

LA ETICA A TRAVES DE LA MODERNA FILOSOFIA ANALITICA

A PROPOSITO DE UN LIBRO (*)

La llamada «filosofía analítica» representa uno de los movimientos más relevantes entre las corrientes filosóficas actuales, a la vez que una de las manifestaciones más típicas del pensamiento anglosajón. Su solar propio es Inglaterra, donde ha nacido y se ha desarrollado siguiendo la tradición del viejo empirismo positivista inglés. Pero en la actualidad aparece como un movimiento de resonancia mundial, que se ha hecho objeto de interés y atención preferente en amplios círculos de la filosofía moderna.

De «revolución en la filosofía» fue calificada esta orientación filosófica dentro de los autores y comentaristas del mismo movimiento por haber surgido como reacción crítica frente al neoidealismo hegeliano, que desde Stirling y Bradley dominaba en las universidades inglesas en los últimos decenios del siglo XIX, y retornó a las posiciones empiristas de Bacon, Locke y Hume. Pero justamente la nueva filosofía analítica asume del idealista Bradley el nuevo enfoque metodológico y gnoseológico de la filosofía a través de los problemas lógicos del *significado* de las proposiciones y la distinción de la forma gramatical y la forma lógica del lenguaje. De ahí nació la sugestión primera y característica propia de la filosofía analítica, orientada al análisis lógico del lenguaje y del racionamiento científicos para clarificar su verdadero significado y alcance en orden a captar la realidad singular subyacente en ellos. De Bradley proviene asimismo el interés que todos los filósofos de la

(*) MODESTO SANTOS CAMACHO: *Etica y filosofía analítica. Estudio histórico-crítico*, EUNSA, Ediciones de la Universidad de Navarra, S. A., Colección Jurídica. Plaza de los Sauces, 1 y 2, Barañain, Pamplona, 1975, 825 págs.

escuela analítica han mostrado por el estudio de la ética desde la nueva lógica lingüística.

La importancia de un estudio global de este movimiento de la filosofía analítica no puede ocultarse a nadie. Su conocimiento ha venido introduciéndose con cierto retraso en nuestra literatura filosófica nacional, a través de algunas traducciones, de algunas monografías y colaboraciones sobre el tema general de filosofía del lenguaje. Y aun entre los pocos que han hecho de esta concepción filosófica objeto de su interés y estudio, no faltan quienes la han exaltado desmesuradamente situándola como la auténtica revolución en filosofía, que ha colocado a ésta dentro de los verdaderos cauces por los que debe discurrir, cuando en realidad es una muestra de la disolución de la filosofía desde el filosofar mismo.

A proporcionarnos un conocimiento más completo y profundizado de esta moderna y sutil corriente filosófica viene la reciente obra del profesor de la Universidad de Navarra, M. Santos Camacho, *Ética y filosofía analítica*, que bien podemos calificar de *monumental*, no sólo por su extensión, sino más aún por la riqueza de su contenido informativo y por su rigor científico como estudio de primera mano. Ha sido presentada como tesis para el doctorado en la Universidad Complutense y obtenido la calificación de premio extraordinario. La tesis presentada es fruto de largos años de preparación en la filosofía inglesa. El profesor Santos Camacho añadió luego dos años más de estudio en Oxford bajo el asesoramiento de G. J. Wernock, profesor de aquella universidad, para la elaboración de la obra.

La obra de Santos Camacho tiene como objetivo la exposición histórico-crítica, a través de sus propias fuentes y principios, de las sucesivas teorías que se han venido sosteniendo en la filosofía analítica desde su nacimiento y en su desarrollo y culminación, tanto respecto de la doctrina general del análisis lógico y de sus presupuestos gnoseológicos como de su aplicación especial —a que han dedicado atención preferente sus seguidores— a la fundamentación de la ética: su lenguaje, significado de los términos, naturaleza y valor epistemológico de los enunciados y razonamientos. Es desde sus propios principios desde los que se trata de alcanzar la valoración de una semejante filosofía, que parte de los hechos y termina en los puros hechos, con los que se clausura el círculo abierto por una concepción lógica de base empírico-positiva de una parte y racional-matemática por otra. El giro radical que ésta afirma haber dado a la filosofía, la tesis que mantiene sobre la naturaleza, método y límites del filosofar, la atención que dice prestar al tema del lenguaje frente al que se ha venido prestando al del concepto y la realidad, son todas cuestiones que reciben un estudio detenido, por cuanto son éstas las que constituyen la base del referido movimiento y las que inspiran el resultado del

mismo en el campo concreto de la ética, a la que se comienza y se termina negando una solución teórica en sentido estricto.

El método seguido en esta investigación es, como corresponde al objetivo propuesto, de índole histórico-crítica. Se trata de obtener la comprensión interna de esta tradición en su origen y desarrollo mediante la exposición gradual de cada una de las teorías que en ella se generan, tal como vienen expresadas en las obras de sus principales autores. Es la línea fundamental del pensamiento lógico-analítico estudiado la que se pretende seguir de modo principal, aun cuando el autor atiende, en capítulo correspondiente separado, el contenido de carácter ético más importante de cada uno de los autores expuestos. De todos ellos, solamente Toulmin se hace objeto de estudio monográfico completo. El pensamiento de los demás autores es presentado a través de su obra ética más relevante y de mayor influencia en la tradición de la escuela.

La obra se distribuye en tres partes. En la primera se estudia el pensamiento analítico que va desde el idealismo británico al primer Wittgenstein. Se comienza primero examinando con diligente amplitud este idealismo de su principal exponente, Bradley, por reacción al cual se inicia el análisis lógico-empírico de esta nueva tradición, pero cuyos estudios lógicos sobre el lenguaje y significado van a representar el punto de partida de la nueva dirección analítica. Es sobre todo a Moore a quien el autor dedica una mayor atención, por cuanto su obra marca el comienzo del paso de la lógica formal al análisis del significado y del lenguaje, y su tratamiento analítico de la ética está presente, de un modo u otro, en toda la referida tradición. De Russell y el primer Wittgenstein del *Tractatus logico-matematicus* se ponen de manifiesto las líneas fundamentales que van a constituir la base de la filosofía analítica. No se dedica atención a los meritorios aportes de ambos al campo de la lógica matemática y su pensamiento lógico y epistemológico no se ha desarrollado en su formulación técnica, sino tratando de descubrir sus principios y conclusiones en cuanto son relevantes para la comprensión de su pensamiento en torno a la ética.

La segunda parte comprende el estudio del positivismo lógico de la Escuela de Viena, que se ha interferido y ligado con las teorías de otros filósofos analíticos, radicalizando sus posiciones. Se estudia esta teoría neopositivista en su fundador, Schlick, y su influencia en las nuevas formulaciones del emotivismo ético de Ayer y Stevenson, así como otras concepciones que van a generarse en virtud de la nueva lógica analítica propugnada por el segundo Wittgenstein de las *Philosophical Investigations*; y se dedica también amplia atención a las doctrinas de carácter ético de Urmnson, Hare y Nowell-Smith.

La tercera parte va dedicada a la exposición y valoración tanto de las

teorías lógico-epistemológicas como de la ética de Toulmin, que en lo siguiente hacemos breve síntesis. Es un estudio monográfico y completo —un tercio de la obra—, por cuanto el autor considera a Toulmin en cierto modo clausurando todo el movimiento analítico, en quien aparece de manifiesto los estrechos límites gnoseológicos de toda la filosofía analítica y la imposibilidad de fundar desde sus presupuestos una verdadera ética filosófica. La investigación se termina con una larga recensión de las críticas efectuadas a las teorías de Toulmin por sus numerosos comentaristas ingleses, que han puesto de manifiesto sus confusiones y fallos radicales, y un resumen final del proceso entero de la filosofía analítica que ha agotado sus posibilidades en orden a clarificar desde el análisis lógico nominalista la estructura y fundamento de la ética. En el estudio y exposición de las diversas teorías, el profesor Santos Camacho ha tratado de seguir pacientemente el pensamiento de cada uno de los autores al filo de sus propios textos y con el apoyo de críticos y observadores actuales, aun cuando la reiteración de similares planteamientos y teorizaciones haga sobrecargada y difusa la obra. Hubiera sido más fácil, sacrificando un tanto la frondosidad verbal y reiteración de observaciones y aclaraciones, resumir brevemente el contenido real de las doctrinas, ganando con ello claridad y agilidad el presente estudio. Pero esa indudable ganancia habría podido dar como resultado una pérdida en la objetividad que el autor ha querido imprimir a su investigación. Al mismo deseo de objetividad obedece la transcripción doble de los textos citados en su lengua original (en nota) y en su traducción literal, que de este modo conserva los matices de ambigüedad y oscuridad típicas del estilo inglés e inherentes a la sutilidad de tales teorías.

La bibliografía empleada es, en su inmensa mayoría, de procedencia anglosajona, si bien en la nota bibliográfica final se recogen los escasos trabajos y traducciones aparecidas en lengua española. El autor ha tenido interés en que su investigación se apoyara en la literatura existente en el país de origen del pensamiento que se iba a exponer y criticar. Dada la actualidad y complejidad del tema, este material es abundantísimo, por lo que se ha procedido a una esmerada selección.

* * *

Nos permitimos trazar breve recensión de las teorías de este movimiento analítico indicando las principales etapas y resumiendo el sistema lógico-ético de Toulmin en que aquéllas en cierto modo confluyen.

Stephen Edelston Toulmin, filósofo inglés nacido en 1922, representa la culminación, a la vez que la crisis y disolución, en cierto modo, de las teorías éticas que venían apareciendo desde los comienzos en la llamada «filosofía

analítica» del mundo anglosajón. Hace su entrada en el campo de la filosofía y comienza su fama en ella justamente con la publicación de su obra ética principal, *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (Cambridge, 1950; trad. esp., *El puesto de la razón en la ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1964), seguida de otros artículos sobre el tema moral. En ella ya esboza como fondo y base de su doctrina ética la «nueva lógica» que, inspirada en el último pensamiento de Wittgenstein, presenta como la única capaz de dar cuenta de aquellos sectores de la realidad y del lenguaje para los que la lógica inspirada en el mundo de la matemática y seguidora del método analítico-deductivo no ha podido ofrecer respuesta adecuada. Estas nuevas teorías lógicas las desarrolló más detalladamente en su obra principal, *The Uses of Argument* (Cambridge, 1958). Posteriormente, Toulmin se ha dedicado a otros estudios sobre la filosofía de las ciencias y los problemas epistemológicos del pensamiento científico, publicando una serie de tres obras, *The Fabric of the Heavens* (1961), *The Architecture of Matter* (1962), *The Discovery of Time* (1965). De nuevo vuelve a su tema de la lógica en el razonamiento ético con el trabajo *Reasons and Causes* (1970), prolongando sus anteriores teorizaciones, y recientemente retorna a modernizar la teoría del conocimiento con la obra *Human Understanding* (1972), al que seguirán otros dos volúmenes. Pero fue justamente su pensamiento ético el que ejerció en su momento un impacto decisivo entre los estudiosos.

La doctrina lógico-ética de Toulmin se sitúa de lleno dentro del movimiento llamado «Filosofía analítica», característica del pensamiento inglés contemporáneo y que fue denominada en su tiempo «revolución en la filosofía». Fue inaugurada por el inglés Moore en su obra principal, *Principia Ethica* (1903), y sus otros escritos, *The Regulation of Idealism* (1903), *A defense of Common Sense* (1924), y continuada luego, criticada y modificada por diversas vías, por B. Russell, L. Wittgenstein, A. Y. Ayer y el americano C. L. Stevenson como autores principales. Moore, que configura primero este movimiento, construye sus ideas en reacción crítica contra el idealismo de Bradley, que dominaba en los medios ingleses a fines del siglo pasado. Esta reacción contra la metafísica idealista implicaba la vuelta a la tradición empirista inglesa: y justamente la nueva filosofía analítica se fundamenta sobre el empirismo radical, representado sobre todo por Hume, y se mueve dentro de él, con su negación (o al menos desconocimiento) de toda metafísica. Pero Bradley, en virtud de su idealismo, en que lo lógico se confunde con lo ontológico, sitúa la lógica en la base de sus reflexiones y además inicia el análisis del lenguaje lógico. Es la herencia que reciben los autores de la filosofía analítica, que plantean todo el problema de la filosofía sobre el análisis y clarificación de las proposiciones.

Moore, su iniciador, no quiere hacer filosofía, sino *criticar* la existente. No son los problemas que la realidad presenta los que constituyen la preocupación central. Antes de responder a las preguntas que puedan formularse a la realidad, hay que preguntarse por el significado de las mismas preguntas formuladas, porque tal vez no sea la realidad la que crea los problemas filosóficos, sino el *lenguaje* llamado filosófico. Dos son, pues, los problemas que, según él, las tareas filosóficas plantean: el de aclarar el *significado* del lenguaje usado por los filósofos y el de descubrir las *razones* capaces de probar la verdad o falsedad de los enunciados del lenguaje filosófico. No basta con analizar el *significado* de lo dicho por los filósofos; hay que apoyar con *razones* lo por ellos significado. Sin esta segunda tarea el problema de la verdad de las diversas teorías filosóficas no puede decidirse. Moore emprende, pues, en su obra una tarea *analítica*, no con el propósito de crear una *teoría del lenguaje* destinada a mostrar la imposibilidad de las proposiciones de la metafísica, como lo harán sus sucesores, sino como una *práctica* por la que trata de esclarecerlas. Por eso se apoya en el lenguaje común; se dedica a la práctica de analizar ese lenguaje común para establecer el *significado* correcto y la verdad de sus proposiciones, mientras que sus sucesores tratarán de construir un *lenguaje ideal*, basado en el de la matemática y la ciencia, que permita dar al análisis un rigor científico.

Moore, además, admite que al significado de las proposiciones responde una cierta realidad. Sólo que esta realidad no responde a la pura facilidad de las cosas naturales. A su concepción, que se ha llamado un *neorrealismo pluralista*, ha llegado mediante la crítica de la noción de idea mantenida tanto por el empirismo antiguo como por el nuevo idealismo. Los juicios enunciados en la proposición constan de síntesis de ideas, las cuales se refieren no a la idea como «hecho psicológico», sino a su significado. Y este significado responde a un cierto contenido objetivo en relación con la verdad existencial. Pero «no es necesario que las conexiones lógicas deban existir, puesto que existir es simplemente *estar en una determinada conexión lógica*». Para liberarse del empirismo psicologista de la anterior tradición inglesa, Moore, como todos los autores de esta escuela, inciden en el logicismo opuesto. Los problemas de la filosofía tratan de resolverlos mediante el análisis lógico de las proposiciones y *clarificación* del lenguaje de las mismas.

Moore ha llevado su método analítico con preferente interés al campo de la ética, inaugurando la preocupación por la ética analítica, tan común a los filósofos de esta escuela. También aquí su intención consiste en esclarecer el *significado* de las cuestiones éticas y las *razones* para demostrar la verdad o falsedad de las respuestas. Y su preocupación se centra en averiguar el mundo de las «entidades» o conceptos puros de la ética, independientes tanto

del campo de la realidad existente como de la mente. Por eso sostiene que el objeto principal de la ciencia ética no es averiguar «qué clases de acciones debemos realizar»; su objetivo es el conocimiento, no la práctica. Y el objeto de esta ética teórica lo centra en las cuestiones de lo bueno y de lo malo. En sustancia, sostiene que el significado de lo bueno no puede inferirse por *razonamiento* de alguna otra verdad ni traducirse en otra categoría distinta. La bondad en sí es *indefinible*. La bondad es una propiedad que tienen algunas cosas y otras no. Pero ésta no es una propiedad natural, porque lo natural es un *puro acontecer*, desprovisto de todo valor ético. Mas si lo bueno no cabe inferirse de los hechos, ni extraerse de los objetos del deseo o del placer (sería la famosa «falacia naturalista» que discuten todos los filósofos analíticos), tiene, sin embargo, existencia objetiva, aunque no natural.

Así intenta Moore la constitución de una ética filosófica fundamentada en los valores objetivos del bien, existentes pero no naturales; dicha ciencia será, por tanto, irreductible a las ciencias naturales y empíricas. En su concepción, que Toulmin criticará como la «ética objetiva», late el intento metafísico de constituir una ética filosófica separada de la pura ciencia empírica y fundamentada en un cierto intuicionismo de los valores del bien, que se acerca a las teorías de Husserl.

Los teóricos subsiguientes de la filosofía analítica han radicalizado sus posiciones, tanto en lo que concierne al análisis lógico como a las teorías éticas. Russell inicia el análisis del lenguaje *científico*, de la matemática o de la ciencia, aplicando al conocimiento filosófico la concepción mantenida para las proposiciones matemáticas. Todo conocimiento posible se reduce al conocimiento matemático o al estrictamente empírico. Son desechadas del lenguaje significativo las proposiciones que no pertenezcan a la matemática o no sean de experiencia inmediata. Conocer es *nombrar*, denotar unas «entidades» matemáticas o unas «entidades» matemáticas simples. En el mundo no hay más que *hechos* (hechos atómicos) expresados en proposiciones *atómicas* o simples, o proposiciones compuestas (moleculares) que no son susceptibles de ser verdaderas o falsas; son funciones de verdad de las atómicas. En el «atomismo lógico» de Russell, de signo *empirista* y *nominalista*, no hay lugar para una verdadera filosofía ética, no obstante la indiscutible aportación russelliana a la lógica simbólica. Su pensamiento ético oscila entre una interpretación no-naturalista, similar a la de Moore, y una interpretación naturalista en términos utilitarios de interés o satisfacción.

De nuevo el primer Wittgenstein, el del *Tractatus logico-philosophicus*, ha llevado a sus últimas consecuencias el logicismo empirista de Russell. Su doctrina analítica queda reducida a simple análisis lógico-lingüístico de las proposiciones, tratando de hallar un lenguaje lógicamente perfecto, liberado

de las imperfecciones del lenguaje común. Los límites del lenguaje coinciden con los límites del mundo conocido. En éste todo es como es y sucede como sucede. La forma lógica o la relación entre lo *mostrado* por el lenguaje y lo *dicho* es inexpresable, y «de lo que no se puede hablar, mejor es guardar silencio», según su famoso apotegma. La totalidad del conocimiento se agota en las ciencias empíricas. En el mundo no hay ningún valor; si lo hubiera, estaría fuera del mundo. El objeto de la ética es inexpresable, lo mismo que sus principios; el único sujeto expresable es el sujeto empírico, y éste es objeto de la psicología. No cabe, por tanto, otra solución que relegar la ética a la esfera de la *mística*, pronuncia Wittgenstein. La ética, como la estética y la religión, quedan reducidas al terreno de lo místico e inexpresable, a lo trascendental o ajeno al dominio del conocer humano.

Los filósofos analistas posteriores, como Ayer y Stevenson, reciben entre tanto la influencia del llamado *positivismo lógico* de la Escuela de Viena, cuyo fundador, M. Schlick, se vincula abiertamente a las posturas del viejo empirismo y positivismo. El calificativo de *lógico* añaden por cuanto el mencionado círculo pretende incorporar los resultados de la nueva lógica, poniéndolos al servicio de las tesis positivistas. Los positivistas lógicos tratan de proporcionar un fundamento seguro a las *ciencias* mediante la adopción de un método consistente en el *análisis lógico* de todos los conceptos y proposiciones. Pero este análisis lo basan en el famoso *principio de la verificación*: no admiten otro lenguaje significativo que el de los enunciados puramente *formales* (propios de la matemática y de la lógica) y el de los *empíricamente verificables*, o propios de la ciencia. Las proposiciones de la metafísica y de la ética (al margen de estos dos campos de lo formal analítico o tautológico y de lo empírico), carecen de significación, expresan un *sin-sentido*. Con esto combaten la posibilidad e incluso el significado de toda metafísica.

En el campo de la ética, Ayer y Stevenson, siguiendo a Schlick, sostienen que una *ética filosófica* no tiene cabida dentro del positivismo lógico. Las proposiciones éticas no significan nada; son pseudo-proposiciones, puesto que no enuncian nada y por lo mismo no son susceptibles de ser verdaderas o falsas. El posible contenido significativo dado materialmente en ellas concierne a las ciencias (psicología y sociología) y se agota en ellas. El problema central de la ética es un problema *psicológico*: la distinción entre ética y psicología es una distinción terminológica. Lo bueno, a su vez, se identifica con lo *placentero* y *útil*. Sólo difiere esta concepción del antiguo hedonismo y utilitarismo por el matiz psicológico y emotivo que dan a estas nociones: no se trata de objetos útiles o agradables, sino de las reacciones subjetivas de placer o satisfacción que en tales enunciados se expresan. Así tratan de explicar el excedente *no-natural* de la ética en términos de *emotividad*, por lo

que tal interpretación se califica de *emotivismo ético*. La ética, en cuanto tal, se reduce a un emotivismo vacío de dimensión teórica, a pura *exhortación* (expresión de *sentimientos* dotada de fuerza retórica), o a análisis del *lenguaje moral* sin contenido cognoscitivo.

Todas estas teorías confluyen y están presentes en las concepciones de Toulmin, sin las cuales no cabe comprender su pensamiento. Como todos los analíticos, él intenta construir una ética filosófica, su justificación como ciencia desde el análisis lógico. Se propone ante todo darnos una «lógica de la ética». Pero aun dentro de los mismos presupuestos logicistas y empíricos. Se ha enfrentado con la tradición de esos lógicos anteriores e intentado abrir un nuevo cauce a esta disciplina.

Vemos, en efecto, que la primera parte de su obra, *El puesto de la razón en la Ética*, la dedica, después de un breve planteamiento de la cuestión, a desarrollar una detallada crítica de «los enfoques tradicionales». Esta «tradición» se refiere a la tradición inglesa de los pensadores analíticos, no a toda la tradición secular de la filosofía ética. Así, en la primera posición criticada, «el enfoque objetivo», combate la teoría objetiva de Moore, que situaba el fundamento moral en ciertas propiedades objetivas de lo bueno, no referentes a la bondad en sí de las cosas, sino a ciertos valores ideales que se aceptan por intuición; la segunda teoría criticada, la subjetiva, refleja el emotivismo de Ayer y Stevenson, y la tercera, o teoría imperativa, es una variante de otros empiristas, que reducen el valor imperativo de los preceptos morales a simples exhortaciones, exclamaciones y otras invitaciones retóricas.

La inspiración inmediata de Toulmin para su nuevo tratamiento de la doctrina moral proviene del último Wittgenstein, el de las *Philosophical Investigations*. Siguiendo la nueva lógica o método adoptado por éste, Toulmin abandona también los análisis lingüísticos y del *significado* de los términos para clarificar el sentido de las proposiciones, y los sustituye por las nociones del *uso* y *función* de los razonamientos. Su crítica viene alentada por la nueva orientación de Wittgenstein, que ha abandonado la noción de significado (descriptivo o emotivo, teórico o práctico) y la ha sustituido por el *uso* o *función*. No hay entidades ocultas cuyo significado haya que desentrañar. Sólo hay funciones, juegos de lenguajes, razones adecuadas a cada juego y nada más.

El pensamiento está secuestrado por el lenguaje. Hay que abandonar toda idea de un lenguaje ideal —sea matemático o metafísico— para sorprender la realidad en su dimensión imedita y plural. Si el análisis del lenguaje había demostrado que el llamado lenguaje ideal, expresivo de «esencias», «conceptos», «verdades universales y necesarias», no es sino lenguaje vacío, tautológico, no informativo de los hechos ni garantizador de la verdad de un conte-

nido, es obvia la nueva orientación adoptada por Toulmin: abandonar todo análisis de los significados que trate de descubrir las propiedades ocultas tras los diversos términos, desistir de la búsqueda de «principios últimos» que sirven para edificar una ciencia ética ideal y aceptar como problema central de la lógica de la ética el de *describir* los tipos de razonamiento concreto por los que se rige nuestro lenguaje ético en vista de la función que desempeña en las «diversas formas de la vida» en que el hombre y su acción se insertan. No hay razón, sino «razones»; no hay análisis, sino descripción; no hay razonamiento ideal, sino razonamientos particulares y concretos.

Es lo que Toulmin expresaba cuando en su obra mayor se proponía como tarea principal la defensa de una lógica informal y práctica (*working logic*) en estrecho contacto con la vida, en oposición a una lógica idealizada (*idealised logic*) de carácter matemático y deductivo. Se trata de una lógica en funcionamiento, que dé cuenta de la complejidad de los *usos y funciones* del lenguaje común y trate de descubrir los tipos particulares de razonamiento adecuados al lenguaje ético, de acuerdo con la *función* que éste desempeña, de los fines a los que sirve. Su revisión de las teorías éticas basadas en el método analítico-deductivo tomado de las matemáticas se basa en la «nueva lógica del razonamiento», que constituye el núcleo de su obra ética. El problema central en la lógica de la ética es el de la distinción de los razonamientos válidos de los que no lo son. La lógica se enfrenta, en definitiva, con el tema del razonamiento, de la argumentación; el análisis del *lenguaje* y su *significado* se convierte en búsqueda de las *razones* en que se apoya un enunciado. Y la lógica de la ética se enfrentará, por consiguiente, con el tema del razonamiento moral. Se trata de descubrir no el significado ideal de los *términos* usados en el lenguaje ético, sino la *validez lógica* de sus razonamientos. Se trata de ver cuál es, y cuál no, una *büena razón* para una argumentación ética. Es la tarea del *good-reasons approach*, como la llama Toulmin.

Este «enfoque de las buenas razones» es el tema constantemente repetido en la obra de Toulmin, que califica su sistema como una «lógica del razonamiento», no análisis del significado o del lenguaje, y su ética como una «lógica del razonamiento moral». El autor precisa el sentido *lógico* que da a la palabra *good* en la expresión de «buenas razones».

No habla necesariamente de razones que justifican un comportamiento *ético*, sino de aquellas razones que son aptas para probar la *validez lógica* de un razonamiento cualquiera. Una buena razón significa un argumento válido o lógicamente correcto en función de los fines para los que se usa. Además, se trata siempre de razones *fácticas y particulares*. En el campo de la ética, las preguntas de continuo reiteradas por Toulmin son de este tono:

«Qué es lo que hace a un conjunto particular de hecho, *R*, una buena razón para una conclusión ética particular, *E*? ¿Qué es una buena razón en ética?» El razonamiento moral se mueve, según él, dentro de las «situaciones» o «decisiones concretas». El paso del *is* al *ought*, del campo descriptivo de los hechos al prescriptivo de los deberes (paso tan célebre y debatido entre estos filósofos analíticos) se resuelve no por vía analítico-deductiva, sino tratando de encontrar lo que hace que un conjunto particular de «hechos» (de «razones fácticas particulares») sea una «buena razón» (en sentido lógico) para una conclusión ética particular. No hay separación entre la lógica del «deber» y la lógica de los «hechos»; en los propios hechos pueden encontrarse las razones que justifican los diversos razonamientos éticos.

Por ello, Toulmin nunca se pregunta, como Moore, por lo *bueno en sí mismo* y sus propiedades objetivas; se interesa sólo por las razones que justifican nuestras decisiones morales en las situaciones concretas o por la pregunta ¿qué debo hacer? Toulmin rechaza que el problema central de la ética sea la búsqueda de unos criterios o *principios absolutamente válidos* por los que ha de regirse. Los esfuerzos de Moore intentan traspasar los límites del razonamiento ético por empeñarse en la idea de que nuestros enunciados morales se corresponden con unos principios objetivos válidos en sí mismos. No hay «razón», sino «razones», ni «principios últimos de moralidad», sino principios apropiados a cada situación concreta. No se trata de estudiar la *naturaleza* de la razón ni de los principios universales de los que parte, sino la *función* que desempeña, la posibilidad y límites de su *aplicación* y *uso* en las múltiples situaciones de la actividad. Se trata de una lógica práctica en la que la pregunta sobre principios últimos de moralidad cede su puesto a las preguntas por las razones concretas que justifiquen nuestras decisiones morales. Y a mostrar la validez de este método de las buenas razones va encaminada la obra ética de Toulmin.

En otra sección, Toulmin discute y acepta el «estatuto científico» de la ética. Ello es obvio, puesto que el razonamiento moral lo estudia desde la teoría del razonamiento en general, y la lógica de la ética es una *aplicación* de la lógica de la ciencia. Será, por tanto, equivalente a la configuración de las ciencias físicas, salvo las propias diferencias, y tendrá singulares funciones y limitaciones que la explicación científica en general. Ahora bien, Toulmin insiste en que la ciencia no pretende decirnos *qué sea* la realidad en contraste con el mundo de las *apariencias* de nuestra experiencia ordinaria ni pretende, por tanto, delimitar las fronteras entre lo «real» y lo «aparente»; no cumple funciones «ontológicas», sino «predictivas». No tiene como objetivo revelarnos la «naturaleza íntima» de las cosas, ni menos, en la ciencia filosófica, cuál sea la realidad última, sino *predecir* en lo posible nuestro

futuro a partir de nuestras experiencias pasadas y presentes. El saber científico es en definitiva un modo de *prever* para poder *proveer*: predecir el futuro para poder *controlarlo*, repite con el viejo positivismo de Comte. Construye hipótesis o teorías para *verificarlas* sometiénolas a la experiencia. Su verdad probable depende de la *fiabilidad* predictiva de las mismas y su *coherencia* con las observaciones futuras. Pero en ningún caso trata de definir la «verdadera naturaleza de la realidad». La lógica de la ciencia llevará incluso a teorías opuestas, que no son incompatibles o contradictorias porque dependerán de los *diversos criterios adoptados*. Lo que el hombre ordinario dirá: esto *es así realmente*, el científico lo juzgará como *no-real*, según su criterio adoptado en el uso de estas expresiones.

La ética tendrá, por tanto, carácter científico en las mismas condiciones que las otras ciencias, puesto que la lógica de la ética es considerada como un *caso particular* y resultado de una aplicación nueva de los criterios por los que se rige una explicación científica. La misma será, por tanto, la noción de la «realidad» frente a lo «aparente en los fenómenos de la conducta moral, y cuya verdad se mide en último término por el cumplimiento de la función, de los fines y propósitos a los que sirve la actividad moral.

La diferencia principal vendrá señalada por la diversidad de *función* entre los juicios de la ciencia y los juicios de la ética. Mientras que la ciencia tiene como función predecir los acontecimientos futuros, la ética tiene como función principal *modificar las actividades y conducta* de cada uno, es decir, tiene una *función práctica*.

Después de esto, *el contenido* de la doctrina ética de Toulmin, desarrollado en la tercera parte de su obra, es ostensiblemente pobre. Su cometido principal estaba ya cumplido en la construcción de su lógica del razonamiento lógico. La exposición de esta lógica de la ética se limita a señalar en general los criterios racionales o «razones válidas» para tratar de obtener esta modificación de la conducta, frente a los motivos que nos pueden suministrar nuestros sentimientos de agrado o desagrado. La búsqueda de lo «realmente bueno», de lo que «realmente debemos hacer» es lo que distingue una conducta que pretende ser racional o ética de la que se satisface con lo que «aparece como bueno» al sentimiento inmediato. Fiel a su propósito de «desontologizar» su teoría lógica de la ética, no trata de hacer *filosofía* de la ética o buscar una justificación absoluta de la ética, ni tampoco se interesa por analizar los factores psicológicos de educación, medio, etc., que explican el desarrollo del razonamiento moral en los individuos o en los grupos sociales.

Toulmin comienza partiendo del lenguaje ético en su uso ordinario. Cuando dos personas discuten sobre lo que han de hacer, sobre lo que es «bueno

o malo moralmente», las razones que para ello invocan son de dos tipos: o bien apelan a la noción del *deber*, diciendo que o la acción concreta es buena porque el sujeto cumple al hacerla con un «deber» puesto en el código moral por la comunidad a la que pertenece, y es mala «si contraviene a esta parte del código», o bien apelan al criterio de las consecuencias de la acción, argumentando que es buena por cuanto con ella «se evita a los otros miembros de la comunidad alguna inconveniencia, molestia o sufrimiento».

En ambos tipos de razones aparece la noción del *deber* y del *bien* definidos en función de la *comunidad*. La noción del deber, noción central de toda teoría ética, no es un valor absoluto. Es, para Toulmin, inseparable de la comunidad, y sólo es inteligible en la vida social, en el contexto de una actividad social y en función de la armonización de los intereses de los miembros de una comunidad. Lo personal no tiene cabida en la teoría ética; puede ser algo importante, pero es algo que excede al ámbito de la lógica de la ética. Y la función general señalada a la ética es la armonización de los deseos y acciones de cada uno con los de los otros individuos del cuerpo social, de tal modo que sean compatibles entre sí y se eviten molestias y daño a los otros; es decir, un nuevo *utilitarismo* formulado en forma negativa. Y desde este contexto de la vida social se debe examinar el razonamiento ético, así como las reglas aplicables a los argumentos de este tipo.

Toulmin pasa luego a señalar «el desarrollo de la moralidad y del razonamiento ético». Y advierte dos etapas en dicho desarrollo. En la primera, la ética es fundamentalmente «deontológica». La vida en comunidad se rige entonces por «deberes rígidos, tabús, costumbres y mandamientos» que se destinan, por supuesto, a hacer posible la armonía de los diversos intereses y deseos de sus miembros. La conducta de éstos se justifica éticamente por la apelación a estos mandatos: una acción es buena si se conforma a las normas establecidas. No tiene, pues, su fundamento en la naturaleza del hombre, como si se tratara de un valor permanente, sino que se establece como resultado de la experiencia. En esta etapa primitiva se critican las acciones, pero «no hay lugar a la crítica del código moral en conjunto».

Pero a medida que esta comunidad se desarrolla y comienza a entrar en contacto con otras comunidades con diferentes códigos morales de otras culturas, empiezan a surgir dudas sobre la validez de ciertas normas y principios del código aceptado sin discusión. Por otra parte, muchos de esos principios entran en conflicto entre sí, «causando frustraciones y sufrimientos que podrían ser evitados». En tal caso, «se reconoce que los miembros de una comunidad tienen el derecho de criticar las prácticas existentes y sugerir otras nuevas», de acuerdo con los *motivos* de las acciones y los *resultados* de las prácticas sociales. Sucede entonces que el sistema de tabús, inicial-

mente inflexible, se transforma en un *código moral desarrollado*, que en los casos no ambiguos continúa siendo obligatorio, pero cuya interpretación en los casos equívocos y «conflictos de deberes» y cuyo desarrollo futuro «se regula apelando a la *función* de la ética; es decir, a la necesidad general de que se eviten sufrimientos evitables». Así, el código «deontológico», que al principio era supremo, se suaviza y amplifica mediante el criterio «teleológico» de la necesidad de elegir el mal menor.

De ello deduce Toulmin que el razonamiento moral es muy complejo y que no se puede resolver por la apelación a un solo principio. Hay dos tipos de razonamientos, el que versa sobre las *acciones individuales* y el que versa sobre los *principios* del código moral vigente. La prueba *primaria* de la rectitud de una acción es su conformidad con la práctica moral aceptada. Pero en las situaciones-límite, como es el caso de los conflictos de deberes, hay una «buena razón» para cambiar la norma, pues la práctica del código moral hace entonces imposible la armonización de los intereses de todos. La respuesta habrá de darse por la consideración de las consecuencias probables de «retener la práctica actual o de adoptar la alternativa sugerida». La única buena razón para efectuar el cambio será evitar algunos inconvenientes.

Pero el problema está ahora en saber hasta qué punto el cambio de una práctica social por otra evitará males o no. Esto ya no lo puede decidir la lógica, sino que ha de resolverse apelando a la experiencia. Es difícil valorar adecuadamente las consecuencias de tal cambio, por la sencilla razón de que los varios códigos morales responden a *formas de vida diferentes*. Toulmin presenta el ejemplo de la «institución del matrimonio» en una sociedad cristiana o en una sociedad musulmana. Toulmin responde: «La única utilidad práctica a la pregunta *¿cuál forma de vida es mejor?*, está al servicio de una decisión personal, por ejemplo, la de quedarse aquí en esta sociedad, tal como es, o la *de irse a vivir como miembro de una tribu árabe*».

Los razonamientos lógicos no pueden, pues, justificar la mayor bondad de uno u otro código moral o de un cambio en las normas de los mismos o de las prácticas sociales. A la pregunta: *¿cuál es la mejor?*, Toulmin responde que ello sólo depende de las consecuencias felices o desgraciadas. «Pero si no satisface esta condición no hay, moralmente hablando, *nada que razonar* sobre la cuestión, y los pretendidos argumentos sobre los méritos de sistemas rivales... *tienen sólo valor como retóricos*.» El problema, por tanto, ya no puede decidirse por la lógica, sino apelando a la *experiencia*. La validez *efectiva* de los diversos códigos morales y sus principios —lo mismo que de las diversas teorías científicas— se alcanza no por vía de la lógica, sino por vía de los *hechos*. La lógica como tal desempeña un papel meramente regulativo: suministra reglas de uso a aplicar sobre unos conte-

nidos de experiencia, pero «la verdad» de estos contenidos se alcanza por el recurso de la experiencia misma.

En este mismo sentido, Toulmin insiste, finalmente, sobre el alcance tan limitado de los *tipos particulares* de razonamiento moral que expone. Sólo consisten en la descripción de los modos en que de *hecho* se usa el razonamiento en situaciones *concretas y particulares*. Las «buenas razones» sirven para justificar en cada caso *qué es lo que hay que hacer* con arreglo a un determinado código, pero no pueden identificarse con lo «bueno en sí mismo» o definir qué sea la realidad en sí. Toulmin sostiene que «no siente necesidad de una respuesta *general* a la pregunta: ¿Qué hace a un razonamiento ético 'bueno' y algunos argumentos éticos 'válidos'?, o las preguntas similares: ¿por qué aquello es bueno y correcto, y es lo que se debe (*ought*), y aquello otro no?». Es decir, no hay una explicación general de la ética ni de sus principios morales, una fundamentación objetiva del *bien*, del *deber* en sí, como tampoco hay una justificación general de la ciencia. Ello significa renunciar a una *teoría lógica* de la ética para quedarse en el campo de la simple *descripción*: es que esta descripción es la *única lógica posible*.

Abundando en el mismo sentido, en la *cuarta parte* de la obra toca el tema de la llamada «ética filosófica» y el de «la razón y fe». De nuevo recalca, a propósito de los límites de las preguntas sobre la rectitud de las acciones, que no tiene sentido hablar de «justificación moral» de acciones o líneas de conducta en las que esté implicada una «cuestión de principio», como la del tipo: ¿por qué se ha de hacer lo que está bien?, o las de preguntar sobre si la bondad es objetiva o subjetiva, cuál es el verdadero análisis de lo que está bien, y otras. Tales problemas abstractos rebasan su uso de la teoría de la lógica. Son preguntas-límite que se sitúan en «las fronteras entre la razón y la fe, entre la religión y la ética». No se debe restar importancia a estas cuestiones ni considerarlas, como los positivistas lógicos hacen, como «sin-sentidos». Lo único que quiere decir es que «los argumentos teológicos» y las preguntas y respuestas «religiosas» pertenecen a un plano distinto de los razonamientos científicos y éticos. Pero «sería un desatino lógico rechazar todos los argumentos religiosos» por el hecho de que se rijan por una lógica distinta de la que rige los razonamientos científicos y éticos. Sobre tales cuestiones, que no se pueden explicar «científicamente» (como sobre las cuestiones del deber a las que no se puede justificar en términos éticos), el papel de la religión es ayudarnos a abrazarnos a ellas «y de este modo aceptarlas porque satisfacen nuestro *deseo de consolución*». Es una aceptación en términos de *fe*, entendida como un sentimiento irracional del corazón que ayuda al consuelo y a la resignación.

Vemos, en conclusión, a qué ha quedado reducida la razón, o el puesto

de la razón en la ética, en los laboriosos análisis lógicos de Toulmin. Se trata, en definitiva, de una lógica de la razón práctica, que rechaza todas las cuestiones de la ética filosófica y se limita a justificar los motivos de las acciones particulares en el contexto de las diferentes formas de vida social. Esta lógica del razonamiento ético viene definida por la *función* que el lenguaje ético desempeña en el *contexto social*. Y la *función* de la ética se reduce, según él, a la armonización de intereses. Las acciones morales se justifican, en primera instancia, por su conformidad con el código moral vigente, y éste se justifica, en última instancia, por su fecundidad en orden a evitar el máximo sufrimiento posible. La teoría ética de Toulmin deviene así un *neoutilitarismo social*. Todo lo que se sale de este contexto y de esta *función* cae fuera de la ética estrictamente dicha.

Las preguntas de la ética filosófica no tienen sentido; no es necesaria una justificación *general*. La ética *personal* es objeto de decisión *práctica*, no susceptible de tratamiento *lógico-ético*, y la crítica de las instituciones sociales sólo tienen sentido en orden a realizar en ellas un cambio que se considere *viabile* por los resultados prácticos. La *teoría* ética de Toulmin acaba en la *inmediatez fáctica*, basada en un *empirismo radical*, que es lo que últimamente viene exigiéndose al pensamiento en general.

La obra de Toulmin *The Place of Reason in Ethics* representa, pues, según el profesor M. Santos Camacho, la *culminación* de las teorías lógico-éticas de la escuela analítica, y a la vez la *crítica más radical* que a las mismas puede hacerse desde los mismos supuestos que las hicieron posibles. Con la del último Wittgenstein, clausura con impecable perfección lógica el círculo abierto por esta tradición, mostrando la imposibilidad de defender una lógica distinta de la de los hechos. No se puede construir desde tales supuestos empíricos una lógica ideal, porque no existe tal lógica; sólo se pueden describir los tipos particulares de razonamientos apropiados a cada situación a la luz de los hechos que la configuran.

De ahí que, como informa el mismo Santos Camacho, las teorías del mismo Toulmin hayan recibido críticas acerbas de parte de los seguidores de dicho movimiento lógico-ético, en especial del profesor de Oxford G. Y. Warnock, que han abandonado sus posiciones y buscado soluciones por otros caminos.

Citemos por fin el último párrafo de la obra del profesor Santos Camacho, que sintetiza el resultado de su investigación: «La tradición iniciada por el idealismo británico con el intento de rescatar el pensamiento teórico y práctico del *psicologismo* y del *utilitarismo* elevándolo a un plano *lógico*, ha terminado con Toulmin, tras las evoluciones apuntadas, en una *generalización*

empírica de plegamientos a los hechos, que renuncia a toda teoría para clausurarse en unas categorías *fácticas*, dotadas a lo sumo de una generalidad social que carece de fundamentación... Tal problema de principios ha sido sacrificado, por la tradición de pensamiento que acabamos de exponer, en aras de un logicismo a ultraza y de una reducción de la realidad a pura facticidad, que hacen imposible la existencia de la ética.»

TEÓFILO URDÁNOZ, O. P.

