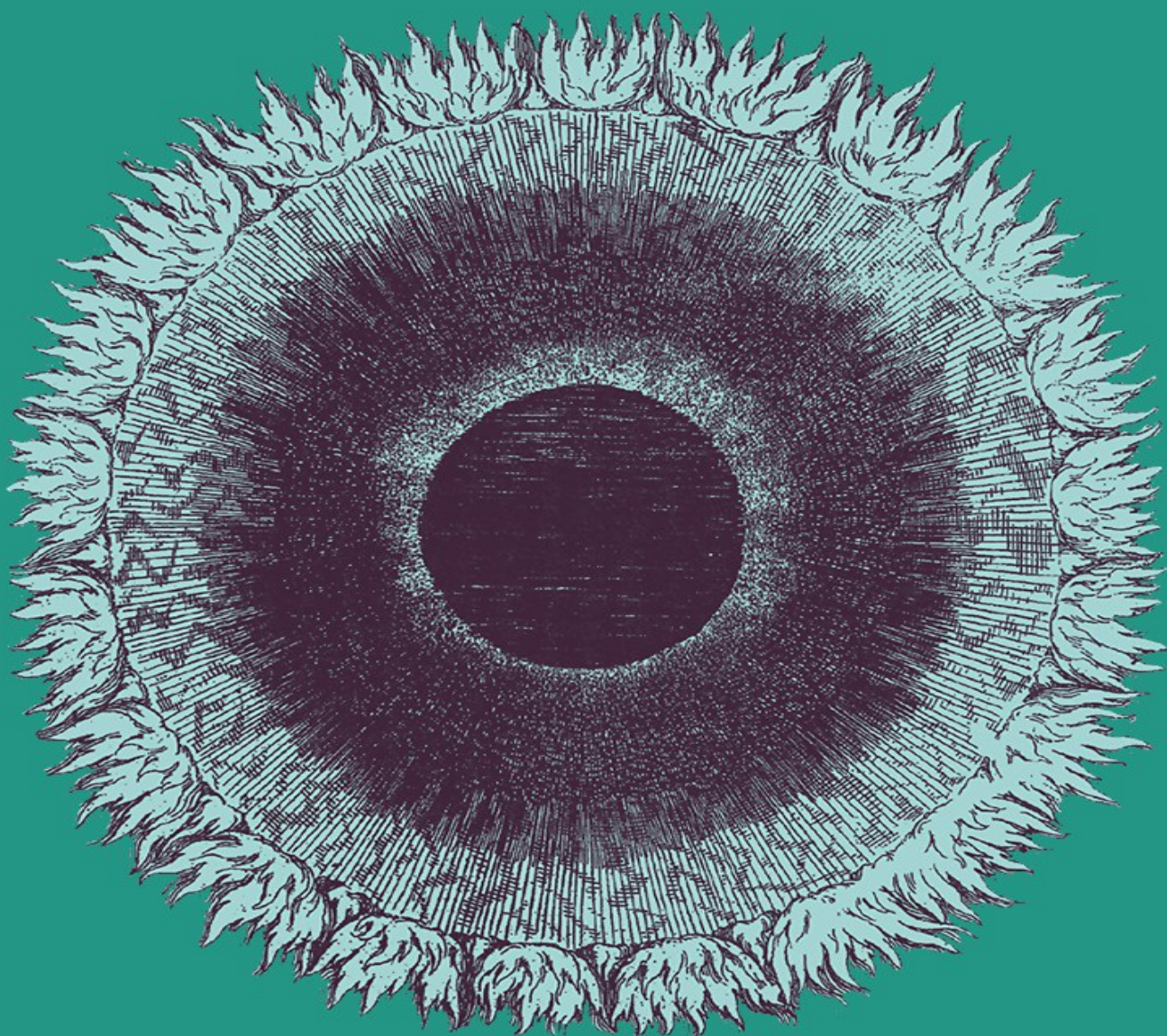


Iris Murdoch
NOSTALGIA
POR LO PARTICULAR



SIRUELA BIBLIOTECA DE ENSAYO

NOSTALGIA POR LO PARTICULAR

IRIS MURDOCH

Iris Murdoch

**Nostalgia
por lo particular**

Traducción del inglés de
Ernesto Baltar

Siruela

Biblioteca de Ensayo 103 (Serie Mayor)

Edición en formato digital: mayo de 2019

En cubierta: ilustración de Robert Fludd

Diseño gráfico: Ediciones Siruela

© Iris Murdoch, 1951-1966

© De la traducción, Ernesto Baltar

© Ediciones Siruela, S. A., 2019

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Ediciones Siruela, S. A.
c/ Almagro 25, ppal. dcha.
www.siruela.com

ISBN: 978-84-17860-56-1

Conversión a formato digital: María Belloso

NOSTALGIA POR LO PARTICULAR

(1951-1957)

De hecho, cualquier experiencia es infinitamente rica y profunda. Tenemos la sensación de que es intrínsecamente significativa porque podemos reflexionar sobre ella; pero la reflexión misma nos muestra que es infinitamente variada en su significado.

«Nostalgia por lo particular», 1952

PENSAMIENTO Y LENGUAJE

Quiero ocuparme del lenguaje como una forma de pensamiento, y para ello en primer lugar trataré de hacer una descripción del pensamiento. Dejo a un lado todas las teorías filosóficas, viejas y nuevas, que existen sobre la naturaleza del pensamiento: teorías tales como que el pensamiento consiste en tener representaciones, o conocer proposiciones, o manipular símbolos o comportarse de determinada manera. Asumiré, como hacemos mientras no estamos filosofando, que el pensamiento es una actividad privada que tiene lugar en nuestra cabeza, que es un «contenido de conciencia». Incluso aquellos filósofos que se oponen de manera más enérgica a la concepción del pensamiento como «vida interior» admiten la existencia de dichos «contenidos», si bien con una función extremadamente restringida, etiquetándolos como monólogos imaginarios, imágenes o frases dichas para uno mismo. Entenderé como pensamiento todo este tipo de actividades y, en primer lugar, intentaré describirlas y considerar su relación con el «lenguaje». (Por lenguaje me referiré en todo momento al lenguaje verbal). Obviamente, dicha descripción no abarcará todo lo que entendemos por «conceptos mentales». No pretende abarcar modos de actividad habituales e irreflexivos que, no obstante, podrían llamarse inteligentes. Me ocuparé solo de aquellas formas de actividad mental (y lo que sean exactamente resultará evidente) que en el lenguaje ordinario se denominan «pensamiento».

En esta descripción daré por supuesto —como, repito, todos hacemos— que, dentro de ciertos límites, todos tenemos experiencias «mentales» similares. Después de ofrecer la descripción consideraré su estatus lógico, su objetivo, y veremos cuánta luz puede arrojar sobre la naturaleza del lenguaje.

Inicialmente podemos estar tentados de decir que el pensamiento es la articulación de palabras mentales. Entonces podríamos dividir el campo

mental entre imágenes oscuras o borrosas, y pensamiento verbal claro, cuyo significado está determinado según criterios simples y patentes. Sin embargo, esto no basta. Las palabras no aparecen en tanto que contenido de pensamiento como si fueran proyectadas sobre una pantalla y allí fueran leídas por la persona que piensa. Si imaginamos de manera explícita la articulación de un mensaje verbal para nosotros mismos, esta contrasta con la manera confusa en la que las palabras se presentan «en nuestra mente». Además, si pudiéramos escuchar y ver las palabras articuladas interiormente, podríamos preguntarnos qué significan; este tipo de interpelación es una experiencia que a veces se produce, como cuando Bunyan¹ reflexiona acerca del sentido de un texto que de repente escucha que suena en sus oídos, pero esto no se parece a lo que habitualmente denominamos pensamiento. Una máquina que nos proporcionara una versión verbal del pensamiento de otra persona podría decirnos muy poco; e incluso si recordáramos en nuestro propio caso lo que «nos dijimos a nosotros mismos» en cierta ocasión, estaríamos mal informados a menos que también pudiéramos recordar en qué estado de ánimo y con qué intención lo dijimos. El carácter significativo del discurso articulado requiere a menudo conciencia del gesto, del tono, de la postura, así como del contexto, para su total comprensión. Esto es claramente lo mismo, *mutatis mutandis*, en el caso del «discurso» interior: el pensamiento no son las palabras (si las hay), sino las palabras sucediéndose en una cierta manera y, por así decirlo, con una determinada fuerza y color.

Si reflexionamos sobre esto, podemos llegar a dos conclusiones provisionales, que retomaré más adelante. La primera de ellas es que si queremos aferrarnos ingenuamente a una descripción de «lo que ocurre» debemos cometer la imprudencia de hacer una clara separación, desde el principio, entre las palabras y las imágenes. La experiencia de las palabras en el pensamiento puede asumir varios tipos de carácter similar al de las imágenes. (De qué tipo, si visual o dinámico, dependerá también de las peculiaridades personales y no tiene importancia en este contexto). Asimismo, debemos distinguir, en los dos extremos, las imágenes vagas y flotantes, que son maleables e indescriptibles (y que no nos dicen nada nuevo), y el pensamiento plenamente verbalizado, listo para ser transmitido a otra persona, cuya formulación quizá sea el desarrollo de alguna idea imprecisa. Las primeras son las partes más privadas de cualquier monólogo interior; el

segundo, la dimensión más pública, es decir, fácilmente comunicable. Esto indica, por otra parte, la función cristalizadora que la existencia de las palabras puede desempeñar en el pensamiento, así como el papel determinante que en el mismo tiene la disponibilidad de nombres. En cualquier caso, entre ambos extremos está el ámbito en el que surgen las palabras, aunque de una manera más imprecisa visualmente (la imprecisión es una característica fundamental de la imagen mental) y en absoluto semejantes a un discurso interior elaborado.

Lo segundo que hay que tener en cuenta es la inadecuación empírica de cualquier cosa semejante a un modelo matemático para el lenguaje. Se considera correctamente que los símbolos matemáticos no son contenidos de conciencia. En cambio, los símbolos que constituyen nuestro lenguaje ordinario podrían —y, tengo que añadir, deberían— ser considerados como tales. Esto no implica negar que, para algunos propósitos, podemos pensar adecuadamente en el lenguaje como un conjunto de símbolos públicos internamente autodeterminativos o, siguiendo el *Tractatus*, como un espejo determinado de la estructura del mundo. Sin embargo, en el contexto de una descripción del pensamiento no podemos considerar el lenguaje como un conjunto de grietas en las que caemos. El lenguaje no puede ser considerado como algo que se dice a sí mismo; no es que «p» diga p, sino que soy yo quien digo «p» significando p. El lenguaje es un conjunto de sucesos.

Podríamos imaginar una tribu cuyos pensamientos íntimos consistieran únicamente en cálculos matemáticos, observación directa e inducción desarrollada verbalmente, así como exclamaciones. Para dichas personas el pensamiento sería, de hecho, la manipulación privada de símbolos que pueden ser expuestos, y para ellos sería apropiada una división simple del lenguaje entre usos descriptivos y emotivos. En esta situación también sería más fácil que tuviera sentido la idea de que una serie de eventos mentales forman de manera casual una configuración simbólica particular. («Si fuera un cálculo, cualquiera podría hacerlo; si no, deberías lanzar la moneda al aire»). Es importante en nuestro caso recordar que no somos como estas personas.

Continuemos con la descripción. Considerado como un contenido de conciencia, el lenguaje puede tener una función reveladora (como cuando en *La cartuja de Parma* el conde Mosca teme la mención de la palabra «amor» entre Fabrizio y la duquesa) o puede tener la función opuesta. Todavía tenemos

razones para pensar que un pensamiento puede no estar caracterizado necesariamente por su contenido verbal. El lenguaje y el pensamiento no tienen la misma extensión. Que esto es así resulta obvio si consideramos nuestras tentativas de entender una formulación lingüística considerada inadecuada en relación con un contenido aprehendido de forma poco clara. También sabemos lo que significa para un pensamiento el hecho de ser comprimido en una descripción convencional, o para un resumen verbal reemplazar una imagen de la memoria. Este tipo de experiencia puede conducir a concepciones neuróticas o metafísicas sobre el lenguaje («la conciencia son grietas en el lenguaje») en las que este es entendido como una tosca red a través de la cual se deslizan las experiencias. («El pensamiento busca lo único, y el lenguaje se adentra en el camino»). Esta experiencia puede estar relacionada con la nostalgia por lo particular y la búsqueda del universal concreto. No todos los nuevos conceptos llegan a nosotros en el contexto del lenguaje, pero el intento de verbalizarlos puede no dar como resultado frustración sino una renovación del lenguaje. Este es el cometido por excelencia de la poesía. De este modo hay concesiones mutuas: las palabras pueden determinar un significado, y una experiencia nueva puede renovar las palabras. (No estoy distinguiendo aquí entre las palabras que produzco yo y las palabras de otra persona que yo pienso detenidamente y hago mías).

Por último, permítanme que me ocupe de otro aspecto del problema, y entonces daremos por finalizada esta descripción que cae en la petición de principio. Parece que un pensamiento puede ser descrito como una experiencia en la que las palabras intervienen de diversas maneras o no aparecen para nada. Ahora debemos preguntarnos: ¿para qué deberíamos querer caracterizar un pensamiento individual? ¿Por qué debemos considerarlo un dato mental? Lo que analizamos cuando utilizamos palabras mentales es el contexto y la conducta, no los eventos interiores. Esto es verdad hasta cierto punto (y discutiré su relevancia más adelante). Pero, de hecho, para nosotros (como opuestos al observador externo que pone nombre a nuestros quehaceres), nuestros monólogos imaginados no siempre carecen de importancia, e intentamos caracterizar los eventos particulares que se producen en ellos. En *Daniel Deronda*², cuando Gwendolen duda si arrojar el salvavidas a su detestado marido, que a continuación se ahoga, importa mucho para ella saber si en aquel momento había deseado su muerte. También es relevante el hecho

de que otra persona, Deronda, se considere capaz de llegar a una conclusión verdadera sobre las intenciones de Gwendolen. Tal conclusión depende obviamente de una amplia consideración del contexto, pero de lo que parece tratarse es de un evento mental particular. Examinaré después esta noción; por ahora solo hago notar que así nos comportamos.

Cuando queremos caracterizar un pensamiento pasado, ¿cómo lo hacemos? Puedo responder a la pregunta «¿Qué estabas pensando entonces?» mediante una frase que pretenda presentar el contenido del pensamiento. Esto puede suponer que yo estuviera utilizando imágenes verbales «al mismo tiempo» o no. Si no, puedo contestar mediante alguna declaración sobre mis intenciones o mi estado de ánimo, que puedo caracterizar en términos metafóricos. Las analogías y las metáforas brotan fácilmente en tales situaciones (muchas páginas de novelas psicológicas y de libros de crítica de arte están repletas de ellas) y suelen ser aceptadas e incluso desarrolladas por el interlocutor. No nos quedamos en blanco, ni ponemos en cuestión la exactitud de la descripción ofrecida (a menos que haya razones especiales para hacerlo). Resulta sencillo encontrar un ejemplo tanto de la manera en que una experiencia de pensamiento desborda su contenido mental como de la naturalidad de una descripción metafórica de la experiencia. Basta con intentar caracterizar la experiencia de lectura de algunos versos de poesía. Por tomar un ejemplo aleatorio, veamos los versos de John Clare sobre el caracol:

*Frail brother of the morn,
That from the tiny bent's dew-misted leaves
Withdraws his timid horn,
And fearful vision weaves.*

[Frágil hermano de la mañana,
que tras las pequeñas hojas inclinadas y empañadas de rocío
esconde sus tímidos cuernos
y urde horribles visiones].

Este ejemplo es útil porque constituye una suerte de objeto público que todos podemos manejar, mientras que la comunicación de otros tipos de experiencia mental a menudo solo es posible en grupos limitados, e incluso a

veces solo en grupos de dos. En este caso podemos intentar describir nuestra experiencia al leer esos versos, partiendo de un suspense suave y delicado al que le sigue un enorme sentido de expansión caótica en la última línea. Lo importante no es que ofrezcamos necesariamente a los demás las mismas descripciones, sino el hecho de que todos utilizamos de forma natural un modo metafórico de discurso y que, sin embargo, podemos entendernos unos a otros e incluso llegar a influir en las experiencias de los demás.

A continuación, me ocuparé del estatus y objetivo de las descripciones que he ofrecido hasta ahora. He utilizado la palabra «experiencia» en todo momento (cosa que se nos había recomendado que no hiciéramos). Se nos había aconsejado eso, yo creo, por varias razones. Se sostiene, por un lado, que los contenidos introspectivos casuales no tienen interés a la hora de determinar el significado de la terminología mental, pues no podemos detectar o identificar ningún tipo estable de datos que sean nombrados mediante estos términos. Por otro lado, los términos mentales tienen convenciones de uso claras y determinadas en relación con modos de comportamiento manifiesto. Si no es posible mostrar que algo debe haberse dado para que cierto uso de un término mental sea adecuado, entonces ese algo no es considerado como parte del significado del término, y se demuestra además que las cosas que «deben darse» son conducta observable y no experiencia interior inobservable.

Creo que se pueden poner en cuestión tanto el criterio de significado utilizado hasta aquí como, sin lugar a dudas, las conclusiones «ontológicas» que parecen desprenderse del mismo. Puede ser verdad tanto que no aprendemos palabras mentales en relación con experiencias interiores como también que verificamos o justificamos las proposiciones que contienen estas palabras (cuando aluden a otras personas) por referencia a la conducta. De esto no se sigue que no exista la experiencia interior o que esta no se corresponda —en algunos casos al menos— con lo que se significa con las palabras mentales, tomando «significar» en un sentido totalmente informal. La noción de significado que va acompañada de una estricta justificación (o verificación) exige la existencia de un elemento observable o identificable que debe ser lo que, mediante una convención universal, justifique el uso, y que ha de ser establecido desde un punto de vista objetivo e impersonal. Desde este punto de vista, «la mente» se percibe inevitablemente como dividida entre comunicaciones privadas y secretas, sobre las que no se puede decir nada, y

casos manifiestos de inteligencia, conducta, etc.; y el lenguaje que esta investigación evidencia es una suerte de simbolismo público que encuentra su sentido en una red abierta de convenciones sociales. Pero sin duda es importante que cuando uno piensa palabras mentales negaría a menudo indignado que «lo que quería decir» fuese lo manifiesto en lugar de lo interior. Además, dicha «idea de significado» demuestra una base perfectamente aceptable para la comunicación, sin la cual el uso se vería sensiblemente alterado (imagine a alguien que realmente defendiera que lo que ocurre «en su cabeza» es irrelevante para el uso de palabras como «decidir»). La reacción ante esto no debería ser denunciar una ilusión y sugerir que lo interior no es nada, o que en el mejor de los casos es algo borroso y carente de nombre, sino que se debe intentar realizar una nueva descripción.

Al hacer esto debe rechazarse la elección entre conductismo lógico y teatro privado. Debe evitarse un enfoque ontológico que busque elementos interiores identificables y afirme o niegue su existencia. Una consideración del significado que descansa en una búsqueda de contundentes datos verificadores (el planteamiento del *Tractatus*) se viene abajo en ciertas zonas, y no parece que haya una buena razón para mantenerla a toda costa. Lo que resulta observable es que necesitamos y asumimos la idea de que los pensamientos son experiencias interiores particulares. Esta es una idea que conecta con nuestra noción de la privacidad y unidad de nuestros «yoes» o «personalidades». Existe aquí, si se me permite tomar prestado un término psicológico, una importante y necesaria «ilusión de inmanencia»; solo el hecho de llamarla «ilusión» implica el riesgo de dar a la descripción un cariz ontológico. Es más bien una idea regulativa necesaria, sobre la que no tiene sentido preguntar: ¿es verdad o mentira que es así? Para nosotros es como si nuestros pensamientos fueran eventos interiores, y es como si esos eventos fueran descriptibles como unidades verbales y en términos metafóricos o analógicos. Contantemente recuperamos y fijamos nuestro pasado mental mediante métodos de técnica descriptiva, una suerte de narración de historias en cuya justificación reside su éxito. También conocemos maneras de ajustar y controlar, en nosotros mismos y en los demás, la exactitud de esta técnica. Y, si se necesita un precedente filosófico de este importante «como si», solo tenemos que observar el uso que Kant hace de la idea regulativa de libertad, que me parece similar en lo esencial e igualmente empírica.

De lo que estoy hablando es de cómo podemos caracterizar o describir la actividad del pensamiento íntimo. Puesto que, si uno está tentado de considerar el lenguaje como parte del contenido de dicho pensamiento, debe tener en cuenta primero la técnica descriptiva que es aplicable para ese tipo de estudio. He sugerido que tenemos una técnica que utilizamos de forma natural, como parte de nuestra vida cotidiana, y que no parece que haya una buena razón filosófica para abandonarla. Antes bien, uno debe intentar examinarla y hacerla en lo posible más exacta. El lenguaje se utiliza para recuperar y «fijar» nuestra vida mental interior de tal manera que «tenemos la idea» de que ahí había un dato, aunque al mismo tiempo somos incapaces de darle un sentido a las cuestiones ontológicas que surgen en torno a ese dato.

Respecto a nuestra experiencia, tal y como aparece expuesta en dicha descripción, es importante subrayar que está, de alguna manera, cribada por los sentidos. El lenguaje mismo, si consideramos cómo se da «en» nuestros pensamientos, es difícil de distinguir de diversos tipos de imágenes (y debemos añadir que en ocasiones también es difícil de distinguir de las sensaciones, entendidas estas como sentimientos corporales indefinidos). De nuevo, no parece tener sentido la búsqueda de una clasificación ontológica clara. Así es como funciona el pensamiento. Esto está relacionado con el hecho de que utilizemos metáforas de forma natural para describir estados de ánimo o «procesos de pensamiento» en aquellos casos en los que una frase resulta inadecuada al proporcionar el contenido verbal del pensamiento. En tal contexto la metáfora no es una forma de expresión inexacta, *faute de mieux*, sino la mejor posible. Aquí la metáfora no es una excrescencia periférica que surja sobre la estructura lingüística, sino su centro vital. Y las metáforas que nos encontramos en una conversación o en una poesía y que nos iluminan son ofrecidas y recibidas como iluminaciones porque el lenguaje también transcurre de esa manera en el pensamiento. No tenemos que adoptar «de repente» el modo figurativo, sino que estamos utilizándolo todo el tiempo. Esto es, tanto la concurrencia de palabras en el pensamiento como la personal fijación conceptual de nuestros estados de ánimo tienen lugar de un modo imaginario, semisensible, y algunos ejemplos particulares no somos capaces de discutirlos con éxito con otras personas. El núcleo de la experiencia — sobre la cual la «conceptualización “como si”» trabaja para producir una versión más precisa que cualquier cosa que la memoria estricta pueda detectar

— es de naturaleza sensible, y el lenguaje que establece la «fijación» está ya empapado en lo sensible, desde su aparición en las luchas del pensamiento íntimo. No estoy segura de que esta descripción sea acertada; lo que resulta relevante aquí desde el punto de vista filosófico es que puede ser aceptada (al menos por algunas personas) como un balance razonable de lo que sucede, y que puede ser perfeccionada de mutuo acuerdo.

Esto puede sugerir una nueva visión de los conceptos, o, mejor, la renovación de una visión antigua. Creamos metáforas de forma natural cuando intentamos realizar ciertos tipos de descripción. Como cuando, por ejemplo, decimos que tenemos un vínculo con alguien que permanece intacto en el tiempo, en épocas de ausencia o incluso de hostilidad. Dicho tipo de discurso es tan natural para nosotros que podríamos sorprendernos cuando se señala su carácter metafórico. Esto es típico de nuestro uso del lenguaje para elaborar en una imagen semisensible algún aspecto de nuestras actividades (y dicha labor de elaboración se realiza usando o creando conceptos). De nuevo, esto no quiere decir que la noción del concepto como «la manera en que una palabra es utilizada» no sea útil o incluso imprescindible, sino que quizá no sea la única interesante desde el punto de vista filosófico. Si pensamos en la conceptualización más como la actividad de comprender o de poner en orden nuestras situaciones con ayuda de un lenguaje que es fundamentalmente metafórico, esto actuará contra el dualismo mundo-lenguaje que nos obsesiona porque tenemos miedo de los idealistas. Considerado desde este punto de vista, pensar no consiste en el uso de símbolos que designen objetos ausentes, estando las facultades de simbolizar y de percibir estrictamente separadas una de otra. Pensar no es designar, sino más bien comprender, aprehender, «poseer».

He dicho anteriormente que, cuando caracterizamos de manera retrospectiva dicho contenido de pensamiento, no tiene sentido preguntar si lo que se había afirmado era «realmente así» o no. Eso no tiene sentido en el contexto de una investigación verificadora de corte científico. Sin embargo, sí tiene sentido en el contexto de exámenes de conciencia individuales, y en ciertos casos (por ejemplo, en el «caso Deronda») otras personas pueden también preguntar y responder la cuestión de forma significativa. He hablado más arriba de una «experiencia», de naturaleza sensible, sobre la cual trabaja el pensamiento conceptualizador, y el núcleo de la misma a menudo puede ser

identificado. Sabemos cómo es tratar de recordar un estado de ánimo: es «como si» hubiera algo cuyo carácter exacto no pudiéramos describir aún. Llegado este punto, uno se puede preguntar cuáles son los criterios de una descripción verdadera, esto es, cuáles son los criterios para mí —o, rara vez, para ti—, que me podrán convencer de que he dado en el blanco. No estoy segura de hasta qué punto es útil formular esta pregunta. Después de todo, ¿qué puede convencerme, aparte de una corroboración objetiva, de que he recordado algo correctamente? En este caso se puede hablar (particularmente en un ejemplo como el de Deronda) de adecuación, abundancia, flexibilidad, las cuales dependerán de que el sujeto consiga producir un estado de ánimo verídico e imaginativo en el presente. Sabemos lo que significa intentarlo. Si no podemos describir la «verdad» implicada aquí ni siquiera en términos de correspondencia, entonces estamos ante otro caso en el que se viene abajo el dualismo. Y no me parece que se pueda evitar la sensación de que nos acercamos a una forma de idealismo. Después de todo, los idealistas intentaron caracterizar los conceptos de una manera que, desde una consideración puramente empírica de cómo es el pensamiento, podría percibirse, incluso ahora, como imparcial; otra cosa es que podríamos rechazar perfectamente sus implicaciones metafísicas. No parece haber una razón por la que no debamos configurar la descripción de una experiencia a partir de los momentos más intensos de la misma —de la misma manera en que podríamos hacerlo a partir de sus momentos más vacíos—, si podemos demostrar que dicha descripción tiene interés desde el punto de vista filosófico.

He tratado de hacer aquí una descripción de ese tipo y he intentado trazar a partir de ella una o dos ideas que me temo que no he sido capaz de desarrollar lo suficiente. Hasta dónde es posible desarrollarlas, y cuál es el mejor modo de hacerlo, es algo que sigo sin tener claro. Lo que me parece importante recapitular es lo siguiente. No tenemos que asumir que cierto tipo de técnica lógica ofrezca el único método de tratar los «fenómenos mentales». Además, esta técnica va acompañada de una actitud verificacionista y una visión dualista del lenguaje y el mundo que puede ser puesta en cuestión. Una aproximación más ingenuamente empírica puede revelarnos problemas —sobre la caracterización del pensamiento, la naturaleza de los conceptos o el papel de la metáfora— que requieran todavía de mayor investigación. También

nos sugerirá el método de investigación, que implicará un estudio, un desarrollo y una reivindicación de nuestros hábitos lingüísticos ordinarios y familiares.

Intervención en el simposio titulado
«Pensamiento y lenguaje»,
en el que participaron Iris Murdoch,
Gilbert Ryle y A. C. Lloyd en el año 1951

NOSTALGIA POR LO PARTICULAR

Nos hemos acostumbrado a la idea de que el ámbito de la «experiencia» o «conciencia» personal se asemeja al silencio de la ley en el *Leviatán*. Según esto, cualquier cosa podrá ocurrir, no importa cuál, mientras no se quebranten las reglas públicas; y lo que ocurre solo es de interés para el individuo. Hume y Locke pensaban que debe de haber una conexión constante y rígida entre el lenguaje y la experiencia. Al dejar de creer en esto hemos permitido, quizá con demasiada facilidad, que la noción de «experiencia» desaparezca completamente de vista. El «evento mental» ha sido abandonado por dos razones que conviene tener en cuenta: en parte porque no lo necesitamos y en parte porque no lo logramos encontrar. Solo la revelación de que no resultaba necesario ha eliminado el interés por tratar de encontrarlo. Como no necesitamos el evento mental ni para hacer significativo el lenguaje ni para proveer de un referente a las observaciones sobre la mente, no hemos seguido examinando qué es exactamente lo erróneo en la idea del evento mental. Los argumentos de Gilbert Ryle en *The Concept of Mind* [*El concepto de lo mental*] son en gran medida demostraciones de que cuando hablamos de actividad inteligente no nos estamos refiriendo realmente a acontecimientos mentales interiores. Este movimiento ocasiona una cierta sensación evocadora de pérdida que debería ser investigada más a fondo; una sensación asimismo de un abismo infranqueable entre el «significado» que es investigado por el análisis lingüístico y el «significado» que se produce en la poesía o que es investigado por el psicoanálisis, que parece unido de un modo inextricable a la experiencia. Aquí nos encontramos con varios problemas que están situados demasiado juntos y debemos recuperar lo que ha sido desechado con el objetivo de separarlos.

Se necesita el evento mental en parte para componer los elementos y

contenidos de la mente y para garantizar el carácter inteligente de la acción, y en parte para proporcionar un mundo compuesto de entidades recurrentes e intrínsecamente significativas que deben ser a su vez la base del lenguaje. Dejamos de querer que desempeñe la primera función cuando vemos que lo que determina el uso de palabras sobre la mente son rasgos del contexto patente; el rigor que crea significado reside en la estructura social y no en la relación con la expresión ni en el interior de esta. Perdemos interés por la segunda función cuando vemos que los actos de significado (por ejemplo, en forma de imágenes) no acompañan necesariamente a los usos inteligentes de palabras y que incluso si lo hicieran solo permanecerían inequívocos por el empleo que hacemos de ellos. Y no queremos seguir resolviendo el problema de los universales pensando en la experiencia como algo que nos provee de unidades de significado que podemos recoger y llevarnos.

Podemos hablar de hechos sin hablar de experiencias. Pero, alguien podría objetar, ¿podemos *realmente* hacerlo? Podemos renunciar a la idea de «la experiencia particular», entendida en los sentidos antes mencionados, pero ¿no hemos variado simplemente su posición? Debe aparecer ahora como aquello que en último término *justifica* las reglas para el uso de las palabras. ¿Y no es esto obviamente verdadero? En cierto modo lo es, y, sin embargo, esta noción se disuelve en nuestras manos de una forma similar a como sucede con el problema del contenido —en tanto que opuesto a la forma— de la experiencia de los demás. ¿Qué *le falta* a un hombre que, a pesar de no entender la palabra «rojo», siempre logra —por una u otra razón, supongamos que porque ha sido hipnotizado— usarla correctamente? Le falta la justificación real, la experiencia. ¿Qué experiencia? Aquí el problema se agrava en dos posibles direcciones: o la experiencia elude la identificación (salvo a través de la convención sobre la que trataba de arrojar luz), o, si realmente examinamos el caso de «la experiencia que justifica», nos encontramos con que no es que haya poco que decir sobre ella, sino que hay demasiado. Si tomamos aquello que justifica en su realidad más vigorosa y no simplemente en su función justificadora, se convierte en algo indefinidamente rico. La sensación es una experiencia, sí, pero como tal puede ser descrita y caracterizada de un número indeterminado de formas y parece inútil insistir en que contiene en un momento concreto todo lo que se puede decir con verdad de ella. Las ideas de «conocer» y «observar» que acompañan a la idea de «lo específico» dependen

de la habilidad de describir, que debe ser ejercitada de este modo o de otro sobre cualquier experiencia dada. Estos argumentos son conocidos.

Sin embargo, alguien puede seguir objetando, ¿significa esto algo más que decir simplemente que existen problemas que es necesario plantear con respecto a nuestra experiencia y otros que no se pueden resolver mediante la referencia a esta? Las experiencias permanecen, tanto las palpables como las interiores, y seguramente sea necesario decir algo más sobre ellas. Aquí es preciso distinguir dos problemas que pueden hallarse en la mente de quien sienta que hay más cosas que decir de la experiencia. El primero es: ¿tenemos experiencias «mentales» que son perfectamente específicas y que se pueden describir de forma inequívoca, tal y como se describen las experiencias «físicas»? El segundo es: ¿hay experiencias mentales que sean autodescriptivas de alguna manera, que tengan un significado intrínseco, que sean fuente —o experiencias— de sentido? Uno de los resultados de haber rechazado de manera tan abrupta el evento mental es que estos dos problemas tienden a confundirse entre sí. Me ocuparé ahora del primero, antes de pasar a ver si se le puede otorgar algún significado concreto al segundo.

Gran parte del disgusto y oposición causados por *The Concept of Mind* [*El concepto de lo mental*] surge del deseo de seguir manteniendo la existencia del evento mental identificable, aunque buena parte de la confusión en la crítica de este libro proviene de un error al separar este asunto del acto de significado. Seguramente, cuando estoy celosa o enfadada sucede algo bastante peculiar en mi interior, y es esto lo que produce ese estado de enfado o de celos. Algo ocurre, sí. Pero sigue siendo el contexto exterior y no la naturaleza concreta del sentimiento interior, por muy intenso que sea este, lo que determina el nombre que damos al estado en su conjunto. ¿Podríamos imaginar una máquina que indujera «sentimientos de celos» en ausencia de un contexto de celos? Tiene que darse una *situación* particular para que hablemos de un pensamiento marcado por los celos. Y si nos fijamos aquí en los «sentimientos», ¿qué son? Los elementos físicos son los que proporcionan el núcleo de la noción de un evento. Estos fenómenos físicos se pueden considerar como un test de autenticidad del sentimiento, y pueden ponerle una fecha, pero no determinan el significado de ese sentimiento. Lo que está dentro de una caja le otorga peso a la caja, pero no le da forma a la caja, y en cierto modo no importa qué contiene en su interior. Hay una impresión y una

convención, y es en esta última en la que buscamos el significado.

Pero, todavía se puede objetar, *existen* eventos mentales con un carácter perfectamente definido, en lo que se incluye el no dispersarse dentro del contexto ni ser identificados con un elemento físico. Puedo estar de acuerdo en que no ocurre necesariamente ningún evento de este tipo cuando reconozco una cosa roja, incluso tampoco cuando siento celos; pero cuando, por ejemplo, siento que soy moralmente responsable de haber tenido un determinado pensamiento, lo que me concierne aquí es uno de estos eventos autosuficientes. O si de repente tomo una decisión o resuelvo un problema, aunque fuera a morir al instante siguiente todavía sería cierto que se había realizado un peculiar movimiento mental. Dichos eventos están *ahí*, Dios los contempla, y son tan compactos y determinados como los eventos físicos, aunque posiblemente resulta más difícil describirlos. Si disparo a mi jefe, el suceso como tal no depende del contexto para su existencia, aunque en cierto sentido podría depender del contexto para su significado (por ejemplo, ¿fue un acto reprobable?). De manera similar, si de repente concibo la idea de disparar a mi jefe, este evento no depende del contexto para su existencia, aunque puede hacerlo —exactamente en el mismo sentido que en el caso anterior— para su significado. Cuando hacemos introspección reparamos en los contextos, pero no porque no haya eventos. ¿Cuál es exactamente el problema aquí?

Es cierto en este caso que lo que se llama «tener una idea» o «resolver un problema» o «tomar una decisión» en muchas ocasiones no parece ser un acontecimiento especial, pero lo que el defensor de la vida interior sostiene es que a veces sí lo es. Además, ciertos comentarios sobre la mente parecen referirse a eventos mentales especiales, y el hecho de sugerir que tales comentarios tratan realmente sobre el comportamiento equivale a insinuar que se produce una radical alteración de su sentido. Sin embargo, por otro lado, parece haber una dificultad implicada en el hecho de describir o identificar los eventos interiores. ¿Ante qué tipo de dificultad nos encontramos? Después de todo, cualquier experiencia, tanto la de un evento físico como la de un evento mental, puede ser difícil de describir. Resulta complicado describir el olor del metro de París o qué se siente al sostener un ratón en la mano (excepto si se utilizan las palabras ya usadas). ¿Ocurre lo mismo en el caso que veíamos anteriormente de quien decide disparar al patrón, o se añade alguna dificultad más? «Pero no experimentamos decisiones, sino que

tomamos decisiones». En cualquier caso, si uno quiere caracterizar tal caso como un evento, como una experiencia como otra cualquiera, puede describirla de una u otra manera; pero ¿por qué resulta tan difícil describirla?

El profesor A. J. Ayer, en *Thinking and Meaning* [*Pensamiento y significación*], divide el ámbito de la mente en convenciones públicas patentes (que dirigen esa articulación interior de palabras en que puede consistir propiamente el pensamiento) y fenómenos privados poco claros, desprovistos de «significado», salvo posiblemente como material para el estudio psicológico. El profesor Ryle, en *The Concept of Mind* [*El concepto de lo mental*], realiza en efecto la misma división; las «convenciones» en este caso abarcan una gran variedad de patrones de comportamiento, y, aunque se haga alguna mención esporádica de los fenómenos, Ryle nunca se preocupa de definir su actitud sobre ellos en tanto que considera que no son necesarios para determinar el sentido de las descripciones de la mente. En cualquier caso, en su escrito para el reciente simposio sobre «Pensamiento y lenguaje», Ryle se ocupa de este campo de los fenómenos y lo subdivide de nuevo. Distingue dos modos en que puede ser expresada la descripción de un «proceso mental». Un modo (que él denomina una crónica) consiste en detallar los acontecimientos psicológicos que se encuentran «en bruto» (representaciones mentales, imágenes verbales); el otro modo (que él denomina una historia) consiste en descripciones gráficas («Yo estaba en una nube», «Lo vi en un fogonazo»), tales como las que uno puede ofrecer espontáneamente para describir un periodo de conocimiento.

El defensor de la vida interior no estará realmente satisfecho. Sentirá que la segunda subdivisión sigue el mismo patrón que la primera y que de nuevo el objeto que trata de preservar ha desaparecido entre las dos mitades. La actividad de la mente (considerada ahora como un fenómeno más) no es tan fácil de despachar. Existen eventos mentales identificables cuya apropiada caracterización no consiste ni en enumerar extraños asuntos de conciencia ni en ofrecer descripciones metafóricas sueltas que parecen no tener un núcleo real (del cual son descripciones). Por un lado, las metáforas no están —al menos, *prima facie*— ni aquí ni allí. Solemos ofrecer de manera espontánea descripciones metafóricas de situaciones (tales como perderse en Hampstead Heath³) de las que, con otros propósitos, podemos proporcionar descripciones no metafóricas mucho más exactas. Nadie pone en duda el hecho de que, para

los propósitos cotidianos, nos basta con la caracterización que hacemos de nuestros pensamientos mediante metáforas espontáneas o productos verbales acabados. Aquí la cuestión es: ¿no podemos dar una descripción más exacta de los eventos involucrados en el pensamiento, cuya existencia ha sido negada o desatendida? Si examinamos la «crónica», nos encontramos con que se han ofrecido muy pocas cosas. O, mejor, si tratamos realmente de recopilar la lista de asuntos meramente «psicológicos», nos encontramos con que —a menos que la descripción sea intolerablemente abstracta e inexacta— tenemos que incluir varios rasgos que el profesor Ryle parece no haber tenido en cuenta. No podemos mencionar una imagen como si fuese un acontecimiento psicológico sin decir, por ejemplo, de qué es imagen, a qué está representando. (Algo que podría no surgir en absoluto de modo evidente a partir de una exacta representación pictórica de la imagen). También está, quizá, la manera en que la imagen surge (repentinamente, confusamente) y su relación con el proceso mental del que forma parte. Luego hay aspectos más sutiles de la materia, como el «color» o el «tono» emocional —si los tiene— de la imagen, o quizá un sentido de la orientación o de la urgencia del que ella es portadora. Aquí es donde quizá nos veamos obligados a usar metáforas irreductibles, que pueden ser (o no) las mismas que las que podrían ser ofrecidas en la «historia».

Admitamos, como yo creo que se debe hacer, que a veces podemos detectar acontecimientos mentales para los que el modo más elaborado de descripción que he sugerido es el apropiado (o al menos es posible). ¿Se sigue algo especial de esto? Examinemos la situación con más atención. El carácter tímido y esquivo de los eventos mentales es real pero no insuperable, ni desde el punto de vista lógico ni en el ámbito de los hechos. Los «pensamientos» son fenómenos peculiares de un modo en que no lo son las sensaciones normales, por muy difíciles de describir que sean. (Por supuesto que las sensaciones, consideradas como experiencias, pueden aproximarse a la categoría de «pensamientos»). Para empezar, los pensamientos, por así decirlo, tienen vida y movimiento por sí mismos. No están siempre, o no totalmente, bajo el control de nuestra conciencia. Surgen de manera inesperada, se vuelven confusos o claros sin razón aparente. Ponen de manifiesto un sentido de la orientación que puede traspasar aquello de lo que la mente consciente puede dar cuenta. Todo esto le sonará familiar a cualquiera que haya reflexionado

sobre el tema. La consecuencia es que resultan difíciles de identificar y de describir con precisión. Eluden la observación cercana (lo mismo ocurre con muchas sensaciones físicas), son difíciles de resumir (también lo es la sonrisa de la *Mona Lisa*), su movimiento es difícil de caracterizar (también lo es el de las olas), tienen que ser definidos según su intención (lo mismo ocurre con el boceto de un cuadro) y deben ser descritos como parte de un proceso total (al igual que sucede con un movimiento realizado durante una partida de ajedrez).

Concedido todo esto, ¿existe algo que sitúe a los «pensamientos» en una categoría especial? Todas las experiencias son «privadas» y pueden ser difíciles de describir. Cuanto más nos alejemos de la situación en la que los *descripta* son experiencias ordinarias, más complicado puede resultar encontrar términos descriptivos apropiados en el lenguaje común. Y esto ocurrirá así, al margen de que las experiencias implicadas sean «pensamientos», sensaciones corporales interiores o sensaciones del mundo exterior. En este último caso (cuando lo que se requiere es una descripción objetiva y no una de tono reflexivo y personal), existe, por supuesto, el «correlato exterior»: se da el hecho de que los demás «ven lo mismo», existe la posibilidad de señalar con el dedo, el recurso de la comprobación objetiva, etc.; y en esta situación los términos del lenguaje común pueden ser utilizados de modo inequívoco y componer una descripción adecuada y completa. En el caso de las experiencias interiores (sensaciones o pensamientos) no ocurre lo mismo, y esto se debe, en parte, a su propia condición interior. Sin embargo, esto no significa que debamos pensar *necesariamente* que nuestras descripciones verbales son menos válidas; podría ser más difícil de describir la experiencia de una textura o de un movimiento que la de un dolor o la resolución de un problema. Aunque en el último caso (aparte de, por ejemplo, la posibilidad de definir sensaciones internas de manera ostensiva, induciéndolas) echaremos en falta ciertos modos de representación y explicación (señalar con el dedo o el uso de la cámara).

«Pero la descripción de la interioridad ¿no tendrá que ser más indirecta y metafórica que las otras descripciones?». Aquí radica, en parte, nuestra sensación de que lo interior es «peculiar». No obstante, la naturaleza metafórica (y por tanto indirecta) de nuestras descripciones del pensamiento no es algo que nos sorprenda de manera contundente, salvo en un contexto reflexivo. Cuando Burke⁴ dice que el hecho de que todos usemos metáforas

similares para caracterizar los estados de ánimo es una «prueba» de que dichos estados de ánimo son *realmente* similares, nos suena un poco extraño: en parte porque no sentimos necesariamente (por las razones expuestas más arriba) que todos los estados de ánimo sean condiciones determinadas, y en parte porque, cuando sentimos que sí lo son (como en el caso que estamos tratando), nuestras metáforas ordinarias están tan erosionadas por el uso que nos resulta difícil evocar la idea de un evento del que solo estamos dando una representación pintoresca. Lo que Burke tiene en mente, por supuesto, son descripciones gráficas de corte «histórico», como las que se pueden ofrecer en una conversación normal. Si planteamos los problemas que el lenguaje ordinario encubre respecto del carácter «real» del evento mental, y analizamos el estilo más preciso de descripción que está ahora en cuestión, podemos todavía sorprendernos por el modo natural y espontáneo en que se imponen ciertas metáforas. (Varios teóricos modernos nos ofrecerán razones, filológicas o psicoanalíticas, para que no nos sorprendamos de esto). A menudo no percibimos que la descripción es indirecta («Di un salto de las premisas a la conclusión», «Las dos ideas se vinieron abajo rápidamente»), y decir que aquella es metafórica es simplemente decir que no hay un correlato externo⁵.

Cuando digo de un dolor que es «punzante» o de una decisión que es «firme» o de un pensamiento que es «confuso» no provoco ninguna brecha entre el tema y las palabras; el objeto no es «alguna otra cosa» que las palabras nos refieran solo indirectamente, hablando mediante acertijos como la sibila de Delfos. La idea de que esto es así surge en parte de la expectativa (relacionada con conceptos de los que me ocuparé más adelante) de que el evento mental será extraño, y en parte de una concepción equivocada de la metáfora como la comparación de una estructura «dada» con otra. Nuestro lenguaje está sembrado de expresiones sobre lo mental hechas en términos físicos que, independientemente de que los consideremos o no como significados «originales» pertenecientes a algún estado prelógico del lenguaje, deberían permitirnos hacer descripciones adecuadas de los procesos mentales. El movimiento del pensamiento *es* una especie de salto, su oscuridad *es* una especie de niebla. Si podemos aceptar aquí «movimiento» y «oscuridad», también deberíamos ser capaces de admitir «salto» y «niebla», sin empezar a sentir que el lenguaje se ha convertido, en cierto modo, en algo separado de su

objeto. Tales son las dificultades aparejadas a la descripción de los eventos mentales. Casos particulares de descripción pueden suscitar problemas particulares. A veces, en la medida en que los pensamientos son fenómenos extraños, puede resultarnos difícil ofrecer una descripción clara e inequívoca de los mismos (y esto ocurrirá también con otros fenómenos extraños de los que tenemos que ocuparnos). A veces también podemos quedarnos perplejos ante cómo relacionar exactamente el carácter de evento mental que tiene un pensamiento con su carácter significativo en una descripción. El evento mental, como experiencia, no está relacionado con el «significado» de una manera diferente a como cualquier otra experiencia puede estar relacionada con el significado. Puede producirse una pugna en torno a un sentido captado de forma poco clara; pero también puede ser así la experiencia de observar detenidamente algo para decidir qué es, y la descripción de ambos acontecimientos puede seguir un mismo patrón. Si un pensamiento es siempre una experiencia, la experiencia puede ser (como otras) más o menos definida y clara, o puede ser descrita (como otras) de distinta manera según nuestros intereses y objetivos.

Quien no esté de acuerdo puede pensar, llegado este momento, que ha sido dejado de lado con una concesión sin valor y que la cuestión se ha cerrado sin haber tomado seriamente en consideración sus objeciones. Se concede que hay eventos mentales que tienen un carácter casi físico que nos empuja a utilizar ciertas descripciones metafóricas cuando tenemos que decir cómo son. Esto es lo mismo que decir que todo lo que diferencia al «pensamiento» tiene que ver con su carácter fenoménico como experiencia. Un pensamiento puede ser una «impresión» descriptible, de la misma manera que una sensación. Quien no esté de acuerdo dirá que eso es cierto, pero que lo que hemos estado discutiendo es la diferencia entre la experiencia de lo exterior y la experiencia de lo interior. Lo que quiero que se discuta (que permanece encubierto aquí por la palabra «experiencia») es la manera en que —a veces, si no siempre— puede decirse que he descubierto, o creado, dentro de una sensación o de un pensamiento, una específica significación que es inmediatamente presentada.

Al decir esto estoy planteando la segunda de las dos cuestiones que he formulado antes; a saber, la cuestión: ¿no hay eventos mentales que sean autodescriptivos, que sean experiencias de significado? Esta cuestión se confunde con la cuestión de la que me he estado ocupando hasta ahora.

Tenemos la tentación de buscar una serie de experiencias intrínsecamente autodescriptivas como base del lenguaje y como relleno de la mente. Aquellos que señalan que estos elementos no son necesarios omiten, o en consecuencia niegan, la existencia de eventos mentales en cualquier sentido. El objeto perdido entonces se convierte en el contenedor de ambos problemas. Ahora volveré al segundo de estos e intentaré darle un sentido más exacto.

Seguramente, se dirá, tengo experiencias absolutamente específicas (al menos en alguna ocasión) tanto en el ámbito de las sensaciones como en el del pensamiento. Hay algo inequívoco que se repite. Puedo ponerme ejemplos de esto en cualquier momento. Las experiencias se anuncian a sí mismas, la definición no es solo cuestión de palabras. Alguien que hable de esta manera puede estar suficientemente preparado para admitir dos cosas. En primer lugar, puede admitir que *no* necesitamos, como fundamento del lenguaje, de actos constantes de reconocimiento. El lenguaje no se agota si la experiencia no tiene un sentido inmediato. El lenguaje puede funcionar de manera independiente. Además, reconocer algo no tiene por qué significar que se profundice en su naturaleza intrínseca o que se apunte una recurrencia real; lo que ocurre aquí puede ser «leve» y no «profundo», el estallido de la primavera, un mero reflejo. En segundo lugar, hay que admitir que para describir una experiencia tendré que usar el lenguaje que he aprendido en contextos públicos, y que mi descripción será una de varias posibles. Pero, se añadirá, aunque el lenguaje pueda influir a veces sobre la experiencia (ayudándonos a precisarla, a observarla mejor, etc.), el carácter definido de la experiencia no depende del lenguaje. Lo que nos concierne aquí es el poder de comunicarnos, no con los demás, sino con nosotros mismos. Después de todo, hay experiencias que incluyen rostros privados y nombres no públicos, e incluso las experiencias fácilmente nombrables no tienen por qué ser únicamente cosas del estilo del estallido de la primavera, los convencionalismos públicos o un reflejo que nos arroje a un automatismo del lenguaje. Pueden ser, no impresiones definidas por una convención, sino entidades determinadas de las que si digo que «es lo mismo otra vez» estoy acertado o equivocado.

Parece haber algo de cierto en esto, pero ¿qué es? Si establecemos de forma nítida un corte en la experiencia y la separamos del lenguaje, disminuye nuestra tentación de decir que las experiencias se repiten de manera exacta, y

parece ponerse en duda qué constituye una experiencia. Una característica importante de las experiencias es que ocurren de una en una, y no podemos trasladarnos a las experiencias pasadas para compararlas con las presentes. Las fotografías, los diarios o los discos pueden proporcionarnos una impresión, pero todas estas cosas tienen que ser interpretadas. Por otro lado, no soportamos pensar que no hay una garantía inquebrantable sobre este asunto. Si pensamos que una experiencia concreta es la misma que otra del pasado, debemos estar acertados o equivocados. Dios puede ver la similitud incluso aunque nosotros no la percibamos. ¿No podemos estar seguros de nosotros mismos cuando reconocemos una amplia semejanza de estructura entre dos experiencias? Podemos estar seguros, sí; pero la «estructura» consistirá en varios juicios «simples» sobre dicha semejanza, que no podemos seguir analizando más allá, y entonces ahí está el tono general de la vida y la cualidad de la experiencia sobre cuya semejanza tendremos que hacer un juicio aún más precario. Nada puede reproducir una experiencia (incluso una foto muy buena solo es un recuerdo) y nada puede ser realmente como una experiencia, a excepción de otra experiencia; lo que queremos hallar es un criterio infalible para calibrar la similitud, y eso es precisamente lo que no encontramos. (El problema de los universales consiste en que no hay nada que podamos extraer de una situación que nos permita estar seguros la siguiente vez que se produzca). Para ayudarnos en esto estamos tentados de echar mano de la noción de «sentido intrínseco». No nos gusta pensar que en el fondo todo se reduzca a algo que nos sentimos inclinados a decir, y en cierto sentido, obviamente, no es así.

Sin embargo, la manera en que *no es así* también resulta insatisfactoria. Por supuesto, tiene un «carácter definido», pero no inmediato ni autodescriptivo. La experiencia verifica y falsa, pero lo hace sin revelar en sí misma un sentido explícito e inequívoco. Una razón por la que sentimos que revela dicho sentido es porque hay verificaciones concluyentes. Sin embargo, olvidamos que la verificación tiene lugar dentro de un contexto, y que es en estas situaciones concretas donde se considera que ciertos eventos demuestran que ciertas proposiciones son verdaderas. El contexto decide cuál es la articulación específica de una experiencia. Otra razón para nuestro sentimiento, y quizá esta resulta quizás más convincente, es que parece que podemos reflexionar sobre las experiencias (como hacemos constantemente en

filosofía) poniendo ejemplos de casos concretos y remarcándolos para nosotros. «Es *así*» (¿qué podría estar más definido?).

Debemos distinguir la claridad de las experiencias a partir de la exactitud de los conceptos. Las experiencias pueden ser tan específicas como uno quiera, entendido esto en el sentido de claras (no borrosas), vívidas, impresionantes (pero todavía pueden ser descritas de una u otra manera). «Marrón» es menos exacto que «siena tostado», y menos exacto, pero de una manera distinta, que «circular». Queremos pensar que la exactitud de «siena tostado» no es convencional del mismo modo en que lo es, en sentido estricto, la exactitud de «circular», esto es, en que se basa directamente en la experiencia. (Aún no estamos predispuestos a aceptar una definición de «siena tostado» en términos de longitud de onda). Pero, por muy específica que sea la experiencia que tomemos, tampoco servirá. (A partir de esto se puede percibir también lo que es incorrecto en el caso de la tonalidad difusa del azul). El concepto está claro, pero ¿y la experiencia? Veamos. Hay situaciones en las que uno verifica y situaciones en las que uno reflexiona, o en las que el *sensum* tiene un contenido emocional o reflexivo. Todas ellas pueden ser descritas de diversas maneras. El carácter definido de los conceptos depende de la *posibilidad* de ciertas experiencias definidas idealmente (por ejemplo, experimentales) que son terminantes (por ejemplo, cuando las aceptamos como verificación o justificación). Pero esto todavía no nos proporciona una experiencia con un sentido inmediato, autodescriptivo e inequívoco. De hecho, cualquier experiencia es infinitamente rica y profunda. Tenemos la sensación de que es intrínsecamente significativa porque podemos reflexionar sobre ella; pero la misma reflexión nos demuestra que es infinitamente variada en su significado. La impresión de que el significado debe ser, en último término, algo que podemos abordar y analizar, unida a la comprensión de que no vamos a encontrar dicho significado en la experiencia sensible, es uno de los motores del idealismo.

Aquí se pone marcha un nuevo intento. Si la noción de los datos autodescriptivos no puede ser defendida en cuanto a la extensión, entonces quizá sí pueda ser defendida en cuanto a la profundidad. ¿Por qué no debería haber momentos de significación, determinados aunque no necesariamente recurrentes? Cuando dejamos a un lado los problemas que surgen del intento de unir de manera rígida pensamiento y lenguaje, vemos que son tales, ¿no?

Por ejemplo, reparemos en lo que disfrutamos con el «lenguaje» de una alfombra persa. En este caso no se produce el leve roce luminoso del reconocimiento, sino una contemplación profunda. (La contemplación es aquí la imagen dominante). También podemos refinar nuestra experiencia, haciéndola cada vez más específica, mirando cada vez más profundamente dentro del sentido que tenemos delante. Lo que se requiere aquí es que una experiencia inmediata tenga una rigidez y complejidad internas suficientes para permitirle resistir el flujo de atención. Su carácter definido no es, por tanto, el mismo que acompaña a la verificación —la cual debemos admitir que es un constructo—, sino algo intrínseco y experimentado. Las experiencias «ordinarias» pueden no estar «determinadas en el tiempo» o puede parecer que no tiene sentido argumentar si lo estaban. Estas son como crustáceos que mantienen su característico caparazón de cara al exterior. En cambio, las experiencias que estamos analizando ahora, rígidos objetos de contemplación, son vertebrados. Su estructura reside en su interior. De hecho, si consideramos cómo la contemplación puede descubrir (o crear) una forma inmediata dentro de su objeto, podemos incluso tener la sensación de que es posible restablecer la significación del mundo volviendo toda experiencia hacia la contemplación. (Husserl dijo que mediante un «cambio en los matices» podemos transformar «la psicología pura de la vida interior en una supuesta fenomenología trascendental»).

De esta manera, incluso aquellos que tienen dudas sobre si se podría percibir la estructura inmediata de cualquier experiencia si esta fuera examinada con el tipo adecuado de penetración introspectiva pueden notar perfectamente que *algunas* experiencias tienen dicha estructura. La experiencia estética es, sin duda, algo de un orden radicalmente distinto y proporcionará a aquellos que todavía sienten nostalgia por lo particular tanto una explicación como una justificación de su permanente insatisfacción. En este caso, nos viene a la mente de forma natural la locución «forma significativa». Una explicación sí, pero ¿una justificación? Una obra de arte no sirve simplemente para «golpearnos», y si solo hace *eso* no es una experiencia estética. Al menos debe dejar el rastro de una «forma significativa». La noción de experiencia estética es una idea compuesta, que florece más en relación con el arte visual a pequeña escala, y sus principales componentes son los siguientes.

Una obra de arte es una estructura autónoma que establecemos por nosotros mismos, en cierta disposición de objetividad y con conocimiento previo y aceptación de determinadas convenciones, para ser considerada como un todo. Esta consideración será a menudo (dependiendo de la complejidad de la obra de arte) un ejercicio sostenido de inteligencia discursiva, y estará sujeta a todos los elementos que puedan surgir durante cualquier momento de reflexión. Este ejercicio de la inteligencia puede ser placentero en su totalidad (aunque no necesariamente de una forma diferente a cualquier otro ejercicio de inteligencia) y en el curso del mismo *puede* haber momentos de excitación y emoción. En cualquier caso, el tipo de emoción que nos proporcionen estos momentos dependerá de su contexto, en la medida en que este sea considerado significativo. (Cuando en *Los hermanos Karamazov* leemos las palabras: «Caballeros, he tenido un hermoso sueño», nos sentimos conmovidos, pero el significado de lo que nos conmueve depende de la obra en su conjunto.) Solo ante una obra muy sencilla —el verso de una poesía o un pequeño objeto visual— podemos sentir que estamos ante algo que porta un significado inmediato o autónomo. La impresión es momentánea, pero sigue siendo una experiencia como otra cualquiera, que podemos describir de distintas maneras y cuya conexión con el significado no es de un tipo diferente respecto a cualquier otra experiencia. En cualquier caso, tan pronto como nos vemos obligados a buscar experiencias estéticas en las unidades estéticas más simples y a plantear preguntas sobre hasta cuándo puede ser mantenido un único acto de atención, tenemos que darnos cuenta de que estamos en el camino equivocado. Lo más especial del arte no vamos a encontrarlo examinando la calidad de las experiencias momentáneas que tenemos cuando nos ocupamos de él.

Llegado este punto, quien no esté de acuerdo puede decir: «Vale, rechazamos la noción de experiencia estética en general y concentrémonos en estas impresiones momentáneas, que han sido dejadas a un lado con demasiada rapidez. ¿No tenemos quizá aquí aquello que estamos buscando: una experiencia momentánea dotada de una estructura interna?». Podemos estar de acuerdo en que tales momentos no son elementos esenciales de la atención estética, y que por otro lado pueden producirse en contextos no estéticos (por ejemplo, cuando me siento impresionado o conmovido por algo inmediato). Rilke describe este tipo de experiencia en una de sus cartas:

Mirar es algo realmente maravilloso, de lo que sabemos muy poco; mediante la mirada nos volcamos totalmente en el exterior y, cuando lo logramos con más fuerza que nunca, ocurren en nosotros cosas que han esperado largamente a ser observadas, y mientras logran su plenitud en nosotros, intactas y curiosamente anónimas, *sin nuestra ayuda*, su significado se desarrolla en el objeto exterior: un nombre poderoso, persuasivo, el único nombre que estos eventos interiores pueden tener. [...] De repente, en la oscuridad de la calle, un rostro se te ofrece, y percibes, bajo la influencia del contraste, su esencia con tal claridad [...] que la momentánea expresión asume de manera involuntaria las proporciones de un símbolo.

De aquí podemos extraer la palabra «símbolo». Las palabras de Rilke describen algo que podemos reconocer. Muchas de nuestras experiencias son pobres y estrechas, pero algunas son ricas y están cargadas de significado del mismo modo que las describe el poeta alemán, y hay un uso de la palabra «simbólico» que abarca justamente este sentido de estructura y de significado extenso que se produce en la experiencia inmediata. Hay que distinguir esto, por un lado, del empleo automático de los «simbolismos» convencionales, y por el otro de la interpretación de los signos naturales. Pues aquí sí parece haber una *experiencia de la significación*. Dicha experiencia puede ser comunicada tanto por objetos naturales como por formas artísticas. Su característica es la profundidad y resonancia de la impresión. Nos emocionamos de una manera que, al menos inicialmente, no podemos explicar; y la impresión a menudo demuestra ser inagotablemente fértil para subsiguientes comentarios. Dentro de este ámbito se encuentran los símbolos de la poesía simbolista y del psicoanálisis.

Pero ¿en qué sentido se encuentra el significado en la impresión? Es de manera retrospectiva como nosotros le concedemos una estructura a la cosa. Precisamente hemos descubierto hace poco que se puede hacer un resumen posterior de ciertas impresiones. Si no es posible dar cuenta de ellas, si no se encuentran razones para explicar una impresión, entonces no podemos considerarla «significativa». Y si, de todas formas, estamos dispuestos a decir que *es* significativa y que debe de haber razones de que lo sea, será porque estamos siendo influidos por una teoría. («Nada en la psique es accidental»). En cualquier caso, lo que decidamos decir de una impresión cuando la

«descompongamos» será solo una fórmula entre otras muchas posibles. También podemos decidir estar de acuerdo con William Empson⁶ en que el escalofrío que nos produce un determinado poema surge de la ambigüedad que detectamos en el mismo. Pero si lo intentara podría pensar sin duda en otras «razones» plausibles que explicaran mi experiencia. De mi decisión dependerá qué tipo de exploración de mi experiencia decida adoptar, y también dependerá de dicha decisión la estructura del objeto experimentado. (Esto está en relación con la naturaleza de toda «apreciación» del arte).

Quien no esté de acuerdo dirá, todavía insatisfecho: ¿Por qué encadenar de esta manera el «significado» a la exposición verbal? La experiencia (como has admitido) es más de lo que una explicación puede abarcar. Y la experiencia es lo que es, habla por sí misma. (Cuando escucho música percibo su significado). Nunca se ha negado que las experiencias sean lo que son. Todo lo que se afirma es que podríamos pensar que las mismas no poseen intrínsecamente el carácter definido que es propio de las exposiciones verbales. Una impresión estética puede ser terminante y vívida y estar claramente estructurada, pero también lo puede ser una impresión no estética.

Las técnicas analíticas modernas parecen situar el significado fuera de la experiencia inmediata con el fin de desparramarlo por el contexto convencional de esta experiencia. Podemos estar tentados de intentar restituir este sentido buscando un tipo de significación particular e inmediata que fuera independiente de nuestros modos ordinarios de comprensión. No conseguimos hallarlo, pero sí encontramos aquellos rasgos de la experiencia que motivaron la búsqueda (rasgos que el análisis ha omitido o negado). Si toda experiencia fuera pobre y estuviera desenfocada, estaríamos mucho menos tentados de insistir en que «habla por sí misma». Si no existieran los acontecimientos mentales interiores, nada nos haría imaginar que todos los conocimientos significativos consistan en dichos eventos. Los fenómenos tales como los «pensamientos» o las «experiencias simbólicas» también deben hallar su lugar en cualquier descripción filosófica de la mente. Son estos acontecimientos, que en muchas ocasiones tienen gran peso y un contenido que parece ir más allá de nuestra conciencia, los que le brindan a la idea de «la experiencia inmediata» esa riqueza inagotable cuya omisión provoca tanto resentimiento como investigación inútil.

Este ensayo fue leído en un encuentro
de la Aristotelian Society,
en el número 21 de Bedford Square,
Londres, el 9 de junio de 1952

ÉTICA Y METAFÍSICA

¿Cómo debería ser un estudio filosófico de la moral? Esta es una cuestión en relación con la cual existen bastantes dudas entre los filósofos modernos. Cuando hable de «filósofos modernos» y «filosofía moderna» me estaré refiriendo a esa versión actual de nuestro empirismo tradicional, se conoce como filosofía analítica o filosofía del lenguaje, y aunque muchas de las cosas que diré serán críticas con algunos desarrollos recientes de esa tradición, las críticas que haga provendrán también, creo yo, de la misma tradición. Para comprender la filosofía moral actual es necesario comprender su historia. Y es conveniente empezar por el momento en que G. E. Moore hizo una determinada distinción. Moore dijo que deberíamos distinguir entre la pregunta «¿Qué cosas son buenas?» y la pregunta «¿Qué significa la palabra “bueno”?». Sobre esta segunda pregunta Moore tenía cosas importantes que decir. Afirmó que «bueno» era indefinible y que los filósofos morales anteriores, al no distinguir entre esas dos preguntas, habían caído en el error de definir «bueno» o «valioso» en referencia a otras entidades no valorativas, ya fuera una entidad natural, como el placer, o una entidad metafísica, como la racionalidad. Si se nos pregunta qué *cosas* son buenas, debemos, en efecto, responder apuntando al placer o a la racionalidad, pero no podemos contestar de esta manera a la pregunta de qué es *lo bueno en sí mismo*. Moore convenció de esto a sus lectores de una manera muy sencilla señalando que, dada cualquier proposición de la forma «x es bueno», siempre tenía *sentido* pararse a pensar y preguntar: «¿Pero realmente x es bueno?». Es decir, que la noción de «bueno» podía estar significativamente vinculada a cualquier cosa o separada de ella, y las cosas a las que acaso estuviera vinculada no formaban parte de su significado.

Este sencillo argumento de Moore produjo un cambio total de perspectiva

en la filosofía moral. Transformó la cuestión central de la ética, que pasó de ser: «¿Qué es el bien?» (donde se espera una respuesta que revele alguna estructura real y eternamente presente del universo) a ser: «¿En qué consiste la actividad de “valorar” (o “recomendar”)?» (donde se precisa ver qué hay en común en personas de todas las épocas y sociedades cuando otorgan valor a algo). Esta expresión de «otorgar valor» es significativa por sí misma del cambio de actitud. Ahora el filósofo no va a hablar más del Bien como algo real o trascendente, sino que va a analizar esa actividad humana tan común que es dotar a las cosas de valor. Si queremos emplazar en algún lugar la brecha definitiva con la metafísica, la podemos situar aquí.

No obstante, el propio Moore no pertenecía totalmente a los tiempos modernos porque, aunque señalaba que «bueno» no era el segundo nombre de alguna otra propiedad natural o metafísica, no podía liberarse de la convicción de que era, sin embargo, el nombre de una propiedad, la propiedad no natural e inanalizable de la bondad, que es inherente a ciertos estados de cosas reales (de manera que, aunque cualquier proposición de la forma «x es bueno» podría *tener sentido*, tal proposición solo sería *verdadera* si x realmente poseyera la propiedad de la bondad).

Los filósofos posteriores a Moore mantuvieron la distinción que este había hecho entre las dos cuestiones, y también su aproximación lingüística. Consideraron que la cuestión central de la ética era la pregunta «¿Qué *significa* “bueno”?», se abstuvieron de responder a la cuestión «¿Qué cosas son buenas?» y dejaron claro que este era un asunto para el moralista y no para el filósofo. En cuanto al significado de «bueno», las cosas fueron deprisa. Lo que se conoce como la concepción verificacionista del significado, que se adentraba en la filosofía desde el ámbito de la ciencia natural, tuvo un violento impacto sobre la ética. Si el significado de una proposición es el método de su verificación, y si la verificación tiene que darse como observación de acontecimientos sensibles, entonces claramente las proposiciones éticas podrían no tener significado; y no solían otorgarle significado a una propiedad misteriosa, no abierta a la observación ordinaria. La propiedad no natural de Moore desapareció, en el seno de esta atmósfera escéptica, junto con muchas otras potenciales entidades metafísicas. Las proposiciones éticas estaban clara y firmemente separadas de otros tipos de proposiciones, y lo han seguido estando desde entonces. No eran —se decía— verdaderas o falsas, no

establecían hechos. No establecían hechos *naturales*, por la razón que Moore había dado, y no establecían hechos *metafísicos*, por la misma razón y también porque no había ningún hecho de este tipo que establecer. Se dijo entonces que las proposiciones éticas expresaban emociones. No tenían un significado *descriptivo* o fáctico, sino un significado *emotivo*.

La teoría emotivista de la ética no fue creada como resultado de un escrutinio paciente de las proposiciones éticas. Surgió en gran medida como derivado de una teoría del significado cuya aplicación más apropiada estaba en otros campos. La teoría emotivista fue derribada en parte por un retorno al sentido común; se tenía la sensación de que los enunciados éticos deben considerarse racionales, defendibles mediante argumentos y mediante referencias a los hechos. En parte, la teoría desapareció como resultado de dos desarrollos filosóficos distintos: primero, la idea de que el significado debe analizarse no en términos de método o de verificación, sino de *uso*; y, segundo, aquello que podría resumirse de manera aproximada como «la desaparición de la mente».

La idea de que el significado de una palabra es su uso —una idea que en otros campos podemos asociar al nombre de Wittgenstein— surgió, creo yo, de manera independiente en el campo de la ética, como desarrollo y refinamiento de la teoría emotivista. Ahora se consideraba no que los enunciados éticos expresaran emociones, sino que evocaban emociones y, de manera más general, persuadían.

Esta es la concepción que encontramos explicada con todo detalle por Stevenson en su libro *Ethics and Language* [*Ética y lenguaje*]⁷. Sin embargo, con fuerza sobre esta evolución y relacionada con el mismo cambio en nuestra concepción del significado, a esto le siguió la revolución en nuestra actitud ante los conceptos psicológicos. Cuando hablamos de «la mente» —se decía ahora— no estamos hablando de un conjunto de entidades internas como las facultades y los sentimientos, que están abiertas a la introspección, sino que estamos hablando de acciones observables y patrones de comportamiento. Aprendemos y aplicamos palabras de conceptos mentales sobre la base de lo que podemos observar abiertamente. Esta nueva concepción, que se hizo mucho más conocida gracias al libro del profesor Gilbert Ryle *The Concept of Mind* [*El concepto de lo mental*], tuvo consecuencias en la filosofía moral. Previamente se había considerado que un enunciado moral expresaba una

actitud, concebida en función de los sentimientos del hablante, y posiblemente también su deseo de influir en los sentimientos del oyente. Ahora, si se decía que un enunciado moral expresaba una actitud, esto tenía que ser analizado más bien en función de la conducta del hablante y su intento de influir en la conducta del oyente. Los enunciados morales han sido tratados en primer lugar como exclamaciones y después como modos de persuasión (ahora se les llamaba imperativos, prescripciones o normas).

Adoptar este análisis tenía la ventaja técnica de que le permitía al filósofo expresar la esencia de la moral de una manera puramente lógica, sin referencia a entidades metafísicas o psicológicas, y de tal manera que el viejo dilema sobre si los comentarios morales eran subjetivos u objetivos estaba completamente resuelto. Si un comentario moral no es realmente un enunciado sino una norma, entonces no puede ser subjetivo u objetivo, ni tampoco verdadero o falso. En este camino se encontraban dos objeciones que se le habían hecho a la ética de Moore: se veía ahora en el análisis que los juicios morales eran esencialmente prácticos (respuestas a la pregunta «¿Qué debo hacer?») y no de ningún modo factuales, mientras que Moore había tratado los comentarios morales como expresiones de percepción moral, no como instancias de advertencia moral, y se había agarrado a la idea de que todavía eran, en cierto sentido, factuales. El nuevo análisis corrigió estos dos aspectos. Aún quedaba la cuestión, en relación a la cual el punto de vista de Moore también resultaba poco satisfactorio, de la *racionalidad* de los juicios éticos. Esto se afrontaría mediante un ulterior refinamiento de la técnica. La distinción entre el significado «descriptivo» (el significado a través de la referencia a los hechos) y el significado «valorativo», como se denomina, que anteriormente solo era una distinción entre distintos tipos de proposición, se introducía ahora a la fuerza en la estructura de las palabras morales individuales. El significado de la palabra «bueno», por ejemplo, tenía que ser dividido entre una parte valorativa y una parte descriptiva. La parte descriptiva consistiría en la referencia a los hechos en virtud de la cual el hablante consideraba a algo valioso, y la parte valorativa consistiría en la prescripción («elige esto»). De este modo, el análisis podría permitir que un juicio moral fuera debatido y defendido en referencia a los hechos, aunque no fuera en sí mismo una exposición de hechos.

Así que, de un modo complejo, y mediante la corrección sucesiva de una

serie de teorías, hemos alcanzado nuestra posición actual, y la discusión continúa. En mi opinión, quien ha expuesto con más claridad esta posición actual ha sido R. M. Hare en *The Language of Morals* [*El lenguaje de la moral*]. Puede resumirse de la siguiente manera: la moral de una persona se percibe en su conducta, mientras que un enunciado moral es una prescripción o norma proferida para orientar una elección, y el significado descriptivo de la palabra moral que esta contiene se hace específico mediante la referencia a criterios factuales de aplicación. Esto es, en un enunciado moral casi ordenamos que se haga algo concreto y somos capaces de decir en virtud de qué hechos debería realizarse. También estamos dispuestos, si nuestro enunciado moral es sincero, a llevarlo a cabo nosotros mismos en las circunstancias adecuadas. Creo que es justo interpretar el libro de Hare como expresión de esta posición actual, aunque su libro recibe críticas en muchos aspectos. En mi opinión la mayor parte de estas críticas se dirigen a los detalles del análisis de Hare y no a sus postulados más profundos. En breve me ocuparé de cuáles son esos postulados.

Este momento de nuestra historia filosófica se puede describir como la eliminación de la metafísica del ámbito de la ética. Sin duda alguna, nos encontramos actualmente ante un panorama desnudo y vacío. La moral no se explica mediante conceptos metafísicos como la voluntad racional, ni mediante conceptos psicológicos como los sentimientos morales. No es representada por el filósofo, ni defendida mediante argumentos filosóficos, como algo vinculado a una estructura real o metafísica. Se representa sin ningún origen trascendente. Se presenta sencillamente a través de exhortaciones y elecciones defendidas mediante la referencia a hechos. ¿Qué es lo que ha ocurrido aquí exactamente, y a qué nos hemos estado exponiendo? Analicémoslo con más atención.

La concepción actual surge de una precisa trabazón de argumentos que se apoyan mutuamente. Para desenredar un poco este complejo, sugiero que distingamos tres tipos de argumentos en los que se puede decir que descansa esta concepción. Son los siguientes: *primero*, un argumento crítico general que niega la existencia de entidades metafísicas; *segundo*, un argumento crítico concreto que sostiene que, aunque existieran esas entidades metafísicas, no podríamos fundamentar en ellas un análisis de la moral, pues es imposible pasar del «es» al «debe», de los hechos a los valores; *tercero*, hay argumentos

que, incluyendo un llamamiento a nuestra experiencia de la moral, apoyan los distintos detalles del análisis (la idea de orientar una elección, de argumentar, de remitir a los hechos, de juzgar a las personas por su conducta, etc.).

Voy a tratar acerca del primer argumento, al que denominaré «el argumento antimetafísico», de forma muy breve. La crítica de la metafísica, que siempre ha formado parte de nuestra propia tradición y que sistematizó Kant, es un aspecto arraigado en la filosofía moderna y tiene implicaciones ineludibles para la ética. Por supuesto, esto no quiere decir que las grandes concepciones morales como «la voluntad racional» carezcan de sentido o de utilidad, sino simplemente que no pueden ser establecidas por determinados tipos de argumento filosófico bastante comunes. Este es un tema sobre el que volveré después. Ahora voy a pasar al segundo argumento.

Este argumento, al que denominaré «el argumento antinaturalista», que sostiene que no podemos deducir valores de los hechos, es el argumento más importante de la filosofía moral moderna; de hecho, casi la abarca por completo. Actualmente este argumento, tal y como se presenta en los últimos años, ha adquirido cierta complejidad. A veces se presenta como si fuera la exposición de una falacia lógica. Cuando Moore denominó al argumento que pasa del «es» al «debe» «la falacia naturalista» insinuaba justamente esto; y en el libro de Hare el argumento central —que es este mismo— se expresa en términos lógicos. Para alcanzar una conclusión imperativa necesitamos al menos una premisa imperativa. También puede ser que nos animemos a interpretar el argumento de esta manera a causa de su impresionante formulación original por parte de Hume, y porque la formulación que Moore hizo de él, que ha atrapado con fuerza nuestra imaginación, estaba hecha a propósito de un argumento obviamente falaz expuesto por John Stuart Mill; a saber, aquel que decía que lo que de hecho es deseado es *ipso facto* lo que debe ser deseado.

Si actualmente el argumento antinaturalista es diseñado únicamente para señalar que una exposición de valores no puede derivarse directamente, y sin más ayuda, de una exposición de hechos ordinaria, entonces quizá podría ser denominada la exposición de una falacia lógica. Pero el problema es que argumentos tan crudos como el de Mill son poco habituales en la filosofía moral. Si buscamos ejemplos *puros* de este tipo de argumento será más fácil que los encontremos en las obras de los psicólogos y sociólogos que en las

obras de los filósofos morales. Lo que los grandes filósofos morales han estado haciendo habitualmente en el pasado es algo mucho más complicado. Presentan una visión metafísica totalizadora, una parte de la cual la constituye la ética. El universo, incluida nuestra propia naturaleza, es *así*, dicen ellos. En la actualidad esa concepción totalizadora puede ser atacada mediante el primer argumento, esto es, mediante una crítica filosófica directa diseñada para demostrar que no es posible que el filósofo en cuestión establezca, mediante los argumentos que utiliza, la estructura que describe. Sin embargo, no está tan claro (aunque parece que Moore, por ejemplo, pensaba que sí lo estaba) que dicha concepción sobre el lugar que debe ocupar la moral pueda ser siempre atacada por el segundo argumento, el antinaturalista. Y se puede rebatir que el argumento antimetafísico baste para resolver la cuestión. Si no podemos establecer estructuras metafísicas trascendentes mediante argumentos filosóficos, entonces ese tipo de estructuras no puede ser el fundamento de la ética. Pero esto no está tan claro. El filósofo moral confiesa que lo que hace en nuestros días es analizar la esencia de cualquier moral, demostrar la lógica de cualquier lenguaje moral. No obstante, el lugar que debe ocupar el concepto de lo trascendente en la estructura de una moral es algo que no está totalmente establecido por el argumento antimetafísico ni por el argumento antinaturalista en su forma puramente lógica. A esta forma restringida del argumento antinaturalista la denominaré «el argumento lógico». Estos argumentos solo prueban que no podemos configurar la moral deduciéndola directamente de una instancia trascendente *establecida filosóficamente* o de una instancia factual. Pero esto aún no implica decir que la noción de *creencia* en lo trascendente no pueda ocupar un lugar en la consideración filosófica de la moral.

¿Por qué se ha asumido con tanta facilidad la idea de que la formulación desnuda y conductista de la moral que ofrece el filósofo moderno nos ha sido impuesta mediante consideraciones filosóficas? Creo que es así porque el argumento antimetafísico y el argumento lógico han estado muy estrechamente relacionados, en las mentes de aquellos que los utilizaban, con un principio mucho más general y ambiguo a este efecto, que es que no se puede vincular la moral a la sustancia del mundo. Y este principio, que expresa todo el espíritu de la ética moderna, ha adquirido una especie de dignidad lógica. Pero ¿por qué no se puede concebir la moral como algo vinculado a la sustancia del

mundo? Seguramente muchas personas que no son filósofos y que no pueden ser acusadas de utilizar argumentos erróneos (puesto que no utilizan argumentos) opinan precisamente de esta manera respecto a su moral. La conciben como continua con una suerte de estructura más grande de la sociedad, ya sea esta una estructura religiosa, social o histórica.

Se me ocurre sugerir otro tipo de respuesta a la pregunta «¿Por qué no adherir la moral a la sustancia del mundo?», y es una respuesta moral. Si haces esto correrás el riesgo de convertir tu moral en un dogma, de volverte intolerante con los valores de los demás y de dejar de reflexionar sobre tus propios valores al darlos por sentado en exceso. Dicho brevemente, si empiezas a pensar en la moral como parte de una manera general de concebir el universo, como parte de un marco conceptual más amplio, puede que dejes de ser reflexivo y responsable de ella, y empieces a considerarla de algún modo un hecho. Y, en cuanto consideres tu sistema moral como un hecho y no como un conjunto de valores que solo adquiere existencia en tus propias decisiones, tu conducta moral degenerará. Este temor a la degeneración moral por la carencia de reflexión se encuentra en muchos de los escritores modernos que se ocupan de la ética, particularmente en la obra de R. M. Hare, cuyo libro ya he mencionado. También se halla, afirmado de un modo más tajante, en muchos escritores existencialistas; y puede hallarse asimismo en lo que considero una de sus fuentes, en ese gran panfleto del liberalismo, el ensayo *Sobre la libertad* de John Stuart Mill.

Ahora bien, este tipo de objeción, que se opone a la consideración de la moral como parte de una comprensión sistemática del mundo, es bastante diferente a otros tipos de objeciones. No es una objeción lógica o filosófica, sino una objeción moral directa, la de que, cuando se concibe la moral de determinada manera, se siguen ciertos malos resultados en la práctica. Podemos estar de acuerdo con esto. Pero eso no significa decir que la moral no pueda bajo ninguna circunstancia formar parte de un sistema general de creencias sobre cómo es el mundo o sobre entidades trascendentes. Tampoco sostiene que cualquier cosa que implique tales creencias no sea una moral. Simplemente afirma que tener esas creencias resulta peligroso desde el punto de vista moral y social.

Lo que estoy sugiriendo es que los filósofos modernos han tendido a tomar su imagen de la moral (desnuda, conductista y no conceptual) como la única

posible porque han unido los argumentos antimetafísico y lógico a un argumento *moral* de diferente clase; un argumento moral que pertenece propiamente a la propaganda del liberalismo. ¿Por qué ha ocurrido esto? Creo que no resulta difícil percibirlo si consideramos la cantidad de apoyo que puede recibir lo que he denominado en pocas palabras «la concepción conductista de la moral» en un estudio actual sobre la moral de nuestra propia sociedad. De los tres argumentos que apoyan esta visión de la moral, hasta ahora me he ocupado del argumento antimetafísico y del argumento antinaturalista, el cual he sugerido que debería ser dividido en: a) un argumento lógico más restringido, y b) un argumento moral mucho más general. Ahora pasaré al tercer argumento o grupo de argumentos, el llamamiento a nuestra concepción general de la moral.

Claramente, si este llamamiento está hecho pensando en la moral de nuestra propia sociedad liberal, hay un gran acuerdo en la descripción conductista de la moral, que recibe confirmación inmediata. Nosotros, en nuestra sociedad, creemos en que hay que juzgar los principios de una persona a través de su conducta, reflexionando sobre nuestros propios valores y respetando los de los demás, apoyando nuestras recomendaciones en los hechos, echando abajo conclusiones intuitivas mediante argumentos, etc. Nuestra moral es, en general, conceptualmente simple. Abordamos el mundo armados de ciertos valores generales que sostenemos *simpliciter* y sin la ayuda de la metafísica o de la teología dogmática (respeto a la libertad, a la verdad, etc.). Analizamos los hechos y tomamos nuestras decisiones a la luz de los hechos y de nuestros valores. Las discrepancias que hay entre nosotros se producen en cuanto a la aplicación de los principios; las discrepancias con otras sociedades residen en qué principios hay que defender. Existen, por supuesto, personas y grupos entre nosotros cuya moral *no* es conceptualmente simple, sino metafísica y dogmática (por ejemplo, algunos cristianos y todos los comunistas), pero constituyen una minoría. Por lo tanto, se da el caso de que la fórmula lógica establecida por los filósofos morales modernos es en general una representación satisfactoria de la moral más ampliamente extendida en Inglaterra. Se seleccionan las palabras morales más sencillas («bueno» y «correcto»), se las somete a un análisis y se divide su significado en una parte descriptiva y otra valorativa. La parte descriptiva representa los criterios factuales, mientras que la valorativa representa una recomendación.

Una vez que se han aclarado las enormes discrepancias empíricas sobre la aplicación de los principios y la clasificación de los casos, las diferencias morales finales se mostrarán como diferencias de elección y de recomendación en un mundo común de hechos. Lo que ha hecho el filósofo moral moderno es lo mismo que han hecho siempre los metafísicos del pasado. Ha producido un modelo. Solo que no es un modelo válido para cualquier moral, sino un modelo de su propia moral.

Quiero seguir ahora con la discusión e intentar decir más exactamente cuál creo que debe ser la actitud del filósofo sobre lo que de manera muy vaga he denominado marco conceptual o metafísico, dentro del cual puede situarse la moral. Para hacer esto quiero distinguir tres cuestiones diferentes. Estas tres cuestiones son: 1) ¿Debe entenderse la moral como algo centrado esencialmente y por naturaleza en el individuo, o como parte de un marco general de la realidad que incluye al individuo?; 2) ¿Qué tipos de argumentos pueden establecer la existencia de dicho marco general?; y 3) ¿Cuál debería ser actualmente el método de la filosofía moral? Iré abordándolas en orden.

En primer lugar, ¿debe entenderse la moral como algo centrado esencialmente en el individuo? Nuestra tradición filosófica tiende a dar por supuesto que la moral debe ser autónoma; también en este aspecto podemos recurrir a la ayuda de Kant, que dice que la voluntad moral es autónoma y que la moral no puede fundarse en nada que no sea ella misma. De la misma manera, si podemos alejarnos de los árboles y ver el bosque por un momento, está claro que este es el único tipo de concepción de la moral que se da entre nosotros, en líneas generales una concepción protestante, y menos aproximadamente una concepción liberal. Kant mismo es la fuente no solo de esta moral liberal, sino también de una versión moderna de su opuesta, a la que llamaré, con un nombre antiguo, moral iusnaturalista o del derecho natural, y sobre la cual me ocuparé más adelante.

Si consideramos nuestros propios supuestos sobre este tema, podemos descubrir muchas maneras en que nuestra tradición empirista va acompañada de la concepción de la voluntad moral como algo esencialmente separado y autónomo. Ninguno de nuestros filósofos, aparte de los idealistas, ha ofrecido una concepción metafísica detallada de la ética. Esto no resulta sorprendente. La ética y la epistemología están siempre muy estrechamente vinculadas, y si queremos comprender nuestra ética debemos fijarnos en nuestra

epistemología. Creo que la persona más importante en este aspecto es Hume. Es de él, más que de ningún otro, de quien hemos extraído la tendencia filosófica —en la que todavía nos encontramos— de ver el mundo como un conjunto de elementos simples unidos entre sí de manera contingente, como una totalidad de múltiples hechos simples que no necesariamente tienen conexión unos con otros. Si imaginamos que el mundo contiene cosas necesarias y que existen conexiones reales entre estos elementos simples, esto es resultado únicamente del hábito y de la costumbre, que son obra de la naturaleza. Solo en momentos de reflexión podemos percibir el carácter inconexo que en el fondo posee el mundo. Según Hume, es el hábito el que nos proporciona tanto nuestro mundo material objetivo como nuestro mundo moral. Las actitudes morales son hábitos de emociones construidos por la sociedad, y no necesitan —ni pueden tener— mayor sanción. Como Hume era conservador en moral y en política, no ponía objeción a que la moral continuara siendo una cuestión de hábito. Pero, como también era un empirista, considera que este hábito encubre el mundo de hechos inconexos que se encuentra detrás de él. *Esto* es lo que la reflexión le haría descubrir tanto en lo relativo a la conciencia moral como a la conciencia científica.

Con esto ya está todo dispuesto para la historia de la ética en suelo inglés. Oscilamos entre el hábito y la reflexión; el sector conservador pone el énfasis en el hábito, mientras que el sector progresista lo hace en la reflexión. Pero démonos cuenta de lo mucho que tienen en común. La reflexión no es especulación metafísica, sino vuelta a los hechos. Burke, que era un gran defensor de la tradición como fundamento de la moral, no argumentaba desde una instancia sistemática o metafísica; de hecho, el rechazo del sistema formaba parte de su planteamiento. La tradición y la costumbre debían tomarse como hechos, como realidades presentes, que había que respetar como tales. Nuestros tradicionalistas no han sido metafísicos, como tampoco nuestros progresistas. Los ideales que han inspirado nuestra sociedad han sido ideales utilitaristas. Y los utilitaristas, cuando deseaban derribar el hábito y la costumbre mediante la reflexión, no nos remitían a una estructura metafísica, sino a ciertos valores simples y, sobre todo, a los hechos. La oscilación entre el hábito y la reflexión puede percibirse en la filosofía moral actual en el contraste, por ejemplo, entre los profesores Ryle y Oakeshott, por un lado (que sostienen que la moral es y debe ser solo una cuestión de hábito), y los

señores Weldon y Hare por otro (que sostienen que la moral consiste en analizar primero los hechos y después hacer una elección racional).

Por lo tanto, me inclino a pensar que, al responder a la cuestión de si la moral debe estar centrada en el individuo, hemos estado influidos en parte por nuestro propio punto de vista moral y en parte por nuestro empirismo filosófico, que nos han hecho asumir que esa forma de planteamiento pertenece a la *esencia* de la moral. Tendemos a asumir que nada puede *contener* al individuo, excepto posiblemente sus hábitos y su tradición, y estos simplemente son hechos como otros cualesquiera, susceptibles de ser examinados reflexivamente. Pero esto solo es una manera —en términos generales protestante, liberal, empirista— de concebir la moral. Aquellos que he denominado moralistas del derecho natural —tomistas, hegelianos, marxistas y personas menos reflexivas que son simpatizantes de estas doctrinas— ven la cuestión desde una perspectiva bastante diferente. Entienden que el individuo está dentro de un marco que le trasciende; lo que tiene verdadera importancia y valor es el marco, y el individuo solo goza de importancia, e incluso de realidad, en la medida en que pertenece a ese marco.

Ahora podemos enumerar algunos puntos de contraste entre la concepción del derecho natural y la concepción liberal. En esta se representa al individuo como alguien capaz de conseguir mediante la reflexión una conciencia completa de su situación. Es totalmente libre de elegir y responsable de su elección. Su moral se manifiesta en su elección, mediante la cual muestra qué cosas considera valiosas. La exposición más sistemática de la moral liberal moderna es el existencialismo. Contrasta con la concepción del derecho natural, en la que se concibe al individuo moviéndose con vacilación frente a una realidad que lo trasciende. Descubrir lo que es moralmente bueno consiste en descubrir esa realidad, y volverse bueno es integrarse en la misma. El individuo está regido por leyes que solo puede comprender en parte. No es totalmente consciente de lo que es. Su libertad no es una franca libertad de elección en una situación clara, sino que descansa más bien en un conocimiento creciente de su propia existencia real, y en la conducta que emana naturalmente de dicho conocimiento.

En este momento remarcaría que el contraste que estoy comentando no se produce solo entre dos filosofías, sino entre dos tipos de planteamiento moral. Y aquí se debería añadir que, por supuesto, no todas las personas de nuestra

sociedad sostienen la concepción liberal en su forma más pura. De hecho, el hombre de la calle (y esto sirve para la mayor parte de los cristianos normales, que no tienen formación filosófica) es a menudo una especie de objetivista no metafísico. Es decir, cree que los valores morales son reales y fijos (por eso se escandaliza tanto ante los emotivistas y existencialistas), pero no tiene una concepción clara de la naturaleza o de la historia mediante la cual explicar el establecimiento de los valores; en este aspecto difiere claramente, por ejemplo, de los marxistas.

El tratamiento lógico de la moral que ha presentado nuestra filosofía moderna no presta atención a la importancia de este contraste del que acabamos de hablar. Se nos ha llevado a adoptar un método de descripción de la moral según el cual se considera que todos los agentes morales habitan en el mismo mundo de hechos, y donde somos incapaces de discriminar entre distintos tipos de moral, salvo en lo que se refiere a diferencias de acción y de elección. Por otra parte, como estoy diciendo, pueden existir también diferencias absolutas de concepción moral y de perspectiva. Desde el punto de vista liberal parece evidente que, al margen de la amplitud que tenga la estructura (en la medida en que se puede extender una moral), el agente moral es responsable de dotar de valor a esta totalidad. El liberal concentra su atención en el *punto de discontinuidad* entre el marco escogido y el agente que elige, y es este momento de discontinuidad el que el filósofo moderno ha intentado captar en una fórmula. Sin embargo, para el individuo, sea marxista o cristiano, que adopta el punto de vista del derecho natural el panorama resulta completamente diferente. En estos no hay axioma de discontinuidad. La elección del individuo es menos importante, y su interés puede encontrarse más en la adoración de la estructura que en los detalles de la conducta. Y si en este aspecto el filósofo liberal sigue diciendo que el agente moral es totalmente libre por definición y responsable de dotar de valor a la estructura, y que el «debe» no puede ser derivado del «es», tenemos como resultado una diferencia de planteamiento sumamente importante que se ha quedado sin analizar.

A continuación pasaré a la segunda cuestión: ¿qué tipo de argumento puede establecer si existe o no un marco trascendente no empírico dentro del cual encuentra su lugar la moralidad? En esto seré breve. Parece bastante claro que gran parte de la crítica a la metafísica tradicional —crítica que la filosofía

moderna ha convertido en su cometido— debe seguir vigente. Además está la tarea de criticar algunos tipos de pseudofilosofía moderna o metafísica semicientífica que intentan presentar la mente humana como enclaustrada dentro de estructuras sociales, históricas o psicológicas. Estoy pensando en gran variedad de concepciones procedentes de un estudio de Marx, de Freud, del comportamiento de las máquinas calculadoras, etc. En la crítica a estas concepciones, el argumento lógico —«no se puede deducir el “debe” del “es”»— acierta en la mayoría de los casos. Se puede decir que la tarea de la filosofía aquí es definir y redefinir la libertad frente a las diversas fuerzas que, según se sostiene con argumentos que suelen ser más filosóficos que empíricos, pueden amenazarla. Un ejemplo reciente de este tipo de crítica negativa defensiva es la conferencia de Isaiah Berlin «Historical Inevitability», en la que, con un tono que nos recuerda a los ataques de Kierkegaard a Hegel, defiende que no se puede demostrar que el individuo está enclaustrado por una estructura o por leyes inevitables. A esta definición de la libertad, que es suficientemente importante para que la filosofía se haga cargo de ella, se llega en parte por tales críticas negativas. ¿Debe alcanzarse también por otros caminos más positivos? Esto me lleva a la última cuestión, la más difícil de todas.

No está nada claro, al menos para mí, qué tipo de método filosófico debería utilizarse ahora en el estudio de la moral y de la política. Los filósofos morales han supuesto que tienen que ser tanto analistas descriptivos como críticos, esto es, que tienen que producir algún tipo de caracterización filosófica positiva de la moral, y parece tratarse de un requerimiento razonable. Pero ¿cómo tiene que hacerse eso? Creo que aún no están totalmente claras las implicaciones que tiene para la ética el hacer filosofía mediante el método lingüístico. Las palabras son una cosa complicada y deben manejarse con cuidado. No debemos dejarnos impresionar por ellas; por otro lado, debemos tomarlas suficientemente en serio. Creo que los filósofos estaban demasiado impresionados por las palabras cuando asumieron que todo lo que se necesitaba para lograr el cambio en la ética del viejo al nuevo régimen era poner la palabra «bueno» entre comillas. El análisis del concepto se ha convertido en el centro de la ética moderna. Esto se ha hecho en parte bajo la influencia de teorías metafísicas o éticas previas y en parte como resultado de la concentración de la atención en la acción y la elección, como

esencia de la moral, más que en la discusión descriptiva o especulativa. Se ha supuesto que la argumentación moral siempre toma la forma de señalar los hechos, más que la de analizar o explicar conceptos. Según esta concepción, la libertad consiste en la libertad de elección manifiesta, y se produce la correspondiente ausencia de interés por las diferencias de creencia. El lenguaje moral se considera algo estrechamente vinculado a la elección (su rasgo característico es que orienta a la acción) y todo esto se puede presentar como un análisis del significado de la palabra «bueno». «Esto es bueno» es igual a «elige esto». Pero nuestra libertad no es únicamente una libertad de elegir y actuar de modo distinto, sino también una libertad de pensar y creer de modo diferente, de ver el mundo de otra manera, de ver diferentes configuraciones y de describirlas con palabras diferentes. Las diferencias morales pueden ser tanto diferencias de concepto como diferencias de elección. Los cambios morales se manifiestan en nuestro vocabulario. La manera en que vemos y describimos el mundo también es moral (y la relación de esto con nuestra conducta puede ser bastante complicada).

Estábamos demasiado impresionados por las palabras cuando supusimos que la palabra «bueno» correspondía a un solo concepto que era el centro de la moralidad. Pero no estábamos lo suficientemente impresionados cuando no nos fijamos en otras palabras morales menos generales como «verdadero», «valeroso», «libre», «sincero», que son portadoras de ideas muy importantes. El concepto de «bondad», por razones que sería interesante investigar, deja de ser un concepto rico y problemático. Mientras, el concepto de «verdad», por ejemplo, incluye laberintos y paradojas cuyo desenmarañamiento nos mostrará interesantes rasgos del mundo moderno. Y es en la complejidad interna de tales conceptos donde se pueden percibir profundas diferencias de concepción moral.

Por supuesto, la tarea del filósofo siempre es analizar con imparcialidad los escritos de los filósofos del pasado y compararlos y contrastarlos con los nuestros. Últimamente ha cundido la tendencia de releer a los grandes metafísicos buscando en ellos nuestras propias fórmulas lógicas y de tratarlos como si estuvieran intentando hacer sin éxito lo que nosotros hemos conseguido. Pero la principal tarea es aquella con la que la filosofía moral está de hecho comprometida: el análisis de los conceptos morales contemporáneos a través del lenguaje moral. He sugerido que esta tarea ha

sido entendida de una manera muy cerrada. No hemos tenido en cuenta la gran *variedad* de conceptos que componen una moral, ni los filósofos morales han abordado de manera frontal y satisfactoria la cuestión de hasta qué punto la creencia en lo trascendente puede modificar el significado de los enunciados éticos. Esta cuestión, en la medida en que ha sido planteada, ha surgido principalmente como consecuencia de la crítica de planteamientos teológicos.

¿Es esta clase de análisis, en su forma más extendida, un tipo de metafísica? En cierto sentido, obviamente no. Implica la postulación de entidades trascendentes establecidas mediante argumentos filosóficos; por otro lado, es crítico con todos los argumentos de ese estilo, y si habla de tales entidades las considera como objetos de fe o de creencia. La filosofía moderna posee un espíritu profundamente antimetafísico. Su carácter antimetafísico puede resumirse en la advertencia: «Puede que no exista una estructura profunda». Esta es la lección de Wittgenstein, que, por cierto, todavía no ha sido suficientemente asumida por aquellos que quieren reducir la moral a una sola fórmula.

Por otro lado, analizar y describir nuestra propia moral y la de los demás puede implicar la fabricación de modelos e imágenes de diferentes tipos de personas. Los filósofos morales del pasado se diferenciaban en lo que ellos mismos suponían que estaban haciendo. Algunos (por ejemplo, Platón) intentaban revelar una verdad que no era accesible a todos los hombres. Otros (por ejemplo, Kant) intentaban analizar la moral de cualquier persona normal dotada de racionalidad. Los filósofos que intentaron esto último solían verse obligados a acuñar nuevos conceptos (y se han atrevido a hacerlo sin problema). Y es aquí donde la descripción se convierte de manera imperceptible en moralización. Un ejemplo de filósofo moral moderno, no de nuestra tradición, que acuña conceptos nuevos y convincentes es Gabriel Marcel⁸. De hecho, todos los existencialistas lo hacen. También lo hicieron, de una manera más sobria, algunos de nuestros antecesores filosóficos más recientes (por ejemplo, A. E. Taylor y H. W. B. Joseph)⁹. Incluso, en cierto modo, Moore. Pero nosotros no nos hemos atrevido a hacer descripciones de tanta envergadura ni a acuñar nuevos conceptos porque hemos tenido miedo de moralizar y porque pensamos que la ética debe analizar la estructura lógica del lenguaje moral y debe tener la misma neutralidad que la lógica. Si estoy en lo cierto, el resultado de esto ha sido simplemente que los filósofos han

realizado sus moralizaciones inconscientemente en vez de hacerlo de manera consciente.

Normalmente los filósofos han tendido a buscar fórmulas universales. Pero el método lingüístico, si lo tomamos seriamente, se opone por su propia naturaleza a esta búsqueda. La lógica, al margen de lo que se pueda considerar que sea, tiene su propia universalidad; pero cuando abandonamos el dominio de lo puramente lógico nos adentramos en la región nebulosa y cambiante de los conceptos según los cuales vive el hombre (y que están sujetos a los cambios de la historia). Esto es verdad sobre todo en el caso de los conceptos morales. En este aspecto deberíamos haber hecho algo por establecer con suficiente claridad qué conceptos *tienen que ser* estos. Todo lo que consigue aclarar este método es nuestra propia concepción de la ética en general, y en el proceso hay importantes diferencias de concepción moral que pueden olvidarse o volverse borrosas. ¿Puede el filósofo moral, una vez que deja de ser crítico y empieza a ser constructivo, establecer alguna cosa que tenga carácter de verdad universal? Si por verdad universal se entiende algo que posea una suerte de universalidad lógica, entonces creo que la respuesta es no. El pretendido análisis lógico de los juicios morales que se lleva a cabo en nuestros días no implica desde luego una verdad de ese tipo. La dificultad estriba —y en esto no estamos muy alejados de los filósofos del pasado— en que el objeto de la investigación es la naturaleza del hombre, y estamos estudiando esta naturaleza en un punto de gran sensibilidad conceptual. El hombre es una criatura que fabrica imágenes de sí misma y luego llega a parecerse a la imagen. Este es el proceso que la filosofía moral debe intentar describir y analizar.

Creo que todavía nos falta encontrar un método satisfactorio para explicar nuestra propia moral y la de los demás. Sin embargo, sería una lástima negarse la libertad de producir representaciones y de acuñar ideas explicativas (libertad de la que gozaban ampliamente nuestros predecesores) solo porque nos demos cuenta de que cualquier representación es, probablemente, mitad descripción y mitad persuasión. Después de todo, tanto como filósofos como en nuestra condición de seres morales nos conciernen los mismos problemas que a ellos: ¿qué es la libertad?, ¿se puede demostrar que los hombres son libres?, ¿cuál es la relación de la moral con las realidades sociales?, ¿cuál es la relación de la moral con lo que creemos sobre Dios y sobre el más allá? Es

mérito de los filósofos modernos el ser más conscientes que sus predecesores de cuál es la actividad del filósofo. Podemos adoptar un planteamiento más detallado e histórico al analizar otras morales, y un planteamiento más atrevido e imaginativo al explorar la nuestra, sin perder el beneficio de esa gran conciencia.

Publicado por primera vez en D. F. Pears (ed.),
The Nature of Metaphysics, 1957

VISIÓN Y ELECCIÓN EN EL ÁMBITO MORAL

[...] Es una peculiaridad de la ética que la distinción inicial de sus temas de estudio sea menos sencilla que en otras ramas de la filosofía. [...] Ahora se ha asumido, más o menos desde Moore, que podemos distinguir dos cuestiones: «¿En qué consiste mi moral?» y «¿Qué es la moral como tal?». Después de un periodo inicial de entusiasmo por esta distinción, la ética está empezando a encontrarla menos simple. Cuando repasamos las disputas de nuestros predecesores recientes que no están en la tradición lingüística (por ejemplo, las diferencias de opinión de Joseph, Taylor, Ross, Prichard¹⁰), es fácil percibir que estos filósofos tenían muy diferentes intereses y actitudes frente al mundo y, por lo tanto, se preocupaban por manifestar diferentes aspectos de la vida moral. ¿Puede asumirse sin problema que los filósofos del lenguaje son inmunes a ese tipo de parcialidad, siendo capaces de derivar del estudio del lenguaje algún tipo de definición inicial y el subsiguiente análisis de la moral que tenga el mismo prestigio y neutralidad de la lógica? En este aspecto es especialmente importante acudir a la delineación inicial del campo de estudio, observando dónde y de qué manera pueden estar involucrados los juicios morales, y a continuación considerar las relaciones entre los fenómenos seleccionados y la técnica filosófica utilizada para describirlos. Una selección estrecha o parcial de los fenómenos puede sugerir ciertas técnicas particulares que a su vez parecerán prestar apoyo a esa selección concreta, y entonces se crea un círculo vicioso que puede resultar complicado de romper. Por lo tanto, es conveniente volver con frecuencia a un estudio inicial de «lo moral» y reconsiderar, a la luz de una aprehensión primordial de lo que es la moral, qué *hacen* por nosotros realmente nuestros recursos técnicos. ¿Por qué hacemos

filosofía moral de todos modos? ¿Por alcanzar la «totalidad»? [...]

Empezaré perfilando la visión con la que quiero poner en relación, y quizá en conflicto, nuestras recientes pruebas, subrayando sus principales puntos de interés y atracción. Puede ser que ningún individuo se adhiera completamente a esta posición, pero creo que sonará familiar y podrá pasar como resumen de lo que se ha mantenido muy recientemente y que no ha sido reemplazado en su totalidad o no de manera contundente. Lo llamaré, con permiso de quienes sostienen lo contrario, «la visión actual». Los predecesores remotos de esta visión son Hume, Kant y Mill; sus defensores más inmediatos son el conductismo de Ryle y la visión del significado, junto con sus corolarios antimetafísicos, que relacionamos con «el principio de verificación», pero que también tienen sus antecedentes en las obras de Russell y de los empiristas británicos. Según esta visión, la vida moral del individuo es una serie de situaciones específicas. El «flujo de conciencia» del individuo tiene en comparación poca importancia, en parte porque a menudo no está en absoluto (habiéndose pensado que es continuo por razones equivocadas) y sobre todo porque solo podemos caracterizar mentalmente o moralmente a otra persona (o a nosotros mismos) a partir de actos manifiestos. Además, un juicio moral, frente a un capricho o una preferencia de gusto, se apoya en razones que el agente considera válidas para cualquier otra persona que esté en su mismo lugar, lo que conllevaría la especificación objetiva de la situación como un conjunto de hechos a disposición del escrutinio imparcial. Las *palabras* morales entran en liza porque no solo hacemos elecciones, sino que también orientamos las elecciones mediante recomendaciones verbales. De acuerdo con la situación perfilada anteriormente, este grupo de palabras adquieren su significado a través de dos factores, que son la recomendación y la especificación (significado valorativo y significado descriptivo). La especificación —de criterios para actuar bien— diferirá según el código moral del agente, mientras que la recomendación permanecerá constante. Un concepto moral será entonces, en líneas generales, una definición objetiva de cierta área de actividad más una recomendación o prohibición.

Los atractivos de esta visión resultan obvios. En ella se presenta al agente moral como racional y responsable, y también como libre; él se mueve con desenvoltura sobre un fondo de hechos y puede alterar a voluntad el significado descriptivo de sus palabras morales. De este modo, la visión

combina la perspicacia filosófica de Hume (vivimos en un mundo de hechos inconexos) con la de Kant (la moral es racional y busca razones universalmente válidas), mientras que de manera más subrepticia plasma la moral de Mill («un credo aprendido por el corazón es paganismo»). Además, todo esto se consigue mediante un método lingüístico que proporciona a las palabras morales un significado que evita los errores anteriores e interpreta estas palabras de la manera más cercana posible al modelo de los términos empíricos, otorgándoles criterios factuales de aplicación definitivos, y sin referencia a entidades trascendentes o estados de conciencia. Se puede sostener así que la moral es racional a su manera¹¹, mientras que al mismo tiempo se proporciona un método mediante el cual podemos analizar cualquier moral, reflexiva o irreflexiva, sea la nuestra o la de otra persona. Esto concilia claramente las maneras opuestas en que Hume y Kant llegaban a la misma conclusión sobre la heteronomía de la voluntad. Las claves —me temo que muy resumidas— de este repaso, que yo querría destacar para futuras referencias, son las siguientes: el tratamiento conductista de la «vida interior», la visión de los conceptos morales como especificaciones factuales más recomendaciones, la universalidad del juicio moral y la consiguiente descripción de la libertad moral [...].

En un análisis filosófico de la moral, ¿qué lugar habría que reservarle a la «vida interior»? [...] Lo que debe separarse con claridad es la idea de los fenómenos psicológicos interiores o privados que están abiertos a la introspección y la idea de la visión personal o privada que puede encontrar expresión manifiesta o solo interior. Se ha producido, creo, cierta tendencia a desacreditar lo «interior» en el primer sentido para provocar la omisión de lo «interior» en el último sentido. La filosofía reciente se ha concentrado en la tarea de resolver «la mente» en conjuntos de actividades identificables, donde el problema es, en primer lugar, cómo aislar e identificar dichas actividades como si fuesen puramente introspectivas, y, en segundo lugar, cómo valorar la importancia de estos procedimientos internos como criterios para la aplicación de palabras que describan la mente. Los argumentos en ambos casos son parecidos. Las entidades introspectivas presentan dificultades de identificación; sin embargo, se puede conceder que existen los «eventos mentales», en el sentido de que hay imágenes mentales, discursos pronunciados para uno mismo y quizá otros hechos poco claros que requieran

descripciones metafóricas¹². No obstante, estos eventos no son en ningún caso privilegiados, ni como causas de actividad más explícita ni como núcleo escondido o esencia de las mentes individuales. Los conceptos que utilizamos para comprender y describir la mente dependen casi totalmente de criterios manifiestos.

¿Cómo afecta esto a la ética? Por un lado, de manera legítima, con la eliminación de «cualidades», «sentimientos» o «actos de voluntad» hipostasiados y no observables que posiblemente se hayan considerado portadores de valor moral. Por otro lado, nuestro conductismo mental — bastante modificado hasta la fecha— ha tendido, en el campo de la ética, a servir de fundamento a un conductismo moral más rígido, que tiene implicaciones mucho más amplias; esto ha ocurrido en parte porque, como hemos visto constantemente, la ética moderna va por detrás de otras ramas de la filosofía y asimila sus hallazgos directamente, sin refinarlos, en parte a causa de actitudes *morales* más o menos conscientes que favorecen un planteamiento conductista. Es decir, que se ha asumido fácilmente que al reunir los datos (la definición inicial de la que se parte) para que el filósofo moral trabaje sobre ellos, podemos dejar a un lado sin miedo no solo el monólogo interior y similares, sino también manifestaciones abiertas de actitudes personales, especulaciones o visiones de la vida como las que podrían encontrar expresión en conversaciones no orientadas directamente a la solución de problemas morales específicos. Dicho brevemente, el material con el que trabaja el filósofo consiste en acciones y elecciones simples (bajo el epígrafe «comportamiento») y palabras que orientan la elección junto con los argumentos que manifiesta el significado descriptivo de estas palabras (bajo el epígrafe «lenguaje»). Aquí dos concepciones filosóficas se tienden la mano y parecen encontrarse en una región de fronteras borrosas. Por un lado, no hay vida interior, y también los conceptos morales deben adquirir su significado a través de criterios externos definidos. Por otro lado, la moral es elección, y el lenguaje moral guía la elección mediante la especificación de los hechos. El resultado es una descripción de la esencia de la vida moral —que parece estar autorizada por la visión moderna de la mente— como una serie de elecciones externas respaldadas por argumentos que apelan a los hechos. La descripción es sencilla, conductista, antimetafísica y no deja lugar al comercio con «lo trascendente». Recoge también la fuerza de la valoración que contiene de

forma implícita y que puede expresarse en forma de llamamiento a «la vida moral tal y como la conocemos»: percibimos, sin duda, que la moral es esencialmente comportamiento. «Si le preguntáramos a una persona cuáles son sus principios morales, la mejor manera de asegurarnos una respuesta sincera sería analizando lo que ha hecho».

Ahora está claro que puede ser sensato decirle a alguien, como consejo moral: «No especule; solo concéntrese en *esta* circunstancia actual y decida qué hacer». Es un hecho importante que nuestras vidas acaecen en el tiempo y que, para poder pasar de una cosa a la siguiente, tendemos a darles la forma de una serie de situaciones. Sin embargo, si uno, en tanto que filósofo moral, está interesado exclusivamente en este hecho, no entenderá ciertos aspectos muy importantes de la moral. He sugerido anteriormente que se debe tener cuidado en la acumulación inicial de datos, pues puede afectar a las técnicas subsiguientes, que a su vez parecerán respaldar los datos. Ahora me ocuparé brevemente del área en cuestión (la «vida interior», en el sentido de las actitudes y visiones personales que no toman de manera obvia la forma de argumentos orientadores de la elección) desde el punto de vista de su pretensión de formar parte de los datos de la ética, y después seguiré discutiendo la compatibilidad de estos datos con las técnicas actuales.

La ética no necesita tener ninguna disputa frente al argumento que niega lo interior en su forma más moderada. Al menos yo no deseo proponer disputa alguna en este aspecto. Los datos en cuestión son todos «eventos» y «actividades» que son o bien abiertos (conversación, narración de historias) o bien introspectivos (que se pueden identificar y —en principio— exponer, como las historias privadas, las imágenes, los monólogos interiores). Ahora las actividades de este tipo constituyen, ciertamente, una parte importante de «cómo es» una persona (según decimos en el lenguaje ordinario). Cuando comprendemos y evaluamos a otras personas, no tenemos en cuenta solo las soluciones que dan a determinados problemas prácticos, sino también algo más inaprensible, que puede denominarse su visión total de la vida, que se muestra en su modo de hablar o de callarse, en su elección de las palabras, en su evaluación de los demás, su concepción de sus propias vidas, lo que consideran atractivo o loable, lo que consideran divertido; dicho brevemente, las configuraciones de su pensamiento, que muestran continuamente en sus reacciones y conversaciones. Estas cosas, que se pueden manifestar de forma

abierta y comprensible o que pueden ser elaboradas interiormente y, por tanto, tengan que ser adivinadas, constituyen lo que, aunando diferentes aspectos en dos metáforas, podemos llamar la textura de un ser humano o la naturaleza de su visión personal. Teniendo en cuenta estos aspectos, el filósofo moral puede adoptar distintas actitudes. Se puede defender que esas actividades inaprensibles resultan irrelevantes para la moral, que se ocupa de elecciones morales definitivas y sus correspondientes razones. Se puede defender que esas actividades tienen interés en la medida en que hacen más comprensibles las elecciones y las razones de las mismas. Se puede defender que esas actividades pueden considerarse actos morales en sí mismos, resultantes de elecciones responsables y razones necesarias. Todas estas posiciones (las tres) podrían ser compatibles, de distintas maneras, con la visión actual. O, finalmente, se puede defender que esas actividades son en sí mismas expresiones directas de la «naturaleza mortal» o «la naturaleza moral» de una persona y exigir un tipo de descripción que no se limite al modelo de la elección y la argumentación.

En respuesta a la primera de las cuatro visiones mencionadas más arriba, se puede decir claramente que sí incluimos el área en cuestión, hasta un punto considerable, en nuestras valoraciones morales de los demás e incluso de nosotros mismos, y normalmente sabemos perfectamente en la práctica cómo compensar los comportamientos terminantes con el «ser» aprehendido en nuestros juicios. La cuestión es qué técnica es la apropiada para el análisis de dicho material. En la visión actual se propone que consideremos las diferencias morales como diferencias de elección, dado un conjunto discutible de hechos. El debate moral será posible allí donde las personas tengan similares criterios de aplicación (compartiendo los significados descriptivos de los términos morales) y difieran en cómo son exactamente los hechos. Los debates morales serán difíciles o imposibles allí donde las diferencias sean de criterio. Esta imagen parece plausible si tomamos como centro de «lo moral» la situación de un hombre que toma una decisión terminante (como la de afiliarse a un partido político) y defendiéndola mediante razones que hagan referencia a los hechos. Parece menos plausible cuando ponemos la atención en la noción de «ser moral» como autorreflexión o en complejas actitudes vitales que constantemente se exponen y se desarrollan en el discurso abierto e interior, pero que no son separables temporalmente de las situaciones. Aquí

las diferencias morales parecen no tanto diferencias de elección, dados los mismos hechos, como diferencias de visión. En otras palabras, un concepto moral se asemeja no tanto a un círculo móvil y extensible establecido para cubrir cierta área de hechos como a una diferencia total de *Gestalt*. Nos diferenciamos no solo porque seleccionemos objetos distintos dentro del mismo mundo, sino porque vemos mundos distintos. [...] Hay algunos que sugerirían que la moral es comprensión, interpretación y reflexión, así como «elección». [...] En cambio, yo argüiría que no podemos acomodar este aspecto de la moral sin modificar nuestra visión de los «conceptos» y del «significado»; y cuando hacemos esto la idea de elección se vuelve más problemática. Al construir el significado con propósitos éticos, los filósofos han procurado mantenerse lo más cerca posible a un modelo apropiado para términos morales simples. «Bueno» tiene que tener significado del mismo modo que «rojo», menos en que los criterios factuales pueden variar y se añade una recomendación. Esta es una de las consecuencias de asumir que la filosofía moral puede volverse lingüística simplemente poniendo «bueno» entre comillas. Que esto es insuficiente puede pasarse por alto siempre que construyamos la moral de manera conductista en forma de cadenas de elecciones y recomendaciones respaldadas por los hechos. En un mundo así, «bueno» y «correcto» *podrían* ser las únicas «palabras morales». Pero si nos fijamos en los ámbitos más complejos que están más allá de las «acciones» y las «elecciones», percibimos diferencias morales y diferencias de comprensión (y, después de todo, verlo así es tan antiguo como la filosofía moral misma), más o menos amplias e importantes, que pueden mostrarse abiertamente o de forma privada como diferencias de historia o de metáfora o como diferencias de vocabulario moral que anuncian diferentes rangos y ramificaciones del concepto moral. Aquí la comunicación de un nuevo concepto moral no tiene por qué lograrse necesariamente mediante la especificación de criterios factuales abiertos a cualquier observador («¡Apruebe *esta* área!»), sino que puede suponer la comunicación de una visión completamente nueva, posiblemente trascendental y coherente; y sin duda es verdad que no podemos *comprender* siempre los conceptos morales de los demás¹³. Si asumimos el punto de vista de que las diferencias morales son «conceptuales» en este sentido y no exclusivamente conductuales, también seremos capaces de ver la filosofía moral como una extensión más sistemática

y reflexiva de lo que los agentes morales ordinarios están continuamente haciendo, y como capaz a su vez de influir en la moral. Los grandes filósofos acuñan nuevos conceptos morales y comunican nuevas visiones morales y modos de comprensión¹⁴.

No resulta difícil entender por qué tal visión de la moral y de la filosofía moral es vista con desconfianza en algunos círculos. Dicho brevemente, existen al menos tres razones: dos de ellas predominantemente morales y una más filosófica. En primer lugar, se considera peligroso concebir la moral como una cuestión de percepción (o entendimiento o sensibilidad) más que de acción o de argumentación vinculada estrechamente con la acción. Esta visión es quizá en parte una reacción contra el emotivismo, que tendía a confundir la percepción con la emoción; principalmente, sin embargo, representa una determinación de valorar la acción como algo opuesto al entendimiento o a la meditación. Véase con qué pasión los filósofos se apresuran a corregir el error de Moore, que había separado la percepción de la acción. Lo único que puedo decir sobre esto es que la mayor parte de los agentes morales saben cómo proceder ante un asunto tan complicado. La percepción moral, como visión comunicable o como cualidad del ser, *es* algo que se puede separar de los resultados definitivos, y, aunque sin duda solemos tener esta costumbre, no siempre necesitamos los resultados como prueba de la visión o de la persona que la sostiene (ni debemos permitir que cumplan siempre esta función). El segundo punto concierne a la libertad. Según la visión actual, el agente moral es libre de dar un paso atrás, observar los hechos y elegir de nuevo. Hay ahí, además, un campo abierto para un debate de corte empírico e investigador entre aquellos que defienden principios similares. Esta visión es de espíritu kantiano: los seres morales, o aquellos que pueden comunicarse, viven en el mismo mundo. También tiene un aire a Hume: solo la negligencia y la falta de atención, que corresponden a las actitudes habituales y tradicionales, nos separan de «los hechos». Se puede, por tanto, hacer hincapié en la argumentación o en la tradición, según las preferencias. Sin embargo, si defendemos que la moral de un hombre no son solo sus elecciones sino también su visión, entonces esto puede ser algo profundo, que ha echado raíces, difícil de cambiar y no fácilmente abierto a la argumentación. También es menos realista decir que es algo que elegimos como tal; y entonces puede parecer que nuestra concepción de la libertad moral está en peligro. En esto se

puede decir que aquellos que piensan que la libertad es absoluta en el sentido de «dar un paso atrás y reflexionar» confunden el deseo con la realidad, y que en ningún caso hace falta equiparar la libertad necesaria para asegurar la moral con una total independencia de las actitudes conceptuales profundas. Se puede argüir que *debemos* siempre asumir que la comunicación perfecta y la reflexión *desinteresada* sobre los hechos pueden preceder a los juicios morales, y es verdad que tal actitud puede ser a veces deseable. Pero esta es en sí misma una idea liberal. Por último, la idea de que las diferencias morales son conceptuales (en el sentido de que responden a diferentes visiones) y deben ser estudiadas como tales es impopular en la medida en que hace imposible la reducción de la ética a la lógica, pues sugiere que la moral debe ser estudiada históricamente, al menos hasta cierto punto. Esto no implica, por supuesto, que se abandone el método lingüístico, sino más bien que se lo tome en serio.

Hasta aquí he intentado poner en conflicto ciertos datos morales [...] con dos dogmas relacionados: el conductismo moral y la visión descriptiva-valorativa de los conceptos morales. Ahora continuaré con los casos [...] de historias personales más coherentes e intentaré poner en conflicto esos datos con ciertas visiones actuales sobre normas universales. En este aspecto, distinguiré la historia personal como tal de la «visión personal» o el «ser moral», por un lado, que es lo que he venido tratando hasta ahora (donde las diferencias pueden ser conceptuales sin ser únicamente personales o pictóricas), y de las estructuras teológicas, por otro lado, que pueden considerarse «realidades trascendentes» (nos ocuparemos de ellas más adelante). Aquí mi primera argumentación será breve y negativa: ¿por qué insistir en que las actitudes morales se atengan forzosamente al modelo de la «universalidad», cuando este es lo contrario de lo que parece? Mi segunda argumentación establecerá que ciertas morales hacen uso, positivamente, de un modelo bastante diferente. [...]

Está claro que cualquier historia, si está conectada con la práctica y no es simplemente una secuencia peliculera privada al estilo de Walter Mitty¹⁵, implicará normas, pues se requiere una disciplina para poner en acción cualquier plan. La pregunta que tenemos que responder para relacionar este fenómeno con la visión actual es si una historia moralmente relevante implicará siempre normas universales. Se ha argüido de manera muy

convinciente, especialmente por parte de R. M. Hare¹⁶, que una decisión *moral* es aquella que está fundamentada en razones universalizables. Aquí podemos percibir en toda su intensidad lo que significa un modelo filosófico. Se nos está pidiendo que concibamos una estructura de posibles razonamientos universales situada en el núcleo de cualquier actividad que pueda ser llamada moral con propiedad.

¿Cómo decidimos si una historia es moralmente importante? Si se acepta hasta aquí mi argumentación (que forma un edificio interiormente conectado, tal y como sucede en la visión actual), entonces se concederá que es moralmente importante que haya un margen considerable de reflexión personal para constituir la actitud conceptual general de una persona y su «ser» cotidiano, que a su vez conectará de diversas y complejas maneras con sus «actos» más obviamente morales. Y aquí hay que incluir la reflexión de una persona sobre la concepción de su propia vida, con sus énfasis dramáticos y selectivos y sus consecuencias en cuanto a la dirección de la misma. De nuevo, hay formas de distinguir en la práctica las historias que son moralmente relevantes de aquellas que son meramente decorativas¹⁷, y resulta suficiente para la argumentación con que las historias sean a veces del primer tipo. Tales historias pueden estar relacionadas de manera más o menos cercana y más o menos obvia con la «acción» y la «elección».

A propósito de esta cuestión consideremos los casos en que las historias están relacionadas con la acción de forma bastante estrecha. Está claro que una historia puede tener perfectamente implicaciones prácticas que *pueden* ser consideradas como normas universales. Esto será así especialmente cuando la historia exprese algún tipo de patrón social comprensible y aceptado por la mayor parte de la gente. Las parábolas de las religiones ampliamente aceptadas, que tienen la concreción de las historias personales, pueden tener implicaciones universalizables por razones parecidas. En cambio, no ocurrirá lo mismo de manera tan obvia cuando la historia sea minuciosamente personal, o cuando incluya la idea de que el individuo es único. Si uno es Napoleón, no piensa que todos deberían hacer lo mismo que él. Consideremos estos casos.

Un hombre puede penetrar en su vida mediante la reflexión, percibiendo que la misma tiene cierto significado y cierto tipo de movimiento. De manera alternativa, y de hecho las alternativas pueden solaparse, un hombre puede contemplarse a sí mismo como alguien situado al margen de los demás, bien

por una superioridad que le otorga responsabilidades especiales, bien por una maldición o por algún otro destino único. Tanto unas historias como las otras pueden hacerse públicas mediante juicios prácticos, posiblemente de gran importancia. Ahora bien, la cuestión de si estas son decisiones morales ¿depende realmente de la respuesta a la pregunta: «¿Desearías que cualquiera en la misma situación actuara de la misma manera?»? Si se enfrentaran a este interrogante un tanto sorprendente, quienes cuentan historias responderían: «Sí, imagino que sí»; o posiblemente responderían (en el primer caso): «Pero nadie podría estar en *estamisma* situación sin ser *yo*»; o (en el segundo caso): «No, porque nadie más tiene *mi* destino». También entonces será de tal manera que, cuando se les pregunte por la razón de sus acciones, el primer hombre responderá: «No lo entenderías», y el segundo dará razones que solo resultarán convincentes si uno está de acuerdo en que él es único. Lo que yo quiero destacar es que en este caso el modelo de las «normas universales» simplemente no consigue describir la situación. Si uno quiere, puede forzar la situación para que entre dentro del modelo, pero ¿de qué le serviría eso? Hacer eso implica desdibujar una diferencia real, la diferencia entre las actitudes morales que tienen este tipo de fondo personal y aquellas que no lo tienen. Si tales actitudes nos parecen deseables o dignas de elogio es otra cuestión bastante diferente.

Abandono aquí mi argumentación negativa y continúo con la segunda. Llegado este punto, uno puede lanzar la cuestión [...] del contraste entre el arte y la moral [...]. Algunas personas hacen hincapié entre la semejanza entre el arte y la moral porque quieren insistir en que la moral es racional, en el sentido de que legisla mediante la especificación de hechos morales relevantes para situaciones que se pueden repetir. Otras personas hacen hincapié en la similitud entre el arte y la moral porque quieren insistir en que la moral es imaginativa y creativa y no está limitada por responsabilidades de obligación especial. ¿Existe aquí un conflicto? Consideremos el último caso. En el ensayo mencionado anteriormente¹⁸, R. M. Hare pone el énfasis de manera correcta en la importancia de distinguir el par general-específico del par universal-particular. Si aceptamos esta distinción, podemos decir que un agente moral puede explorar una situación de manera imaginativa y en detalle y enmarcarla dentro de una máxima más general que la abarque, que puede ser presentada como norma universal. Podría parecer que esto reconcilia a las dos

partes mencionadas más arriba. [...]

Ya he indicado que hay algunos puntos de vista morales que parece inútil querer comprimir a toda costa en el modelo de las normas universales. Quiero ocuparme ahora de si hay concepciones morales positivas y radicales que estén alejadas de esa visión de que la moral consiste esencialmente en normas universales. Estoy pensando en las actitudes morales que ponen el énfasis en los detalles inagotables del mundo, en el carácter infinito de la tarea del entendimiento, en la importancia de no dar por hecho que uno tiene a las personas y a las situaciones «controladas», en la conexión del conocimiento con el amor y de la percepción espiritual con la aprehensión de lo único. De hecho, tal descripción podría encajar en líneas generales con tipos de actitud moral que en otros aspectos son muy distintos; ciertas visiones idealistas, ciertas visiones existencialistas, ciertas visiones católicas¹⁹.

Se puede argüir que uno puede meditar sobre el carácter misterioso e inagotable del mundo, pero mientras tanto tiene que hacer continuamente juicios sobre la base de lo que uno cree que sabe, y estos juicios, si son morales, habrán de ser universales. Detengámonos aquí de nuevo y consideremos para qué sirve, después de todo, un modelo filosófico. Si aceptamos que alguien cuya creencia e inspiración moral sean de la clase mencionada antes desearía, cuando actúa, que los demás actuaran como él en su misma situación, ¿qué beneficio podemos obtener de esto? Hemos evidenciado una semejanza, pero hemos perdido una diferencia mucho más importante e interesante. Hay gente cuya creencia moral fundamental es la de que todos vivimos en el mismo mundo empírico y comprensible racionalmente y que la moral es la adopción de normas de conducta universales y públicamente defendibles. Hay otras personas cuya creencia fundamental es que vivimos en un mundo cuyo misterio nos trasciende y que la moral es la exploración de ese misterio en tanto que este concierne a cada individuo. Solo si llevamos el modelo de la universalidad a un grado de máxima abstracción, puede este ser capaz de abarcar ambas visiones.

Se puede sospechar, de hecho, que gran parte del encanto de la «universalidad» se toma prestada de forma subrepticia de la «generalidad». Stuart Hampshire²⁰, por ejemplo, que no establece de manera explícita la distinción de Hare, pone el énfasis en el carácter reiterable de las situaciones morales; y el mismo Hare dice que «adoptamos el término medio» entre «la

rígida inflexibilidad» de aquellos que nunca ajustan las normas a las situaciones y la «indeterminación neurótica» de aquellos que siempre dudan porque temen no ser comprendidos²¹. Pero ¿quién adopta este término medio? Elegir el término medio es en sí mismo una elección moral, la elección que, transformada en una descripción de la moral, Hare desea que hagamos verdadera por definición. Es cierto que tenemos que estar haciendo elecciones continuamente, pero ¿por qué deberíamos ocultar como irrelevante la diferencia de fondo que hay entre estas elecciones, tanto si están hechas con seguridad sobre la base de una especificación clara de la situación como si están hechas con vacilación, sin la confianza de tener suficientemente explorados los detalles? ¿Por qué la atención al detalle o la creencia en su carácter inagotable tendrían que conllevar necesariamente la parálisis y no más bien, por ejemplo, despertar un sentimiento de humildad y ser una expresión de amor?

Hare y Gellner²² caricaturizan la figura de lo que ellos denominan «un existencialista», que lo único que parece tener que decir es que cree que tiene el deber de realizar determinada acción, pero no tiene una opinión sobre si cualquier otra persona en la misma situación debería actuar igual. Sin una explicación ulterior, esta visión parece absurda, especialmente cuando la contrastamos con la idea cotidiana de que la moral consiste en normas que no solo son universales, sino también generales. Sin embargo, ningún existencialista real es tan corto de miras. Cualquier postura puede parecer absurda si se eliminan sus fundamentos conceptuales. Si estoy en lo cierto, una moral es una ramificación de conceptos, pero en los escritos actuales parece que esto no es así solo porque por un lado los conceptos clave de nuestra moral social general (libertad, tolerancia, argumentos factuales, etc.) se han convertido prácticamente en algo inconsciente y se dan por supuestos, y por otro lado porque los conceptos son lo que son (insistencia sobre la especificación de hechos generalmente observables, etc.), mientras que un hombre que dudara, que actuara siempre con cierta vacilación, que considerara carente de sentido el legislar para los demás, podría ser perfectamente capaz de explicar su conducta racionalmente utilizando diferentes conceptos.

Aquí, de nuevo, no es difícil percibir por qué tales visiones se topan con la hostilidad y por qué se defiende con pasión el modelo actual. Sin duda, la

«moral cotidiana», al menos en nuestra sociedad, es del tipo descrito actualmente, donde las normas son universales, bastante generales sin serlo demasiado, y donde se exige el razonamiento claro y abiertamente fáctico para justificar las elecciones. Se tiene la sensación (Gellner obviamente la tiene)²³ de que otras posturas tenderán a no ser racionales y posiblemente a no ser democráticas, mientras que Hare quizá sospecharía que una negativa a aceptar su descripción constituiría una especie de evasión moral, un intento de eludir la responsabilidad fingiendo que todo es demasiado difícil, y claramente hay puntos de vista y actitudes que podrían justificar ambos temores. En cualquier caso, por un lado, incluso un punto de vista con mala fama puede aun así ser un punto de vista moral²⁴, y, por otro lado, si las observamos de manera comprensiva, estas visiones alternativas no son en ningún caso tan siniestras ni tan inusuales. Ocupémonos en más detalle de algunas de las razones de la desconfianza.

Se puede afirmar que las visiones que ponen el énfasis en la «particularidad» y en el «carácter inagotable» de la realidad implicarán la incapacidad de describir y especificar y, por tanto, supondrán una ruptura de la comunicación, y puede tenerse la sensación de que en el mejor de los casos tolerarán la pereza y en el peor de los casos estimularán la violencia. Hare dice enérgicamente que los individuos (y sin duda las situaciones) «pueden ser descritos de manera tan detallada y precisa como deseamos». Ahora bien, con la mejor voluntad del mundo, no siempre sucede así. Hay situaciones que son poco claras y personas que resultan incomprensibles, y el agente moral, igual que el artista, puede sentirse incapaz de describir algo que en cierto sentido comprende. El lenguaje tiene limitaciones y hay momentos en que, para que nos resulte útil, tenemos que usarlo de manera creativa, y el esfuerzo puede fracasar. Cuando consideramos aquí la función del lenguaje en situaciones iluminadoras, cuán insuficiente parece la noción de la filosofía moral del lenguaje en tanto que desarrollo de la fórmula valorativa-descriptiva. Esto nos hace entender que la tarea de los filósofos morales ha sido ampliar los límites del lenguaje, igual que pueden hacer los poetas, y permitirle iluminar zonas de realidad que estaban oscuras anteriormente. Allí donde el intento falla, y uno tiene que elegir sin haber comprendido, las virtudes de la fe y de la esperanza encuentran su lugar. Está muy bien decir que uno debe intentar siempre una comprensión completa y una descripción precisa, pero decir que uno puede

confiar siempre en que ha comprendido parece sencillamente irreal. Hay momentos incluso en que la comprensión *debe* ser aplazada.

La insistencia en que la moral consiste esencialmente en normas puede ser interpretada como un intento de obtener cierta seguridad frente a la ambigüedad del mundo. Las normas pueden ser ambiguas y tenemos que decidir cómo aplicarlas, pero al menos, al intentar una especificación más detallada, nos estamos moviendo en una dirección de completa claridad. En cualquier caso, si estoy en lo cierto, esto no puede ser considerado propiamente como el único modelo estructural de moralidad. Hay épocas en que es apropiado hacer hincapié, no en la comprensibilidad del mundo, sino en su incomprensibilidad, y hay tipos de moral que ponen el énfasis en este aspecto más de lo que es habitual en las morales utilitaristas liberales. Podemos considerar aquí la importancia de las parábolas y las historias como guías morales [...]. Cuán ambigua parezca una parábola dependerá de la coherencia del mundo moral en el que sea utilizada. Ciertas parábolas o historias deben sin duda su poder al hecho de que encarnan una verdad moral que es paradójica, infinitamente sugestiva y que está abierta a continua reinterpretación (por ejemplo, la historia del Nuevo Testamento sobre la mujer que rompió la caja de alabastro que contenía un valioso unguento, o la parábola del hijo pródigo). Tales historias proporcionan, precisamente mediante su concreción y su consiguiente ambigüedad, fuentes de inspiración moral que las normas muy específicas no pueden dar²⁵. Hay que considerar también la adaptabilidad que una religión puede ganar al tener como centro a una persona y no un conjunto de normas. (Para un rechazo decidido de dicha orientación «concreta», véase el comentario de Kant sobre Cristo en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*). Se puede decir que una actitud moral que pone el énfasis en la ambigüedad y en la paradoja no es apta para el consumo diario. Hay, en cambio, momentos en que las situaciones no están claras y lo que se necesita no es un intento renovado de especificar los hechos, sino una visión fresca que puede derivar de una «historia» o de algún concepto nutritivo que pueda hacer frente a lo que es obstinadamente oscuro, y representa un «modo de comprensión» de distinta clase. Tales conceptos no son, por supuesto, necesariamente recónditos o sofisticados; la «esperanza» y el «amor» son los nombres de dos de ellos. Y hay sin duda algunas personas que dirigen sus vidas completamente de la última manera. Los peligros

«morales» de tales actitudes son evidentes. Todo lo que se puede decir es que sabemos aproximadamente cómo abordar esos peligros, y parte de la vida moral consiste en lidiar con ellos²⁶.

Llego ahora, al final de mi ensayo, a un asunto de gran importancia que debe, sin embargo, ser abordado con brevedad. Lo que he intentado hacer hasta aquí, apelando a cierta selección de «datos morales», es sugerir que el modelo actual ilumina y describe solo cierto tipo o área de la vida moral, y que si intentamos construir todas las actividades morales en esos términos estamos abocados a ignorar diferencias importantes. Para analizar de manera apropiada estas diferencias, como he indicado, era necesario pensar en la moral no solamente como una elección y un argumento especificador de hechos, sino también como diferencias entre grupos de conceptos, donde un énfasis exclusivo sobre la elección y la argumentación sería como tal una actitud conceptual entre otras posibles. En todo lo que he dicho hasta ahora he mantenido al margen la cuestión del naturalismo.

Creo que gran parte del poder de la visión actual proviene de la sensación de que esta constituye una defensa frente a la falacia del naturalismo; y realmente parece que lo consigue, pues evidentemente ningún argumento puede pasar directamente de los hechos a los valores si tiene que moverse mediante la elección, por parte del agente de criterios para actuar bien. En cualquier caso, veamos cómo la posición es afectada por la visión alternativa que he esbozado más arriba. ¿Existe de hecho un argumento fácil contra el naturalismo? Se me ocurre que el argumento en su contra puede dividirse en varios componentes:

- 1) Un argumento contra la existencia de entidades metafísicas. Puede tener una forma fuerte, que defiende que todos los conceptos de entidades metafísicas están vacíos, o una forma débil, que simplemente sostiene que la existencia de dichas entidades no puede ser establecida filosóficamente.

- 2) Un dogma íntimamente relacionado sobre el significado, que ya hemos abordado más arriba, que manifiesta que los términos empíricos adquieren significado a través de especificaciones fijas de criterios empíricos, y los términos morales adquieren significado a través de especificaciones movibles de criterios empíricos más

recomendaciones. Esto implica que un término moral no puede ser definido por un término no moral.

3) El uso de estas percepciones para señalar que cualquier argumento que pretenda pasar directamente de los hechos a los valores contiene una premisa mayor valorativa encubierta.

4) Un argumento o recomendación moral de corte liberal: no seas dogmático, reflexiona y argumenta siempre, y respeta los puntos de vista de los demás.

Detrás de los dos primeros planteamientos se encuentran los supuestos del empirismo británico, y detrás del cuarto, las actitudes morales del protestantismo y del liberalismo.

El argumento total ha sido presentado a veces como si fuera la exposición de un error cuasi lógico; sin embargo, si lo desmembramos, podemos ver que solo el planteamiento 1 tiene un aire estrictamente lógico. También podemos decidir con más serenidad qué partes son aceptables y qué es capaz de probar. En mi caso, yo acepto la forma débil del planteamiento 1 (por ejemplo, no hay pruebas filosóficas de la existencia de Dios, pero no carece de sentido creer en Dios). En lo que concierne al planteamiento 2, he intentado ofrecer una visión alternativa de los conceptos morales que exponen las diferencias morales como diferencias de visión, no de elección. ¿Qué consecuencias tienen una aceptación moderada del planteamiento 1 y un rechazo del 2 sobre la visión que uno posee de supuestas argumentaciones que pasan de los hechos a los valores? En la actualidad se podría afirmar que dichos argumentos parecen erróneos porque suponen una definición de términos morales en términos no morales (en cuanto al caso tratado en el planteamiento 2) o porque son elípticos (en cuanto al caso tratado en el planteamiento 3). Estos supuestos errores están estrechamente relacionados, pero no son idénticos. Alguien que dice «Las estadísticas muestran que la gente hace constantemente esto, por lo que debe de ser correcto» (patrón de algunos argumentos conocidos) debería haber señalado que está asumiendo de manera encubierta la premisa: «Lo que es habitual es correcto». También debería darse cuenta (se podría argüir) de que «Lo que es habitual es correcto» es un juicio moral asumido libremente por él y no una definición de lo «correcto». La idea de que lo «habitual» define lo «correcto» puede ser la causa psicológica o la posible razón de la

restricción del argumento, pero no es lo mismo que la restricción del argumento. El hombre puede hacer públicas sus premisas, insistiendo todavía en la definición. En muchos casos, por supuesto, la exposición de las premisas destruye el interés del argumento, que puede depender (como en el ejemplo mencionado más arriba) del hecho de que el oyente crea que tiene que aceptar la conclusión o negar los hechos evidentes; y a mí me gustaría, ciertamente, respaldar muchos argumentos del tipo 3 cuando el propósito es únicamente llegar a una exposición semejante. Paso ahora a otra cuestión, que considero la más interesante.

¿Por qué los términos morales no pueden ser definidos en términos no morales? La respuesta a esta pregunta es ofrecida por la descripción del mundo que acompaña a la visión actual, y cuyo propósito en este punto es salvaguardar cierta concepción de la libertad. La distinción entre lo descriptivo y lo valorativo es simplemente otra manera de decir que los términos morales no pueden ser *definidos* en términos no morales porque el agente selecciona *libremente* los criterios. La palabra moral no puede *significar* el estado empírico de los hechos que recomienda, pues puede ser utilizada para recomendar otras cosas sin cambiar en esencia su significado. Esto se puede ilustrar de forma plausible en el caso de «bueno». Si, en cualquier caso, no aceptamos la visión actual de los conceptos morales como recomendaciones de áreas neutrales y consideramos más bien el modo en que un punto de vista moral se muestra en ramificaciones de conceptos más especializados que determinan por sí mismos una visión del mundo, entonces la prohibición de definir los valores mediante hechos pierde gran parte de su fuerza. Se puede dar, por supuesto, el caso de que los argumentos morales se desarrollen recurriendo a los hechos; pero lo que se puede perder de vista, especialmente si solo tenemos en cuenta argumentos utilitaristas simples, es que tales argumentos tienen lugar dentro de una actitud moral en la que algunos conceptos soberanos deciden la relevancia de los hechos y pueden, incluso, volverlos observables. La afirmación demasiado rígida de un vínculo entre ciertos hechos y una valoración puede aparecer aquí como un error *moral* o como un error *lingüístico*. El error moral podría ser, por ejemplo, la «carencia de realismo» (carencia de una actitud abierta y reflexiva de manera adecuada ante los hechos) y podría ser juzgada como tal a la luz de una actitud moral contraria respecto a lo que es moralmente relevante. El error lingüístico

podría ser, por ejemplo, la falta de comprensión del grado habitual de generalidad de una palabra moral; aunque aquí uno puede necesitar más información antes de decidir si un uso poco común de una palabra representa un malentendido lingüístico más que una diferencia moral. Mi opinión es que, si consideramos la visión actual no como una verdad final sobre la separación entre hecho y valor, sino como algo que en sí mismo representa un tipo de actitud moral, entonces no pensaremos que existe ahí un error filosófico que consiste en fusionar hecho y valor. En la visión alternativa que he sugerido, los hechos y los valores se fusionan de un modo bastante inocuo. De hecho, apenas debería ponerse una objeción a decir que ahí existían «hechos morales» en tanto que interpretaciones morales de situaciones en las que el concepto moral en cuestión determina cuál es la situación, y si se cambia este concepto no se nos deja en la misma situación ni en los mismos hechos. Dicho brevemente, si los conceptos morales se interpretan como profundas configuraciones morales del mundo, más que como límites trazados para separar áreas factuales, entonces no tendrán «ante ellos» hechos que puedan definir erróneamente en cuanto tales. No hay nada siniestro en esta visión; la libertad aquí no consiste en ser capaz de poner en pie el concepto sobre los — por lo demás— inalterados hechos y depositarlos en otra parte, sino en ser capaz de «profundizar» o «reorganizar» el concepto o cambiarlo por otro²⁷. Hay que señalar que, desde este punto de vista, la libertad moral se asemeja más a un modo de reflexión que tenemos que alcanzar que a una capacidad de variar nuestras elecciones (que tenemos por definición). Creo que esto difícilmente es una desventaja.

A partir de aquí ya podemos ver cuál es realmente el problema del naturalismo. Hemos tomado nota del argumento antimetafísico (1), del argumento contra la ocultación de premisas (3) y del dogma sobre la separación esencial entre hechos y valores (2). Perdura ahí la cuestión — fundamentalmente valorativa— sobre cómo nos imaginamos la moralidad y su fuente. Creo que gran parte de la fuerza del argumento contra el naturalismo proviene de su conexión con una valoración liberal y su tendencia a salvaguardar esta (4). Se considera importante que la moral sea flexible y argumentativa, centrada en el individuo, y que no se permita a ninguna supuesta realidad trascendente o metafísica, como Dios, la Historia o la Iglesia, hacer sombra a la vida moral. Pero, y este es el punto al que quería

llegar, si no me equivoco al aceptar la versión débil del planteamiento 1 y rechazar el planteamiento 2, entonces no hay nada en el denominado «argumento contra el naturalismo» que pueda probar que la *creencia* en lo trascendente no puede constituir el objetivo de un sistema moral.

Podemos volver ahora al mundo real y considerar con una mente abierta qué papel desempeñan en la moral tales creencias. Existe sin duda una importante diferencia, interesante desde el punto de vista filosófico, entre el hombre que cree que los valores morales son modos de actividad empíricamente descriptible que él aprueba y recomienda y el hombre que cree que los valores morales son visiones, inspiraciones de poderes que emanan de una fuente trascendente sobre la cual él es llamado a hacer descubrimientos y puede conocer pocas cosas en el momento presente. Que estas profundas diferencias de perspectiva estén en relación con obvias diferencias de procedimiento moral dependerá de otros detalles de las creencias y de la sociedad en cuestión. En Inglaterra ha sido posible ignorar tales diferencias en parte porque los cristianos protestantes y los ateos liberales tienen, por razones históricas, mucho en común. Si, en cualquier caso, nos interesamos por el fondo conceptual de la elección y por la «visión» y el «ser moral» del elector, veremos el naturalismo no como una falacia sino como un sistema de conceptos diferente. El modelo actual, lejos de refutar el naturalismo, simplemente resume una actitud moral no naturalista. El verdadero naturalista (el marxista, por ejemplo, o ciertos tipos de cristiano) es alguien que *cree* que como seres morales estamos inmersos en una realidad que nos trasciende y que el progreso moral consiste en ser consciente de esta realidad y someterse a sus propósitos.

El defensor de la visión actual puede mantener que los argumentos naturalistas, en la medida en que no son argumentos filosóficos erróneos (ya hemos excluido estos últimos), son meras apelaciones ciegas de concepciones irracionales y no pueden denominarse con propiedad razones morales. Sobre esto solo puedo replicar que no acepto la definición implícita de «racional» y «moral» que conlleva y que ya he argumentado sobre esto largo y tendido. Tanto si es racional como si es moral (en tanto que «seriamente expuesto»), un argumento particular es algo que nosotros decidimos, de diversas formas que son difíciles de resumir, considerando el peso y coherencia de toda la postura (y de esta manera podemos valorar tanto los argumentos que se ajustan al

patrón actual como los que no lo hacen).

El argumento final del defensor de la visión actual será que cualquier conjunto de conceptos encarna la moralidad de una persona, que la persona ha *elegido* dichos conceptos y que, por tanto, puede volver a emerger de lejos el patrón conocido. Puede dar la sensación de que este argumento es, al menos, ineludible. [...] Llegado este punto, solo podemos volver a plantearnos la cuestión: ¿para qué sirve un modelo filosófico? El liberal quiere volcar la atención en todo momento en el *punto de discontinuidad* entre el agente elector y el mundo. Percibe al agente como un elemento central, solitario, responsable, que muestra sus valores en la selección de sus acciones y actitudes. El naturalista, por otro lado, difiere del liberal precisamente en que no percibe al agente de esta manera; y mientras el liberal piensa que el naturalista mantiene ciertas creencias erróneas y no logra ser consciente de la responsabilidad que sin embargo tiene, el naturalista piensa que el liberal no logra comprender la verdad sobre el universo e imagina de forma equivocada que es él mismo la fuente de todo valor. (Recuérdese el comentario de Belloc sobre la mujer que decidió contarle toda la verdad al universo). A estas dos visiones los acompañan diferentes concepciones de la libertad moral, que deberían explicarse en detalle. ¿Por qué debería asimilar una a la otra?

[...] Los filósofos han sido inducidos erróneamente a buscar una única definición filosófica de la moral no solo por un deseo racionalista de unidad, sino también por ciertas posturas morales simplificadas o generalizadas que se dan actualmente en nuestra sociedad. En cualquier caso, si volvemos de nuevo a los datos, veremos que hay imágenes morales fundamentalmente diferentes que utilizan distintos individuos o que los mismos individuos pueden usar en distintos momentos. ¿Por qué tendría que ser la filosofía menos variada, si son tan importantes las diferencias en lo que la misma trata de analizar? Wittgenstein dice que: «Lo que debe ser aceptado, lo dado —podríamos decir—, son *formas de vida*»²⁸. A efectos del análisis, la filosofía moral debería permanecer en el nivel de las diferencias, tomando las formas de vida morales como datos, y no tratar de encontrar *detrás de ellas* una forma única.

He sugerido más arriba que antiguamente la ética, en uno de sus aspectos, se sumaba al esfuerzo de los agentes morales normales por conceptualizar sus situaciones. Este tipo de exploración imaginativa de la vida moral está siendo practicada por los filósofos contemporáneos continentales, a menudo sin

especiales pretensiones metafísicas; y no hay razón por la cual tal exploración debiera ser combinada con argumentos filosóficos erróneos. En este país hace mucho tiempo que se ha abandonado esta idea, pues los filósofos tienen la impresión de que la ética debe ser análisis neutral o nada. He argüido que, en la medida en que la ética se presenta como análisis más que como exploración, solo puede alcanzar una neutralidad precaria, como la de la historia, y no la neutralidad pura de la lógica. Esto también implicará que la ética en ciertos aspectos importantes es discontinua con el resto de la filosofía, como se suele decir de la filosofía política, que tiene implicaciones históricas más detalladas. Sin duda la ética es, de hecho, tanto exploración como análisis, como siempre ha sido *mutatis mutandis*; pero no podemos asumir que, ni siquiera si tratamos de separar de forma explícita estas dos disciplinas, tendremos éxito necesariamente.

Aquí, si abandonamos la idea de un modelo puro, seremos capaces de nuevo de ver cómo las actitudes morales influyen profundamente en las imágenes filosóficas de la moral —este ensayo no es, sin duda, una excepción—. Quizá al final no haya paz entre los que piensan que la moral es compleja y variada y aquellos que piensan que es simple y unitaria, o entre aquellos que piensan que las demás personas son difíciles de entender y los que piensan que normalmente son fáciles de entender. Todo lo que uno puede hacer es intentar poner sus propias cartas sobre la mesa.

*Proceedings of the Aristotelian Society:
Dreams and Self-Knowledge, pág. 30 y ss., 1956*

LA NECESIDAD DE LA TEORÍA

(1956-1966)

La paradoja de nuestra situación es que debemos elaborar teorías sobre la naturaleza humana; ninguna teoría lo explica todo, pero es el deseo de explicarlo todo lo que da impulso a la teoría.

«Masa, poder y mito», 1962

CONOCER EL VACÍO

Hay una persistente concepción del filósofo como alguien que percibe la unidad de las distintas ramas del conocimiento y que, al meditar sobre las mismas, ofrece al respecto una lección a su época. Los primeros filósofos eran de este tipo, pero desde entonces no todos se han ajustado a esta imagen y la mayoría de los filósofos contemporáneos se preocupan especialmente por señalar que se trata de una imagen falsa. Puede verse a Simone Weil como una pensadora de este tipo. En sus *Cuadernos*²⁹ nos presenta sus pensamientos de una forma asistemática y fragmentaria que, sin embargo, muestra claramente el modo apasionado en que trató de relacionar la filosofía con su propia experiencia personal. La cualidad de este esfuerzo, junto con al menos una de sus doctrinas, podría justificar el título de «existencialista», aunque las fuentes de su pensamiento, que hunden sus raíces en la filosofía antigua y oriental, están muy lejos de los orígenes habituales del existencialismo.

El texto completo de los *Cuadernos* es mucho más interesante que la selección publicada anteriormente. Una selección de este tipo tiende siempre a ser leída como una serie de epigramas, mientras que dicho libro completo, con sus vueltas obsesivas en torno a ciertas ideas, nos muestra las orientaciones fundamentales de la mente de la autora. No se trata de un dato fundamental en todos los autores, pero en el caso de Simone Weil merece la pena saberlo. Aunque toma en consideración gran parte del pensamiento europeo y oriental, habla solo de lo que ha comprendido y transformado mediante su propia meditación. Leerla nos sirve de recordatorio de un modelo.

Sé que me he saltado algunos de los múltiples «senderos» diferentes que nos llevan a través de los *Cuadernos*. Parece quizá lo más obvio considerar platónica a la autora. Ella cree que el Bien es una realidad trascendente y que el Bien y el Mal están ligados a los modos de conciencia humana. Está

dispuesta a considerar que todas las cosas están potencialmente relacionadas con todas las demás, en una profunda visión sintética que hará las delicias de algunos lectores y sacará de quicio a otros, especialmente a los que piensan que la primera lección de la filosofía, a partir de Hume, es que nada está unido. «Las dos cosas esenciales de la dialéctica platónica son “contradicción” y “analogía”. Ambas son formas de superar el *punto de vista*». Estos son sus métodos y su finalidad.

Se nos propone una psicología cuyas fuentes están en Platón, en la filosofía oriental y en las disciplinas del misticismo cristiano y que, sin embargo, se acerca a los problemas contemporáneos de la fe y de la acción. El alma se compone de partes, y la justicia, y también la fe, consiste en que cada parte cumpla su propia función. «Las partes menos nobles de mí deben amar a Dios, pero no demasiado. No sería Dios». No sabemos lo que somos (he aquí la lección del psicoanálisis). Hasta que nos volvamos buenos estamos a merced de fuerzas mecánicas, la imagen general de las cuales es la «gravedad». Si damos más de lo que nos resulta fácil y natural, podemos odiar a nuestro destinatario. Quien sufre comunica su sufrimiento tratando mal y afligiendo a otros. Todos los seres tienden a usar todo el poder que se encuentra a su disposición. «Una acción virtuosa puede degradarse si no hay disponible energía al mismo nivel» (la necesidad de un nuevo concepto de energía en sociología y psicología). Realizamos progresos resistiendo al mecanismo, pero no hay recompensa alguna. La energía y la imaginación están en la parte de los motivos menos elevados. Resistir a la gravedad significa soportar el vacío. Durante nuestro aprendizaje el bien parece negativo y vacío. Nos ayuda meditar sobre «la absurdidad que proyecta luz». Cuando nos damos cuenta realmente de la imposibilidad del bien, lo amamos, igual que amamos los misterios de una religión. (Hay una teoría del arte implícita aquí. Todo arte es religioso). El progreso no depende de la acción, sino de la meditación. «La acción es el indicador de la balanza. No hay que tocar el indicador, sino los pesos». «La gente supone que pensar no la compromete, pero es la única cosa que nos compromete». A nadie le sirve actuar por encima de sus propias posibilidades naturales. (Lección del *Bhagavad Gita*). Se trata de máximas difíciles que no conforman una filosofía consoladora. Nadie sabe mejor que Simone Weil que el sufrimiento puede ser inútil y suele ser degradante. Su pensamiento vuelve continuamente a la destrucción de las ciudades, a la

exterminación masiva, a las prisiones y los lugares de tortura, pero observa que solo podemos creer en un sufrimiento que purifique si lo consideramos una simple aflicción, mientras que quien sufre no ve la aflicción, sino la consolación imaginaria. Su concepto del «vacío», que debe ser experimentado en la consecución del desapego, difiere del *Angst* del existencialismo popular en que el *Angst* suele ser pensado como algo que las circunstancias pueden imponer al hombre, mientras que la experiencia del vacío es una conquista espiritual que implica el control de la imaginación como «restauradora del equilibrio». El progreso espiritual se logra mediante la meditación, una visión que contrasta (algunos podrán pensar que es un correctivo necesario) con la ética inglesa contemporánea, con su énfasis exclusivo en el acto y la elección y su negación de la «vida interior». En este punto, de manera bastante extraña, la filosofía inglesa y el existencialismo popular están en el mismo lado, con su grito urgente de «¡Tenemos que elegir!», una doctrina que es, después de todo, reconfortante para nosotros, pecadores que caminamos torpemente a través de una vida de continuos errores. Pero Simone Weil subraya los conceptos de «espera» y «atención». «Debemos prestar atención hasta tal punto que no sigamos teniendo posibilidad de elección».

Se puede tener la sensación de que esta es una filosofía no democrática. De hecho, Platón no era demócrata. En este punto, ciertamente, su seguidora no es utilitarista y, en cierto sentido, tampoco es liberal (características que la harán extraña a muchos). Tiene pensamientos peligrosos. ¿Por qué no puede la ciencia volver a convertirse en imagen del universo, mediante la cual podamos participar en la realidad? La astronomía y la química son formas degradadas de astrología y alquimia. En cierto modo, la Iglesia acertó al condenar a Galileo. Las cosas han empeorado desde el Renacimiento porque en aquella época rechazaron la Iglesia a favor de una concepción no cristiana de Grecia. Gran parte de todo esto les sonará desagradable a muchos, especialmente cuando se apoya en argumentos en los que la búsqueda de la analogía parece haber llevado demasiado lejos a la escritora (por ejemplo, cuando encuentra significados cristianos en los mitos griegos). Por otro lado, Simone Weil es también autora de uno de los pocos tratados políticos profundos y originales que se han escrito en nuestra época: *L'Enracinement* [*Echar raíces*]. Según ella, nuestras categorías políticas se están viniendo abajo, y quizá esto es instructivo.

La personalidad que emerge de estos escritos no resulta siempre atrayente, pero impone respeto. A veces la autora demuestra poco equilibrio y poca precisión. Trata de encubrir los defectos de Platón sosteniendo que realmente él estaba en contra de la esclavitud y que solo rechazaba el arte decadente. Rehúsa decir una sola palabra buena sobre los judíos. La única ciudad por la que no se lamenta es Jerusalén. «Prácticamente la única cosa que hicieron los hebreos fue exterminar, al menos antes de la destrucción de Jerusalén». En algunas ocasiones parece demasiado dispuesta a abrazar el mal y a amar a Dios como su autor; muchos lectores pueden encontrar en su austeridad una cualidad repelente y autodestructiva —una figura que le obsesiona es T. E. Lawrence—. Respalda la concepción griega de que «filosofar es aprender a morir» y resulta difícil no pensar que en cierto modo deseaba morir a temprana edad. Pero la otra parte de esto es el sentido de vida profundamente disciplinada que late detrás de sus escritos, la unión de una búsqueda apasionada de la verdad con la simplicidad y austeridad de la vida personal, que le proporciona a lo que escribe una autoridad que no puede ser imitada. Como el «pensador subjetivo» de Kierkegaard, Simone Weil no transmite simplemente conocimiento, sino que debe ser concebida más adecuadamente como un ejemplo.

La autora cita con aprobación la frase de que «la ciencia de la religión aún no ha comenzado». Los *Cuadernos* pueden ser recomendados a aquellos que buscan indicios de dicha ciencia. Muestran cómo la idea de lo sobrenatural surge necesariamente de una intensa meditación sobre el bien y el mal, la muerte y el azar. Pero, como Simone Weil señala, los misterios solo revelarán verdades a quienes mantengan una atención religiosa. Por esta razón no se convirtió al cristianismo, pues consideraba que otros misterios podían tener la misma riqueza de verdad (y así los encontraba ella, en efecto). Al margen de las creencias fundamentales de cada uno, estas «verdades» y su forma de manifestarse son una realidad que no puede ser negada y para la cual todavía tenemos que idear un método de estudio. Los *Cuadernos pueden* ser también recomendados a aquellos que piensan que las técnicas filosóficas actuales pueden mostrar sin dificultad que las afirmaciones teológicas están vacías. «Para ser capaz de estudiar lo sobrenatural, es necesario ser capaz primero de discernirlo».

Reseña aparecida en *The Spectator*,
noviembre de 1956

T. S. ELIOT COMO MORALISTA

Un gran crítico literario puede ser también un moralista de gran influencia, y en este papel T. S. Eliot ha sido uno de los más importantes para nosotros. Nos ha influido a la mayoría y en un grado que no resulta evidente a primera vista, pues sus lecciones se han adentrado profundamente en nuestros corazones, así como sus escritos menos claramente didácticos, en los que intentó reintroducir con éxito algunos valores morales en la crítica literaria. También ha escrito un número considerable de «panfletos», con un propósito edificante más inmediato, y como director del *Criterion* se ha convertido, durante muchos años, en un atento comentarista de su tiempo. «En una reflexión en prosa nos podemos preocupar legítimamente de los ideales, mientras que en la escritura en verso solo se puede tratar de la realidad». En una época en la que el respeto exagerado por los técnicos y expertos ha silenciado muchas voces, Eliot ha sido una de las pocas personas con autoridad que ha seguido expresando consejos simples y audaces y ha reclamado la atención, en política, a los principios generales. En las líneas que siguen me ocuparé principalmente de estas declaraciones «edificantes» más simples, pero para comprenderlas es necesario tener presentes también los temas tratados por Eliot en sus textos estrictamente críticos.

¿Cómo se puede ser moralista en esta época? ¿A qué se debe apelar? Para apreciar la naturaleza de la apelación moral de T. S. Eliot es necesario comprender la base de su oposición al «liberalismo». Este ejercicio resulta de gran valor, pues, sin duda, tiene la mayor importancia para cualquiera de nosotros en estos días examinar a fondo de qué manera definimos dicho concepto. Eliot concibe el liberalismo como el producto final de una tradición de pensamiento que es posible rastrear en el estoicismo, en el Renacimiento, en el puritanismo, en el movimiento romántico y en el humanismo del siglo

XIX. El rasgo característico de esta línea de pensamiento es el culto a la personalidad y la negación de cualquier autoridad externa al individuo. En la fisura entre Dante y Shakespeare descansa la pérdida que lamenta Eliot; la autodramatización de los héroes de Shakespeare presagia el romanticismo del mundo moderno. Los puritanos prosiguieron de manera más insidiosa la obra de socavamiento de la tradición y de la autoridad, y con su «débil mitología» inauguraron la época de las religiones para aficionados. Autorizados por Kant³⁰, inspirados por Blake³¹ y alentados más recientemente por Huxley, Russell, Wells y otros, cualquier hombre puede inventar ahora su propia religión y disponer de los placeres de la emoción religiosa sin la carga de la obediencia o del dogma. Eliot, que reconoce su deuda con Tawney, también atribuye a la influencia puritana gran parte del materialismo que caracteriza a nuestra sociedad industrial moderna con su idolatría del «éxito». Él mismo recuerda la moral en que «se asumía tácitamente que, si uno fuera ahorrativo, emprendedor, inteligente, práctico y prudente al no violar las convenciones sociales, debería tener una vida feliz y “exitosa”»³². El Romanticismo, que, con su negación del pecado original y su doctrina de la perfectibilidad humana, debilitó al Renacimiento atacando un organismo ya herido por los puritanos, produce el nuevo estilo del individualismo emocional, mientras que el humanismo, tratando de ponerle remedio, confunde aún más las categorías ofreciendo una versión magnánima de esa confusión de arte y religión que con los románticos ha permanecido al menos en un nivel más orgiástico. Por tanto, a partir de Matthew Arnold y del «mundo de ensueño» de la última poesía romántica, a mediados del siglo XIX (esa «época de degradación progresiva»³³) surge el liberalismo, la imprecisa filosofía de una sociedad de individuos materialistas e irresponsables.

Los escritos de Eliot carecen del tono mesiánico aburrido que encontramos, por ejemplo, en T. E. Hulme, pero no hay duda de que nos presenta, en ciertos aspectos, la imagen de una humanidad «caída», «dividida» o «alienada» (por usar el término hegeliano, que parece extrañamente apropiado aquí), en el momento mismo en el que se hace portador de la concepción positiva de una unidad que se ha perdido, que debe ser reconquistada y que da forma a los textos críticos del autor. El arte no debería ser «la expresión de la personalidad». «La carrera de un artista es un continuo autosacrificio, una continua extinción de la personalidad»³⁴. Los sermones de

Andrewes son superiores a los de Donne porque la emoción de Andrewes «no es personal». «Donne es una “personalidad” en un sentido en el que Andrewes no lo es: sus sermones se perciben como una forma de “autoexpresión”; siempre encuentra un argumento que se adapte a sus propios sentimientos. En cambio, Andrewes está totalmente concentrado en el argumento y, en consecuencia, reacciona con la emoción adecuada al mismo»³⁵. En algún momento del siglo XVII los poetas perdieron la capacidad de «aprehender el pensamiento de manera directa y sensible». No volvieron a «sentir sus pensamientos como algo tan inmediato como el olor de una rosa»³⁶. La sensibilidad se disocia y la emoción se separa del pensamiento y rompe todo vínculo con él. El Romanticismo estimula su expresión indisciplinada y, al igual que los hombres perdieron el sentido de los límites, la poesía perdió su «dureza». Fue Baudelaire, ese verdadero blasfemo que creía en el pecado, el «primer antirromántico en poesía»³⁷ y uno de los iniciadores del movimiento que nosotros relacionamos con el imagismo y en particular con T. S. Eliot, que intenta reintroducir la «emoción precisa» y volver a dirigir la atención del artista «hacia el objeto». Poner la emoción en su lugar significa, al mismo tiempo, poner la poesía en su lugar. La poesía no puede asumir el papel de la religión. Cuanto más nos demos cuenta de lo que es la literatura y de lo que *no puede* hacer, más recuperaremos —con sobriedad— el sentido de nuestras propias limitaciones. Baudelaire, dice Eliot, habría aprobado seguramente estas palabras de T. E. Hulme:

El hombre está dotado de pecado original. Aunque ocasionalmente puede llevar a cabo acciones que forman parte de la perfección, nunca puede por sí mismo *ser* perfecto. Ciertos resultados secundarios en relación con la acción humana ordinaria en la sociedad se siguen de esto. Como el hombre es esencialmente malo, solo puede realizar algo de valor mediante la disciplina, tanto ética como política. El orden, por tanto, no es puramente negativo, sino creativo y liberador. Las instituciones son necesarias³⁸.

Esto que solo puedo esbozar es claramente una actitud profundamente unitaria a cuyos aspectos «literarios» le corresponden aspectos «metafísicos». (Esta unidad en la actitud de Eliot es también mi excusa para considerar como una «posición» declaraciones hechas en el curso de diversos años). La «disociación de la sensibilidad» se convierte para Eliot en el símbolo de la

pérdida, en un sentido mucho más general, de un mundo unificado; la pérdida del sentido del límite y de la comprensión de dónde tiene cada cosa su lugar. Limitar y volver precisa la emoción es uno de los aspectos de su crítica al caótico y desinhibido «individuo liberal». El liberalismo, por tanto, destruye la tradición desafiando a la autoridad. En una sociedad en la que la opinión de cualquier hombre es igualmente válida no hay unidad de perspectiva. Esto favorece la superespecialización, el culto a la técnica y la división de la sociedad en dos partes separadas. El liberalismo es una doctrina que provoca disipación y relajamiento, y «puede abrir la puerta a aquello que constituye su misma negación: el control artificial, mecánico y brutal que es el remedio desesperado a su caos»³⁹. Tenemos ante nosotros la elección entre una sociedad abocada a una forma extrema de paganismo y una sociedad más positivamente cristiana que la nuestra. Eliot vuelve a apelar, más allá del credo dominante de la época, a una tradición más antigua y más pura. La realidad histórica a la que se refiere es la Iglesia anglicana, el único instrumento a través del cual se puede lograr la conversión de Inglaterra, y describe una sociedad cristiana, inspirada por una élite cristiana y a la cual la Iglesia le recuerda los valores morales que descansan más allá del individuo.

Hay una revolución en nuestra época y una «nueva sensibilidad», en cuya creación Eliot ha desempeñado un gran papel; y, antes de pasar a examinar más de cerca su moral y su política, analicemos por un momento este escenario de cambio. G. E. Moore, el padre de la filosofía moderna (y, por cierto, un pensador aclamado por Hulme), tituló un epígrafe de sus *Principia Ethica* con las palabras de Butler: «Todo es lo que es y no otra cosa»; y cuando Eliot mismo remarca (a propósito de la poesía y de la religión) que «nada en este mundo o en el siguiente sustituye a ninguna otra cosa»⁴⁰, está hablando con la voz de su época. Nos hemos vuelto cada vez más conscientes, a veces de manera excesiva, de nuestros conceptos y de nuestro lenguaje, ansiosos por delimitar las categorías y evitar el desbordamiento de unas cosas en otras. Eliot no es el único ojo que mira al siglo XIX como a una época de pensamiento confuso, y fácilmente podemos encontrar paralelismos, en otras disciplinas, a su grito exasperado: «Arnold no ve qué es la poesía». La ciencia, la filosofía, la historia y la crítica se han vuelto más especializadas, más intensamente conscientes de sus propias limitaciones. También Eliot es, en este aspecto, ejemplar. Ha llevado, con una especie de «heroísmo», su

autoconciencia sobre el lenguaje a las profundidades de su poesía, a «la lucha intolerable con palabras y significados», y el ataque al «desbarajuste general de la imprecisión del sentimiento». A diferencia de otros poetas de la tradición imagista, Eliot nunca ha perdido el respeto por las palabras. El deseo, tal y como Hulme lo expresó, de «transmitir sensaciones corpóreas»⁴¹ nunca le ha llevado a Eliot a plantarle batalla al lenguaje de la misma manera que Mallarmé o Pound. Una de las características profundas de su poesía es la continua preocupación, en medio de las dificultades, por el carácter referencial de las palabras (esto se experimenta con mayor emoción en los *Cuatro cuartetos*). Como escritor en prosa Eliot ha mostrado igualmente un sentido ejemplar de las limitaciones de su trabajo. No invade nunca el campo técnico de la filosofía, pero dice lo que tiene que decir, como crítico y como moralista, de manera precisa y apropiada. Es consciente —y comparte esta preocupación con algunos filósofos morales contemporáneos⁴²— de que un deterioro de la moral implica la destrucción de los conceptos. Si nuestras convicciones se separan de las palabras que usamos para justificarlas, nuestras controversias se vuelven vacías. «En estos momentos vivimos en una zona de calma en medio de las turbulencias de doctrinas opuestas, en un periodo en el que la filosofía política ha perdido sus convicciones, aunque sigue siendo el único ámbito en el que se puede formular el discurso público. Esto es muy malo para la lengua inglesa. [...] La buena prosa no puede ser escrita por gente sin convicciones»⁴³. En este aspecto Eliot no está solo, sino que comparte visión con otros creadores de su época. Es el gran poeta de la nueva sensibilidad, un aspecto de la cual es la precisión absoluta, mientras que el otro aspecto es lo que Hulme llamaba «cenizas» y Sartre llamaba *nausée*. «El retorno al objeto» tiene sus momentos de desconcierto. «Es esencial probar que la belleza puede estar en pequeñas cosas secas», dijo Hulme. «El objetivo fundamental es la descripción exacta y precisa. Lo primero es reconocer lo extraordinariamente difícil que es conseguirla»⁴⁴. Todo esto recuerda el carácter duro, seco y fragmentario de la filosofía de Wittgenstein, porque una descripción precisa revela a la mirada desilusionada un mundo reducido a pedazos: «Los hombres y trozos de papel, arremolinados por el viento frío». La síntesis del siglo XIX, esa integración prematura y superficial, no sigue estando disponible para nosotros. ¿A qué podemos apelar?

Por lo que parece, Eliot es un claro representante de nuestra época, pero con el celo de un «racionalista» (utilizando esta palabra en su sentido más popular) tiende a atribuir sus intuiciones a la tradición cristiana, entendida en sentido estricto, mientras agrupa todos los vicios contemporáneos bajo el nombre de liberalismo. A pesar de su apreciación de la capacidad de compromiso del anglicanismo, ese «lecho incómodo», Eliot es más fundamentalmente un puritano antipuritano, que invoca el puritanismo consciente del mal de Hawthorne y James contra el «protestantismo decadente» del presente, en el que ve por un lado el materialismo analizado por Tawney y, por el otro, el «monótono pietismo entonador de himnos» que él atribuye a la madre de D. H. Lawrence. Habla de los «numerosos anfitriones de los muertos» de cuya presencia James Joyce era bien consciente, pero los muertos que Eliot venera en su aspecto político quedan muy lejos. No se puede situar a Eliot en la tradición conservadora inglesa. Es un moralista ecléctico. Uno puede tener la sensación de que la voz de Krishna, que nos exhorta a no pensar en el fruto de nuestras acciones, suena con más fuerza en sus oídos, mientras se muestra menos paciente con esa mezcolanza de voces a las cuales, por ejemplo, T. H. Greene presta mucha atención y que constituyen el credo político inglés. Alaba a Bradley, que es «sabio», cuya filosofía (a diferencia de la de sus sucesores) es «católica, civilizada y universal» y que ha destruido, mejor que Arnold, las bases del benthamismo contemporáneo. Sin embargo, las propias concesiones políticas y filosóficas de Eliot están lejos del pensamiento flexible y concreto de los idealistas. Podemos encontrar en él algo de ese «jansenismo del temperamento» que él mismo le atribuye a Pascal. Eliot, con su antipatía hacia las «vidas desordenadas», es quizá también alguien «que no puede evitar ver a través de los seres humanos y observar la vanidad de sus pensamientos y de sus diversiones, su falta de honestidad y cómo se engañan a sí mismos, la insinceridad de sus emociones, su cobardía, la mezquindad de sus verdaderas ambiciones»⁴⁵. Se percibe este tono desencantado en los escritos políticos de Eliot, especialmente en su actitud ante «la masa». De manera alarmante, declara que preferiría tener un público analfabeto antes que un público semieducado o con formación deficiente como el que existe actualmente⁴⁶. Y resulta significativo que no demuestre ninguna simpatía por la tradición inglesa no conformista, con sus conexiones utilitaristas y socialistas de largo alcance. Cuando el metodismo recibe una

palabra amable en el libro sobre la «Cultura» es en parte porque ayudaba a preparar el terreno al Movimiento de Oxford.

Con minuciosidad espeluznante rechaza la «sustancia» de nuestro mundo liberal. En este aspecto me parece instructiva su actitud ante ciertos novelistas. Aprueba a Jane Austen, Dickens y Thackeray, porque con ellos «la personalidad [...] estaba más cercana a su lugar natural. Los criterios con los que criticaban su mundo, si bien no eran muy elevados, al menos no eran creados directamente por ellos». Pero desafortunadamente George Eliot combinó su profunda perspicacia con «el gris racionalismo de la época» y «pertenece a la misma tribu que todos los moralistas serios y excéntricos que hemos tenido desde entonces»⁴⁷, a los cuales T. S. Eliot detesta. Sin embargo, es D. H. Lawrence quien llega al extremo de la fe herética y desenfrenada y de la emotividad morbosa. T. S. Eliot encuentra en Lawrence «una carencia no tanto de información como de las capacidades críticas que la educación debiera proporcionar, y una incapacidad para lo que comúnmente llamamos pensamiento»⁴⁸. Este es un juicio sorprendente. ¿Qué otra cosa es pensar sino lo que Lawrence hacía y qué es una reflexión moral seria sino aquello cuyo ejemplo más elevado representa George Eliot (al margen de cuáles fuesen sus convicciones)? Creo que se trata de algo más que una cuestión verbal y la pondría en relación, con gran cautela, con alguna de las ideas de Eliot sobre Shakespeare. Eliot afirma que no llega a «ver una razón para creer que tanto Dante como Shakespeare han desarrollado un pensamiento propio», pero, añade, «en tiempos de Dante el pensamiento era ordenado, fuerte y bello» y por eso «la poesía de Dante recibe un gran impulso»⁴⁹. En cuanto pensador, a Shakespeare también se lo compara de modo desfavorable con Marlowe. Me imagino que lo que se esconde bajo estos usos del lenguaje es una especie de modelo abstracto y matemático de pensamiento («ordenado, fuerte y bello») que se podría relacionar con el pensamiento cristiano medieval y con la metafísica tomista. Y se podría sugerir, a modo de respuesta, que nuestro mundo moderno y desorientado necesita, para lograr su desenmarañamiento, un tipo de entendimiento sensible y «concreto» al que, si le negamos el nombre de pensamiento, estaremos perdidos. Pero esto son solo insinuaciones y conjeturas.

Eliot ha sostenido, con razón, que es importante ver en qué términos se enmarca una justificación. (Los hombres de Estado paganos pueden ser

«frenados» por el *ethos* cristiano de su pueblo. Solo ciertas justificaciones resultarán aceptables)⁵⁰. Es especialmente importante ahora mantener vivas dichas fuentes de respuesta moral que nos quedan. Me parece que Eliot juega con fuego cuando rechaza *in toto* el contenido moral del liberalismo y apela a una concepción del dogma y de la autoridad que a su vez puede tener una función ambivalente. En 1933 Eliot afirmó que «era mejor adorar a un vellocino de oro que no adorar nada»⁵¹. Y en 1939 sostuvo que debíamos oponernos al fascismo porque era pagano. Oponerse a la opresión o a la crueldad es oponerse a «los medios y no a los fines». De hecho, a la gente normal no le gusta el fascismo «porque teme a la autoridad»⁵². Razonar de esta manera significa menospreciar el respeto desnudo por la ser humano que puede ser relacionado con Locke y con Kant y que esperamos que se haya convertido en parte de la tradición política inglesa. ¿Puede dejarse esto a un lado por considerarse una sobrevaloración romántica del individuo? Cuando menos es arriesgado desperdiciar los remanentes de este absolutismo moral liberal que, sin dogmatismos, defiende que hay ciertas cosas que no se les pueden hacer a los seres humanos. A este tipo de remanentes de la creencia liberal se refiere el libro de P. H. Simon *Contre la torture*, y quizá no esté del todo equivocado. Se puede añadir que John Stuart Mill, ese absolutista razonable y nada dogmático, no era simplemente un «romántico», sino una de aquellas personas que, mucho tiempo antes, lograron producir la atmósfera seca y crítica en la que Eliot, entre otros, ha podido florecer.

Eliot podría replicar que la moral debe basarse en la *verdad* y que, por su parte, él está más interesado en la promulgación de la verdad que en el cultivo de impulsos benévolos que descansan en malentendidos. Quizá la tradición cristiana represente la salvación de Occidente, pero sostener esto de manera demasiado literal implica descuidar aspectos del liberalismo que, por decirlo con moderación, vale la pena preservar, y también implica obviar hasta qué punto el liberalismo se entrelaza con nuestra tradición cristiana según se da hoy día y como forma de poder. Podemos estar profundamente de acuerdo con muchas de las acusaciones que Eliot le hace a la sociedad actual; por ejemplo, cuando dice que los acontecimientos de septiembre de 1938 le inspiraron «dudas sobre la validez de la civilización»⁵³. Y desde entonces han sucedido acontecimientos que también nos inspiran dudas similares. No obstante, al margen de nuestras creencias religiosas, debemos tener la esperanza de que el

mundo liberal pueda regenerarse mediante sus propios recursos, y dentro de ese mundo debemos buscar la tradición cristiana en sus variadas formas. Estaría de acuerdo con F. R. Leavis, que, en su defensa de D. H. Lawrence frente a Eliot, dijo: «Es típico de este mundo que la salvación no pueda ser hallada en ninguna parte», y añadió que «el modo en que Lawrence actúa en favor de la salvación es importante»⁵⁴. Actualmente no podemos permitirnos derrochar nada de lo que sea importante para nuestra «salvación», que debe buscarse, con discernimiento, en muchos lugares. Decir esto significa ya de por sí, naturalmente, asumir una postura liberal.

Para terminar, debemos volver al poeta Eliot, que observó que «la ventaja esencial de un poeta no es tener un mundo hermoso del que ocuparse, sino ser capaz de ver por debajo de la belleza y de la fealdad; ver el aburrimiento, el horror y la gloria»⁵⁵. Eliot ha sabido ver, y gran parte de nuestra «salvación» reside en que tenemos un poeta que puede penetrar nuestro mundo angustiado y banal con una compasión tan profunda. En su poesía Eliot no es jansenista. Necesitamos, por tanto, que se nos ayude a «imaginar aquello que sabemos», y decir esto significa, por supuesto, adoptar una postura romántica.

Ensayo incluido en N. Braybrooke (ed.),
T. S. Eliot: A Symposium for his 70th Birthday

UNA CASA DE TEORÍA

El movimiento socialista en Inglaterra está sufriendo una pérdida de energía, y esto es una desgracia que afecta a toda la comunidad. Los conservadores no son, por su propia naturaleza, un partido de ideales ni de innovaciones morales. Más bien su función (una función que, en general, parecen celebrar los socialistas de espíritu liberal, si bien luego, en particular, a menudo la consideren deplorable) consiste en revisar y criticar las ideas más abstractas de la izquierda. Pero ahora la sal misma parece haber perdido su sabor. La parte más progresista de la sociedad no parece capaz, en este momento, de aportar muchas cosas en cuanto a la orientación e inspiración de la sociedad. Existe un cierto vacío moral en la vida del país. ¿Cómo hemos llegado a este punto?

No parece difícil analizar las fuentes de energía moral que alimentaban al movimiento socialista en el pasado. En primer lugar y de forma más básica, estaba el deseo de igualdad humana, de situar en el mismo plano al más pobre y al más rico, un deseo que se fue haciendo más intenso a causa de las miserias de la Revolución Industrial. Más adelante, y proporcionándole al movimiento su motivo más característico y probablemente más profundo, se desarrolló el concepto de «explotación», cuya forma técnica era la teoría laborista del valor. Unido a esto, estaba lo que se podría llamar la eficiencia benthamiana, el deseo de poner orden en la sociedad, eliminando el oscurantismo metafísico y la tradición anticuada, y de planificar racionalmente la felicidad, cuya ausencia era entonces evidente. Con esta concepción se tenía que contrastar y comparar la eficiencia marxista, el socialismo científico, teórico y compacto, que ofrecía una filosofía más compleja y una visión más revolucionaria. Uno de los productos de esa ciencia llena de confianza era un cierto determinismo, cuyo atractivo era tanto religioso como científico: la

creencia apocalíptica de que el capitalismo estaba condenado y la fe mesiánica en el papel del proletariado. Independientes de estas fuentes de poder, pero mezcladas con todas ellas, estaban la rebelión general contra lo establecido, la resistencia frente a la figura del patriarca del siglo XIX en sus diversas formas, la revolución contra las restricciones y tabúes sexuales y el movimiento de liberación de la mujer. Se puede relacionar con todo esto el odio a la civilización industrial, que sin duda movió a mucha gente y que a veces hacía mirar con nostalgia la aparente sencillez del mundo medieval, todo aquello que el pobre Morris⁵⁶ tenía en mente cuando gritó: «¡Reina la mezquindad!». Se podían encontrar consolación y promesa, sin embargo, en la energía pura generada por las propias asociaciones de trabajadores, el descubrimiento de una comunidad activa y un propósito común: la calidez de la solidaridad proletaria. En cierto modo común a casi todos, y de inspiración al mismo tiempo cristiana, marxista y anárquica, era la visión de una comunidad ideal en la que el trabajo volvería a recobrar su significado y su valor creativo y en la que se restablecería la fraternidad humana. Sin embargo, en ese momento las clases trabajadoras fueron desarraigadas y desheredadas, y la naturaleza humana, tanto en ellas como en sus maestros, mutilada y dividida: todo lo que se podía resumir en el concepto hegeliano de «alienación». Estos eran los complejos y variados ideales y motivaciones del socialismo (sin duda, la lista podría ampliarse, y los temas subdividirse de diferentes maneras).

Toda esta gran acumulación de energía ha desaparecido prácticamente en la actualidad, por el logro de algunos objetivos que satisfacían los deseos en cuestión, o por el logro de algo que los atemperaba. Como resultado del propio movimiento de los trabajadores, junto con el desarrollo de las nuevas técnicas económicas, tenemos el estado de bienestar. Muchas de las privaciones e injusticias más flagrantes han sido remediadas. Los ricos no son tan ricos ni los pobres tan pobres, y ha habido un intento serio de establecer la igualdad de oportunidades. El sentido de la explotación se ha desvanecido y la lucha por la igualdad tiende a tomar la forma de una lucha por salarios más altos. Ahora parece posible que el capitalismo no esté condenado, después de todo, o al menos no condenado de la dramática manera que antaño se imaginaba. Tanto en el plano teórico como en el práctico, los economistas nos han llevado a pensar que el capitalismo puede (quizá) superar su tendencia a

experimentar crisis periódicas y que no necesariamente conlleva —y, como se pensaba, de manera creciente— la explotación de los pobres; de este modo, se elimina la sensación de cataclismo inminente, se destruye el atractivo de la teoría laborista del valor y se debilita la reivindicación socialista de que son ellos los únicos que proporcionan una verdadera ciencia de la sociedad.

El encanto del marxismo como cuerpo de doctrina, que nunca ha sido fuerte en este país, se ha reducido por culpa de la prolongada trayectoria de la Unión Soviética. Marx y la teoría marxista han quedado reservados a los comunistas. La revuelta contra lo establecido, que era un deber sagrado en el siglo XIX, y que en la época de Entreguerras todavía resultaba, cuando menos, divertida, actualmente ha dejado de inspirar ambos sentimientos (a causa de la enorme flexibilidad de la sociedad). La mezquindad sigue reinando, pero a nadie le importa. La visión de una sociedad ideal, que, al margen del marxismo, se solía asociar con la oposición a los métodos parlamentarios, persistió durante un tiempo en el socialismo gremial⁵⁷ y pereció después con el desarrollo del partido laborista parlamentario. Los sentimientos de «solidaridad proletaria» dejaron paso a los sentimientos del movimiento sindical. El socialismo ha dejado de parecer más (como creían algunos espíritus iluminados) algo esencial y profundamente cristiano. Los anarquistas desaparecen. Lo que ha triunfado y aún persiste (con muchos resultados por los que estamos profundamente agradecidos) es la eficiencia benthamiana, el espíritu de los fabianos. El socialismo, en el curso de su rápido y exitoso desarrollo, ha perdido incluso los últimos restos de la teoría con la que había comenzado.

Se podrá argumentar que la ausencia de teoría socialista no es sorprendente ni deplorable, pues los británicos nunca han sido muy dados a la teoría. En filosofía siempre hemos sido empiristas, antimetafísicos, recelosos de los sistemas teóricos. Es cierto, en efecto, que nuestro pensamiento político ha sido casi totalmente escéptico y podría resumirse en tres grupos: el escepticismo conservador, el escepticismo científico y el escepticismo humanista liberal. Hume y Burke representarían el primero (no teorices; deja que las costumbres y la tradición resuelvan tus problemas). Bentham, con la ayuda de Hobbes, representaría el segundo (no teorices; las teorías son incómodos sinsentidos metafísicos; lo que importa en la sociedad son los mecanismos de satisfacción). Locke y Mill, con Kant al fondo, representarían

el tercero (no teorices; las verdades empíricas son asistemáticas, y las verdades morales no pueden ser demostradas; por tanto, sé respetuoso con las personas de un modo racional y no dogmático). En cualquier caso, todos estos pensadores también eran teóricos, al menos en el sentido básico del término, pues acuñaban conceptos y presentaban ciertos esquemas y representaciones que nos permiten entender las diferencias existentes entre ellos, pero también la conversación que mantenían unos con otros. Los liberales, especialmente, nos han situado —de manera no sistemática, pero con gran impacto en nuestra imaginación— frente a ciertos valores espirituales «fijados» en conceptos, como los del derecho natural.

La «teoría socialista», de la manera en que ha existido entre nosotros, no era un producto directo de pensadores académicos. No podía serlo por su propia naturaleza. Más bien consistía en un conjunto de ideas superpuestas, situadas de manera discutible por organismos como la Liga Socialista y la Sociedad Fabiana. Nunca ha surgido entre nosotros ningún gran filósofo socialista y hemos prestado muy poca atención a los que teníamos entre nosotros. En cualquier caso, nuestro pensamiento socialista se nutrió ampliamente de ideas filosóficas que se han convertido, hasta cierto punto, en patrimonio común: las ideas de Locke y de los utilitaristas, así como versiones modificadas del marxismo y las teorías utópicas importadas de Francia. Una filosofía socialista no crece (ni debería hacerlo) de manera independiente de la corriente principal de ideas filosóficas. Teniendo esto en mente, pasamos de escuchar la «conversación conceptual» del pasado a observar la escena contemporánea, donde percibimos, por supuesto, un enorme contraste. El desarrollo de la lógica matemática, la influencia del método científico y las técnicas de análisis científico se han combinado para producir una nueva filosofía más antiteórica incluso que la de sus escépticos predecesores. La dimensión creativa de la filosofía se reduce casi a la nada, o más bien tiende a limitarse a la invención de lo que se podría denominar «dispositivos lógicos» (la teoría de la descripción de Russell sería un ejemplo paradigmático). El instrumento resultante es excelente para sus propósitos, y la tarea crítica de la filosofía, de gran importancia en una sociedad liberal, nunca ha sido desempeñada con mayor exactitud y rigor. Muchos problemas filosóficos persistentes se han resuelto con el nuevo método, que representa un auténtico avance y descubrimiento. Sin embargo, una de sus consecuencias (y

demostraré que no se trata de una consecuencia necesaria) es que cierta área del pensamiento que anteriormente era importante ha perdido su influencia. Como la filosofía se dirige de manera constante en la dirección de la lógica y se vuelve cada vez más una cuestión de expertos altamente cualificados, se separa de formas de teorización más vagas y más comprensibles en general, a las cuales solía alimentar y de las cuales se alimentaba; y los estudiantes meticulosos que estudian filosofía o que son influidos por la misma (y hay muchos de estos últimos) desarrollan un miedo excesivo a la imprecisión. «Todo lo que se puede decir puede decirse con claridad». Más allá de la reducida área de la claridad posible se encuentra la peligrosa región del pensamiento «sentimental», del cual se debe apartar la atención.

Al considerar el modo en que [...] las técnicas modernas han influido en la teoría moral y política, y a través de ellas también en muchas formas menos específicas de teorización, es necesario abordar de modo más detallado la «eliminación de la metafísica». En el pasado los filósofos han inventado conceptos que expresaban convicciones morales y los presentaban como si fueran hechos sobre la naturaleza de la mente o del mundo. A partir de Hume, la filosofía, en oposición a la metafísica dogmática en general, ha sido muy crítica con esta tendencia de muy diversas maneras. Dicho brevemente, la crítica de la metafísica puede desarrollarse a través de líneas humeanas, kantianas o hegelianas. Hume, en su voluntad de afirmar de la manera más rigurosa posible que solo conocemos lo que nuestros sentidos nos cuentan, negó la existencia de «hechos» o «realidades» morales, definió los conceptos morales como sentimientos irracionales y hábitos de la imaginación y se mostró dispuesto a dejar que los conceptos empíricos básicos sufrieran el mismo destino. Kant, deseoso de defender tanto la realidad de nuestro conocimiento empírico como la dignidad de nuestras prescripciones morales, transformó los hábitos de la imaginación de Hume en «categorías», o fijó modos formales de aprehensión que, una vez aplicados a los datos empíricos, tenían como resultado el conocimiento. Otras cuestiones, como la ley moral y el destino del alma, solo podían ser objetos de fe, aunque la realidad y algo de la naturaleza del reino espiritual eran sugeridos por las exigencias de la conciencia. Hegel transformó el criticismo kantiano de una manera fundamental al concebir las categorías como formas no solo del conocimiento

de los objetos empíricos, sino también de la percepción de la realidad social, psicológica y espiritual, y al someterlas a un tratamiento histórico, tomando el patrón de su desarrollo, inicialmente, de la historia de las ideas cambiantes de la raza humana.

Todos estos filósofos eran críticos con los argumentos metafísicos del racionalismo dogmático (como los que usaba santo Tomás) y pusieron, por tanto, un signo de interrogación en las convicciones morales (éticas, políticas, religiosas) que descansaban anteriormente en tales argumentos; pero se diferenciaban de manera significativa en el lugar que asignaban a las creencias de este tipo bajo el nuevo régimen. Ni Hume ni Kant mostraron interés alguno por la variedad de creencias, ni, para estos propósitos, por sentido histórico alguno, y prácticamente llegaron a eliminar de la escena del discurso racional todas las teorías, excepto aquellas específicamente acreditadas por sus propios métodos filosóficos. Hume, que para su operación de «eliminación» siguió los criterios simples del empirismo atómico, consideraba que todas las creencias eran igualmente irracionales, si bien mantenía alguna como inevitable y conveniente. La vida civilizada, después de todo, descansaba en instintos morales y Hume describía los de su propia sociedad. Kant intentó, de manera más sistemática, mostrar por qué nuestro conocimiento estaba limitado a ciertos tipos de objetos, y al hacerlo consideró que la mente solo se ocupaba de los objetos de la observación empírica y de la ciencia. Además, solo reconoció una creencia: la creencia en la Razón, con la correlativa y provisional creencia en Dios. Todas las otras teorías fueron calificadas de supersticiones. Hegel se diferenciaba de Hume y de Kant en que no pensaba que una creencia o teoría, solo por el hecho de estar basada en un tipo de argumento filosófico desacreditado, automáticamente careciese de interés o incluso de verdad. No calificaba las teorías como verdades totales o completos errores, sino que reservó a todas las creencias humanas influyentes el estatus de interpretación y descubrimiento del mundo. Por supuesto, estos tres filósofos resultan vulnerables frente a los ataques de los críticos contemporáneos, si bien no en las cuestiones esenciales; los tres, de modos diversos, pueden reivindicar el título de «empirista».

La filosofía inglesa contemporánea se inspira en Hume y en Kant cuando afirma que la experiencia sensible es la única base del conocimiento, y en particular en Kant cuando intenta demostrar que los conceptos que carecen de

esa base están «vacíos». También la filosofía moral y política, nunca en el centro de los desarrollos modernos, ha seguido esa estela. La atención se concentraba en el error por el que los filósofos anteriores creían estar haciendo descubrimientos casi fácticos cuando realmente estaban rezando. Como la moralidad no podía ser «demostrada» mediante argumentos filosóficos, la filosofía pretendía ahora estudiarla de un modo imparcial analizando la lógica del discurso moral en general y dejando la exhortación moral a otros. Primero se decía que los juicios morales, como no admitían una verificación empírica, eran «emotivos» (una posición humeana). Más tarde fueron comparados con imperativos (una posición kantiana). En esta segunda fase, más delicada, la creencia de Kant en exclusividad en la Razón se transformó en una fórmula que se proponía otorgar características definidas a cualquier juicio moral como tal. Era casi unánime la convicción de que una cierta racionalidad, universalidad y coherencia podrían definir la *forma* de la moralidad sin tener en cuenta su *contenido*. El campo multiforme de la ideología o creencia moral (los conceptos religiosos y sociales que guían la elección, y que son en muchos casos un legado de los filósofos metafísicos) era habitualmente tratado, junto con los actuales criterios de elección, como parte del *contenido*, la región de la moralidad que es una cuestión de decisión personal y no un tema apropiado para el análisis. Dichas creencias no eran, por supuesto, demostrables mediante la argumentación filosófica (los viejos filósofos estaban equivocados al pensar que sí lo eran) y empezaron a ser vistas como el «tono» idiosincrásico de una actitud moral, algo confuso y nebuloso que, con fines de exposición y de ejemplificación, podía analizarse mejor en cuanto elección efectiva a nivel empírico. El agente moral se describe, por tanto, de un modo esencialmente kantiano como aquel que usa la propia razón para examinar el mundo ordinario de los hechos y que, en consecuencia, toma decisiones justificadas mediante la referencia a hechos y principios simples patentemente racionales. No se lo representa usando su razón para explorar el área intermedia de los conceptos. En resumen, se considera que la acción moral consiste en hacer elecciones prudentes y proporcionar razones simples y sensatas. No se la considera como la actividad de teorizar, imaginar o buscar un significado más profundo⁵⁸.

Una situación semejante difícilmente puede ser favorable a ese ámbito de la ética que se ocupa de los conceptos políticos; de hecho, mientras la

filosofía moral sobrevive por los pelos, la filosofía política prácticamente ha desaparecido. Mientras que se puede dar algún significado (quizá engañoso, pero al menos comprensible) a la idea de «la forma lógica fundamental de un juicio moral», poco significado se le puede atribuir a la idea de «la forma lógica fundamental de un juicio político». La «forma» del pensamiento político no puede ser separada plausiblemente, por tanto, de su «contenido». Es imposible no abordar la filosofía política de una manera histórica, y resulta muy difícil extraer de ella el tipo de problema filosófico compacto cuya formulación e intento de solución constituyen hoy el único objeto del «filosofar». La filosofía política consiste normalmente en una discusión cuidadosamente restringida de un concepto muy conocido (por ejemplo, la voluntad general), tratando de ilustrar mediante breves y poco detalladas referencias históricas la naturaleza y «función» del concepto. Estas discusiones son a menudo valiosas, pero no han continuado porque inevitablemente carecen de precisión lógica o casi lógica, y porque su tono da a entender que los «conceptos políticos» son cosa del pasado. Se trata, después de todo, de creencias metafísicas o, para ser más exactos, valoraciones personales y normas sociales disfrazadas de verdades sobre la naturaleza humana. Es tarea (lógica y moralmente neutral) del filósofo traspasar este disfraz y separar las normas sólidas de la máscara conceptual detrás de la cual, por así decirlo, está el vacío. Obviamente, no es tarea de la filosofía dar consejos políticos concretos ni sugerir el comportamiento que hay que adoptar ante determinados dilemas políticos. También en este caso la actividad política, como la moral, es entendida como la realización de elecciones empíricas y no como una actividad teorizadora en sí misma. La exposición más consistente de esta visión generalmente admitida se encuentra en la obra de T. D. Weldon *The Vocabulary of Politics*. Una consecuencia curiosa de este desarrollo es que los pensadores liberales y progresistas influenciados por la filosofía moderna llegan, basándose en lo que consideran fundamentos lógicos respecto a la teorización política, a las mismas conclusiones a las que llegan los pensadores conservadores basándose en lo que consideran, en cambio, fundamentos morales. Berlin, Weldon y Popper coinciden con T. S. Eliot y Michael Oakeshott en el hecho de que la teorización política sistemática es negativa⁵⁹. Los primeros consideran que es negativa porque es «metafísica» y dogmática y dificulta la tarea científica de

cambiar nuestra sociedad a mejor. Los segundos lo piensan porque interfiere en la operación profunda de las tradiciones, que no deberían ser manipuladas mediante la reflexión crítica. Bentham y Hume todavía están entre nosotros, pero estamos perdiendo contacto con Locke y Mill.

El descrédito de la teoría, por tanto, ha tenido lugar como resultado de una combinación de diferentes tendencias: el escepticismo conservador, el escepticismo benthamiano, el miedo kantiano a las «supersticiones» y, más recientemente, el rechazo del marxismo, todo apoyado aparentemente en las técnicas metafísicas destructivas de la filosofía moderna. Además, se tiene la sensación de que teorizar es antiliberal (una idea que es fácil de extraer de Kant) y que las personas de espíritu liberal deberían rodear sus elecciones con un mínimo de teoría, apoyándose más bien en referencias claras y explícitas a los hechos y en principios simples y comprensibles por todo el mundo. En este punto es importante, para comprender qué se está haciendo, en conformidad con los lúcidos métodos de la filosofía analítica, separar los argumentos neutrales de los juicios de valor. El punto, por decirlo brevemente, es que la «eliminación de la metafísica», aunque demuestra que las creencias morales eran a menudo sostenidas por argumentos equivocados, no desacredita *ipso facto* el ámbito de las creencias morales, entendido propiamente como un ámbito de exploración moral desde el punto de vista conceptual. Todo lo que las tesis antimetafísicas dejan claro (y no deberíamos querer negarlo) es que la teoría moral no consiste en el descubrimiento de «hechos» falsos, sino que es una actividad cuyo propósito y justificación son morales. Hegel comprendió y manifestó esto, aunque también pecó de dogmatismo al describir la indagación moral dentro de una rígida jerarquía de ideas. No hay razón filosófica (o científica) alguna por la que no deba existir un ámbito de teoría, reflexión, meditación, contemplación, *entre* nosotros y los simples niveles empíricos de la acción, en la medida en que se evitan ciertos argumentos y en que se reconoce claramente que el propósito de teorizar es la clarificación y la comprensión moral; después de todo, las teorías morales, políticas y religiosas han servido a menudo a este propósito en el pasado y no han sido siempre «meras supersticiones». Por lo tanto, resulta claro que la decisión de nuestros intelectuales de rechazar las teorías tiene un carácter moral.

¿Es una decisión acertada? Yo creo que no. Existe un vacío grave y

creciente en nuestro pensamiento sobre cuestiones morales y sociales. Este vacío se percibe con inquietud por la sociedad en su conjunto y resulta más angustioso ahora desde que, quizá por primera vez en la historia, sentimos la pérdida de la religión como una consolación y una guía; hasta hace poco varios sustitutos (el propio socialismo, el comunismo, el pacifismo, el internacionalismo) estaban disponibles; ahora parece haber incluso una escasez de sustitutos. La reivindicación del socialismo como «ciencia» ha perdido fuerza y confianza, después de muchos reveses, y sin duda también lo ha abandonado el atractivo espiritual que una vez tuvo. Por supuesto, el socialismo seguirá intentando constituirse como ciencia, en la línea de una investigación sumamente organizada de los mecanismos de la sociedad. Pero, desde mi punto de vista, también debería erigirse en una moral, especialmente desde que no puede considerarse a sí misma un estudio científico de una evolución cuasi biológica inevitable. Nuestros predecesores socialistas tenían ideales, pero no técnicas. A menudo nos asombra su ingenuidad. Nosotros, en cambio, tenemos las técnicas, que son muy fáciles de explicar, pero solo podemos dar una explicación muy escueta y desnuda de nuestros ideales. Hemos alcanzado un nivel en el que el valor de la teoría está decreciendo mientras que la necesidad social de la misma se está incrementando. El peligro representado por lo que se denomina la «sociedad tecnocrática» es el peligro (ya diagnosticado por Marx como algo inherente al capitalismo) de la división de la población entre grupos de expertos y masas ignorantes (aunque quizá contentas) sin comunicación entre ellos; además, tenemos ahora el espectáculo añadido de la división de los expertos en grupos incapaces de comprenderse mutuamente. Lo que se necesita es un *área de traducción*, una zona en la que los conceptos especializados y las normas puedan verse y comprenderse a la luz de las ideas morales y sociales que tienen un cierto grado de complejidad y que no son todavía propiedad única de los técnicos. Hay un argumento conservador que defiende que teorizar conduce a la violencia, y un argumento liberal que dice que las teorías son oscurantistas y cegadoras. Por otro lado, ahora es la ausencia de teoría lo que nos deja ciegos y permite a la burocracia, en todo su sentido, mantenernos engañados; y, como ocurre con la violencia, la ausencia de teorización civilizada puede también llevarnos en esa dirección. Resulta peligroso privar de alimento la imaginación moral de los jóvenes. Necesitamos, además de nuestra «ciencia», un análisis social que sea detallado y sincero en su orientación moral. Una

representación moral más ambiciosa del núcleo y de la dirección moral del socialismo, concebida desde el principio a la luz de la moderna filosofía crítica y de nuestro conocimiento más amplio del mundo, nos permitiría a quienes no somos expertos recopilar los datos de nuestra situación de una manera reflexiva, organizada y argumentativa; nos proporcionaría lo que Shelley llamaba el poder de imaginar lo que sabemos. El pensamiento socialista se ha visto obstaculizado y el atractivo del socialismo se ha restringido porque nuestros conceptos técnicos son altamente esotéricos y nuestros conceptos morales son demasiado simples, y no existe una vía intermedia. Necesitamos (y la izquierda deberá proporcionárnoslo) algún refugio que nos ampare del frío campo abierto del empirismo benthamiano; un marco, una estructura, una casa de teoría.

En respuesta a estos deseos ambiguos se puede argumentar fríamente que la «teoría socialista» era un producto del movimiento obrero y que este ya no existe en nuestros días, mientras que sí sigue existiendo el movimiento sindical, y que es imposible reclamar visiones morales elevadas en una situación en la que la gente no tiene ningún incentivo material que lo empuje a mirar a lo alto. Más aún, se dirá que existe una teoría socialista perfectamente válida, de corte realista, que está explicada en multitud de libros. Aquellos que piden información sobre el socialismo no se quedan sin respuesta. ¿Qué más se necesita? Si se busca una «filosofía», difícilmente puede ser construida sin pensarlo y, en cualquier caso, tendría un carácter técnico y esotérico.

En cierto sentido, es una verdad incuestionable que actualmente no existe un movimiento obrero que genere un cuerpo dinámico de teoría con objetivos inmediatos. Existe menos apetito por las ideas. Ya no se sigue considerando la educación como un camino hacia la libertad, sino como el camino hacia un salario más alto. En cualquier caso, la clase trabajadora existe; además, actualmente se producen muchos de los males de la sociedad capitalista que resultaban un escándalo para nuestros antepasados, y también existe una amplia y creciente corriente de opinión socialista, imprecisa pero leal. La pregunta debe ser formulada continuamente: ¿cómo vamos a mantener vivo el *pensamiento* sobre el socialismo y la *preocupación moral* sobre el socialismo en el estado de bienestar? No faltan las inquietudes espirituales ni las reacciones morales terminantes. La «opinión pública» es el nombre de una fuerza que debería controlar y vigilar el desarrollo de la burocracia, y la

opinión pública ha demostrado en los últimos tiempos que sigue viva y con fuerza, para consternación de algunos conservadores. Su actividad, sin embargo, ha sido reducida a la afirmación inmediata de ciertos valores absolutos (habitualmente en el campo de los asuntos internacionales), entendidos de manera poco clara, sin que se estableciera ninguna conexión de corte teórico entre los distintos asuntos. El vocabulario religioso y moral solo está en posesión actualmente de unos pocos, y la mayor parte de la gente carece de la palabra con la que decir simplemente por qué lo que se considera incorrecto es incorrecto.

Si en la esperanza de encontrar tales palabras volvemos la mirada a la «literatura» socialista disponible, probablemente nos sentiremos decepcionados. En los viejos tiempos el filosofar profesional y aficionado alimentaba con ideas la mente de la gente. Ahora, para una visión más amplia tenemos que retrotraernos a Laski o Tawney⁶⁰, o buscar rastros en obras poco convencionales y poco conocidas de cristianos y marxistas. Lo que abunda, y que se encuentra oficialmente en todo el centro de la escena, son pormenorizados libros técnicos y panfletos en los que el autor nos cuenta brevemente que necesitamos la propiedad pública para poder conseguir la igualdad, y entonces pasa rápidamente a los detalles de las políticas de inversión. El móvil y la pasión de gran parte de esta literatura son claramente los de un experto que traza un plan eficiente. No hace falta decir que uno se alegra de la existencia de dichos expertos, y sería una impertinencia por parte de los no iniciados criticar aquello que no pueden entender. Pero lo que uno necesita también es un poco más de pausa en la primera fase, un poco más de análisis —en términos distintos de los de un economista— de una idea similar a la de la igualdad (que está, de hecho, en peligro de convertirse en la única «idea general» influyente del socialismo contemporáneo). Un análisis más teórico de los objetivos del socialismo, esos objetivos a los que todas las técnicas están adecuadamente subordinadas, beneficiarían a ambos lados de la barrera especializada. El experto adquiriría esa visión unificadora que se necesita para producir unos usos más inspirados e imaginativos de la técnica. Se encontraría menos aislado, sería más responsable y estaría más obligado a explicar las cosas, y, al tener que explicar, que relacionar, que traducir, intensifica la comprensión; por otro lado, la persona no especializada alcanzaría un conocimiento más complejo, y por tanto más influyente, sobre lo

que se está haciendo en su nombre, en vez de toparse inmediatamente con el muro de la economía.

No es cierto que todo el mundo sepa lo que está mal en nuestra sociedad y solo difieran unos de otros en las soluciones que eligen. Lo que consideramos incorrecto y nuestra habilidad para expresar lo que está mal de una manera profunda, sutil y organizada influirá en nuestra idea de una solución, y asimismo nos proveerá de la energía para buscarla. No hemos reparado nuestra sociedad de la mutilación a la que la sometió la industrialización del siglo XIX. Hay menos pobreza pero no más vida verdadera en comunidad —sino, en cierto modo, menos—. El trabajo se ha vuelto menos desagradable sin adquirir mayor significado. Sigue habiendo una brecha grande entre unos pocos (especializados y creativos) y la mayoría (ni especializada ni creativa). Lo que antes se llamaba el proletariado ha perdido la cultura que una vez tuvo sin que esta se haya sustituido por otra cosa. La afluencia de diversiones mal concebidas obstaculiza el pensamiento y el goce del arte e incluso de la conversación. La igualdad de oportunidades produce no una sociedad de iguales, sino una sociedad en la que la división de clases se vuelve más siniestra porque se confina a las personas inteligentes dentro de la burocracia y se destruyen sus raíces y sus rasgos característicos como miembros de la masa. Dicho brevemente, el proletariado —en el sentido fundamental formulado por Marx— existe: una masa de gente desarraigada, desheredada y excluida. Solo que esta masa permanece ahora inactiva, su forma de vida es en gran medida suburbana, su forma de pensar es «pequeñoburguesa» y, cada vez más, carece de la conciencia de estar marginada.

Esta lista de reivindicaciones, cuyos contenidos serían considerados obvios en algunos aspectos y excéntricos en otros, me sugiere lo siguiente, que de nuevo parecerá obvio a algunos. El movimiento socialista debería volver a llevar al centro de su pensamiento su gran fuente de inspiración y reflexión: el problema del trabajo; esto es, cómo convertir el trabajo, de algo que carece de sentido y que no forma parte realmente de la personalidad del trabajador, en algo creativo y lleno de significado. Hacer esto supondría repensar y reagrupar en el plano teórico conceptos tales como «explotación» y «alienación», que anteriormente estaban recogidos en la teoría laborista del valor. Hay que volver a formular ideas comunes de «igualdad», «democracia» y «libertad» a la luz del problema del trabajo en lugar de tratarlas como

«absolutos» independientes cuyo significado se da por sentado. Tratarlas así significa, en último término, ponerlas en peligro. Se necesita la teoría para reanimar la cansada imaginación de la práctica. Las técnicas que tenemos a nuestra disposición no resultan interesantes porque nos falta la visión indispensable para comprender plenamente sus propias posibilidades. Una línea de pensamiento como la que tengo en mente nos lleva directamente a problemas que han sido muy debatidos y estudiados. ¿Es posible mantener unos niveles educativos elevados a la vez que tratamos de hacer una educación más «democrática»? ¿Podemos hacer que el aprendizaje técnico sea más universal y más humano sin alejarnos de las demandas de la industria? ¿Es el papel «opositor» de los sindicatos un obstáculo para la «democracia industrial»? No es que estos asuntos no hayan sido estudiados, sino más bien que han sido estudiados a un nivel demasiado práctico y sin tener en cuenta suficientemente nuestros objetivos finales. Obtendríamos grandes ventajas ampliando el área para debatir estos temas con inteligencia e interés.

Un estudio de la nacionalización, como *Industry and Society*, por ejemplo, que representa una postura oficial, combina la complejidad a nivel técnico con la simplicidad de una petición de principio a nivel moral y teórico. Se habla de «nacionalización» en términos de redistribución de la riqueza, haciendo que los grandes poderes sean socialmente responsables y posibilitando al Estado beneficiarse de la estructura actual de nuestra economía. La «igualdad» es vista como la abolición del accionariado privado y de los puestos hereditarios. Se cita a Keynes para mostrar que con la disociación entre la propiedad de la industria y su gestión se asiste a una «línea natural de desarrollo» en la dirección del socialismo de Estado. Apenas se habla de la «consulta colectiva». Nada se dice de las condiciones y naturaleza del trabajo. Mientras, los críticos (los autores de *The Insiders*, por ejemplo) sugieren con razón que «la propiedad pública debe ser interpretada en el contexto del objetivo original socialista de la democracia industrial» y señalan el modo en el que *Industry and Society* da por supuesta la actual estructura económica y social, pero todavía conciben el problema en términos de «democratización del poder», más que como el resultado que tal desplazamiento de poder estaría destinado a producir. No obstante, la fascinación de los medios no debería oscurecer el fin, y para *ver* el fin debemos separarlo hasta cierto punto de la complejidad —a menudo aparentemente estéril— de los medios,

concediéndole la distancia y la flexibilidad de una «teoría». El problema de la transformación del trabajo no es solo el núcleo originario del pensamiento socialista, sino también el problema de la sociedad tecnocrática. Solo formulándolo con suficiente claridad podría anularse el desplazamiento del talento y del interés hacia los niveles de control burocrático y volverlos hacia los niveles de lo no especializado. Sin embargo, para que tal idea sea fructífera y se convierta en fuente de inspiración y controversia, hay que presentarla como una concepción moral autónoma, independiente de las meras nociones de eficiencia y «reordenación» racional de la sociedad capitalista en las que el socialismo está en peligro de degenerar y sobre las cuales debe gobernar.

Si buscamos para esto la inspiración en nuestra propia tradición, no hace falta irse muy lejos. Los «socialistas gremiales» disienten precisamente en este punto de sus colegas benthamianos, menos ambiciosos y más puros, pues estos se preocupan por el daño causado al consumidor y aquellos por el daño hecho al productor. Los «socialistas gremiales» estaban muy preocupados por la destrucción de la vida en comunidad, la degradación del trabajo y la división entre los hombres ocasionada por las relaciones económicas del capitalismo, y se centraban en las propias fábricas para tratar de recuperar lo que se había perdido. Tales ideas eran y son objeto de burla, y en la forma del viejo socialismo gremial resultaban, sin duda, impracticables; desaparecieron de escena en parte porque estaban unidas a técnicas inadecuadas y en parte porque la concepción del estado de bienestar presentaba un objetivo más fácil y más obviamente urgente y atractivo. Con su consecución es necesario reemprender nuestro análisis de los problemas más difíciles y fundamentales del capitalismo. No podemos vivir sin «expertos». Pero una verdadera «sociedad abierta» en el mundo moderno es aquella en la que los conocimientos no son misteriosos, y la única manera de evitar que no se conviertan en misteriosos es subordinar continuamente sus actividades a una opinión pública vivaz e interesada, y esto a su vez languidecería sin «teorías». El estado de bienestar marca el fin exitoso del primer camino que el movimiento socialista eligió recorrer en este país. Ahora es momento de volver los pasos atrás y explorar otro camino, volver al punto de divergencia, un punto no muy lejano en el tiempo en el que considerábamos como moralidad ideas comunes a Marx y a William Morris.

Ensayo publicado en J. S. Mackenzie (ed.),
Conviction, 1958

MASA, PODER Y MITO

No tengo los conocimientos enciclopédicos necesarios para hacer la reseña ideal de este libro extraordinario. Para afrontar de manera adecuada *Masa y poder*⁶¹ uno debería ser, como su autor, una mezcla de historiador, sociólogo, psicólogo, filósofo y poeta. Nos encontramos aquí, en efecto, con algo grande e importante: una teoría sumamente imaginativa, original y ampliamente documentada de la psicología de las masas.

Utilizando numerosas y muy diversas fuentes, Canetti ha levantado una estructura que posee la misma claridad, simplicidad y flexibilidad explicativa que un sistema metafísico. Su concepción no puede ser situada fácilmente dentro de un modelo conocido o una genealogía de ideas, y el autor no ofrece ayuda alguna a quien a toda costa se esfuerce por hacerlo. Cita a los más diversos y esotéricos escritores, pero los nombres de Freud o Marx no aparecen en ningún lugar del texto (Freud es mencionado en una ocasión en una nota). Esta especial reticencia, que nos recuerda a la de Wittgenstein, es la marca del artista y del pensador que se muestra seguro y que tiene una fuerza imaginativa excepcional; solo que mientras Wittgenstein no se ha preocupado de leer a algunos de sus predecesores más conocidos, podemos estar seguros de que Canetti lo ha leído todo.

El libro se divide más o menos en dos partes. La primera mitad analiza, con una asombrosa riqueza de ejemplos, la dinámica de diferentes tipos de masa o de «jauría», término utilizado para indicar una multitud más pequeña, más rígidamente estructurada y determinada. La segunda parte, que se ocupa de cómo y por qué la masa obedece a los gobernantes, afronta la psicología del déspota. Canetti encuentra la clave de la masa, y del dominador de la masa, en su teoría fundamental del «mandato» y la «supervivencia».

Simplificando, esta teoría podría resumirse de la siguiente manera: una de

las pasiones humanas fundamentales, y la clave de la naturaleza de todo poder, es la pasión por *sobrevivir*. Siempre se encuentra cierta satisfacción en el pensamiento de que es algún otro quien está muerto, y esta satisfacción puede convertirse en una adicción. Esto es algo mucho más positivo que un simple instinto de supervivencia. «La forma más baja de sobrevivir es matar». De un modo u otro (la meditación en un cementerio, el general «lanzarse a otra batalla»), hay una honda satisfacción en la idea de «Ellos están muertos y yo estoy aquí, vivo». Este es un aspecto del poder.

Un aspecto relacionado es el del «mandato». Canetti relaciona el mandato con la idea primitiva de una huida de la muerte. (El rebaño huye cuando el león ruge). «Por debajo de todos los mandatos brilla la severidad de la condena a muerte». Todos somos objeto de mandatos y cada uno de los mandatos que obedecemos deja en nosotros su «aguijón». Este aguijón extraño «permanece inalterable en nosotros». No olvidamos ni perdonamos ningún mandato. Esto, a su vez, nos proporciona una gran fuente de energía: el deseo de «liberarnos de nuestros aguijones» haciendo que otra gente obedezca las órdenes correspondientes. Esto tiene muchas consecuencias variadas, algunas obvias y otras no tanto. Muchos sistemas de promoción confían de manera bastante explícita en este aspecto primitivo de la naturaleza humana. Un hombre que cumpla órdenes hará cualquier cosa porque «no se acusa a sí mismo sino al aguijón». Nuestros aguijones son nuestro destino.

En la última parte del libro, Canetti introduce otro concepto: el de la «transformación». Este talento específicamente humano tiene muchos usos, pero de manera más rudimentaria consiste en una forma de protección. Es un peligro para cualquier aspirante a déspota, cuya pasión correspondiente es «desenmascarar». El libro termina con un examen del caso de Schreber⁶², un paranoico que escribió unas detalladas memorias de su vida y delirio. En este relato Canetti descubre todas las características del poder y su relación con las masas que ha estado analizando. «Solo hay un paso del médico primitivo al hombre paranoico y de estos dos al déspota de la historia».

¿Cómo se puede juzgar una teoría a gran escala de este tipo? Está claro que no tiene interés alguno preguntarse con impaciencia si es verdadera o falsa. Las preguntas deben ser: ¿hasta qué punto es explicativa?, ¿cuánta luz puede arrojar?, ¿qué cosas pone en relación? Yo creo que la teoría de Canetti arroja gran cantidad de luz y precisamente ilumina lugares que hasta ahora han

estado muy oscuros. Marx nos dijo muchas cosas sobre la dinámica de la sociedad. Freud nos dijo muchas cosas sobre el corazón humano. Pero ninguno de los dos nos proporciona una explicación satisfactoria de la existencia de Hitler o, por ejemplo, del poder político que ejerce una Iglesia sobre sus fieles. Tomemos dos ejemplos del libro de Canetti. El catolicismo romano «ve a la masa abierta como su peor enemigo»; «Se obstaculiza la comunicación entre los fieles». Incluso la comunión da a cada uno «un precioso tesoro para sí mismo». «La comunión vincula a quien la recibe con la Iglesia amplia e invisible, pero lo separa de las actualmente presentes». La única «masa permitida» es la masa de los beatos, que «no se consideran muy activos».

Y luego aborda el asunto de Alemania. El símbolo nacional alemán es el bosque, que significa también el Ejército. La prohibición del servicio militar obligatorio les arrebató a los alemanes su masa más esencial y más cerrada. Este fue «el nacimiento del nacionalsocialismo». «El partido vino al rescate», con su estructura jerárquica basada en el orden absoluto. Canetti concluye el análisis con especulaciones sobre la persecución de los judíos, que él relaciona con la experiencia alemana de la inflación. Los alemanes sentían que habían sido «devaluados» y que necesitaban transferir esta humillación a otros que pudieran ser, como el marco, despojados de todo valor y desechados a millones.

Este tipo de observación y referencia puede no hacer justicia a la sutileza y variedad imaginativa de los análisis que desarrolla Elias Canetti página tras página, e incluso si no siempre estamos de acuerdo, está claro que nos encontramos ante algo *sobre lo que* es necesario reflexionar. Las dudas, para mí, no tienen nada que ver con la importancia de la dimensión de lo que aquí se presenta, sino, como una cuestión característicamente filosófica, con su relación con otros tipos de teoría. Canetti no nos propone una solución clara ante este problema, pero de manera indirecta nos proporciona un excelente objeto de estudio, pues el caso de Schreber ha sido también tratado por Freud. Un rasgo del delirio de Schreber era que imaginaba que había sido transformado en mujer; esto, que en un primer momento lo angustió, lo asumió más tarde como parte de un plan según el cual él iba a redimir a la humanidad manteniendo relaciones sexuales con Dios.

Freud subraya la naturaleza consiguiente de la fantasía religiosa y encuentra el origen de la condición de Schreber en su homosexualidad

reprimida. Canetti no está de acuerdo con ello: «Los procesos del poder siempre juegan un papel crucial» en la paranoia. Añade en una nota que «Freud escribió en 1911, antes de las guerras mundiales y revoluciones de nuestro siglo. Si hubiese leído a Schreber cuarenta años después, habría sido el primero en ver las limitaciones de su planteamiento». Canetti interpreta el caso de Schreber sobre el fondo del poder, concebido este en términos casi políticos. El cambio de sexo debe ser entendido como un instrumento utilizado por Schreber en una lucha de poder contra el Omnipotente. Aquí «la religión y la política están entremezcladas inextricablemente; el Salvador del mundo y el Soberano del mundo son una sola persona. En el núcleo de todo esto está la codicia del poder».

En este punto nos surgen las dudas más profundas. Sospecho que muchos de nosotros (este es el poder de Freud) tenderíamos a considerar axiomático que en el delirio sobre el cambio de sexo el aspecto puramente sexual deba ser radical. Resulta muy conveniente poner en cuestión axiomas semejantes. En mi caso, no quiero estar obligada a decir que el relato de Canetti invalide necesariamente el de Freud, o viceversa. La mente humana es ambigua. Uno duda aquí entre el atractivo de la ciencia y el atractivo de la metafísica natural que se encuentra en la base de la moralidad y que no está bajo las órdenes ni de la ciencia ni de la filosofía. La paradoja de nuestra situación es que debemos tener una teoría sobre la naturaleza humana; ninguna teoría lo explica todo, pero es precisamente el deseo de explicarlo todo lo que da impulso a la teoría. La peculiaridad de la filosofía contemporánea es que se encuentra tan aturdida por «todo» que ha dejado de explicar las cosas.

Una «teoría» ideal debería ser centrípeta y centrífuga, y creo que la de Canetti lo logra con creces. Su libro está lleno de puntos de partida, teorías embrionarias, aclaraciones independientes y repentinas. Cuando dice, por ejemplo, que el cristianismo es una «religión del lamento» en la que «la jauría de caza» expía sus culpas convirtiéndose en una «jauría del lamento», o cuando habla del «frenesí del crecimiento» que en el moderno capitalismo socava la religión del lamento, está abriendo nuevos caminos de pensamiento que, por así decirlo, contienen sus propias ambigüedades. El doctor Canetti tendría que ser el primero en admitir que los conceptos, como los hombres, deberían disfrutar de los privilegios de la transformación. Los conceptos más ricos tienen su propia historia. Y precisamente porque los conceptos de

Canetti son tan ricos no creo que debiéramos tener demasiada prisa en entenderlos como rígidamente sistemáticos.

Este problema de la «necesaria incompletitud» de los sistemas surge sobre todo en relación con la «moral» de *Masa y poder*. Canetti habla del poder como algo fundamental para la naturaleza humana y analiza el poder mediante imágenes predominantemente «políticas». El «hombre de Canetti» aparece como una persona consciente e irritante regida por «aguijones». Y, en casos extremos, por una especie de «incidente», puede convertirse en un Hitler o en un inofensivo Schreber. Nuestra necesidad más imperiosa, como explica Canetti al final del libro de manera muy conmovedora y convincente, es controlar la «manía de supervivencia» de nuestros gobernantes, y la clave de esto reside en «la humanización del mandato». Pero ¿cómo puede humanizarse el mandato? Canetti no elabora una psicología con la que sea posible representar esa humanización del mandato. De ahí que la ciencia rival y la moral indomeñable estén siempre dispuestas a hacer su entrada. ¿Hasta qué punto se puede interpretar literalmente la metáfora de los «aguijones»? El mandato tiene un aspecto sexual que merece la pena analizar. (Esto lo apreció Hegel. Canetti es decididamente no hegeliano). Además, ¿no puede eliminarse el dolor de los aguijones por medio del amor y la compasión sin ninguna «revocación»? ¿Cómo debemos concebir aquí al hombre «libre»? Ninguna teoría sobre la naturaleza humana puede ser inmune al ataque de los conceptos puramente morales.

Convengamos o no en esto, tenemos la rara sensación de ser empujados a una región del pensamiento totalmente nueva. Canetti ha hecho lo que los filósofos debieran hacer, y lo que solían hacer: nos ha proporcionado nuevos conceptos. También ha mostrado, de una manera que me parece totalmente novedosa, la interacción de «lo mítico» con los elementos ordinarios de la vida humana. Lo mítico no es algo «extra»; vivimos siempre inmersos en mitos y símbolos.

Masa y poder, podemos añadir, es un libro maravillosamente gratificante incluso aunque uno lo lea sin ningún interés teórico. Está escrito en una prosa sencilla y de gran autoridad, que desprende humor e imaginación. Podemos encontrar en esta obra cientos de cosas memorables, desde la fascinación que ejerce una caja de cerillas por el hecho de portar consigo el recuerdo del bosque (un incendio forestal en una caja de cerillas) hasta un «zoológico de

prendas de vestir transformadas» que se menciona de pasada. Hay un hermoso debate sobre la mano del hombre y una interesante sección acerca de la psicología de la comida. El libro está lleno de divagaciones y provocaciones que nos hacen pensar. También es una obra de gran originalidad sobre un tema de vital importancia que nos proporciona una nueva perspectiva desde la cual abordar a Marx y a Freud. Resulta bastante raro encontrarse con un trabajo de erudición tan amplio que sea también una obra teórica completamente nueva, y deberíamos recordar que en el campo oscuro y disputado del «estudio de la naturaleza humana» no podemos confiar solo en los esfuerzos fragmentarios de científicos competentes. Necesitamos —y siempre necesitaremos— las visiones de hombres dotados de gran imaginación y de genios solitarios.

Reseña en *The Spectator*,
septiembre de 1962

LA OSCURIDAD DE LA RAZÓN PRÁCTICA

En su libro *Freedom of the Individual*⁶³ Stuart Hampshire sostiene lo siguiente: en los seres humanos (a diferencia de las cosas) el poder es una función de la voluntad, y la voluntad es una función del deseo. Algunos deseos son «dependientes del pensamiento» en la medida en que dependen de creencias enunciabiles que, si son alteradas, modificarían los deseos, y por tanto tales deseos no pueden definirse mediante criterios puramente conductistas, pues la idea que tenga el sujeto de lo que quiere forma parte constitutiva del acto de desear. No descubrimos nuestros deseos «dependientes del pensamiento» de manera inductiva, mediante la observación, sino que los formulamos a la luz de nuestras creencias. Tenemos la experiencia de ser convencidos por la evidencia y de cambiar nuestras creencias y, por tanto, desear cosas distintas, y no parece haber fuera de nuestro pensamiento un conjunto suficiente de condiciones que pueda explicar con la misma claridad esta situación.

En este punto Hampshire hace una pausa para ocuparse de dos asuntos que podrían ser causa de confusión: «la doctrina de la voluntad trascendental» y el problema aristotélico de la *akrasia* (debilidad de voluntad, *video meliora proboque, deteriora sequor* [veo cuál es la mejor forma de conducta y la apruebo, pero sigo la peor]). La doctrina de la voluntad trascendental (que Hampshire atribuye a Kant, Schopenhauer y Wittgenstein) presenta la libertad como un movimiento «ideal» del pensamiento que no provoca «factualmente» una conducta, pues el ámbito del valor está totalmente separado del ámbito de los hechos empíricos. Hampshire no comparte este punto de vista porque no ofrece una explicación coherente de los actos intencionales ordinarios, ni de la

relación entre la voluntad y los deseos que se sienten comúnmente, ni de las valoraciones habituales del comportamiento. Concluye que podemos volver a «las pruebas y tentativas que están registradas en nuestro lenguaje ordinario» y a «los deseos e intereses que los explican».

Hampshire está de acuerdo con Aristóteles al considerar la *akrasia* como una paradoja. ¿Se puede «realmente prefijar» aquello que se considera equivocado? Él sostiene que las intenciones y las creencias deben ser al menos plausibles para poder ser definidas como tales. Creer, a diferencia de temer o querer, tiene incorporada la afirmación (normativa) de la adecuación de su objeto. Creer y prefijar son estados activos, mientras que los deseos y los temores, a menos que dependan de creencias, son estados pasivos. La autotransformación mediante «técnicas» se limita a los segundos, y solo en ese caso se puede usar el conocimiento científico. (Deshacerse de los miedos irracionales no es como cambiar de idea mediante argumentos). La ciencia simplemente nos da información sobre los límites de nuestras capacidades, y no distingue si esta información es física o psicológica. El aumento de esta información no limita la libertad, pues el sujeto siempre puede «dar un paso atrás» para observar de nuevo la situación bajo la luz del conocimiento, y en general cuanto más sabemos de las condiciones en las que actuamos, más estrecho será el vínculo entre la intención y el resultado. Estas distinciones entre activo y pasivo, intencional e inducido, normativo y observado, creencias y supersticiones, decisiones y deseos, se construyen en nuestro lenguaje y son el material de nuestra libertad. Un hombre es libre en la medida en que es capaz de «dar un paso atrás» respecto a los datos que tiene a su disposición, incluidos los de su propia mente, y conseguir de esta manera aquello que pretende.

Quiero hacer un apunte en la argumentación del profesor Hampshire, allí donde rechaza la doctrina de la voluntad trascendental. Esta doctrina (cuyas formas son variadas) es una respuesta a un problema muy antiguo de la filosofía moral: ¿cómo puede ser compatible la libertad humana con la autoridad del bien? Las definiciones y revelaciones del bien parecen descartar el valor espiritual de la libre adhesión. Kant inaugura una nueva era cuando convierte esta dificultad en virtud al señalar que es el propio misterio y separación del mundo espiritual lo que le otorga su condición espiritual. Dios

(o el valor) es necesariamente un objeto de fe, no de conocimiento. La combinación que hace Kant de esta idea con su confianza en la ciencia produce el dualismo que desconcierta a Hampshire. Como no somos solo espíritus libres, sino también animales causalmente determinados, no somos transparentes para nosotros mismos, y nuestras motivaciones son oscuras y sorprendentes. (No podemos determinar de antemano con facilidad hasta qué punto el idealismo puede ampliar nuestras posibilidades y hasta dónde podemos ser capaces de actuar contra nuestro propio carácter). Gran parte de la filosofía moderna (existencialista y analítica) sigue en esto a Kant: como está claro que el valor no tiene lugar en el mundo empírico (científico), hay que darle otro tipo de importancia vinculándolo directamente al funcionamiento de la voluntad humana. (El *Tractatus* de Wittgenstein es el clásico moderno de este tipo de empirismo, aunque por mi parte no atribuiría ninguna teoría cuasi existencialista a la voluntad de Wittgenstein. Sus exasperantes insinuaciones parecen apuntar en otra dirección).

En un primer vistazo, no es fácil entender por qué Hampshire rechaza *in toto* esta rica y variada «doctrina de la voluntad trascendental», pues él mismo defiende, como trataré de mostrar, un punto de vista que es una versión de esta doctrina. En cualquier caso, creo que hay un rasgo particular de la doctrina que Hampshire considera amenazante; a saber, que pueda considerar misteriosas las motivaciones humanas (esto es cierto, sin duda, en Kant y los existencialistas): «Si se rechaza la voluntad trascendental, nos quedamos con las pruebas y tentativas que están registradas en nuestro lenguaje ordinario y encarnadas en acciones, y con los deseos e intereses que los explican». Por la misma razón Hampshire sigue a Aristóteles en su intento de eliminar la oscuridad de la situación de *akrasia* subdividiéndola en varios casos que no incluyen el punto central y desconcertante de juzgar que es mejor hacer A que B.

Para el razonamiento de Hampshire es importante que sepamos distinguir de forma clara entre el querer y el creer (una creencia auténtica no es fruto de la voluntad, sino que se formula sobre la evidencia) y seamos capaces de discutir las motivaciones «dependientes del pensamiento» en el lenguaje ordinario común, libre de terminología técnica o personal. Aunque admita los casos fronterizos, su distinción entre mente pasiva y activa es un dualismo tan

estricto como el de Kant (y como otros similares a este), y su descripción de la formulación de la creencia en el lenguaje ordinario y de la motivación en función de intereses comúnmente definibles trata de excluir del área de lo activo no solo la visión metafísica o religiosa de la mente (por ejemplo, la acción de la gracia), sino también cualquier visión psicológica especializada.

Volvamos a la estructura de su argumento. La voluntad depende de los deseos, algunos de los cuales dependen de creencias, que dependen del pensamiento, que es activo y lleva normas incorporadas. La ciencia se ocupa de la mente pasiva, y los avances en el conocimiento científico pueden ser dominados por el agente que «da un paso atrás» para revisar la situación. Para ser libre hay que ser bastante realista (sosteniendo creencias suficientemente racionales) para ser capaz de conseguir lo que pretendemos. Es la naturaleza normativa (objetiva, impersonal, involuntaria) de la formulación de la creencia la que libera el lado activo (incausado) de la mente de su lado pasivo (causado). Y para ser capaces de describir los deseos que afectan a la voluntad como algo inteligible relacionado con normas racionales de creencia debemos renunciar a teorías misteriosas de la motivación y considerar que el lenguaje ordinario común es adecuado para explicar nuestros actos en términos de necesidades e intereses enunciados.

Trataré ahora de clarificar mis objeciones a este punto de vista. El argumento depende de la pureza de los dos dualismos: activo y pasivo, y —dentro del primero— la razón y la voluntad. La motivación debe ser explicable mediante el «lenguaje ordinario» (un fenómeno, casi un verdadero *personaje*, mencionado a menudo en el libro) si somos capaces de ver de forma transparente el mecanismo que relaciona la razón (la formulación de las creencias sensibles) con la voluntad y permite la acción de «dar un paso atrás». Hampshire no admite ninguna articulación entre los estados pasivos, cosa que él deja para la psicología empírica, y los estados libres y activos que producen la libre voluntad tal y como él la entiende (que, sin duda, es suficientemente trascendente). Si existe alguna zona oscura de motivación (al margen de los casos fronterizos sin importancia) que esencialmente desdibuja la distinción, entonces todo el argumento está dañado.

Hampshire, de quien se sabe que no es enemigo de Freud, menciona su nombre solo una vez en todo el libro, donde dice que, si un hombre fuera a admitir una explicación psicológica de un miedo, «a menos que la explicación

fuera freudiana, no le dejaría aceptar su miedo y hacerse responsable del mismo». Lo que esto significa es que una explicación freudiana nos permite hacer inteligible un miedo relacionándolo con una estructura motivacional más clara que podemos respaldar o al menos aceptar como nuestra: la explicación es entonces *ipso facto* un «paso atrás» y, por tanto, puede ser atribuida al lado activo de la razón (se convierte en parte de ella), mientras que todas las demás técnicas psicológicas iluminan no la razón misma, sino los aspectos meramente pasivos de la mente.

Se trata de presupuestos muy discutibles. Se puede argumentar que los métodos psicológicos (como los de Freud) que dependen de la cooperación y aprobación del paciente tienen un estatuto diferente de aquellos que no tienen esta dependencia. Pero ¿cuál es el estatus de la aprobación (apropiación) del paciente? ¿Es más un efecto terapéutico, la única verificación posible de cualquier teoría que trata de explicar nuestras actividades (rationales) más elevadas? Cuando menos, no resulta obvio que lo sea, sin aportar más argumentos que los que ofrece Hampshire (que en realidad no ofrece ninguno), especialmente dada la gran variedad de teorías (Freud, Marx). Tampoco es evidente que una determinada teoría pueda ser dominada siempre por un movimiento como el de «dar un paso atrás» o pueda ser identificada con este mismo movimiento. Solo se puede dar un paso atrás si hay algún sitio hacia el que dar ese paso. Si se consideran lícitas estas dudas resulta evidente que la pureza del dualismo es esencialmente borrosa y que la oscuridad del lado pasivo invade, de manera indefinida, el lado activo. En cualquier caso, abandonamos aquí este aspecto, que requeriría de mucha más discusión.

Lo que principalmente quiero demostrar es bastante más complicado. El mismo Hampshire utiliza el estricto dualismo valores-hechos que él atribuye a los defensores de la voluntad trascendental, solo que él establece la frontera para aislar, no el valor en sí mismo, sino simplemente el valor de la libertad. Su sistema (como la mayoría de los sistemas existencialistas) implica dos niveles de valor. Existe el valor primario de la libertad y después están los valores secundarios, que consisten en las cosas elegidas. Hampshire no se interesa por los valores secundarios. Considera que la libertad es una conquista, pero una conquista bastante simple e inteligible, pues el drama de la búsqueda y de la motivación está «inscrito en nuestro lenguaje ordinario». La

incapacidad de ser libres es la incapacidad de actuar sobre el mecanismo de voluntad-deseo-creencia-razón de manera tal que pueda gozar de la imparcialidad del pensamiento racional. Se trata de este tipo de incapacidad y no de ninguna incapacidad moral más complicada.

Creo que en un sentido político casi liberal Hampshire consideraría convenientes estas limitaciones. La libertad, diría él, es cómo eliges, no qué eliges, haciendo lo que prefieres, no lo que es correcto. Estoy de acuerdo con Hampshire en que cualquier definición de la libertad debe ser normativa, pero me parece que las normas involucradas son más complicadas que aquellas a las que apela, y yo no creo que una definición moral (*opuesta a lo puramente político*) de la libertad consiga distinguir claramente los dos niveles de valor.

Resulta significativo que Hampshire relegue la *imaginación* al lado pasivo de la mente, considerándola como una facultad aislada no responsable que realiza descubrimientos potencialmente valiosos que la razón puede examinar y adoptar. Sin duda Hampshire considera la imaginación como una cuestión secundaria. Ni siquiera la menciona en su argumentación principal. ¿Por qué? La discusión filosófica es a menudo oscura porque los filósofos inventan (y tienen que inventar) un vocabulario limitado de términos sistemáticamente relacionados. El lector crítico no solo debe seguir el argumento, sino también escudriñar los presupuestos asumidos de forma implícita por el vocabulario. Hampshire utiliza palabras como «voluntad», «deseo» y «razón», y evita «imaginación» porque esta palabra puede usarse para nombrar una actividad que resulta difícil de encajar en su teoría. ¿Cuál es esta actividad?

Hampshire presupone que «imaginar» significa simplemente acumular ideas. Me gustaría usar la palabra (en un sentido más cercano a aquello que se le atribuye normalmente) para describir algo que todos *hacemos* gran parte del tiempo. Esta actividad, que puede caracterizarse por contraste con el pensamiento «riguroso» o «científico», no es fácil de describir (como muchas cosas totalmente familiares), pero se podría intentar hacer una descripción como la siguiente: un tipo de reflexión sobre la gente, los acontecimientos, etc., que construye detalles, aporta color y suscita posibilidades de una manera que sobrepasa lo que puede ser considerado estrictamente factual. Cuando esta actividad es concebida como algo negativo se la denomina a veces «fantasía» o «ilusión». El hecho de que todos estemos constantemente ocupados en esta actividad es algo que Hampshire prefiere ignorar, y elige su vocabulario en

consonancia con esto.

Ahora Hampshire podría decir que la imaginación, si se la considera importante, debería ser entendida simplemente como una condición pasiva que puede obstaculizar la libertad volviendo poco realista el pensamiento. (Hay que recordar que Hampshire relaciona el pensamiento racional con hacer aquello que pretendemos, por ejemplo, ser libres, asumiendo que no logramos lo que queremos a menos que nuestras creencias sean realistas). Que la imaginación (o «fantasía», en el sentido de «mala imaginación») puede hacer esto resulta evidente: pensar en el enemigo únicamente en términos de fantasías de venganza no solo es equivocado, sino que además tiende a nublar el juicio. Pero ¿es justo que esta gran actividad humana sea considerada solo en estos términos? ¿No hay también una valiosa imaginación constructiva que juega un papel importante en nuestras vidas? Hampshire se mostraría reticente a aceptar esto por una razón fundamental. Puede aceptar sin dificultad formas de imaginación que son involuntarias, aisladas, pasivas. Pero si admitimos que la imaginación activa es una facultad importante resulta difícil no interpretarla como un ejercicio de la voluntad. Imaginar es *hacer*, es una especie de exploración personal. La representación de Hampshire se basa en el divorcio entre la voluntad y la razón (él considera la influencia de la voluntad sobre la creencia al nivel del hombre que se obliga a sí mismo a creer en su líder frente a su propio juicio, esto es, como algo siempre indebido). Se considera que nuestra libertad consiste en la capacidad de situarnos en una región en la que podemos valorar las situaciones sin estar bajo la presión de la voluntad.

¿Es la negación de la imaginación por parte de Hampshire simplemente un error que podemos remediar sin dañar su argumento? No lo creo.

El mundo al que nos enfrentamos no es solo un mundo de «hechos», sino también un mundo sobre el cual nuestra imaginación ya ha trabajado en un momento dado, y aunque este trabajo puede ser a menudo «fantasía» y puede constituir una barrera para ver «lo que realmente hay», esto no necesariamente es así siempre. Gran parte de las creencias que son relevantes para la acción son distintas de las creencias científicas o académicas. Son creencias en cuyo origen la imaginación y la voluntad juegan un papel que no es necesariamente negativo. La formulación de creencias sobre otra gente procede a menudo y debe proceder imaginativamente y bajo la presión directa de la voluntad.

Tenemos que *atender* a la gente, debemos tener *fe* en ellos, y aquí la justicia y el realismo pueden exigir la inhibición de ciertas representaciones y la promoción de otras. Cada uno de nosotros vive y elige dentro de un mundo en parte privado, en parte construido, y aunque cualquier creencia particular podría ser «meramente fantástica», es falso sugerir que podamos, incluso en principio, «depurar» el mundo al que nos enfrentamos de estos elementos personales. Ni hay razón alguna por la que debiéramos hacerlo. Ser hombre es saber más de lo que se puede probar, concebir una realidad que va «más allá de los hechos» de un modo familiar y espontáneo.

Además, esta actividad es, de manera habitual y a menudo inevitable, una actividad valorativa. Valoramos no solo a través de las intenciones, decisiones y elecciones (los eventos que Hampshire describe), sino también, en gran medida, a través del trabajo constante y callado de la atención y la imaginación. La imagen aquí no es tanto la de un cuerpo moviéndose (la imagen de Hampshire), sino más bien la de una especie de filtración del color, o la disposición de un campo magnético. Cuando llega el momento de tomar una decisión vemos el mundo que hemos construido (en parte) y somos atraídos por él. Esa es la razón por la que «las pruebas y tentativas que están registradas en nuestro lenguaje ordinario» (lenguaje común) pueden ser inadecuadas para explicar los misterios de la motivación. (Incluso Hampshire admite que puede resultar difícil reproducir las creencias tácitas de una persona). Creo que también esta es la explicación de la *akrasia*. La *akrasia* es solo una paradoja si asumimos (como Aristóteles) que realmente deseamos lo bueno, o (como Hampshire) que somos realmente racionales, es decir, que nos resulta sencillo tomar distancia y tener motivaciones que se pueden analizar en el lenguaje común. Pero el bien y el mal con los que soñamos pueden estar más encarnados de lo que pensamos en el mundo donde tomamos las decisiones. También es esta una razón (como señalan —pero no explican— los existencialistas) por la que la deliberación en el momento de tomar una decisión suele parecer ineficaz. Resultamos un misterio para nosotros mismos porque el mundo que vemos ya contiene nuestros valores y podemos no ser conscientes del lento y delicado proceso de la imaginación y de la voluntad que han puesto esos valores ahí. Esto implica, por supuesto, que en los momentos de decisión somos normalmente menos libres de lo que Hampshire considera (potencialmente) y que la libertad es un logro más difícil y complejo

de lo que él sugiere.

Por supuesto, esto no significa que la imagen ofrecida por Hampshire sea irreal en todos los casos. Se puede convenir en que el distanciamiento involuntario que él considera esencial para la libertad puede producirse en ciertas situaciones prácticas, aunque no me parece característico de nuestras decisiones morales más importantes, y sería difícil determinar en cualquier caso particular que sus antecedentes no estaban ya «contaminados» por la voluntad. Pero es cierto que «sabemos qué significa ser persuadidos por la evidencia»; este saber es una de nuestras características más importantes, y si Hampshire hubiese querido producir *un* argumento contra el determinismo (en lugar de una completa «fenomenología de la libertad»), su descripción de la mente, titulada «esto sucede a veces», podría constituir una versión actualizada (poswittgensteiniana) del «argumento de la racionalidad».

Si lo que Hampshire describe puede suceder, entonces somos potencialmente libres (en un sentido de la palabra «libres» que para mí no es el más importante); es decir, tenemos la capacidad de distanciarnos racionalmente en nuestras decisiones; aunque esto no sería, desde mi punto de vista, una garantía de libertad, excepto en aquellos casos en los que la situación no requiriese también esfuerzos de la imaginación y la voluntad, como suele suceder. Creo que Hampshire tiene razón al decir que lo que hace que el determinismo no sea solo indemostrable sino también impensable es la dificultad de concebir cualquier traducción total del lenguaje normativo implicado en la descripción del comportamiento libre en el lenguaje neutral de la ley natural, y por mi parte aceptaría este tipo de argumento, aunque mencionaría normas diferentes de las de Hampshire. Entre tanto, la psicología empírica puede seguir demostrando aquello que está en su poder demostrar.

He venido sosteniendo que las distinciones tajantes de Hampshire entre activo y pasivo, razón y voluntad se vienen abajo porque la actividad constructiva de la imaginación y de la atención «introduce» valores en el mundo al que nos enfrentamos. Ya hemos creado en parte nuestro mundo cuando nos aproximamos a verlo, y debemos admitir la responsabilidad moral por este mundo «fabricado», al margen de lo difícil que pueda ser controlar el proceso de fabricación. *Desde este punto de vista, resulta imposible aislar la*

«libertad pura» como un valor no atravesado por valores secundarios. Esa realidad va más allá del «mero hecho», y asumir que para alcanzarla necesitamos la fuerza y el refinamiento de la imaginación no es una doctrina metafísica oscura. Tómense como ejemplo todos aquellos casos en los que se trata de conocer bien a otra persona o de apreciar una gran obra de arte. Y si muchas de nuestras creencias más importantes son y tienen que ser producto de una atención volitiva, entonces ser realistas sobre el mundo requiere cualidades del carácter (virtudes) distintas de una simple y neutral habilidad para el pensamiento distanciado. La libertad política puede, e incluso debe, ser definida en términos que excluyan cuestiones de realismo o decisión meritosa. No obstante, como señala sabiamente Hume, «Algo puede ser verdad en política pero falso en la realidad». Me parece que la libertad moral, si tiene que ser definida de alguna manera, no puede ser definida sin referirse a la virtud. Un hombre mediocre que consigue lo que pretende no es el ideal de hombre libre. Ser libre es algo parecido a esto: existir sensatamente sin miedo y percibir lo que es real. Estaría dispuesta a admitir que quien percibe lo que es real también actuará correctamente. Si el campo magnético es correcto, nuestros movimientos dentro de él tenderán a ser correctos.

Hampshire advierte el enemigo de la libertad en lo que considera una siniestra influencia de la voluntad sobre la creencia, la contaminación de la razón. Yo percibiría el enemigo de la libertad en la fantasía, en el mal uso de la imaginación, algo inexorablemente natural a los seres humanos y contra lo cual la «razón pura» tiene poco que hacer. También debe haber una imaginación volitiva capaz de entrar en contacto con la realidad.

Esto, por supuesto, implica plantear un problema, no resolverlo. La cuestión de la autoridad del bien (que genera la doctrina de la voluntad trascendental) permanece, y ninguna teoría ideal de la libertad puede prescindir de ella. El modo como imaginemos el realismo de las personas libres (si existen) será en función de aquello que en general consideremos válido y real. En cualquier caso, me gustaría sugerir que existe un ámbito en el cual se podría llegar a un acuerdo. Sin duda los grandes artistas son (respecto a su arte) hombres libres. La ética y la estética no son la misma cosa, pero el arte es la gran pista hacia la moral.

Artículo-recensión en *Encounter*,

julio de 1966

NOTAS

¹ John Bunyan (1628-1688), escritor y predicador inglés, autor de la novela alegórica *El progreso del peregrino*. (N. del T.)

² Novela de la escritora británica George Eliot (seudónimo de Mary Ann Evans) publicada en 1876. (N. del T.)

³ Parque de grandes dimensiones situado a las afueras de Londres. (N. del T.)

⁴ Cfr. Edmund Burke, *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* [Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello]. (N. de la A.)

⁵ En este punto debería dejar constancia de mi deuda con los comentarios realizados por el profesor Price en el simposio de la Aristotelian Society sobre «Pensamiento y lenguaje». (N. de la A.)

⁶ William Empson (1906-1984), poeta y crítico literario inglés. (N. del T.)

⁷ Charles L. Stevenson (1908-1979), profesor de Filosofía en la Universidad de Michigan y autor también de *Hechos y valores: Estudios de análisis ético* (*Facts and Values*). (N. del E.)

⁸ Gabriel Marcel (1889-1973), dramaturgo y filósofo francés representante del existencialismo cristiano dentro de la corriente del personalismo. (N. del E.)

⁹ A. E. Taylor (1869-1945), filósofo inglés y experto en Platón, cuyo diálogo *Las Leyes* tradujo. H. W. B. Joseph (1867-1943), conocido sobre todo por *An Introduction to Logic*, siguió a Prichard en su oposición a la psicología empírica. (N. del E.)

¹⁰ W. D. Ross (1877-1971), H. A. Prichard (1871-1947) y H. W. B. Josephson son considerados las tres figuras más importantes de la teoría moral de Oxford en la primera mitad del siglo XX. (*N. del E.*)

¹¹ Aquellos que prefieren a Burke antes que a Mill pueden encontrar más atractiva la versión «inconsciente» del modelo, en la que la moral aparece como un hábito, y las normas morales, como reglas para principiantes. (*N. del E.*)

¹² Véase el profesor Ryle en *Aristotelian Society*, volumen suplementario (1951). (*N. del E.*)

¹³ Sobre esto y algunos temas relacionados, véase el excelente ensayo de Philippa Foot en *Aristotelian Society*, volumen suplementario (1954). (*N. del E.*)

¹⁴ Podemos reflexionar en este punto sobre la postura que ciertos filósofos modernos recogen de sus predecesores. T. D. Weldon (*Vocabulary of Politics*) argumenta que la mayor parte de las filosofías políticas son estructuras conceptuales tautológicas rodeadas de recomendaciones empíricas. R. M. Hare (*Proceedings of the Aristotelian Society*, 1954-1955) habla del «vicio más viejo e imposible de erradicar de los moralistas: su escasa disposición a tomar decisiones morales». (De ahí la búsqueda de «reglas de oro» y otras simplificaciones similares). Resulta fácil percibir que estas dos posturas surgen de la visión actual de la moral, que considera que esta consiste en examinar los hechos y realizar una elección. Pero los grandes filósofos morales y políticos nos ofrecen nuevos conceptos con los que interpretar el mundo, y simplifican porque son filósofos. De lo que estos analistas lingüísticos desconfían es precisamente del lenguaje. (*N. del E.*)

¹⁵ Walter Mitty es un personaje de ficción creado por el escritor James Thurber. Representa el arquetipo de persona fantasiosa y soñadora que se imagina a sí misma protagonizando vidas muy distintas a la suya. (*N. del E.*)

¹⁶ *Proceedings of the Aristotelian Society* (1954-1955). (*N. del E.*)

¹⁷ Hay formas de unidad en biografías que puede decirse que son de puro interés estético. Vladimir Nabokov, por ejemplo, en su autobiografía *Speak, Memory* [*Habla, memoria*], cuenta cómo el general Kuropatkin, que una vez había jugado con cerillas con él de pequeño, fue reconocido por su padre años más tarde, cuando huía de los bolcheviques disfrazado, a la luz llameante de una cerilla. Nabokov añade: «La prosecución de estas tramas temáticas a

través de la propia vida debería ser, creo yo, el verdadero propósito de una autobiografía». El rey en este campo es Proust. (*N. del E.*)

¹⁸ *Proceedings of the Aristotelian Society* (1954-1955). (*N. del E.*)

¹⁹ Lamento mencionar las cosas sin explicarlas, pero desarrollar estos temas aquí nos llevaría mucho tiempo. Se pueden encontrar ejemplos misceláneos de este tipo de visión que tengo en mente en M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour*; G. Marcel, *Être et avoir* [*Ser y tener*]; y J. Rousselot, «Amour spirituel et synthèse aperceptive et philosophie de l'amour», *Revue de Philosophie* (1910) 16: 225-240. Detrás de las visiones actuales se encuentra el empirismo británico. Detrás de estas otras visiones se encuentra el idealismo y quizá ciertos aspectos del tomismo. Véase la deuda de Marcel con F. H. Bradley en su obra *Journal métaphysique*. Es Kierkegaard quien, de manera más específica, aunque también en ciertos aspectos aburrida, muestra la transformación de una filosofía idealista en una fenomenología de la lucha moral individual. (*N. del E.*)

²⁰ Stuart Hampshire, «Logic and Appreciation», en William Elton (ed.), *Aesthetics and Language*. (*N. del E.*)

²¹ *Proceedings of the Aristotelian Society* (1954-1955), pág. 310. (*N. del E.*)

²² También en *Proceedings of the Aristotelian Society* (1954-1955). [Ernest Gellner (1925-1995) fue autor de *Words and Things*, obra reseñada por Iris Murdoch en el *Observer* el 29 de noviembre de 1959. Originalmente filósofo, se pasó a la antropología y criticó duramente la filosofía analítica]. (*N. del E.*)

²³ Gellner pone en contraste las valoraciones de tipo U (que exigen universalidad) con las valoraciones de tipo E (que no la exigen) y relaciona las primeras con la argumentación racional, y las últimas con cosas que tienen mala fama, como el *Führerprinzip*, el *Credo quia absurdum* y el amor romántico. (*N. del E.*)

²⁴ Se debe señalar que Ernest Gellner considera ambos sistemas, a los que describe como «morales», y admite que no ve «mediante qué valores externos a ambos puede uno elegir entre ellos». (*N. del E.*)

²⁵ R. M. Hare dice que resulta extraño que a los existencialistas les guste abordar las cuestiones morales escribiendo novelas, pues «ninguna obra de ficción puede tratar de un individuo concreto» (*Proceedings of the*

Aristotelian Society [1954-1955], pág. 310). Parece esta una visión curiosa. Nosotros *imaginamos* personajes ficticios como individuos concretos y, aunque es verdad que la información que tenemos sobre ellos es limitada, esto puede ocurrir también en el caso de personas reales, y en cualquier caso la información está abierta permanentemente a la reinterpretación. De hecho, podemos, en el transcurso del tiempo, modificar nuestra valoración de un personaje de ficción. No vemos el mismo Stavrogin o el mismo Charlus a los cuarenta años que los que vimos a los veinte. La razón por la que los existencialistas escriben novelas es evidente. Un novelista puede *representar* fácilmente una situación en la que está inmerso el agente, que él solo comprende en parte y cuya solución puede implicar el choque de puntos de vista morales irreconciliables. En cuanto a si dicha «representación» constituye una «explicación» y en qué circunstancias lo hace, eso, por supuesto, es otra cuestión. (*N. del E.*)

²⁶ Si el tiempo y el espacio lo permitieran, sería tentador hacer una digresión aquí sobre el tema de los «símbolos». Los símbolos («el lenguaje del inconsciente») pueden desempeñar, de maneras que todavía son desconocidas en gran medida, una función espiritualmente liberadora. Jung (*Answer to Job*, pág. 172 [*Respuesta a Job*]) compara la actitud maternal de la Iglesia católica, que «proporciona a los simbolismos arquetípicos la necesaria libertad y el espacio en el que desarrollarse», con la actitud paternal del protestantismo, que tiene un punto de vista más racionalista, más consciente de las normas. Nos interese o no el punto de vista general de Jung (que parece considerar incuestionable algún concepto más que dudoso, como el de «vitalidad psíquica»), existe un contraste aquí que resulta interesante. Una comprensión más profunda del papel de los símbolos en la moral no implica necesariamente (como ciertos críticos parecen temer) un derrocamiento de la razón. En cualquier caso, la razón debe aparecer, especialmente en este campo, en su otro papel de imaginación. (*N. de la A.*)

²⁷ En ciertos casos, aunque hablemos de profundizar o de cambiar un concepto, puede ser una cuestión de palabras (no necesariamente sin importancia). Cuando profundizamos en nuestro concepto de «amor» o «valentía», podemos querer conservar la misma palabra o no. (*N. de la A.*)

²⁸ *Untersuchungen* [*Investigaciones filosóficas*], 226e. (*N. del E.*)

²⁹ Simone Weil, *Cuadernos*, Madrid, Trotta, 2004. (*N. del T.*)

- ³⁰ *The Use of Poetry and the Use of Criticism*, Londres, 1933, pág. 135. (N. del E.)
- ³¹ *Selected Essays*, Londres, 1932, pág. 321. Ensayo «William Blake». (N. del E.)
- ³² Prefacio a la obra de Djuna Barnes *Nightwood*, Nueva York, 1936, pág. 6. (N. del E.)
- ³³ *Selected Essays, op. cit.*, pág. 427. Ensayo «Baudelaire». (N. del E.)
- ³⁴ *Ibid.*, pág. 17. Ensayo «Tradition and the Individual Talent». (N. del E.)
- ³⁵ *Selected Essays, op. cit.*, pág. 351. Ensayo «Lancelot Andrewes». (N. del E.)
- ³⁶ *Ibid.*, pág. 287. Ensayo «The Metaphysical Poets». (N. del E.)
- ³⁷ *Ibid.*, pág. 424. Ensayo «Baudelaire». (N. del E.)
- ³⁸ *Selected Essays, op. cit.*, pág. 430. Ensayo «Baudelaire». (N. del E.)
- ³⁹ *The Idea of a Christian Society*, Londres, 1939, pág. 16. (N. del E.)
- ⁴⁰ *The Use of Poetry and the Use of Criticism*, pág. 113. (N. del E.)
- ⁴¹ *Speculations*, Londres, 1924, pág. 134. (N. del E.)
- ⁴² Véase, por ejemplo, el libro de R. M. Hare *The Language of Morals* [*El lenguaje de la moral*], Oxford, 1952. (N. del E.)
- ⁴³ *The Idea of a Christian Society*, págs. 19-20. (N. del E.)
- ⁴⁴ *Speculations*, págs. 131-132. (N. del E.)
- ⁴⁵ *Selected Essays*, pág. 414. Ensayo «The *Pensées* of Pascal». (N. del E.)
- ⁴⁶ *The Use of Poetry and the Use of Criticism*, pág. 152. (N. del E.)
- ⁴⁷ *After Strange Gods*, págs. 53-54. (N. del E.)
- ⁴⁸ *Ibid.*, pág. 58. (N. del E.)
- ⁴⁹ *Selected Essays*, pág. 136. Ensayo «Shakespeare and the Stoicism of Seneca». (N. del E.)
- ⁵⁰ *The Idea of a Christian Society*, págs. 27-28. (N. del E.)
- ⁵¹ *Criterion*, abril de 1933. (N. del E.)
- ⁵² *The Idea of a Christian Society*, págs. 20, 70. (N. del E.)
- ⁵³ *The Idea of a Christian Society*, pág. 64. (N. del E.)
- ⁵⁴ *The Common Pursuit*, Londres, 1952, págs. 246-247. (N. del E.)
- ⁵⁵ *The Use of Poetry and the Use of Criticism*, pág. 106. (N. del E.)

⁵⁶ William Morris (1834-1896), arquitecto, diseñador, poeta y novelista inglés; activista socialista y miembro del movimiento Arts and Crafts, escribió la novela utópica *News from Nowhere* (*Noticias de ninguna parte*). (N. del T.)

⁵⁷ El «socialismo gremial» o «socialismo corporativo» (*guild socialism*) es una rama del socialismo que se desarrolló en Gran Bretaña a principios del siglo XX y que propugnaba un sistema de autogobierno industrial mediante gremios o corporaciones nacionales controladas por los trabajadores. (N. del T.)

⁵⁸ Véase especialmente la obra de R. M. Hare *The Language of Morals* [*El lenguaje de la moral*] y también los artículos de S. Hampshire, J. O. Urmson y otros. Como se advertirá, esta postura tiene un aire curiosamente existencialista. El existencialismo popular es kantismo, con la Razón en el papel encubierto del Dios de Kierkegaard. Todas las creencias positivas corren el peligro de la *mauvaise foi*. (N. del E.)

⁵⁹ De hecho, Eliot representa en este aspecto el equivalente a Bertrand Russell. Ambos comparten la idea de que el pensamiento *real* es altamente sistemático (para Russell, las matemáticas; para Eliot, la teología tomista) y aceptan la consecuencia de que el pensamiento sobre la sociedad es una cosa distinta. Russell, cuando actúa como crítico social, renuncia a la propia *persona* filosófica rigurosa y se deja involucrar claramente en un tipo de actividad muy diferente. Eliot, que guarda una especial veneración por Dante porque este (al contrario que Shakespeare) consigue aunar el talento literario con el pensamiento real (es decir, sistemático y teológico), no considera «pensamiento» el tipo de análisis social que realiza D. H. Lawrence. En cualquier caso, la teología de Eliot es más relevante para su crítica social que las matemáticas de Russell para la suya, y esto por sí solo ya es una ventaja. Los pensadores de derechas son quizá más cautos a la hora de sistematizar en cuestiones políticas, pero no tienen miedo de ocuparse de la moral. Los enunciados de la izquierda no comunista deben, en cambio, ser «científicos», o son presentados como nociones personales fragmentarias. La mayor solemnidad moral de la derecha (y de la extrema izquierda) convierte a los pensadores de derechas, creo yo, en críticos profundos de la sociedad actual. (N. del E.)

⁶⁰ Harold Joseph Laski (1893-1950), filósofo político y economista británico, miembro del Partido Laborista. R. H. Tawney (1880-1962),

historiador de la economía, crítico social y socialista cristiano. (*N. del T.*)

⁶¹ Elias Canetti, *Masa y poder*, trad. Juan José del Solar, Barcelona, Debolsillo, 2005. (*N. del T.*)

⁶² Daniel Paul Schreber (1842-1911), jurista y escritor alemán que describió sus propios delirios psicóticos en su *autobiografía* *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (*Memorias de un enfermo de nervios*). (*N. del T.*)

⁶³ Stuart Hampshire, *Freedom of the Individual*, Harper & Row, Nueva York, 1966. (*N. del E.*)