parecer más complicado, pero en realidad se trata solamente de dar un paso más. Si yo tengo una diferencia de opinión con otra persona

<sup>1</sup> Véase K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, t. I, pág. 166, y Cf. el *Fedón*, 89 d.: "lo peor que le puede ocurrir a alguien es que llegue a aborrecer los razonamientos".

sobre si cierto polígono regular tiene 257 lados ó 259, no puedo decir que el desacuerdo nazca de una diferencia lingüística, sino que diré que uno de los dos ha contado mal. Si hay desacuerdo sobre una cualidad compleja (o sobre una cualidad científica), lo primero que se me ocurrirá preguntar es si ambos hemos contado (o medido, o comparado) bien.

Esto, desde luego, se puede comprobar fácilmente; por ejemplo, puedo contar, junto con mi oponente, los lados del polígono, y después estaremos de acuerdo en que tiene 259 lados. Si después de esto él dice todavía que tiene 257, concluiré que su lenguaje o su uso son realmente diferentes de los míos; esto es, que a una figura de  $n+2$  lados, él le llama figura de  $n$  lados. Le preguntaré si el cuadrado tiene 2 lados ó 4, etc. Desde luego, puede que yo no consiga hallar una regla general de este tipo, y que su uso sólo difiera del mío en su nomenclatura de las figuras que tengan 259 lados iguales. Pero, sea cual sea el resultado de este intento, el desacuerdo que nazca en un caso así será lingüístico (un tipo nuevo de desacuerdo lingüístico, característico de las cualidades complejas y las cualidades científicas). Se puede poner el ejemplo más familiar, también numérico, de palabras que mueven a confusión parecidas, como el término francés *quinzaine*, que significa "quince días", o el hebreo "al tercer día" = "el segundo día después".

Juntando ahora ambos tipos de propiedades directamente percibidas, las posibles causas de desacuerdo pueden ser.

- 1) Engaño.
- 2) Defecto orgánico.
- 3) Aplicación incorrecta de la regla usual (en el caso de las cualidades complejas).
- 4) Diferencias lingüísticas:
  - a) de lengua,
  - b) de dialecto,
  - c) de uso limítrofe,
  - d) de definición verbal (para las cualidades complejas).

Esta lista es exhaustiva. Cuando llegue a un desacuerdo con alguien sobre una cualidad directamente percibida, y me parezca que la causa de la diferencia entre nosotros no es ninguna de las mencionadas, deberé pensar que *tiene que ser* una de ellas. Y el hecho de que esta lista sea exhaustiva (esto es, que solamente una de estas

<sup>2</sup> En inglés una quincena son catorce días (N. del T.).

cosas pueda ser el origen de cualquier desacuerdo sobre un concepto), es parte de lo que se entiende al decir que es una "propiedad del objeto".

#### 2. 4.—¿Es la bondad una propiedad directamente percibida?

Esta discusión de las cualidades simples y complejas muestra algunas de las condiciones requeridas para poder decir que la proposición "X es bueno (*good* o *right*)" atribuye a X una propiedad de bondad (*goodness* o *rightness*). Ahora debemos ver si algunas de estas condiciones se cumplen en efecto, es decir, tenemos que hacer nos acerca de lo bueno (*good* y *right*) el mismo tipo de preguntas que ya nos hemos hecho acerca de "lo rojo" y "el tener 259 lados".

Supongamos que alguien me dice, no que "la cochinilla es roja", sino la frase que parece muy similar: "la mansedumbre es buena". Si no la entiendo, ¿de qué manera puede hacerme entenderla? ¿Preséntándome ejemplos de mansedumbre, con la esperanza de que llegue a entender el adjetivo "bueno" de la misma manera que serviría para el adjetivo "rojo"? ¡Intento vano! Pero ésta no es una objeción seria, pues puede intentarlo de otra manera; por ejemplo, diciéndome: "Sí, como amar al prójimo, y dar de comer al hambriento, y honrar a los padres, y pagar las deudas..." Y si yo digo entonces: "admito que la mansedumbre es buena si lo es el pagar las deudas, pero ¿cómo voy a saber si pagar las deudas es bueno?", mi interlocutor puede contestar que lo es intrínsecamente.<sup>1</sup>

Nos asalta la tentación de concluir de esto que "pagar las deudas" no es, para mi interlocutor, más que parte de su definición de lo "bueno", es decir, uno de los ejemplos que usa para ilustrar esta idea (y así es, en cierto modo); y es natural también suponer que considerará que lo "bueno" comparte todas las propiedades lógicas de las cualidades simples. Pero esto empezaría a preocupar a alguien que estuviese a favor de la doctrina objetiva; protestaría de la arbitrariedad de esta conclusión, diciendo que la bondad no es una noción vaga como la de las cualidades simples, pues no se puede distinguir lo "bueno" de lo "indiferente" y de lo "malo" de la misma manera que se distingue lo "azul" de lo "amarillo" y de lo "verde", a lo "alto" de lo "medio" y de lo "bajo"; si se le insiste mucho en este punto, se defenderá con vagas referencias a las "intuiciones morales fundamentales".

También (especialmente si digo que no veo parecido entre la man-

<sup>1</sup> Cf. G. E. Moore, *Principia Ethica*, págs. 21 ss.

sedumbre y el pagar las deudas) puede adoptar una actitud diferente, diciendo que la mansedumbre facilita las relaciones entre las personas más que las imposiciones o los malos modales, y que por eso sostiene que es algo bueno. Es decir, puede presentar "criterios de bondad" ("rasgos que convierten en bueno"), que a primera vista pueden usarse igual que se emplea la "rectangularidad" y la "igualdad de lados" cuando se trata de figuras cuadradas, o como se usa "el tener 259 lados" en el caso de figuras de 259 lados. Pero la misma dificultad surge si preguntamos cuál es la forma corriente de aplicar los criterios. Nuestro interlocutor dirá que la relación de los "criterios de bondad" con "la bondad" es diferente de la relación de los criterios para cualidades complejas con esas cualidades. Nos indicará, como es natural, que el parecido entre decir que una figura es "rectangular y equilátera" y decir que es "cuadrada" es mucho más radical que el existente entre decir que un hombre pega a su mujer y decir que es un hombre "malvado", por mucha razón que haya en condenarle por pegar a su mujer. Y concluirá que no hay ninguna forma de aplicar criterios que valga para todos los casos, pues "lo bueno" no se puede analizar<sup>2</sup> y por lo tanto es una cualidad simple, y que los "criterios de bondad" no son más que *signos*, y no criterios después de todo.

Hay, pues, desde el principio, dificultades en considerar que la bondad es una propiedad directamente percibida. Si se la considera cualidad simple (inanalizable), topamos con la evidente arbitrariedad de cualquier definición que se dé de ella; si se la considera cualidad compleja (analizable), no encontramos manera de saber con seguridad cuándo aparece. Pero éstas no son las mayores dificultades, aun- que no hemos hecho más que apuntarlas. Ante problemas mucho más graves nos hemos de ver cuando consideremos las posibles fuentes de los desacuerdos sobre cuestiones éticas.

#### 2. 5.—El ámbito de los desacuerdos éticos.

¿Qué sucederá si se presenta otra persona y dice: "la mansedumbre es mala"? ¿Qué dirá entonces el primer interlocutor? ¿Acharará este desacuerdo a una diferencia lingüística?

<sup>1</sup> Cf. C. D. Broad, *Proc. Aristotelian Soc.*, vol. XXXIII (1933-4), "Is 'Goodness' a Name for a Simple, Non-natural Quality?", así como su colaboración en el simposio recogido en *The Philosophy of G. E. Moore*, páginas 43-67.

<sup>2</sup> Moore, *op. cit.*, págs. 6-8.

No. La reacción natural será que diga que el otro "no tiene razón" o "puede que yo esté equivocado, pero en realidad a mí me gusta la mansedumbre", o "puede que mi oponente crea que es mala, pero realmente es buena", o "desde luego, depende de las circunstancias". En casos excepcionales puede que diga: "¡es está tomando el pelo, en realidad él no piensa eso", o "no le hagan caso, es notoriamente insensible a las cuestiones éticas" (implicando engaño deliberado o defecto natural). Pero la única cosa que no esperaré que diga es: "no entiendo bien el inglés" —que, si la bondad *fuese* una propiedad, es precisamente lo que debería decir.

Si yo confío en que ambas personas son veraces y en plena posesión de sus facultades, y en que emplean el mismo lenguaje, dialecto y uso (es decir, si se quitan las fuentes de desacuerdo sobre cualidades simples), no tendrá objeto mi pregunta sobre si están de acuerdo o en desacuerdo acerca del color de un buzón: no cabe desacuerdo. Si además yo sé que han contado juntos los lados de un polígono dado, no tendrá objeto preguntar si están de acuerdo sobre su cualidad de tener 259 lados. Pero, a pesar de que yo sepa todo esto, no dejaré de tener sentido preguntarse, por ejemplo, acerca de si están de acuerdo en que la mansedumbre es buena o en que tal o cual decisión es la buena. Incluso si no hay engaño ni defecto en una u otra parte, si ambas partes están completamente informadas del caso y ambos quieren decir lo mismo con "bueno" y "correcto" (*right*), aún tiene sentido preguntar si sus juicios morales son de hecho los mismos.

Esta diferencia entre valores y propiedades es crucial. Unas cuantas observaciones puede que ayuden a dejar claro este punto:

1) Por supuesto, no hay motivo para que un desacuerdo sobre valores no pueda basarse en una diferencia lingüística. Si, por ejemplo, alguien toma sus juicios morales de la autoridad, puede que traduzca equivocadamente *buono* por "malo" y se meta en una discusión como consecuencia de esto. O un músico, al hablar de sus propias composiciones, puede que haga ostentación de auto-rebajamiento en tal medida que conduzca a malentendidos. Pero estos casos son triviales. Pronto descubrimos lo que pasa —notamos que solamente aplica la expresión "no demasiado horroroso" a casos excepcionales, y así sucesivamente— y después, sustituyendo "terrible" por "está bien", "bastante malo" por "bueno" y "no demasiado horroroso" por "excelente", llegamos a entenderle.

2) Aparte de todas las cuestiones lingüísticas, sería posible que, dados todos los hechos pertinentes, estuviesen de acuerdo siempre los

juicios morales de la gente. Hume, en su teoría ética, tuvo que dar por supuesto que no deberá haber *de hecho* desacuerdos éticos entre personas completamente instruidas:

"La noción de moral (escribía) implica algún sentimiento común en todos los hombres, que recomienda el mismo objeto a la aprobación general y hace a todos los hombres o la mayor parte de ellos estar de acuerdo en las opiniones o decisiones sobre él".<sup>1</sup>

Pero esta suposición apologetica no hace sino acentuar la diferencia entre la "bondad" y las cualidades que hemos estado discutiendo. Nadie piensa que es necesario hacer tal suposición para dar cuenta del acuerdo general sobre las cualidades ordinarias simples. Nadie sugiere que la noción de rojo implique un "sentimiento común en todos los hombres", el cual represente el mismo objeto para la visión de todos de la misma manera, y que así nos lleve a "estar de acuerdo en las opiniones o decisiones sobre él". Y no hace falta que haya ningún misterio en esto, ya que es una consecuencia natural de la función que cumple nuestro concepto de lo rojo.

Esta diferencia entre valores y propiedades, entre acuerdo contingente y necesario, es fundamental. Para contrastarlos, supongamos que yo digo: "si conocemos todos los hechos pertinentes, no habrá (aparte de las diferencias lingüísticas) ningún desacuerdo respecto a qué cosas son o no son X". Si X es una palabra que exprese una propiedad ("rojo", "cuadrado" o "de 259 lados"), la forma de mi afirmación se presta a confusiones: parece ser una predicción fáctica, pero en este caso no hay nada que predecir; una vez que conocemos todos los hechos no *puede* haber desacuerdo y es una tontería sugerir que pudiese haberlo. Pero supongamos que X es una palabra ética ("bueno" o "que está bien"); entonces mi afirmación es una predicción válida, que puede que se cumpla o que no se cumpla. Los desacuerdos éticos no surgen sólo por usar palabras de manera diferente. Ningún conjunto de reglas para traducir (tales como blanco para *weiss*, o rojo para *rouge*) tendría suficiente capacidad para cubrir todos los posibles desacuerdos éticos. Y, más aún, no creo que nadie esperase que la tuviese: nuestros conceptos éticos no pertenecen a ese tipo.

<sup>1</sup> Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (ed. Selby-Bigge), p. 272.

## 2. 6.—¿Es la bondad una propiedad "no natural"?

Por tanto, en un aspecto sin duda alguna muy importante, los valores difieren de todo lo que llamaríamos propiedades directamente percibidas. Este descubrimiento nos coloca en una posición difícil. ¿Es enteramente falsa la doctrina objetiva? ¿Es que el valor de un objeto puro y simplemente *no* es una propiedad suya? o ¿nos hemos equivocado de cuestión? ¿Hemos estado tomando la doctrina demasiado literalmente, suponiendo que con ella se implica más de lo que pretenden sus defensores?

En caso de que ocurra esto último, si tal doctrina no significa lo que parece, sino que es, aunque sólo sea en parte, *figurativa*, podemos abandonarla inmediatamente. Si todo lo que nos dice es que la bondad es "como si fuese una propiedad" y por tanto "podríamos llamarla objetiva", para nuestro propósito sería igual que si la doctrina fuese falsa. Lo que queremos es una caracterización literalmente verdadera de nuestros conceptos éticos, una caracterización que nos muestre cómo distinguir entre razonamientos éticos buenos y malos. Para nosotros, la metáfora es peor que inútil.

Puede que esto sea un propósito demasiado ambicioso, pero no estamos solos en él: algunos de los defensores de la doctrina objetiva tienen el mismo ideal. En lugar de admitir que la doctrina es metafórica, y según esto un callejón sin salida, insisten en su verdad literal. "Todo lo que ustedes han hecho —nos dicen— es mostrar lo que todos sabemos, que la bondad no es precisamente igual que otras propiedades directamente percibidas. Por supuesto que no lo es, pero no deja de ser una propiedad directamente percibida; es un tipo especial de propiedad, una propiedad *no natural*".<sup>1</sup>

¿Qué pasa si intentamos conservar la verdad de la doctrina objetiva de esta manera? Como cuestión de Lógica, esta sugerencia parece a primera vista simplemente despreciable. Se puede excusar que un hombre de la ciudad, en su primera visita al campo, piense que los carneros son toros pequeños y con lana: después de todo, ambos tienen cuernos. Pero si este hombre replica a un zoólogo que se lo discute: "No me confunda usted: ya sé que hay diferencias entre los toros y los carneros; por supuesto que las hay: un carnero es un tipo muy especial de toro, un toro *no taurino*", el zoólogo puede que renlique de esta manera, que se le puede perdonar: "No sea usted

<sup>1</sup> Moore, *Principia Ethica*, y *The Philosophy of G. E. Moore*, pp. 581-92.

idiota, el carnero no es un toro de ninguna manera. Esta historia de los 'toros no taurinos' es solamente una palabrería traída aquí a cuento a *posteriori*, es un intento desesperado de ocultar el fracaso de su clasificación".

Tal respuesta, aunque justificada, no convencería, pero el zoólogo podría continuar aduciendo más pruebas en apoyo de su clasificación, por ejemplo, la infertilidad de los carneros con las vacas. De la misma manera, llamar o dejar de llamar a la "bondad" una "propiedad no natural" no nos lleva a ningún sitio: hay que presentar alguna clase de *fundamentos* para escoger una cosa u otra. Hasta que no examinemos el caso mejor, tanto motivo tenemos para decir que la bondad es una propiedad "no natural" como para decir que no es una propiedad en absoluto; ambas afirmaciones son sólo medios de evitar las dificultades. Ya he señalado *expresamente*, por una parte las distinciones entre la "bondad" (*goodness*) y la "rectitud" (*rightness*) y por otra todo lo que debemos llamar normalmente propiedades directamente percibidas.

## 2. 7.—La bondad no es una propiedad directamente percibida.

Si consideramos el contexto en el que usamos normalmente los conceptos éticos, encontraremos que tratarlos como propiedades ("no naturales" o de otra clase) conduce a resultados paradójicos.

Supongamos que estoy hablando a un filósofo (que acepte la doctrina objetiva) acerca de un amigo común, un hombre conocido por su elevado carácter moral, por su amabilidad, incorruptibilidad, reflexión, sobriedad, modestia, inteligencia, espíritu público e intereses amplios, y que, cuando alguien le pregunta por qué ha realizado un determinado acto, da siempre lo que consideráramos buenas razones —que se refieren, por ejemplo, a las necesidades de los otros, a la importancia del trato honesto o al bienestar de su familia o vecindad.

—Ciertamente —puedo decir yo—, si hay un hombre que sepa lo que es la bondad, es él.

—Supongo que así es— dirá el filósofo.

—Y, sin embargo —puedo replicar yo—, le he preguntado si al decirse a hacer lo que hace tiene conciencia de observar una "propiedad no natural", una "adecuación" <sup>1</sup> en la acción que decide, y él dice que no. Dice que hace lo que hace porque hay alguna buena razón

<sup>1</sup> C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, pág. 219.



para hacerlo y que no le interesa ninguna otra "propiedad no natural" de sus acciones.

El filósofo, para ser coherente, tendrá que responder: "Si así es, puede que sepa *qué cosas son buenas*, puede que sepa *qué es lo que es bueno*, pero no puede saber *lo que es la bondad*."

—Pero eso es absurdo —le replicaré—, ¿cómo no va a saber lo que es la bondad? ¿Hay que clasificar a semejante persona como un cleptomano o como un pobre ratero que no sabe lo que es la bondad? ¿Hay que ponerlo en el mismo nivel que a un joven delincuente cuyo hogar desgraciado y mala crianza le hayan lanzado al mundo sin ningún conocimiento de lo que es la bondad? ¡Da risa pensarlo!

¿Hasta qué punto está justificado reirse de su argumento de este modo? No lo está del todo. Es verdad que en cierto modo sería risible decir que un jugador de golf que ha ganado un campeonato no sabía jugar al golf, incluso aunque no supiese explicar los secretos de su éxito. Sin embargo, el mismísimo hecho de que no supiera explicar lo que había de especial en sus golpes de bastón podría hacernos concluir que "no sabía cómo lo hizo", que él solamente "tenía la habilidad de hacerlo". Pero si esto es todo lo que encierra la objeción de nuestro filósofo, no tiene la fuerza que él requiere. Nuestro honrado y razonable amigo no será necesariamente más capaz de dar una *evaluación reflexiva* de lo que está implicado en lograr una decisión moral que el campeón de golf de analizar su propia técnica; si pudiese, no habría motivo para que yo escribiese este libro. Pero no hay nada de malo en este modo de llegar a sus propias decisiones morales: mostrar que él hace las cosas que están bien por las razones que están bien es suficiente para nosotros. De un daltónico que supera su dificultad inicial aprendiendo de otros qué cosas son rojas y cuáles son verdes puede decirse, por supuesto, que le falta una experiencia esencial, porque estos dos colores no le parecen diferentes; y si la bondad y el "estar bien" fueran propiedades, nuestro amigo, a quien interesan solamente las razones de sus decisiones, entraría en la misma categoría, la de los que no ven lo único que realmente importa. Pero esto sería ridículo.

Ahora bien, esta paradoja muestra que ni siquiera el "no naturalismo" puede salvar la verdad literal de la doctrina objetiva ni justificarnos para adoptar el enfoque objetivo en nuestro problema. Pues (dejando aparte las actividades de los filósofos morales) si se me dice que alguien no sabe lo que es la bondad, esperaré de él que no cumpla sus promesas, que mienta, que robe o que defraude, y, obrando así, estaré reconociendo lo que de hecho queremos decir con "bon-

dad" y con que "no sabe lo que es la bondad". Un filósofo que, por fidelidad a una teoría, se vea forzado a decir que un hombre completamente virtuoso y recto no sabe lo que es la bondad está algo mal de la cabeza. Puede que piense que diciéndonos esto nos está dando una información fáctica sobre el hombre virtuoso, pero no está haciendo nada de eso: si lo estuviera haciendo, su observación sería filosóficamente trivial; como si hubiese dicho: "uno puede ser recto y virtuoso y sin embargo no haber leído nunca la Biblia". Lo que trata de decir es algo distinto; quiere negar algo que es meramente cosa del uso coloquial: que "ser virtuoso y recto y dar buenas razones para las acciones de uno" sea "saber lo que es la bondad"; y pide, en lugar de ello, que la frase "saber lo que es la bondad" se reserve para la "penetración intuitiva" (o algo así) en las "propiedades no naturales" de las acciones.

Ahora bien, esto es equivocarse sobre nuestro concepto de "bondad" y evitar el problema con el que empezamos. En tanto en cuanto lo tomamos literalmente hay algo que realmente no va bien en el enfoque objetivo, enfoque que no es en absoluto capaz de aclararnos el puesto de la razón en la Ética.

## 2. 8.—Las fuentes de la doctrina objetiva.

Al mismo tiempo, difícilmente podemos quedar satisfechos abandonando en este estado el enfoque objetivo. Los que lo han adoptado evidentemente se han convencido de que la bondad era una propiedad de una u otra clase —a pesar del hecho de que, en el sentido ordinario de la palabra, no es tal cosa —y, siendo hombres de la más elevada inteligencia, difícilmente lo hubiesen hecho así sin ninguna razón. Por tanto, antes de dejar este tema estamos obligados a preguntar por qué han podido pensar algunos que la bondad *tiene que ser* una propiedad y han confiado en este asentimiento frente a objeciones serias (y relativamente obvias).

Una explicación que se le ocurrirá a cualquier estudiante de Psicología es que esto es un caso del fenómeno de "proyección"; es decir, que el filósofo, al buscar alguna autoridad o criterio exterior para defender y justificar sus propios juicios y decisiones morales, crea el mismo tal cosa, tratando el nombre abstracto "bondad", como si fuese el nombre de una propiedad poseída por los objetos de sus

<sup>1</sup> Para una discusión de este tipo de controversias, véase la contribución de Norman Malcolm a *The Philosophy of G. E. Moore*, pp. 345-61.

juicios. Ahora bien, esto puede que sea válido como explicación psicológica, pero no revela ninguna razón lógica para la plausibilidad de la doctrina objetiva. A lo más, solamente señala un factor de predisposición que hace que ciertos filósofos estén más expuestos a caer en ciertas clases de argumentos engañosos que en otros. Lo que queremos encontrar es el argumento defectuoso mismo (el "paralogismo", como lo hubiese llamado Kant) que presta tanto relieve a la doctrina objetiva y explica la popularidad del enfoque objetivo.

Ya hemos aludido a uno de los factores que pueden jugar un papel: la semejanza superficial, pero de larga trascendencia, entre las formas de las palabras que usamos cuando hablamos de valores y cuando hablamos de propiedades. La afirmación "la humildad es buena", es, según las apariencias, una afirmación de la misma forma que "la cochinilla es roja", y esta semejanza es también evidente en las formas comparativa y superlativa. "La humildad es mejor que la violencia" puede compararse con "el diamante es más duro que el carburo", "la humildad es la mejor de las cualidades personales" con "el diamante es el más duro de los materiales". "Esta decisión fue inmoral" puede ponerse en paralelo con "esta esperanza fue vana", "¿sería justo?" con "¿tendría éxito?" y "Enrique VII fue el primero de los Tudor" con "Enrique VII fue el peor de los Tudor".

Estos hechos son sugerentes, pero no suficientes por sí mismos para explicar la plausibilidad de la doctrina objetiva, como veremos si recordamos que las mismas formas se usan con palabras para "relaciones subjetivas" —"agradable", "asombroso", "increíble"—, conceptos que los defensores de la doctrina objetiva están muy interesados en distinguir de la bondad y el estar bien. Sin embargo, cuando se tiene en cuenta un factor adicional, puede darse una reconstrucción más adecuada del argumento.

Consideremos en qué circunstancias los desacuerdos equivalen a contradicciones. Supongamos que yo pregunto a dos personas sucesivamente: ¿Cuál de los chicos de esta clase es el más alto?, "¿qué deporte de verano es el más divertido?" y "¿cuál de estas formas de conducta es la que está bien?" —preguntas sobre una "propiedad", una "relación subjetiva" y un "valor" respectivamente— y supongamos que en todos los casos están en desacuerdo diciendo uno "N" y el otro "no, no N, sino M". ¿En qué casos se contradicen uno a otro?

<sup>1</sup> Cf. el comienzo del segundo libro de la *Dialéctica Trascendental*, cap. I, en la *Crítica de la razón pura*.

En el primer caso el desacuerdo entre ellos es, desde luego, una contradicción y puede resolverse midiendo las alturas de los chicos y viendo cuál es de hecho el más alto. En el segundo no hay contradicción, ya que las dos personas bien pueden divertirse con deportes diferentes. En el caso ético, vuelve a haber una contradicción —o así dirían muchos a primera vista. (Me doy perfecta cuenta de que algunos filósofos, después de haber pensado sobre todo, han terminado por decir que "esto está bien" y "esto no está bien", no se contradicen. Con todo, la mayoría consideraría tal cosa paradójica, teniendo a la vista el hecho muy importante de que, si yo pregunto cuál de dos formas de acción es la que está bien, normalmente no cabrá que haga ambas cosas. Y, como veremos más claramente después<sup>1</sup>, la misma inclinación filosófica a decir que no hay contradicción en el caso ético es una reacción contra la doctrina objetiva, doctrina que ya hemos rechazado.)

Son estas contradicciones —esta semejanza entre propiedades y valores y esta no semejanza entre valores y relaciones subjetivas— lo que quiere recalcar el defensor de la doctrina objetiva. Además, tiene la idea de que los valores hay que clasificarlos como propiedades o como relaciones subjetivas. La conclusión fatal se deduce en seguida.

Pero a pesar de que se deduce en el pensamiento filosófico, ¿por qué no se sigue lógicamente? Examinemos el argumento más de cerca. Supongamos que un hombre dice "O es X" y que otro dice "O no es X". Si "X" es una palabra que designa una propiedad, por ejemplo, "rojo", podemos decir que uno atribuye al objeto la propiedad de la rojez y que el otro la niega, o que uno atribuye el predicado "rojo" al objeto y que el otro se lo niega; en el caso de cualidades simples estas afirmaciones son equivalentes e irrecusables. Podemos decir que uno atribuye al objeto el mismísimo predicado que el otro le niega, y podemos continuar diciendo que, como se están contradiciendo, tiene que haber algo en común para los dos y neutral entre ellos sobre lo cual estén en desacuerdo. ¿Qué es lo que les es neutral en común? ¡Claramente, la propiedad de la rojez!

Sea ahora "X está bien"; podemos volver a decir que, como hay una verdadera contradicción, uno tiene que atribuir al objeto el mismísimo predicado que el otro le está negando y podemos continuar como antes, concluyendo que hay algo neutral en común para ellos, lo cual el uno lo atribuye al objeto, pero que el otro se lo niega.

<sup>1</sup> Cf. 3. 7, 3. 8, y 4. 5.



¿Cuál es esta cosa neutral en común para ellos? El ejemplo proporcionado por la palabra "rojo" es tan persuasivo que el impulso a decir "¡la propiedad de estar bien" es casi irresistible.

Sin embargo, como tantas otras veces, la "conclusión lógica" es la cosa más ilógica del mundo. "Estar bien" no es una propiedad y cuando pregunté a las dos personas qué forma de acción era la que estaba bien, no les estaba preguntando por una propiedad; lo que yo quería saber era si había alguna razón para escoger una forma de actuación en vez de la otra y, supuesto que discuten sobre las razones para hacer yo cosas diferentes, estamos perfectamente justificados en hablar de una contradicción genuina entre "N está bien" y "No, no N, sino M". La idea (que el filósofo da por supuesta) de que, si un hombre atribuye el predicado "X" a una cosa y otro lo niega, no pueden contradecirse a menos que "X" signifique por lo menos una *propiedad*, es falaz. Todo lo que estas dos personas necesitan (y es todo lo que tienen que necesitar) para contradecirse mutuamente en el caso de predicados éticos son las *razones* para hacer esto más bien que eso o que lo otro.

Esta reconstrucción del paralogismo parece tener las máximas probabilidades de ser correcta porque la premisa clave, la falsedad de la cual depende todo el argumento, está suprimida en la práctica. Como en otros argumentos filosóficos defectuosos, el modelo que guía falsamente (aquí representado por "rojo") determina no tanto los pasos que se dan (lógicos [Nota del traductor]) cuanto los que se dejan de dar (dándolos por supuestos), y, naturalmente, se pasa por alto más fácilmente una premisa defectuosa cuando está suprimida que cuando está expresamente afirmada.

Finalmente, esta reconstrucción explica por qué aquellos filósofos que se sienten atraídos hacia el enfoque objetivo ponen tan poca atención en lo que nosotros consideramos la cuestión central: el puesto de la razón en la Ética. Los que adoptan el enfoque objetivo (para "salvar la posibilidad de contradicción" en la Ética), dicen en realidad: "Las razones no son suficientes. Los predicados éticos tienen que corresponder a propiedades éticas y 'saber lo que es la bondad' significa reconocer la presencia de tal propiedad". La doctrina objetiva, por tanto, no sólo no nos ayuda, sino que es un positivo estorbo que desvía hacia discusiones sobre una "propiedad" puramente imaginaria la atención que se debe prestar a la cuestión del razonamiento ético.

## Capítulo 3 EL ENFOQUE SUBJETIVO

Hacia el final del último capítulo hemos hecho notar una distinción que los defensores de la doctrina objetiva han querido acentuar siempre: la que hay entre valores y relaciones subjetivas, entre "bueno" y "agradable". Ahora tenemos que volver y considerar el "enfoco subjetivo" que rechaza esta distinción y presenta la doctrina de que cuando decimos que alguna cosa es buena o está bien nos referimos a lo que nosotros (o los miembros de nuestro grupo social) sentimos respecto a ella. Sobre esta doctrina tenemos que hacer las mismas preguntas que antes sobre la doctrina objetiva: "¿qué dice?", "¿es verdadera?" y "¿de qué forma nos ayuda?".

Esto significa, en primer lugar, examinar las características lógicas de las "relaciones subjetivas", los conceptos como el de "agradable" a los que la doctrina subjetiva asimila nuestros conceptos éticos, para luego ver si es pertinente clasificarlos juntos.

En su forma más simple, la doctrina subjetiva tiene un defecto obvio: si fuese verdadera no habría nada que decir cuando dos personas declararan pareceres opuestos sobre el valor de algún objeto o alguna acción. Sin embargo, como se han propuesto enmiendas ingeniosas con la esperanza de salvar esta doctrina, tendré que considerarla en detalle. Mostraré que cualquier teoría basada en la doctrina subjetiva tiene que tener un punto flaco fatal; que el concepto de "actitudes" (o cualquier otro de que dependa la nueva teoría en lugar del concepto de "lo que sentimos acerca de algo" [*feelings*]) no puede tener validez mientras retenga una referencia

especial al que habla, ya que ninguna teoría subjetiva puede dar cuenta de lo que es una buena razón para un juicio ético ni proporcionar ningún criterio según el cual criticar el razonamiento ético.

Este punto flaco infecta hasta tal punto la doctrina subjetiva que sus defensores consideran nuestro problema central como trivial, tratan la diferencia entre el razonamiento ético bueno y malo como una cuestión de preferencia personal y rehúsan por completo ayudarnos en nuestra investigación.

### 3. 1.—Las relaciones subjetivas.

Al considerar el enfoque subjetivo de la Ética recordemos primero la similitud entre las formas de las palabras que usamos para designar valores y relaciones subjetivas, semejanza tan manifiesta como la que hay entre las formas de las palabras usadas con valores y con propiedades. “La humildad es buena” es comparable con “la humildad es grata”, “la humildad es mejor que la violencia” con “navegar es más agradable que pescar”, “la humildad es la mejor de las cualidades de un hombre” con “el *shandy* es la más refrescante de las bebidas cuando se está cansado”. Estos ejemplos indican la característica importante de las relaciones subjetivas; que se usan para expresar los efectos de las cosas en la gente; etimológicamente proceden de verbos que se relacionan con sentimientos: “disfrutar”, “ser grato”, “refrescar”, “agradar”. Si tenemos en cuenta el hecho obvio de que la Ética tiene algo que ver con los efectos de las cosas en la gente, algo que ver con la satisfacción, empezaremos a entender el encanto de la idea de que los conceptos éticos sean conceptos del mismo tipo y que de una manera u otra “bueno” signifique precisamente “que satisfice”.

Para presentar las características lógicas de las relaciones subjetivas merece la pena colocarlas frente a un fondo más amplio y discutir primero lo que llamaríamos “relaciones adjetivas”, predicados que implican una referencia suprimida al que habla o al que le escucha. “Leal” en una de sus acepciones es un ejemplo de esto, otro es “patriótico” y un tercero es “adyacente”. Igual que “grato” y “agradable”, estas palabras se usan frecuentemente de modo que se refieren a uno mismo.

La manera como actúa la relación suprimida puede verse contrastando las relaciones adjetivas con las propiedades. Supongamos por una parte que se presenta un objeto a dos personas y se les pregun-

ta: “¿es rojo?” o “¿es cúbico?”. Ambas darán respuestas que se obtienen por el mismo método, inspección directa o medida, y que se refieren a la mismísima propiedad, el color rojo o la forma cúbica; describimos esta propiedad como neutral entre estas personas. Pero si, por otra parte, se les pregunta qué hay en la habitación de al lado, uno puede que mire la habitación de al lado de la habitación; en la que *él* está y el otro la habitación de al lado de *su* habitación; o bien puede que los dos vayan a mirar la habitación de al lado de aquélla en que está el que pregunta. Si tal pregunta incluye las expresiones “de al lado” o “adyacente”, es ambigua y puede ser interpretada por el que escucha o como algo adyacente a él o como algo adyacente al que pregunta.

De igual manera pasa con “patriótico” o “leal”: si un inglés, un francés y un alemán están conversando, cualquier cuestión acerca de si un cuarto hombre es leal o patriota es más o menos ambigua, y está abierta a la interpretación de cualquiera de ellos refiriéndose a cada uno de ellos mismos; para ellos “leal” querrá decir “a mi grupo social”, y “patriótico” “a mi país” o bien “leal al grupo social de la cuarta persona (o incluso al del que pregunta)”, “fiel a su país”.

Cuando se les hace a dos personas una pregunta que contiene una relación adjetiva que sea ambigua de la forma que hemos visto, puede que haya algo neutral entre ellas y puede que no. Si ambos la interpretan como refiriéndose al que habla, tienen una manera común de hallar la respuesta (yendo a mirar en la habitación de al lado a la suya), pero si la interpretan diferentemente, uno refiriéndola al que pregunta y el otro refiriéndola a él mismo, o ambos la entienden como refiriéndose a cada uno de ellos mismos, no haya nada neutral entre ellos, nada que se pueda comparar con el color rojo o la forma cúbica.

Las relaciones subjetivas tienen de común algunas de las características, pero no todas, de las relaciones adjetivas. Las preguntas acerca de relaciones adjetivas en general pueden interpretarse perfectamente en referencia al que pregunta. Cuando alguien nos pregunta: “¿Qué hay en la habitación de al lado”, por ejemplo, podemos ir a ver qué hay en la habitación de al lado a él. Sin embargo, si se les da a dos personas dos vasos de shandy y se les pregunta entonces: “¿es refrescante?”, cada uno tomará un sorbo, lo tragará y esperará a ver si se refresca con él. Aquí no hay nada neutral entre ellos comparable con el color rojo o la forma cúbica, y sería incorrecto interpretar esta pregunta con referencia al que la pre-

gunta. Este también podría tomar un largo sorbo, tragarlo y sentarse dando toda clase de muestras de haber aliviado su sed y su cansancio, pero no se puede suponer que cuando él pregunta: "¿es refrescante?" quiera decir: "¿me refresca a mí?". Si fuese así, los otros dirían: "¿Por qué nos pregunta a nosotros? ¡Usted lo sabrá!", y si todo lo que quería saber era si él estaba dando muestras de estar refrescado, no preguntaría "¿es refrescante?" sino "¿diría usted que yo lo encontraba refrescante?". Lo mismo pasa en cualquier relación subjetiva: "agradable", "maravilloso", "increíble", "placentero". Uno no preguntaría a otra persona: "¿es X esto o aquello?" cuando X es una palabra de este tipo, ni esperaría que la pregunta fuese interpretada con referencia a sus propias apreciaciones.

Hay un hecho en relación con esto sobre el que hemos llamado antes la atención: que si un hombre dice "esto es X" y otro dice "esto no es X" y X es una palabra que designe una relación subjetiva, no hay contradicción. Si yo pregunto a dos personas si un vaso de shandy es refrescante y obtengo respuestas opuestas, "es refrescante" y "no es refrescante", no hay que extrañarse, pues no hay contradicción y todo lo que puedo decir es que el shandy refresco al uno, pero no al otro.

Para resumir esta breve discusión: Si X es una palabra de relación subjetiva y se pregunta a dos personas: "¿es X esto?", contrastarán por caminos lógicamente *independientes*, cada uno dirá si X describe el efecto del objeto en él. Puede que den, sin contradicción, respuestas que se oponen, ya que pueden tener efectos opuestos en los dos, y no tomarán la cuestión como refiriéndose a la manera cómo el objeto afecta al que pregunta.

### 3. 2.—¿Son los conceptos éticos relaciones subjetivas?

Ahora bien, ¿qué pasa si discutimos si algo es bueno o está bien y no simplemente si es agradable o refrescante? ¿Son los conceptos que usamos en este caso relaciones subjetivas? ¿En qué medida (para hacer la misma pregunta con palabras diferentes) siguen teniendo las cosas que decimos las mismas características lógicas?

Si tomamos la doctrina subjetiva de manera perfectamente literal y franca, vamos a parar muy pronto a paradojas que serían suficientes para hacernos volver a pensar. Para empezar, supongamos que, cuando yo pregunto: "¿es este proceder o aquel el que está bien que se siga?", uno responde que es éste y el otro dice: "No, el

otro". Entonces yo consideraré sus respuestas contradictorias, incompatibles. Ambas no pueden ser correctas, ya que, si lo fueran, yo estaría moralmente obligado a hacer algo lógicamente imposible, es decir, a ejecutar las dos acciones que se excluyen mutuamente. Mas si el concepto de "estar bien" fuese una relación subjetiva que expresase meramente sus pareceres acerca de las formas de acción, ambas respuestas suyas *pudieran* ser correctas en seguida; pudiera fácilmente ocurrir que pensasen diferentemente sobre las acciones posibles. Según la doctrina subjetiva parece que no puede haber dos afirmaciones éticas que se contradigan, y esto (especialmente para un hombre en la situación de tener que escoger) parece absurdo.

En segundo lugar (cuestión relacionada con la anterior), yo tengo en cuenta frecuentemente las opiniones de otra gente sobre cuestiones morales cuando tomo una decisión moral y me parecen ser directamente pertinentes. Con todo, esto es algo que no estaría bien hacer, en absoluto, si "esto está bien" significase "yo apruebo esto", y todo lo que quisiera saber acerca de ello fuese mi propia respuesta a las posibles formas de acción.

Sin embargo, la doctrina subjetiva tiene sus puntos fuertes. Tiene en cuenta (lo que no ocurre a la doctrina objetiva) la conexión obvia entre nuestras nociones de "valor" y "satisfacción", y parece explicar el hecho que consideramos fatal para la doctrina objetiva de que no hay necesidad lógica de que dos personas bien informadas estén de acuerdo en sus juicios éticos.

La variación en los juicios y normas morales, tanto entre individuos dentro de una comunidad como entre miembros de diferentes comunidades, es en verdad la prueba principal sacada en favor de las teorías éticas subjetivas.<sup>1</sup> Y, a su manera, esta prueba es pertinente e interesante. Pero ¿es suficiente para justificar la doctrina el que al decir "esto es bueno" no esté diciendo más que algo sobre mis propias reacciones para con el objeto? Merece la pena examinar esta inferencia con más cuidado.

### 3. 3.—Las variaciones en los criterios éticos.

Consideremos para comenzar qué se sigue si se pregunta a alguien: "¿eran rojas las luces?" y esta persona dice "sí". A menos que se tenga alguna razón para creer que su declaración no es fide-

<sup>1</sup> Véase supra 2. 5.

<sup>2</sup> Véanse E. Westermak, *Ethical Relativity*, y J. S. Huxley, *Evolutionary Ethics*, para ejemplos ampliamente separados de este argumento.

digna (por ejemplo, porque su memoria o su visión ocular sean defectuosas, porque nunca piense antes de hablar o porque tema acabar en la cárcel por un delito de carretera si dice la verdad), está justificado considerar que las luces eran rojas. Este ejemplo ilustra nuestras conclusiones sobre las propiedades directamente percibidas. Pero ahora supongamos que se le pregunta: "¿son buenos los bollos de crema?" y vuelve a decir "sí". Uno no está justificado en deducir de esto que los bollos de crema sean buenos a no ser que uno tenga razones para pensar que sus gustos (y antipatías) son similares a los propios: esto es precisamente otra manera de presentar nuestras conclusiones sobre las relaciones subjetivas.

Sin embargo, estas dos preguntas son de la misma forma ("¿es X tal cosa?") y uno podría ordenar las respuestas de otras personas a las preguntas de este tipo según el grado de confianza que uno estaría justificado en otorgarlas al decidir sobre la propia respuesta. En un extremo estaría la declaración de un hombre de buena memoria y buena agudeza ocular para un objeto cercano, sólido e inmóvil; al otro extremo estaría la excéntrica expresión de deleite de un gastrónomo al tomar una cucharada de sopa de ave. Ahora bien, ¿pueden aparecer los juicios éticos dentro de esta serie? Y, si es así, ¿en qué lugar?

Los defensores de la doctrina objetiva dan por supuesto que pueden ponerse en esta serie y quieren colocarlos junto al primer extremo. Sin embargo, hacer esto es engañoso desde el momento en que oscurece el hecho de que, mientras que las personas normales y bien informadas puede que coincidieran en materias éticas, no pueden evitar la coincidencia en propiedades directamente percibidas. Los defensores de la doctrina subjetiva también colocan tranquilamente en esta serie los juicios éticos, pero quieren ponerlos en el otro extremo. La cuestión que tenemos que preguntarnos es si (suponiendo que sea adecuado poner los juicios éticos en esta serie) colocarlos en este extremo no será tan engañoso, a su manera, como colocarlos en el otro.

Ahora bien, las pruebas ("tests") que aplicamos para resolver las cuestiones sobre relaciones subjetivas, varían de persona a persona; que varían es parte de lo que queremos decir al llamar a un concepto una "relación subjetiva": por muy "normales" y "bien informadas" que sean unas personas, no pueden evitar el uso de pruebas independientes para decidir si las cosas son "agradables" o "increíbles": la variación en los tests y en los criterios es una cuestión de necesidad lógica. En el caso de "bueno" y "estar bien" puede que tam-

bién suceda que los criterios difieran de persona a persona, y este es el testimonio tan frecuentemente traído para justificar una completa relatividad (o subjetividad) ética. Los criterios a los que se recurre en casos particulares puede que sean, de hecho, referentes a uno mismo: "Bueno, yo no creo precisamente que esté bien" o "¿Por qué no se debe hacer esto? ¡Porque digo que no!" Pero no tienen que serlo. Poner los juicios éticos en el extremo subjetivo es, por tanto, también engañoso, porque si "bueno" y "estar bien" fuesen palabras que designasen relaciones subjetivas, las respuestas a "¿es bueno esto?" o "¿está bien esto?" podrían ser únicamente: "Bueno, yo opino de esta y esta manera acerca de ello" o "¿cómo puedo decirle lo que opino sobre ello? ¡Usted debería saberlo!", y ninguna de éstas es la que aceptamos como una completa respuesta a "¿Es bueno (o está bien) esto?"

Podemos perfectamente concebir que todo el mundo coincida en cuestiones éticas: que coincida, no solamente en el sentido en que se dice que todo el mundo estará de acuerdo en gustar de los bollos de crema, a pesar de que haya pruebas independientes para "la cualidad de estar bueno", sino también en el sentido de tener los mismos criterios de bondad, de aceptar las mismas razones como buenas razones para sus juicios éticos; pero tratándose de relaciones subjetivas no hay modo de que ocurra tal cosa.

Esto es una diferencia importante. Los filósofos que defienden la doctrina subjetiva confunden la diferencia contingente en los criterios de la rectitud y la bondad (que puede que no exista) con la diferencia lógicamente necesaria (que no podría ser de otra manera) en los criterios de agrado, placer, etc. Al hacer esto están tan seriamente equivocados como los que equiparan la concordancia contingente de la gente normal y bien informada sobre los valores, con la necesaria concordancia de la misma gente sobre las propiedades directamente percibidas. A muchos de nosotros nos gusta pensar que quizá pudiese ser posible llegar a una concordancia general sobre normas morales, de manera que los juicios morales de diferentes individuos no variasen de la manera como varían actualmente; esta esperanza puede que sea estéril, pero desde luego no es absurda. Tener esperanzas de llegar a una concordancia en las pruebas y criterios sobre el agrado sería verdaderamente absurdo; pero nuestros conceptos de valor son diferentes, no son en absoluto conceptos de esta clase.

Por tanto, a pesar de los dos puntos fuertes de la doctrina subjetiva, parece estar seriamente equivocada. ¿Qué vamos a concluir? ¿Hay que rechazarla como meramente figurativa? ¿Es realmente



falsa? ¿O puede que después de todo resulte verdadera si solamente tratamos los conceptos éticos como relaciones subjetivas, no de la clase tan simple que hemos considerado, sino de una variedad más compleja?

### 3. 4.—La teoría de las actitudes.

Esta última posibilidad nos lleva a las teorías más matizadas que presentan los defensores de la doctrina subjetiva para superar sus deficiencias iniciales.

Al comparar los conceptos éticos a las relaciones subjetivas (puede decir uno de ellos) hemos estado hablando como si tratásemos la Ética como una cuestión de reacciones *pasivas*. Por supuesto que todo el mundo reconoce, de hecho, que la persuasión juega una parte tan importante en ella como las meras opiniones. Naturalmente, no basta decir que “esto es bueno” significa simplemente “esto me gusta” —hay más que eso— pero uno no puede pasar por alto el hecho de que en Ética (como con las relaciones subjetivas) las pruebas que se aplican para llegar a una decisión varían de persona a persona. Uno dice que la humildad es buena, otro que es mala; éste dice que no cumplir las promesas está siempre mal hecho, aquí concede que en ocasiones puede que esté bien. Es proverbial decir que para el puro todas las cosas son puras, aunque evidentemente no lo sean. Todo lo que tal proverbio puede expresar es que las cosas interesan al puro de cierta manera, que el puro tiene una cierta *actitud*<sup>1</sup> para con ellas. Y esto puede generalizarse: el desacuerdo ético es desacuerdo en actitud, no desacuerdo en creencia. Esto explica a la vez cómo podemos considerar que las personas que expresan juicios éticos opuestos están en desacuerdo (lo que no podríamos hacer si solamente estuvieran expresando sus opiniones) y la posibilidad de que, cuando se conocen los hechos, puedan aparecer desacuerdos (posibilidad no explicada por la doctrina objetiva).

¿En qué consiste en realidad esta distinción entre desacuerdos en “actitud” y “creencia”?

<sup>1</sup> He escogido la forma más reciente, y en algunos puntos más sorprendente, de este argumento, tal como está dada en el libro *Ethics and Language* de C. L. Stevenson, libro del que tendré ocasión de citar frecuentemente y uno de aquéllos a los que debo mucho, a pesar de que rechazo su tesis central.

Las cuestiones sobre la naturaleza de la transmisión de la luz, sobre los viajes de Lief Ericsson y sobre la hora a que Jones llegó ayer a casa son semejantes en que pueden implicar una oposición que es primariamente de creencias. En tales casos uno cree que la respuesta es *p* y otro que es *no-p* o alguna proposición incompatible con *p*, y en el curso de la discusión cada uno intenta dar algún tipo de prueba para su punto de vista o revisarla a la luz de más información. Estos son casos de “desacuerdo en creencia”. Pero hay otros casos, que difieren tajantemente de éstos, que pueden llamarse sin embargo “desacuerdos” con igual propiedad. Implican una oposición, a veces provisional y suave, a veces fuerte, que no es de creencias, sino más bien de actitudes; es decir, una oposición de propósitos, aspiraciones, necesidades, preferencias, deseos, etc. Tales son los casos de que nos ocupamos en Ética.

¿Cómo hemos de considerar entonces un juicio ético típico: por ejemplo, “esto es bueno”?

Verdaderamente, es asunto complejo. Es que nuestros juicios tienen siempre dos componentes de significación, una que se refiere a alguna cuestión de hecho que puede comprarse (la componente “descriptiva” podemos llamarla) y otra (“emotiva”) que anima y persuade a nuestros oyentes a conducirse de una manera o de otra, y lo que son estas dos componentes varía según el caso. Como modelo de trabajo, se podría considerar que “esto es bueno” significa: “yo lo apruebo; hazlo también”; ya que al decir que algo es bueno uno quiere decir en parte que uno lo aprueba y en parte que quiere que igualmente lo apruebe el oyente.

Pero ¿cómo se puede salvar el escollo si hay un desacuerdo? y ¿de qué serviría el salvarlo si un desacuerdo representase solamente una divergencia de actitud?

Eso es bastante claro, ya que es una cosa que sucede todos los días. Nosotros mismos nos encontramos en desacuerdo, comparemos las notas para estar seguros de que ambos conocemos todos los hechos y entonces, las más de las veces, más que las mentes, estamos dispuestos a llegar a un compromiso. Tomad un ejemplo sencillo<sup>2</sup>; salimos a cenar y yo digo: “el sitio mejor es Casa Martini” (porque este restaurante es el que más me gusta)

<sup>1</sup> Véase Stevenson, *op. cit.*, pp. 2-3.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 21.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, pp. 3, 21.

mientras que usted dice: "no, mejor el Crown and Anchor". Lo discutimos, nos ponemos de acuerdo en que la orquesta del Martini es demasiado ruidosa para hablar cómodamente, mientras que la cocina en el Crown and Anchor se ha echado a perder y terminamos por elegir según el inconveniente que nos parezca menos malo o por ir a un tercer restaurante en lugar de esos. En mi opinión, el esfuerzo por llegar a actitudes convergentes no tiene por qué ser una empresa menos modesta y cooperativa que el esfuerzo por llegar a creencias convergentes<sup>1</sup>.

### 3. 5.—*La debilidad fatal del enfoque subjetivo.*

¿Qué adelanto nos proporciona esta explicación? No hay duda de que puede ser interesante, iluminadora e incluso válida para examinar con detalle las cosas que hacemos cuando estamos metidos en discusiones éticas. Después de un cuidadoso estudio de gran número de casos, podríamos llegar a ser capaces de dar una exacta explicación psicológica acerca de lo que sucede en tales discusiones, y lo mismo podría hacerse con las discusiones científicas, las discusiones matemáticas, las teológicas y las que surgen entre corredores de apuestas. Pero esto de por sí no nos lleva más cerca de la solución de nuestro problema<sup>2</sup>.

Lo que queremos saber es en cuáles de estas discusiones los argumentos presentados eran *dignos* de aceptación y las razones dadas eran buenas razones, en cuáles de ellas se llevaba a cabo la persuasión, por lo menos en parte, por un razonamiento válido y en cuáles el acuerdo se obtenía por medios de *mera* persuasión: buena retórica no sustentada por argumentos válidos o buenas razones. Sobre la cuestión de los criterios (o más bien de la completa falta de criterios) dados para dar validez a los argumentos éticos, es sobre lo que se presentan las objeciones más significativas a esta teoría subjetiva (o a cualquier otra).

Suponed que presentamos un argumento ético que consiste en parte en inferencias lógicas (demostrativas), en parte en inferencias científicas (inductivas), y en parte en esa forma de inferencia propia de los argumentos éticos por la cual pasamos de razones fácticas

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 157.

<sup>2</sup> Cf. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (2.<sup>a</sup> ed. 1946), p. 69: "Tales inquisiciones empíricas son un elemento importante en Sociología y en el estudio científico del lenguaje, pero son bien distintas de las inquisiciones lógicas que constituyen la Filosofía."

a una conclusión ética —que sería muy natural llamar conclusión "evaluadora".

"Es claro —declara el defensor de la doctrina subjetiva— que esta última conclusión no será válida ni demostrativa ni inductivamente, por hipótesis: así es que el argumento, en conjunto, no puede ser válido en ninguno de estos sentidos". El otro único problema interesante es de otro tipo. Supuesto que la validez demostrativa e inductiva no vienen al caso aquí, ¿no hay alguna otra clase de validez, especial para argumentos de este tipo, que merezca igual consideración?

"Ciertamente, uno podría inventar una definición amplia de "validez" tal que ciertas inferencias que van de razones fácticas (R) a conclusiones éticas (E) pudieran llamarse "válidas"; pero sancionar esto sería completamente impracticable e imprudente ya que tal sentido estaría privado de su conexión normal con lo "verdadero". Pues recuérdese que la significación descriptiva de un juicio ético simplemente registra las actitudes del que habla; la significación emotiva no tiene nada que ver con la verdad o falsedad, y está claro que para lo que estamos considerando las razones no establecen o ponen en cuestión la verdad de la significación descriptiva de los juicios éticos. Si A dice: "esto es bueno" y B dice: "no, es malo", y entonces A saca las razones R para su juicio, no está poniendo en cuestión la verdad del juicio de B, ya que B ha dicho solamente que desaprueba el objeto: está intentando rectificar las actitudes de B. En general, cuando E está apoyado por R o combatido por él, R ni aprueba ni desaprueba la verdad de la significación descriptiva de E. Y así, a menos que "válido" tenga que tener un sentido engañosamente ampliado, la pregunta: "¿permite R una conclusión válida para E?" está desprovista de interés".

Esta es la conclusión a la que tiene que llegar cualquier defensor de la doctrina subjetiva, y es fatal para toda teoría subjetiva. Pues el sentido común replicará inmediatamente: "¿Desprovista de interés? Si un hombre me dice que a él le parece bien maltratar a los negros porque todos los demás lo hacen, ¿no es de interés si su argumento es válido o no?" El filósofo afirmará como réplica que si

<sup>1</sup> Este pasaje es una paráfrasis de lo que dice Stevenson, pero substancialmente está en sus propias palabras, cf. *op. cit.*, pp. 152-6. Stevenson ofrece gran número de análisis alternativos de frases que incluyen la palabra "bueno", la "significación descriptiva" de algunas de las cuales es bien distinta de "yo apruebo esto": lo que dice sobre la "validez" es aplicable igualmente a todos estos análisis.



se insiste en hablar de validez en conexión con esto, todo lo que se hace es "seleccionar aquellas conclusiones para las que se está psicológicamente dispuesto a dar asentimiento"<sup>1</sup>; pero esto no hace más que ponerlo peor, gravando la doctrina subjetiva con dos paradojas en lugar de una. Pues, por supuesto, aunque uno esté haciendo eso, no estará simplemente haciéndolo; se está insistiendo además en que el argumento es verdaderamente un argumento inválido, en que la razón es una razón mala y una razón que no se debería aceptar. Y de igual manera, al decir que una cosa es buena uno está diciendo, por supuesto, que la aprueba (o que de todos modos le gustaría poder aprobarla) y que quiere que el que le escucha la apruebe también. Pero no se está haciendo simplemente esto, se está diciendo que es verdaderamente *digna* de aprobación, que hay verdaderamente un argumento válido (una buena razón) para decir que es buena y por tanto para aprobarla y para recomendar a los otros que también lo hagan. Y cualquier teoría subjetiva que ponga los criterios de validez aplicables a los juicios éticos como cuestión de "opiniones", "actitudes", "respuestas", "estados psicológicos" o "disposiciones" del que habla o de su grupo social, tiene que fracasar en este punto. Aunque las conclusiones a las que estamos "sicológicamente dispuestos a dar asentimiento" puede que *de hecho* frecuentemente coincidan con las conclusiones a las que deberíamos darlo, son distintas lógicamente de ellas, y el sentido común reconoce esta distinción. Y, de hecho, las conclusiones a las que *damos* asentimiento son diferentes de un modo asombroso, e incluso contradictorias.

### 3. 6.—*El aire engañosamente científico de esta teoría.*

Para observar exactamente lo paradójicas que son las consecuencias de la doctrina subjetiva y subrayar así su fatal falacia, consideremos la peculiar naturaleza de las aserciones del filósofo que dice que la pregunta "¿permite R una conclusión válida para E?" carece de interés y que hablar sobre conclusiones valorativas "válidas" o "inválidas" es precisamente seleccionar aquellas conclusiones a las que se está dispuesto psicológicamente a prestar asentimiento.

Estas afirmaciones parecen estar bien lógicamente, y creemos que las entendemos, pero esto es solamente porque nos recuerdan otras afirmaciones que son muy semejantes superficialmente. Así,

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 171.

el magistrado de un proceso en un caso de asesinato diría: "la cuestión de dónde estaba el acusado a las seis y diez no tiene interés, lo que tenemos que determinar es dónde estaba a las seis y cuarto". De igual manera un antropólogo afirmaría, sobre la base de sus experiencias en Africa: "los adolescentes hotentotes tienen un agudo sentido de la obligación moral cuando están sobrios, pero después de una pinta de cerveza pierden todos los escrúpulos y únicamente hacen aquellas cosas a las que están psicológicamente dispuestos". Y ambos, el magistrado y el antropólogo, son interesantes e informativos ya que nos dicen algo que acontece, por contraste con algo que no acontece.

El filósofo, sin embargo, no hace nada de esto. Aunque sus afirmaciones cuentan con su aire familiar y cotidiano para que no nos demos cuenta, este aire es engañoso. Y en verdad, si no lo fuera, si hubiera alguna posibilidad de que aconteciese lo contrario de lo que dice, no podría sacar las consecuencias que quiere sacar partiendo de aquéllas. No está afirmando una cuestión de hecho científico. No quiere decir que, cuando estamos forzados a tomar decisiones morales, nos comportemos como los adolescentes hotentotes borrachos, dejando por alguna razón de distinguir la retórica de la razón, o de distinguir entre los argumentos que son verdaderamente válidos (y que deberíamos aceptar) y los que nos atraen, pero que son engañosos. Quiere decir más bien que hablar de argumentos éticos "válidos" o "inválidos" es el resultado de un malentendido, de manera que no deberíamos llamarlos para nada argumentos éticos "válidos" o "no válidos".

Esta interpretación se confirma cuando él mismo dice: "Se podría inventar una definición amplia de 'válido' para salir del paso, pero sancionaría sería imprudente"<sup>1</sup>; y si esto es verdaderamente su conclusión está seriamente desviado. Pues él no está llamado a inventar o sancionar usos lingüísticos, especialmente cuando esta actividad implica representar equivocadamente nuestras ideas existentes. Más es su cometido analizar el sentido de "válido" (y los criterios de la validez) que ya están implícitos en nuestras discusiones éticas y cuya existencia no puede ser explicada por esta clase de análisis psicológicos.

Poca defensa cabe del cambio de ideas que se recomienda. Siempre que nos enfrentamos con un número de formas de acción tendemos que elegir entre diferentes conjuntos de razones para actuar

<sup>1</sup> Cf. la discusión —citada más arriba— de Stevenson sobre la "validez".

de diferentes maneras y entre diferentes argumentos en apoyo de las diferentes decisiones posibles; si esto hay que hacerlo metodólicamente por completo, necesitaremos distinguir entre aquellas que son "dignas" de aceptación ("válidas", como las llamamos ahora) y aquellas que no son dignas (o "inválidas").

Las ventajas del uso existente son tan grandes que incluso el filósofo tiene que seguir hablando de "razones" (y de "razones bien probadas") para obrar de esta o de esa manera. Al hacer esto, él mismo se excusa, explicando que, cuando habla de "razones bien probadas", quiere decir "hechos pertinentes que ha sido probado que acontecen" y no "hechos pertinentes que ha sido probado que apoyan esta conclusión ética". Sin embargo, su insistente excusa muestra que sus temores son carentes de base y que sus peticiones son contradictorias entre sí. Por supuesto, para establecer una conclusión ética no se puede apelar a los hechos mismos, pues esto sería traicionar la conclusión ética como un "hecho". Sin embargo, pocos, aparte de los filósofos, supondrían que se puede hacer esto, y si, como prevención contra este peligro, lo que quieren es enmendar nuestro uso, podemos olvidarnos de sus temores.

### 3. 7.—*La fuente común de las doctrinas objetiva y subjetiva.*

De nuevo nos hemos quedado sin respuesta a las cuestiones centrales: "¿Qué tipos de razonamiento son pertinentes para las conclusiones éticas?", "¿qué hace válida o inválida a una inferencia evaluadora?". Si comparamos los argumentos dados por el filósofo de ahora con los dados por los defensores de la doctrina objetiva quizá podamos descubrir por qué aquél elude las cuestiones de la manera que las elude.

El defensor de la doctrina objetiva quiere recalcar las semejanzas entre los valores y las propiedades (la "rojez" y la "bondad"); especialmente da por supuesto que no pueden considerarse los juicios éticos opuestos como incompatibles a no ser que haya de algún modo una propiedad del objeto a la que ambos se refieran. Y, desde el momento en que le parece que son incompatibles, concluye que la bondad tiene que ser una propiedad.

Al filósofo que defiende la doctrina subjetiva le impresionan no tanto las semejanzas cuanto las diferencias entre propiedades y va-

<sup>1</sup> Cf. Stevenson, *op. cit.*, pp. 29-30.

lores; todavía más le impresionan las semejanzas, más bien que las diferencias, entre los valores y las relaciones subjetivas (la "bondad" y la "agradabilidad"). Por tanto, rechaza este argumento: "¿La bondad una propiedad? —protesta— ¡Todo el argumento es absurdo! Si dos personas enuncian dos juicios éticos opuestos, no hay en absoluto ninguna propiedad, nada neutral ni nada incompatible entre ellos".

En consecuencia, cuando los dos filósofos vienen a considerar la cuestión de qué hace que sean válidas las inferencias valorativas o que ciertos hechos particulares sean razones para las conclusiones éticas, ninguno de ellos puede contestar de manera que nos ayude en absoluto. Uno tiene que declarar que se requiere la presencia de la propiedad no natural de la "bondad" o de "estar bien", y el otro replica que en realidad no se debía hablar de "buenas razones" o "conclusiones válidas" en relación con esto, puesto que tales frases no tienen uso excepto para indicar las razones y conclusiones que se está psicológicamente dispuesto a aceptar. Como hemos visto ninguna de estas respuestas nos vale.

Pero, ¿dónde se equivoca el segundo filósofo? Por supuesto tenía razón en rechazar la conclusión del primer filósofo de que la bondad es una propiedad; por tanto, el error tiene que estar en su razonamiento. Y, en realidad, resulta que rechazando el argumento *en su totalidad* y dejando de tocar así nuestro problema central, se engaña precisamente de la misma manera que se engañaba su oponente antes que él. Los defensores de ambas doctrinas dan por supuesto que los juicios éticos opuestos pueden ser solamente contradictorios si se refieren a una propiedad del objeto a que conciernen, y que, a no ser que se refieran a una propiedad, tales juicios tienen que referirse a algún estado psicológico del que habla —en cuyo caso nunca pueden contradecirse, en absoluto.

Esta suposición es, desde luego, plausible, pero está equivocada. En el caso de la ética no son necesarios tal propiedad ni tal "estado psicológico". Todo lo que se necesita es una buena razón para elegir una cosa en lugar de la otra. Dado esto está salvada la incompatibilidad de "esto es bueno" y "esto no es bueno". Y, con toda seguridad, eso es, en la práctica, cuanto pedimos.

nos parece una manera feliz de expresarnos, ya que todas las relaciones subjetivas se refieren a una "respuesta psicológica" por parte del que habla: su agrado, asombro o incredulidad, y en algunos casos encontramos realmente procesos físicos o químicos en el cuerpo del sujeto con los que puede correlacionarse la "respuesta psicológica". Si la película es "interesante", su aliento y su respiración se aceleran, sus pupilas se dilatan y se filtra adrenalina en la corriente sanguínea.

Pero, ¿qué pasa con los valores? ¿Son objetivos o subjetivos? ¿Están "en el objeto" o "en el sujeto"? Una aplicación ingenua del principio del *tercio excluso* sugiere que tienen que estar "dentro". Los conceptos que no están en correlación con los procesos que están fuera del cuerpo del que habla parece que tienen que estarlo con los procesos que están dentro del mismo; y a cualquier cosa que no guardase correlación con ninguno de los dos le faltaría cuerpo —opinamos— y sería en cierta manera "no real" o "no existente". Por tanto, el "valor", concluimos, tiene que ser *verdaderamente* o una propiedad del objeto o una respuesta del que habla.

Esta conclusión es falsa, de modo que el razonamiento tiene que estar mal y no es muy difícil ver por qué. No es absolutamente necesario que todas nuestras palabras tengan que actuar como nombres que designen procesos definidos y únicos, físicos o mentales; de hecho, solamente algunas de ellas son de una clase tal que tiene sentido hablar de dichos procesos. Y se puede ver fácilmente que la clase de conceptos para los que tienen sentido no puede incluir los conceptos éticos. Pues si la "bondad" o el "estar bien" fuesen algo que pudiese estar correlacionado definitivamente con tal proceso, eso convertiría en absurdo el hecho crucial, que hicimos notar en el último capítulo, de que puede haber diferencias éticas incluso cuando todas las fuentes del desacuerdo fáctico han sido excluidas.

A pesar de esto sigue existiendo una fuerte tentación (y tal que se manifiesta de maneras demasiado complejas y numerosas para explorarlas ahora) de olvidar lo figurativamente que hablamos cuando describimos las propiedades de un objeto como que están "en el objeto" y las respuestas psicológicas como que están "en el sujeto", y de igual manera, al *identificar* la propiedad "en" el objeto con un proceso en el objeto y la respuesta "en" el sujeto con un proceso en el sujeto. Y una vez que se ha cometido esta equivocación no es de extrañar si en nuestra búsqueda de un proceso ético, propiedad o respuesta, que ni existe ni puede existir, pasamos por alto aquello de lo que realmente se trata: el razonamiento que está a la base de nuestros juicios morales.

### 3. 8.—*Los orígenes profundos de estos engaños.*

"Pero una vez más —puede preguntarse— ¿cuál es el atractivo de esta premisa especial suprimida que ha parecido evidente de por sí a tanta gente?"

Las ramificaciones intelectuales de tal falsedad son prácticamente interminables, pero puede que sea iluminador ver cómo se encadena, un paso más atrás, con otras más generales, y retrotraer así su atractivo a fuentes más profundas de sinrazón en nuestros pensamientos.

Los engaños de los filósofos citados surgen (como hemos visto) de la idea de que cualquier teoría ética tenga que clasificar los valores o como propiedades o como relaciones subjetivas. Según su inclinación se dejan caer por una alternativa o por otra, anunciando como slogan, que los predicados éticos son *propiedades objetivas* de las acciones, situaciones y motivos, o que los juicios éticos expresan *respuestas subjetivas* del que habla. Haciendo esto introducen una cuestión que a nosotros no nos ha parecido necesario discutir explícitamente: la cuestión de si la bondad es subjetiva u objetiva. Esto nos da el hilo conductor que queremos.

A nosotros nos gusta frecuentemente describir propiedades tales como la rojez como "objetivas", o como que están "en el objeto". Esta descripción nos parece especialmente feliz desde el momento en que a veces encontramos procesos físicos o químicos que literalmente acaecen en el objeto con el que puede correlacionarse la presencia de la propiedad como la causa y el efecto. (Cuando pasa esto podemos presentar una "cualidad científica", "verdaderamente rojo", digamos que se define a base de conceptos teóricos y que, para los propósitos científicos, se considera como más significativa que la simple cualidad —"rojo"— con la que empezamos.) Las lámparas de descarga de sodio que proyectan su característico resplandor de color naranja en las calle de nuestras ciudades lo proyectan —explícitamente los físicos— porque los electrones que están en los átomos del vapor de sodio están continuamente pasando de los niveles de energía  $P_3$  y  $P_4$  al nivel  $S_1$ , emitiendo, al saltar, luz de una determinada longitud de onda; y, como cualidad científica, el color se define a base de la longitud de onda.

Por otra parte, las relaciones subjetivas entendemos que se refieren a algo "en" o "en el ánimo de" el que habla, y nuevamente esto