

CAPÍTULO VI

CRÍTICA DE LA ÉTICA Y LA TEOLOGÍA

Todavía debemos enfrentar una objeción antes de que podamos pretender que hemos justificado nuestra tesis de que todas las proposiciones sintéticas son hipótesis empíricas. Esta objeción se basa en la suposición común de que nuestro conocimiento especulativo es de dos clases distintas: el que se refiere a cuestiones relativas a hechos empíricos, y el que se refiere a cuestiones de valor. Se afirma que los "enunciados de valor" son proposiciones sintéticas genuinas y que sin embargo no pueden considerarse, con alguna apariencia de justicia, como hipótesis utilizadas para predecir el curso de nuestras sensaciones; y, consiguientemente, que la existencia de la ética y de la estética como ramas del conocimiento especulativo representa una objeción insuperable para nuestra tesis empirista radical.

Frente a esta objeción, nosotros tenemos que dar una explicación de los "juicios de valor" que sea satisfactoria en sí misma y compatible, a la vez, con nuestros principios empiristas generales. Procuraremos mostrar que, en la medida en que los enunciados de valor son significativos, son enunciados "científicos" ordinarios, y que en la medida en que no son científicos, no son, literalmente hablando, significativos, sino que son simplemente expresiones de emoción que no pueden ser ni verdaderas ni falsas. Al sostener este punto de vista, podemos limitarnos por ahora al caso de los enunciados éticos. Veremos que lo que se diga sobre éstos se aplica también, *mutatis mutandis*, al caso de los enunciados estéticos¹.

¹ El argumento que sigue debe leerse juntamente con la Introducción, pp. 25-28

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

De hecho, es fácil ver que solo de la primera de nuestras cuatro clases, es decir, la que comprende las proposiciones que se refieren a las definiciones de términos éticos, puede decirse que constituye la filosofía ética. Las proposiciones que describen los fenómenos de la experiencia moral y sus causas han de asignarse a la ciencia de la psicología o a la sociología. Las exhortaciones a la virtud moral no son en modo alguno proposiciones sino exclamaciones o mandatos destinados a provocar en el lector cierto tipo de acción. No pertenecen, por consiguiente, a ninguna rama de la filosofía o de la ciencia. En cuanto a las expresiones de juicios éticos, no hemos determinado aún cómo hay que clasificarlas; pero, puesto que ellas no son, con certeza, ni definiciones, ni comentarios sobre definiciones, ni citas, podemos decir en forma concluyente que no pertenecen a la filosofía ética. Un tratado estrictamente filosófico sobre la ética no debería, por lo tanto, hacer declaraciones de carácter ético. Pero habría que mostrar, mediante un análisis de los términos éticos, a qué categoría pertenecen todas las declaraciones de ese género. Y esto es lo que vamos a hacer ahora.

Una cuestión que tratan a menudo los filósofos de la

ética es la de si es posible encontrar definiciones que permitan reducir todos los términos éticos a uno o dos términos fundamentales. Pero esta cuestión, aunque pertenece sin duda alguna a la filosofía ética, no se relaciona con nuestra indagación actual. No nos preocupa ahora descubrir qué término, dentro de la esfera de los términos éticos, ha de ser tomado como fundamental; si, por ejemplo, puede definirse "bueno" en términos de "justo" o "justo" en términos de "bueno", o ambos en términos de "valor". Lo que nos interesa es la posibilidad de reducir toda la esfera de los términos éticos a términos no éticos. Procuramos averiguar si los enunciados de valor ético pueden traducirse a enunciados referentes a hechos empíricos.

Que se los puede traducir de ese modo es lo que sostienen los filósofos de la ética a quienes se llama comúnmente subjetivistas, y los conocidos como utilitaristas. El utilitarista, en efecto, define la rectitud de las acciones y la bondad de los fines en términos del placer, la felicidad o la satisfacción que producen; el subjetivista, en términos de los sentimientos de aprobación que cierta persona o cierto grupo de personas experimenta con respecto a ellos. Ambos tipos de definición hacen de los juicios morales una subclase de los juicios psicológicos o sociológicos; y por esta razón nos resultan sumamente atractivos. Pues si una de las dos definiciones fuera correcta se seguiría que las afirmaciones éticas no serían genéricamente diferentes de las afirmaciones fácticas que por lo común se les contraponen, y se aplicaría también a ellas la explicación que hemos dado ya a propósito de las hipótesis empíricas.

Sin embargo, el análisis de los términos éticos que adoptaremos no será ni subjetivista ni utilitarista. Rechazamos la opinión subjetivista de que llamar justa a una acción o buena a una cosa equivale a decir que es aprobada por la generalidad, porque no es contradictorio afirmar que algunas acciones generalmente aprobadas no son justas, o que algunas cosas generalmente aprobadas no son buenas. La tesis subjetivista que se presenta como alternativa, según la cual un hombre que afirma que cierta acción es justa o una cosa determinada es buena está diciendo que él mismo las aprueba, la rechazamos

en razón de que un hombre que confesara haber aprobado algunas veces lo malo o lo injusto no se contradeciría a sí mismo. Un argumento parecido a éste resulta fatal para el utilitarismo. No podemos admitir que llamar justa a una acción sea equivalente a decir que, de todas las acciones posibles en determinadas circunstancias, es la que causaría, o posiblemente habría de causar, la mayor felicidad, o la mayor diferencia de placer sobre dolor, o la mayor diferencia del deseo satisfecho sobre el deseo insatisfecho, porque encontramos que no es contradictorio decir que a veces es moralmente malo llevar a cabo la acción que causaría real o probablemente la mayor felicidad, o la mayor diferencia de placer sobre dolor, o del deseo satisfecho sobre el deseo insatisfecho. Y como no es contradictorio decir que algunas cosas agradables no son buenas, o que algunas cosas malas son deseadas, la sentencia "x es bueno" no puede ser equivalente a "x es agradable" o "x es deseado". La misma objeción puede hacerse a todas las otras variantes de utilitarismo que yo conozco. Por lo tanto creo que deberíamos sacar la conclusión de que la validez de los juicios éticos no está determinada por las tendencias de las acciones a producir felicidad, así como no lo está por la naturaleza de los sentimientos de la gente, y hay que considerarla como "absoluta o intrínseca" y no como calculable empíricamente.

Al decir esto no negamos, por supuesto, que sea posible inventar un lenguaje en el cual todos los símbolos éticos sean definibles en términos no éticos, ni negamos siquiera que sea deseable inventar un lenguaje así y adoptarlo en lugar del nuestro; lo que negamos es que la reducción que se sugiere de los enunciados éticos a enunciados no éticos sea compatible con las convenciones de nuestro lenguaje real. Es decir, rechazamos el utilitarismo y el subjetivismo, no como propuestas de reemplazar nuestras nociones éticas existentes por otras nuevas, sino como análisis de nuestras nociones éticas existentes. Sostenemos simplemente que, en nuestro lenguaje, las sentencias que contienen símbolos éticos normativos no son equivalentes a las sentencias que expresan proposiciones psicológicas o, en realidad, proposiciones empíricas de cualquier especie.

Es aconsejable aclarar aquí que son únicamente los símbolos éticos normativos, y no los símbolos éticos descriptivos, los que consideramos indefinibles en términos fácticos. Existe el peligro de confundir estos dos tipos de símbolos, pues por lo común están constituidos por signos de la misma forma sensible. Así, por ejemplo, un signo complejo de la forma "x es malo" puede constituir una sentencia que expresa un juicio moral sobre determinado tipo de conducta, o puede constituir una sentencia que enuncia que cierto tipo de conducta es contrario al sentido moral de una sociedad particular. En este último caso, el símbolo "malo" es un símbolo ético descriptivo, y la sentencia en que se encuentra expresa una proposición sociológica ordinaria; en el primer caso, el símbolo "malo" es un símbolo ético normativo, y sostenemos que la sentencia en la cual se encuentra no expresa de ninguna forma una proposición empírica. Por ahora nos ocupamos únicamente de la ética normativa, de manera que cuando en el curso de esta discusión se usen símbolos éticos sin calificación habrá que interpretarlos siempre como símbolos de tipo normativo.

Al admitir que los conceptos éticos normativos son irreductibles a conceptos empíricos, parece que dejáramos el camino libre a la concepción "absolutista" de la ética, o sea la concepción de que los enunciados de valor no están controlados por la observación, como lo están las proposiciones empíricas ordinarias, sino únicamente por una misteriosa "intuición intelectual". Un rasgo de esta teoría, que raras veces reconocen los que la defienden, es que vuelve inverificables los enunciados de valor. Es notorio, en efecto, que lo que parece intuitivamente cierto a una persona puede parecer dudoso, o aun falso, a otra. Así que a menos que sea posible proporcionar algún criterio mediante el cual se pueda decidir entre intuiciones contrarias, un simple llamado a la intuición carecerá de valor como prueba de la validez de una proposición. Pero en el caso de los juicios morales no es posible dar un criterio así. Algunos moralistas pretenden resolver la cuestión diciendo que ellos "saben" que sus propios juicios morales son correctos. Pero tal afirmación ofrece un interés meramente

psicológico, y no tiende en lo más mínimo a probar la validez de un juicio moral. En efecto, los moralistas que sustentan concepciones diferentes pueden saber tan bien como los anteriores que sus puntos de vista éticos son correctos. Y mientras se trate de una certeza subjetiva no habrá nada que nos permita elegir entre ellos. Cuando surgen tales diferencias de opinión con relación a una proposición empírica ordinaria, se puede tratar de resolverlas indicando, o llevando a cabo realmente, alguna prueba empírica apropiada. Pero para los enunciados éticos, no existe, según la teoría "absolutista" o "intuicionista", ninguna prueba empírica apropiada. Se justifica entonces que digamos que esta teoría considera inverificables los enunciados éticos. También sostiene, por supuesto, que son proposiciones sintéticas genuinas.

Teniendo en cuenta el uso que hemos hecho del principio de que una proposición sintética es significativa solo si es empíricamente verificable, resulta claro que la aceptación de una teoría "absolutista" de la ética minaría la totalidad de nuestro argumento principal. Y como ya hemos rechazado las teorías "naturalistas" que ofrecen, según se supone comúnmente, la única alternativa al "absolutismo" en la ética, parece que hemos llegado a una posición difícil. Enfrentaremos la dificultad mostrando que la manera correcta de tratar los enunciados éticos está dada por una tercera teoría, que es compatible por entero con nuestro empirismo radical.

Comenzamos por admitir que los conceptos éticos fundamentales no son analizables, ya que no existe ningún criterio mediante el cual se pueda poner a prueba la validez de los juicios en que aquéllos figuran. Hasta este punto estamos de acuerdo con los absolutistas. Pero, a diferencia de los absolutistas, nosotros podemos dar una explicación de este hecho que concierne a los conceptos éticos. Decimos que la razón por la cual no son analizables es que son meros pseudo-conceptos. La presencia de un símbolo ético en una proposición no agrega nada a su contenido fáctico. Por lo tanto, si yo digo a alguien "usted ha obrado mal al robar ese dinero", no afirmo más de lo que habría afirmado diciendo sencillamente: "Usted robó ese dinero". Al agregar que esa acción es mala no hago

ninguna nueva aserción a su respecto; manifiesto, simplemente, mi desaprobación moral por ella. Es como si yo hubiera dicho "Usted robó ese dinero", con un particular tono de horror, o lo hubiera escrito agregándole algún signo de exclamación especial. El tono, o el signo de exclamación, no agregan nada al sentido literal de la sentencia. Sirve tan solo para mostrar la presencia de ciertos sentimientos en quien la exprese.

Si ahora generalizo mi enunciado anterior y digo "Robar dinero es malo", formulo una sentencia que no tiene sentido fáctico, es decir, que no expresa ninguna proposición susceptible de ser verdadera o falsa. Es como si hubiera escrito "¡¡Robar dinero!!", donde la forma y el número de los signos de exclamación muestran, gracias a una convención adecuada, que el sentimiento que se está expresando es una forma especial de desaprobación moral. Claramente se ve que aquí no se dice nada que pueda ser verdadero o falso. Otra persona puede no estar de acuerdo conmigo sobre lo malo del robar, en el sentido de que tal vez no tenga los mismos sentimientos que yo acerca del robo, y quizá discuta conmigo a causa de mis sentimientos morales. Pero, estrictamente hablando, no puede contradecirme: al decir que cierta especie de acción es moralmente buena o mala no formulo ninguna afirmación fáctica, ni siquiera una afirmación sobre mi propio estado de espíritu. No hago sino expresar determinados sentimientos morales. Y la persona que aparentemente me contradice está simplemente expresando sus sentimientos morales. De modo que es obvio que no tiene sentido alguno preguntar quién de nosotros está en lo cierto, pues ninguno de nosotros está enunciando una proposición genuina.

Lo que hemos dicho hasta ahora a propósito del símbolo "malo" se aplica a todos los símbolos éticos normativos. Éstos se encuentran a veces en sentencias que consignan hechos empíricos ordinarios, además de expresar un sentimiento ético a propósito de estos hechos; otras veces figuran en sentencias que solamente expresan un sentimiento ético a propósito de cierto tipo de acción o situación, sin hacer ningún enunciado de carácter fáctico. Pero en todos los casos en que por lo común se diría que se está formulando un juicio ético, la fun-

ción de la palabra ética pertinente es puramente "emotiva". Se la utiliza para expresar un sentimiento acerca de ciertos objetos, pero no para hacer ninguna aserción sobre ellos.

Vale la pena hacer notar que los términos éticos no sirven solo para expresar sentimientos; también están destinados a suscitar sentimientos e incitar así a la acción. En realidad algunos de ellos se emplean en forma tal como para dar a la sentencia en la que se encuentran el efecto de una orden. Así, por ejemplo, la sentencia "Es tu deber decir la verdad" puede considerarse ya como la expresión de cierta suerte de sentimiento ético sobre la veracidad, ya como la expresión de la orden "Di la verdad". La sentencia "Deberías decir la verdad" también incluye la orden "Di la verdad", pero aquí el tono de la orden es menos enfático. En la sentencia "Es bueno decir la verdad" la orden se ha transformado en poco más que una sugerencia. Y así el significado de la palabra "bueno", en su uso ético, difiere del de la palabra "deber" (*duty*) o la palabra "deberías" (*ought*). De hecho, podemos definir el significado de las diversas palabras éticas ya sea en términos de los diferentes sentimientos que se consideran expresados ordinariamente por ellas, ya sea en términos de las diferentes respuestas que están destinadas a provocar. Ahora podemos comprender por qué es imposible hallar un criterio para determinar la validez de los juicios éticos. No es porque tengan una validez "absoluta", misteriosamente independiente de la experiencia sensible ordinaria, sino porque no tienen validez objetiva de ninguna clase. Si en una sentencia no se hace ninguna aserción en absoluto, no tiene obviamente sentido preguntar si lo que dice es verdadero o falso. Y hemos visto que las sentencias que simplemente expresan juicios morales no dicen nada. Son puras expresiones de sentimiento y como tales no están comprendidas en la categoría de la verdad y la falsedad. No son verificables por la misma razón que hace que un gemido de dolor o una orden no sean verificables: porque no expresan proposiciones genuinas.

De esta forma, aunque podría decirse con fundamento que nuestra teoría de la ética es radicalmente subjetivista, difiere de la teoría subjetivista ortodoxa en un aspecto muy im-

portante. En efecto, el subjetivista ortodoxo no niega, como nosotros lo hacemos, que las sentencias de un moralista expresen proposiciones genuinas. Lo único que niega es que expresen proposiciones de un carácter no empírico único en su género. De acuerdo con su concepción, dichas sentencias expresan proposiciones sobre los sentimientos del que habla. Si así fuera, los juicios éticos evidentemente serían susceptibles de ser verdaderos o falsos. Serían verdaderos si el que habla tuviera los sentimientos correspondientes, y falsos si no los tuviera. Y esto es algo que, en principio, es empíricamente verificable. Más todavía, se los podría contradecir de modo significativo. Así, si yo digo "La tolerancia es una virtud" y alguien contestara "Usted no la aprueba", éste me estaría contradiciendo, según la teoría subjetivista ordinaria. Según nuestra teoría, en cambio, no me estaría contradiciendo, porque al decir que la tolerancia es una virtud yo no habría formulado ningún enunciado sobre mis propios sentimientos, ni sobre otra cosa alguna. Y no habría hecho más que manifestar mis sentimientos, lo que no es en absoluto lo mismo que decir que los tengo.

La distinción entre la expresión de un sentimiento y la afirmación de un sentimiento se complica por el hecho de que la afirmación de que uno tiene cierto sentimiento acompaña a menudo a la expresión de ese sentimiento, y constituye entonces, sin duda, un factor en la expresión de dicho sentimiento. Así, yo puedo simultáneamente expresar aburrimiento y decir que estoy aburrido, y en tal caso el hecho de que yo haya pronunciado las palabras "estoy aburrido" es una de las circunstancias que hacen verdadera la afirmación de que estoy expresando o manifestando aburrimiento. Pero puedo expresar aburrimiento sin decir efectivamente que estoy aburrido; puedo expresarlo con el tono y los ademanes que hago, al tiempo que formulo una afirmación sobre algo que no tiene ninguna relación con ello, o por medio de una exclamación, o sin proferir palabra alguna. De manera que si bien la aserción de que uno tiene determinado sentimiento implica siempre la expresión de dicho sentimiento, ciertamente la expresión de un sentimiento no siempre implica la afirmación de que uno lo tiene. Y éste es el punto importante que hay que com-

prender al considerar la distinción entre nuestra teoría y la teoría subjetivista ordinaria. Pues en tanto el subjetivista sostiene que los enunciados éticos afirman efectivamente la existencia de ciertos sentimientos, nosotros sostenemos que los enunciados éticos expresan y suscitan sentimientos, sin implicar necesariamente aserción alguna.

Hemos hecho notar ya que la principal objeción a la teoría subjetivista ordinaria es que la validez de los juicios éticos no está determinada por la naturaleza de los sentimientos de su autor. Nuestra teoría escapa a esta objeción, pues no implica que sea condición necesaria y suficiente para la validez de un juicio ético la existencia de sentimiento alguno. Lo que sí implica, por el contrario, es que los juicios éticos carecen de validez.

Existe, sin embargo, un argumento muy conocido en contra de las teorías subjetivistas al cual nuestra teoría no escapa. Moore ha señalado que si los enunciados éticos fueran simplemente enunciados acerca de los sentimientos del que habla, sería imposible discutir sobre cuestiones de valor². Para tomar un ejemplo típico: si un hombre dice que la economía es una virtud y otro replica que es un vicio, no están, según esta teoría, disputando entre sí. El primero dice que aprueba la economía, y el otro que *él* no la aprueba y no hay razón alguna para que estos enunciados no sean ambos verdaderos. Ahora bien, Moore juzgó obvio que disputamos sobre cuestiones de valor y concluyó en consecuencia que la forma particular de subjetivismo que él estaba examinando era falsa.

Es evidente que la conclusión de que es imposible discutir acerca de cuestiones de valor se deduce también de nuestra teoría. En efecto, puesto que sostenemos que sentencias como "La economía es una virtud" y "La economía es un vicio" no expresan en absoluto proposiciones, evidentemente no podemos afirmar que expresan proposiciones incompatibles. Debemos admitir por lo tanto que si el argumento de Moore refuta realmente la teoría subjetivista ordinaria, también refuta la nuestra. Pero, por el contrario, afirmamos que ni siquiera

² Cf. *Philosophical Studies*, "The Nature of Moral Philosophy"

refuta la teoría subjetivista ordinaria. Sostenemos en efecto que en realidad nunca se discute sobre cuestiones de valor.

Esta puede parecer, a primera vista, una afirmación muy paradójica, pues ciertamente nos embarcamos en disputas que se consideran de ordinario como disputas sobre cuestiones de valor. Pero en todos estos casos descubrimos, si consideramos el asunto atentamente, que la disputa no se refiere en realidad a una cuestión de valor sino a una cuestión de hecho. Cuando alguien está en desacuerdo con nosotros sobre el valor moral de cierta acción o tipo de acción recurrimos, es cierto, a la argumentación para ganarlo a nuestra manera de pensar; pero no tratamos de mostrar con nuestros argumentos que tiene "malos" sentimientos éticos respecto de una situación cuya naturaleza haya comprendido correctamente. Lo que tratamos de mostrar es que está equivocado en lo que concierne a las circunstancias del caso. Sostenemos que se ha formado un concepto erróneo de los motivos del sujeto agente; o que ha juzgado mal los efectos de la acción, o sus probables efectos teniendo en cuenta el conocimiento que poseía el sujeto agente; o que ha omitido tomar en consideración las circunstancias especiales en que estaba colocado el sujeto agente. O bien empleamos argumentos más generales acerca de los efectos que tienden a producir las acciones de cierto tipo, o sobre las cualidades que se manifiestan habitualmente en su ejecución. Hacemos esto con la esperanza de que solo tenemos que lograr que nuestro antagonista coincida con nosotros acerca de la naturaleza de los hechos empíricos en juego para que adopte, con respecto a éstos, la misma actitud moral que nosotros. Y como la gente con la cual discutimos ha recibido, por lo general, una educación moral igual a la nuestra, y vive en el mismo orden social, nuestras expectativas resultan de ordinario justificadas. Pero si se da el caso de que nuestro opositor ha experimentado un proceso de "acondicionamiento" moral diferente del nuestro, de modo que a pesar de reconocer todos los hechos continúe aún en desacuerdo con nosotros en lo relativo al valor moral de las acciones en discusión, abandonaremos entonces la tentativa de convencerlo mediante el razonamiento. Decimos que es imposible discutir con él porque tiene un

sentido moral distorsionado o no desarrollado; lo cual significa tan solo que emplea un conjunto de valores diferente del nuestro. Sentimos que nuestro sistema de valores es superior, y por eso hablamos del suyo en esos términos despectivos. Pero no podemos aducir argumento alguno para mostrar que nuestro sistema es superior, pues nuestro juicio de que lo es constituye, a su vez, un juicio de valor, y, por consiguiente, está fuera del alcance de la discusión. El hecho de que los argumentos dejan de ser eficaces cuando abordamos puras cuestiones de valor, a diferencia de las cuestiones de hecho, es lo que nos hace recurrir finalmente al mero insulto.

Vemos, en resumen, que solo es posible argumentar sobre cuestiones morales, si se presupone algún sistema de valores. Si nuestro antagonista concuerda con nosotros en expresar desaprobación moral por todas las acciones de un determinado tipo *t*, es posible que logremos hacerle condenar una acción particular *A* ofreciendo argumentos que demuestren que *A* es del tipo *t*. Pues, en efecto, la cuestión de si *A* pertenece o no a ese tipo, es una evidente cuestión de hecho. Si un hombre tiene ciertos principios morales, argüimos que, para ser consecuente, tiene que reaccionar moralmente de una manera determinada ante ciertas cosas. Pero lo que no discutimos ni podemos discutir es la validez de esos principios morales. No hacemos sino elogiarlos o condenarlos de acuerdo con nuestros propios sentimientos.

Quien dude de la exactitud de esta forma de considerar las disputas morales, que trate de construir una argumentación —así sea imaginaria— sobre una cuestión de valor que no se reduzca a una argumentación acerca de una cuestión de lógica o de un hecho empírico. Estoy seguro de que no logrará aducir un solo ejemplo. Y si es así, se verá obligado a admitir que el hecho de que nuestra teoría implique la imposibilidad de argumentos puramente éticos no constituye, como pensaba Moore, una objeción en su contra, sino más bien una razón en su favor.

Habiendo defendido con éxito nuestra teoría frente a la única crítica que parecía amenazarla, podemos utilizarla ahora para definir la naturaleza de todas las indagaciones éticas.

Hallamos así que la filosofía ética consiste sencillamente en decir que los conceptos éticos son pseudo-conceptos y, por consiguiente, inanalizables. La tarea ulterior de describir los distintos sentimientos para expresar los cuales se emplean los diferentes términos éticos, así como las diferentes reacciones que éstos suscitan habitualmente, es una labor que corresponde al psicólogo. No puede haber nada que se pueda llamar ciencia ética, si por ciencia ética se entiende la elaboración de un sistema moral "verdadero". Hemos visto, en efecto, que por ser los juicios éticos meras expresiones de sentimiento no puede haber manera de determinar la validez de ningún sistema ético y, en realidad, tampoco puede tener sentido preguntar si alguno de tales sistemas es verdadero. Lo único que se puede investigar legítimamente a este respecto es cuáles son los hábitos morales de una persona o grupo de personas determinados, y cuál es la causa de que ellos tengan precisamente esos hábitos y esos sentimientos. Y ésta es una investigación que cae por entero dentro del campo de las ciencias sociales existentes.

Resulta entonces que la ética, como rama del conocimiento, no es más que una sección de la psicología y de la sociología. Y, por si alguien piensa que estamos olvidando la existencia de la casuística, podemos señalar que la casuística no es una ciencia, sino una investigación puramente analítica de la estructura de un sistema moral dado. Es, en otras palabras, un ejercicio de lógica formal.

Tan pronto como se da comienzo a las investigaciones psicológicas que constituyen la ciencia ética se está en condiciones de hallar una explicación de las teorías kantiana y hedonista de la moralidad. Descubrimos, en efecto, que una de las principales causas del comportamiento moral es el temor, consciente e inconsciente, a incurrir en el desagrado de un dios y el temor a la hostilidad de la sociedad. Ésta es, en realidad, la razón por la cual los preceptos morales se presentan para ciertas personas como mandamientos "categóricos". Advertimos también que el código moral de una sociedad está determinado en parte por las creencias de dicha sociedad acerca de las condiciones de su propia felicidad; o, en

otras palabras, que una sociedad tiende a alentar o desalentar un determinado tipo de conducta mediante el uso de sanciones morales, según que tal conducta parezca aumentar o disminuir la satisfacción de la sociedad como un todo. Y ésta es la razón por la cual la mayoría de los códigos morales recomiendan el altruismo y condenan el egoísmo. De la observación de esta conexión entre moralidad y felicidad dimanar, en definitiva, las teorías hedonistas o eudemonistas de la moralidad, así como la teoría moral de Kant se basa en el hecho, explicado anteriormente, de que los preceptos morales poseen para algunas personas la fuerza de mandamientos inexorables. Como cada una de estas teorías ignora el hecho que está en la raíz de la otra, contra ambas puede formularse la crítica de que son unilaterales, pero ésta no es la principal objeción que puede hacerseles. Su defecto esencial es que tratan las proposiciones que se refieren a las causas y atributos de nuestros sentimientos morales como si fueran definiciones de conceptos éticos, y de este modo no logran reconocer que los conceptos éticos son pseudo-conceptos y, por consiguiente, indefinibles.

Como ya hemos dicho, nuestras conclusiones acerca de la naturaleza de la ética se aplican también a la estética. Los términos estéticos se usan exactamente en la misma forma que los términos éticos. Términos estéticos como "bello" y "horrible" se emplean, lo mismo que los términos éticos, no para enunciar hechos, sino simplemente para expresar determinados sentimientos y suscitar una determinada respuesta. De ello se deduce, como en ética, que no tiene sentido atribuir validez objetiva a los juicios estéticos, y que en estética no hay posibilidades de argumentar sobre cuestiones de valor, sino únicamente sobre cuestiones de hecho. Un enfoque científico de la estética nos mostraría a qué causas responde en general el sentimiento estético, por qué las diversas sociedades produjeron y admiraron determinadas obras de arte, por qué varía el gusto en la forma en que lo hace, dentro de una determinada sociedad, etc. Éstas son cuestiones psicológicas o sociológicas comunes que, desde luego, poco o nada tienen que ver con la crítica estética tal como la entendemos. Pero esto

ocurre porque la finalidad de la crítica estética no es impartir conocimiento, sino más bien comunicar una emoción. El crítico, al llamar la atención sobre ciertos aspectos de la obra considerada y expresar los sentimientos que ellos le inspiran, se esfuerza en hacernos partícipes de su actitud hacia la obra como un todo. Las únicas proposiciones pertinentes que formula son las proposiciones que describen la naturaleza de la obra, y que no hacen más que consignar hechos. Concluimos, por lo tanto, que no hay nada en la estética, como no lo hay en la ética, que justifique la opinión de que representa un tipo peculiar de conocimiento.

Debe resultar claro, ahora, que la única información que podemos obtener en forma legítima del estudio de nuestras experiencias estéticas y morales es una información acerca de nuestra propia constitución mental y física. Tomamos en cuenta estas experiencias como fuentes de datos para nuestras generalizaciones psicológicas y sociológicas, y solo de esta manera pueden servir para aumentar nuestro conocimiento. De esto se sigue que cualquier tentativa de tomar el uso que hacemos de los conceptos éticos y estéticos como base de una teoría metafísica relativa a la existencia de un mundo de valores, distinto al mundo de los hechos, implica un análisis erróneo de estos conceptos. El análisis que nosotros hemos llevado a cabo muestra que los fenómenos de la experiencia moral no pueden utilizarse de modo legítimo para apoyar ninguna doctrina racionalista o metafísica, sea la que fuere. En particular, no se los puede utilizar, como esperaba Kant, para establecer la existencia de un dios trascendente.

Esta mención de Dios nos lleva a la cuestión de la posibilidad del conocimiento religioso. Hemos de ver que esta posibilidad ya ha quedado eliminada por nuestro modo de tratar la metafísica, pero, por ser éste un punto de considerable interés, se nos puede permitir examinarlo con cierto detenimiento.

Hoy en día se admite generalmente, o al menos lo admiten los filósofos, que puede probarse de manera demostrativa la existencia de un ser que posea los atributos que definen al dios de cualquier religión no animista. Para comprender que

esto es cierto solo tenemos que preguntarnos cuáles son las premisas a partir de las cuales podría deducirse la existencia de un dios semejante. Si la conclusión de que un dios existe ha de tener la certeza que da la demostración, será preciso entonces que aquellas premisas sean ciertas; porque como la conclusión de un argumento deductivo ya está contenida en las premisas, debe compartir por fuerza cualquier incertidumbre que pueda haber con respecto a la verdad de esas premisas. Ahora bien, nosotros sabemos que una proposición empírica nunca podrá ser más probable, ya que solo las proposiciones *a priori* son lógicamente ciertas. Pero de una proposición *a priori* no podemos deducir la existencia de un dios, pues sabemos que la razón por la cual las proposiciones *a priori* son ciertas es que son tautologías. Y a partir de un conjunto de tautologías no puede deducirse válidamente otra cosa que una nueva tautología. Por consiguiente no hay posibilidad alguna de demostrar la existencia de un dios.

Lo que no se reconoce de modo tan general es que no puede haber forma de probar que la existencia de un dios, tal como el dios de los cristianos, sea siquiera probable. Sin embargo, también esto se demuestra fácilmente. En efecto, si la existencia de un dios semejante fuera probable, la proposición en que se afirma que existe sería una hipótesis empírica. En ese caso sería posible deducir de ella, y de otras hipótesis empíricas, ciertas proposiciones experienciales que no eran deducibles de estas otras hipótesis únicamente. Pero, de hecho, esto no es posible. Se sostiene a veces, por cierto, que la existencia de un cierto tipo de regularidad en la naturaleza constituye una prueba suficiente de la existencia de un dios. Pero si la sentencia "Dios existe" solo implicara que ciertos tipos de fenómenos ocurren en determinadas secuencias, afirmar la existencia de un dios sería simplemente equivalente a afirmar que en la naturaleza hay la regularidad requerida; y ningún creyente admitiría que es esto lo único que quiere afirmar al afirmar la existencia de un dios. Él diría que al hablar de Dios se refería a un ser trascendente que podría ser conocido a través de ciertas manifestaciones empíricas, pero que, sin duda, no podría ser definido en términos de tales manifesta-

ciones. Pero en tal caso el término "dios" es un término metafísico. Y si "dios" es un término metafísico, entonces ni siquiera puede ser probable que exista un dios, porque decir que "Dios existe" es pronunciar una frase metafísica, que no puede ser verdadera ni falsa. Y según el mismo criterio, ninguna sentencia que tenga por objeto describir la naturaleza de un dios trascendente puede poseer significado literal alguno.

Es importante no confundir este punto de vista acerca de las afirmaciones de carácter religioso con la concepción adoptada por los ateos o los agnósticos³. En efecto, es propio del agnóstico sostener que la existencia de un dios es una posibilidad en la cual no hay ninguna buena razón para creer o no creer, y es propio del ateo sostener que es por lo menos probable que no existe dios alguno; pero nuestra tesis de que todo lo que se dice sobre la naturaleza de Dios carece de sentido, lejos de coincidir con cualquiera de estas afirmaciones bien conocidas o de apoyarlas en alguna forma, es realmente incompatible con ellas. En efecto, si la afirmación de que hay un dios carece de sentido, entonces la afirmación del ateo de que no hay dios alguno carece igualmente de significado, ya que solo a una proposición significativa es posible contradecirla con sentido. En cuanto al agnóstico, aunque se abstiene de decir que existe un dios o que no existe, no niega que la cuestión de si existe un dios trascendente sea una cuestión genuina. No niega que las dos sentencias "Hay un dios trascendente" y "No hay un dios trascendente" expresen proposiciones, una de las cuales es realmente verdadera y la otra falsa. Lo único que dice es que no tenemos manera de determinar cuál de ellas es verdadera, y que por esto no debemos fiarnos a ninguna de las dos. Pero hemos visto que las sentencias en cuestión no expresan en absoluto proposiciones. Lo cual significa que también el agnosticismo queda desechado.

Ofrecemos así al teísta el mismo consuelo que dimos al moralista. Sus afirmaciones de ningún modo pueden ser válidas, pero tampoco pueden no serlo. Como el teísta no dice absolutamente nada acerca del mundo, no se le puede acusar

³ Este punto fue sugerido por el prof. H. H. Price.

con justicia de decir nada falso, ni algo para lo cual carezca de fundamentos suficientes. Solo cuando el teísta sostiene que al afirmar la existencia de un dios trascendente está expresando una proposición genuina tenemos derecho a estar en desacuerdo con él.

Debe hacerse notar que en los casos en que se identifica a las deidades con objetos naturales puede aceptarse que las afirmaciones acerca de ellas sean significativas. Si alguien me dice, por ejemplo, que el hecho que se produzca un trueno es, por sí solo, necesario y suficiente a la vez para establecer la verdad de la proposición que afirma que Jehová está enojado, puedo concluir que, según su manera de usar las palabras, la sentencia "Jehová está enojado" es equivalente a "Está tronando". Pero en las religiones más complejas, aunque pueden basarse hasta cierto punto en el temor que el hombre experimenta frente a los procesos naturales que no puede comprender suficientemente, la "persona" a la que se atribuye el control del mundo empírico no está, por su parte, situada en él; se la considera superior al mundo empírico y, en consecuencia fuera de él, y se le asignan atributos supraempíricos. Pero la noción de una persona cuyos atributos esenciales no son empíricos no es en modo alguno una noción inteligible. Podemos disponer de una palabra que se emplee como si fuera el nombre de esa "persona", pero, a menos que las sentencias en las cuales figura expresen proposiciones empíricamente verificables, no puede decirse que simbolice nada. Y esto es lo que ocurre con la palabra "dios", tal como se la usa cuando se interpreta que hace referencia a un objeto trascendente. La simple existencia de un nombre es suficiente para fomentar la ilusión de que existe un ente real, o por lo menos posible, que corresponde a él. Tan solo cuando indagamos acerca de los atributos de Dios descubrimos que "Dios", en este uso, no es un hombre genuino.

Es común encontrar la creencia en un dios trascendente unida a la creencia en una vida futura. Pero el contenido de esta creencia, en la forma que adopta habitualmente, no constituye una hipótesis genuina. Decir que los hombres no mueren jamás, o que el estado de muerte es solo un estado de pro-

longada insensibilidad es, por cierto, expresar una proposición significativa, aunque todas las pruebas de que se dispone muestran que es falsa. Pero decir que en el interior del hombre hay algo imperceptible, que es su alma o su yo real, y que sigue viviendo después de que el hombre ha muerto, es hacer una afirmación metafísica que no tiene más contenido fáctico que la afirmación de que hay un dios trascendente.

Vale la pena mencionar que, de acuerdo con lo que hemos expuesto acerca de las afirmaciones religiosas, no hay base lógica para un antagonismo entre la religión y la ciencia natural. En tanto se trate de la cuestión de la verdad o la falsedad, no hay oposición alguna entre el hombre de ciencia y el teísta que cree en un dios trascendente, pues, como las expresiones religiosas del teísta no son en absoluto proposiciones genuinas, no pueden estar en ninguna relación lógica con las proposiciones de la ciencia. Un antagonismo como el que existe entre religión y ciencia parece residir en el hecho de que la ciencia elimina uno de los motivos que hacen religiosos a los hombres. Se reconoce, en efecto, que una de las causas fundamentales del sentimiento religioso se halla en la incapacidad de los hombres para determinar su propio destino y la ciencia tiende a destruir el sentimiento de temor con que los hombres observan un mundo extraño, haciéndoles creer que pueden entender y prever el curso de los fenómenos naturales, y aun controlarlos hasta cierto punto. El hecho de que recientemente se haya puesto de moda entre los mismos físicos considerar de modo favorable la religión, es un argumento en favor de esta hipótesis. Esta simpatía hacia la religión, denota, en efecto, la falta de confianza de los mismos físicos en la validez de sus hipótesis, lo cual constituye una reacción por parte de ellos contra el dogmatismo antirreligioso de los hombres de ciencia del siglo diecinueve, y un resultado natural de la crisis por la que ha atravesado últimamente la física.

No cabe dentro del campo de esta investigación considerar en forma más profunda las causas del sentimiento religioso, o examinar la probabilidad de la persistencia de las creencias religiosas. Solo tenemos que responder aquí a los interrogantes que dimanen de nuestra discusión acerca de la posibilidad

del conocimiento religioso. Lo que queremos establecer es que no puede haber verdades religiosas trascendentes de ningún género, pues las sentencias que emplea el teísta para expresar tales "verdades" carecen de significado literal.

Una particularidad interesante de esta conclusión es que está de acuerdo con lo que acostumbran decir muchos de los mismos teístas. Se nos dice a menudo, en efecto, que la naturaleza de Dios es un misterio que trasciende el entendimiento humano. Pero decir que algo trasciende el entendimiento humano es decir que es ininteligible, y lo que es ininteligible no puede describirse de manera significativa. Se nos dice también que Dios no es un objeto de razón, sino un objeto de fe. Esto puede no ser más que la admisión de que la existencia de Dios ha de aceptarse sin examen alguno, ya que no puede probarse. Pero puede ser también una afirmación de que Dios es el objeto de una intuición puramente mística, y no puede por tanto definirse en términos inteligibles para la razón. Y creo que hay muchos teístas que afirmarían esto. Pero si uno concede que es imposible definir a Dios en términos inteligibles, concede entonces que es imposible que haya una sentencia que sea significativa y a la vez se refiera a Dios. Si un místico admite que el objeto de su visión es algo que no puede describirse, tiene que admitir también que está obligado a decir sinsentidos cuando la describe.

El místico puede objetar, por su parte, que su intuición le revela verdades, aunque no pueda explicar a otros cómo son estas verdades, y que nosotros, los que no poseemos esta facultad de intuición, carecemos de fundamento para negar que se trata de una facultad cognoscitiva. En efecto, difícilmente podemos sostener *a priori* que no hay otras formas de descubrir proposiciones verdaderas fuera de las que nosotros mismos empleamos. La respuesta es que no establecemos límite al número de procedimientos con los cuales puede llegar a formularse una proposición verdadera. No negamos en absoluto que una verdad sintética puede ser descubierta por métodos puramente intuitivos al igual que por el método racional de la inducción. Pero si decimos que toda proposición sintética, sea cual fuere el modo como haya sido obtenida, debe

estar sujeta a la prueba de la experiencia efectiva. No negamos *a priori* que el místico tenga la capacidad de descubrir verdades mediante sus métodos propios y especiales; esperamos saber cuáles son las proposiciones en que se formulan sus descubrimientos, para ver si son verificadas o refutadas por nuestras observaciones empíricas. Pero el místico no solo no presenta proposiciones empíricamente verificables sino que no puede presentar absolutamente ninguna inteligible. Por esta razón decimos que su intuición no le ha revelado hecho alguno. Es inútil que diga que ha aprehendido hechos que es incapaz de expresar, pues sabemos que si realmente hubiera adquirido alguna información sería capaz de expresarla. Sería capaz de indicar, de alguna manera, en qué forma podría determinarse empíricamente la autenticidad de su descubrimiento. El hecho de que él no puede revelar lo que "sabe" o al menos idear una prueba empírica para validar su "conocimiento", muestra que su estado de intuición mística no es un estado cognoscitivo genuino. De manera que al describir su visión el místico no nos proporciona información alguna sobre el mundo externo; nos da tan solo una información indirecta sobre la condición de su propia mente.

Estas consideraciones dan por tierra con el argumento basado en la experiencia religiosa, que muchos filósofos consideran todavía como un argumento válido en favor de la existencia de un dios. Ellos dicen que es lógicamente posible para los hombres entrar en contacto inmediato con Dios, en la misma forma en que entran en contacto inmediato con un contenido sensible, y que no hay razón para que se esté dispuesto a creer a un hombre cuando dice que está viendo una mancha amarilla, y se rehúse creerle cuando dice que está viendo a Dios. La respuesta a esto es que si el hombre que afirma estar viendo a Dios, afirma simplemente que está experimentando un género particular de contenido sensible, entonces ni por un momento negamos que su afirmación pueda ser verdadera. Pero, por lo común, el hombre que dice que está viendo a Dios no dice tan solo que está experimentando una emoción religiosa, sino también que existe un ser trascendente que constituye el objeto de esa emoción, exactamente como el hombre

que dice que ve una mancha amarilla dice de ordinario no solo que su campo sensible visual contiene un contenido sensible amarillo, sino también que existe un objeto amarillo al cual pertenece el contenido sensible. Y no es irracional estar dispuesto a creer a un hombre cuando afirma la existencia de un objeto amarillo y rehusarse a creerle cuando afirma la existencia de un dios trascendente. Pues mientras la sentencia "Existe aquí una cosa material de color amarillo" expresa una proposición sintética genuina que puede ser verificada empíricamente, la sentencia "Existe un dios trascendente" no tiene, como hemos visto, significado literal.

Por consiguiente concluimos que el argumento basado en la experiencia religiosa es por completo falaz. El hecho de que la gente tenga experiencias religiosas es interesante desde el punto de vista psicológico, pero no implica en absoluto que haya nada semejante a un conocimiento religioso, así como el hecho de que tengamos experiencias morales no implica que haya algo así como un conocimiento moral. El teísta, a la par del moralista, puede creer que sus experiencias son experiencias cognoscitivas, pero a menos que pueda formular su "conocimiento" por medio de proposiciones empíricamente verificables, podemos estar seguros de que se está engañando a sí mismo. Se sigue de esto que aquellos filósofos que llenan sus libros con afirmaciones de que ellos "conocen" intuitivamente esta o aquella "verdad" moral o religiosa, no hacen más que proporcionar material para el psicoanalista. Pues de ningún acto de intuición puede decirse que revele una verdad acerca de ninguna circunstancia de hecho, a menos que se traduzca en proposiciones verificables. Y todas estas proposiciones deben incorporarse al sistema de proposiciones empíricas que constituye la ciencia.