

ÉTICA Y LOGOS

Esperanza GUISÁN

Creo que hay sobrados motivos para congratularse. La Filosofía Moral (o Teoría Moral) está cobrando un auge y una categoría nuevos en las producciones de habla hispana. Se anuncia un próximo Congreso de Filósofos Jóvenes en este país en torno al tema Ética, Razón y Utopía, después de la importante «muestra» de la Filosofía Moral de la UNED inaugurada en Madrid el pasado cinco de noviembre, y que continuará como Seminario de Ética e Historia de la Ética a lo largo del presente curso.

Al tiempo que esto ocurre, filósofos españoles de la más variada procedencia: epistemólogos, éticos, lógicos, historiadores, etc., se ocupan y preocupan de un tema a la vez viejo y de rabiosa actualidad: la conexión entre «logos» y «ethos», o la dimensión práctica de la razón.

Por lo que a mí se me alcanza creo que hay que tomar en consideración tres contribuciones capitales, muy recientes, al campo de la ética, al margen de la obra de autores más jóvenes, o cuando menos más inexpertos en el quehacer filosófico, que sin duda no tardarán en hacerse notar con sus contribuciones al campo que nos ocupa.

Las tres contribuciones a las que voy a referirme son las de Javier Muguerza, *La Razón sin Esperanza*,¹ que ha sido comentada ampliamente en las revistas filosóficas más importantes del país,² la de Ferrater Mora, *De la materia a la Razón*³ y la de Jesús Mosterín, *Racionalidad y acción humana*.⁴

La obra de Muguerza, a la que sólo haré referencia de pasada por haberme ocupado de ella en otro lugar,⁵ podríamos decir que abre los grandes interrogantes, mientras que Ferrater y Mosterín, cada uno a su manera y desde sus respectivos presupuestos, intentan cerrarlos, siquiera sea provisionalmente.

¹ Javier Muguerza, *La Razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977.

² Véase, entre otros, el comentario de V. Camps, «De la razón en ética», *Teorema*, Vol. VIII/3-4, 1978.

³ J. Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, Alianza Universidad, Madrid, 1979.

⁴ Jesús Mosterín, *Racionalidad y acción humana*, Alianza Universidad, Madrid, 1978.

⁵ E. Guisán, «Javier Muguerza: La esperanza en la razón», en prensa.

El común denominador a las tres aportaciones que menciono es el abandono de las actitudes dogmáticas, la búsqueda de la racionalidad y el rigor: una fe en las capacidades investigadoras de la comunidad científica, por parte de Mosterín, una confianza en los seres sintientes, humanos y no humanos, por parte de Ferrater, y una cierta duda ametódica y esperanzada, a la postre, por parte de Muguerza, en las posibilidades de la capacidad racional humana.

Tanto el trabajo de Mosterín, como el de Ferrater, de los que me ocuparé preferentemente en esta ocasión, son dos ejemplares dignos de ser catalogados como «clásicos modernos»: con un lenguaje ágil y una lucidez poco común, nos conducen a cuestiones vitales, no sólo para el profesional de la Filosofía, sino para el hombre común. ¿Y qué otra cosa puede y *debe* ser la filosofía sino la penetración con lucidez y transparencia en lo cotidiano?

Por una vez en la historia de la filosofía española contemporánea, se abandona la paráfrasis, las citas reiteradas, para producir dos obras creativas y personales que, con sus méritos y deméritos, son algo más que compendios de lo que otros han pensado. Dos obras que nos llevan de la mano de sus autores a la génesis y desarrollo de un proceso de reflexión que se nos trasmite fresco e inédito.

En Ferrater el problema tan reiteradamente planteado en los últimos tiempos y que constituye el *background* de la obra de Muguerza antes mencionada, del hiato o *gap* entre *is/ought*, «es» y «debe», «ser» y «debe ser» o «debe hacer», encuentra vías de solución a cargo de un «naturalismo» peculiar, en algún aspecto no falaz, y en otros posiblemente criticable, que consideraré a grandes rasgos.

De algún modo, ciertamente, Ferrater escamotea con habilidad la posibilidad de incurrir en la falacia naturalista denunciada por Moore en *Principia Ethica* (1903), por cuanto «es» y «debe», hechos y valores, no pertenecen en la obra ferrateriana, a niveles idénticos de la existencia. Cuando menos las «normas», «deberes», etc. no se confunden

con el nivel de lo físico o de lo orgánico, si bien tampoco pertenecen a un orden de «realidad» distinto. No ha lugar a cualidades «no naturales» como Moore pretendía.

Todo cuanto hay es *natural*, aunque *no sólo* natural necesariamente. Cada *debe* se deriva de un *es*, aunque lo rebasa. El «debe» es «es», más un plus adicional. O mejor, el «debe» es un «es» de un orden determinado que no se confunde con ningún otro «es» pero es «ser» y *existe*, no como en el caso de Moore en el que *good*, al igual que las entidades matemáticas, «es» pero *no existe*.⁶

Para Ferrater los productos teóricos (las producciones intelectuales o de otra índole semejante) y los productos prácticos (normas, sistemas legales y morales) son y existen ciertamente, como existen las rocas, el firmamento, la arena de la playa. Como existe el árbol que me da sombra, existe, o puede existir, la norma de compartir la sombra del árbol con el amigo, conocido, o el compañero de acampada. Normas surgidas *de y para* las necesidades físicas de los seres humanos agrupados en colectivos, que en último término *son sociales*.

A pesar de lo dicho, ni siquiera incurriría Ferrater en un reduccionismo *sociologista*.

Mantener el camping limpio (escribo este trabajo en un camping donde las normas de convivencia son hechos y deberes, *factum* y valor, a un tiempo), por poner un ejemplo, es un deber social, y quizá también moral, de alguna manera, aunque no sea tal vez un deber tan claramente moral como el de no maltratar a los niños o a los animales, del camping, pongamos por caso. De todas formas coincido con lo que Ferrater insinúa cuando trae a colación el ejemplo de barrer la calzada. Toda norma moral es una norma social, aunque quizá no se trata de una coimplicación y toda norma social no tenga porqué ser necesariamente una norma «moral».

En cualquier caso, las fronteras no son claras, insinuaría yo. Quizá no esté moralmente obligada a saludar espontáneamente por las mañanas al vecino acampado en la

tienda de al lado. Supongamos que se trata de un anciano solitario que me sonrío en espera de una muestra de «*sympatheia*» por mi parte. El caso es muy distinto al del joven o maduro turista que me sonrío con la intención de comenzar un *affaire* de verano. Quizá *deba* sonreír al turista y facilitarle un tipo de relación determinado. Pero también es posible que *no* *deba* hacerlo, de acuerdo con un paradigma axiológico en el que las amistades y las relaciones amorosas se rigen por cánones menos frívolos que el mero pasatiempo. O quizás *deba* revisar mis paradigmas axiológicos. Lo que sí es indubitable es que la norma social, saludo, sonrisa, pasar de largo, etc. etc., aboca a una norma moral en la mayoría de los casos. Hechos aparentemente triviales, como vestirme de un determinado color, o llevar una falda de una longitud determinada, pueden tener importantes connotaciones morales. Supongamos que pretendo llamar la atención sobre mi persona y me atavío de un modo atípico o «extravagante». ¿Se tratará de una conducta meramente «social» o no estaré infringiendo o bordeando normas morales, como por ejemplo la de que todo el mundo merece igualdad en el trato?

La moralidad o inmoralidad vendría dada, no cabe duda, por el contexto social. No se trataría del hecho de vestirme/desvestirme de un modo determinado, sino del cómo y cuándo hacerlo. Afeitarme la cabeza, o llevar túnica larga, pueden ser actos tan «inmorales» como dejarme los cabellos largos o ponerme *shorts* o monobiquini. La moralidad o inmoralidad del acto guarda relación con el contexto. En un mundo de nudistas tendría que aparecer vestida para llamar la atención. En un mundo de cabezas afeitadas sería un atrevimiento dejarme los cabellos largos, igual que puede resultar «anómalo» o «extravagante» afeitarme la cabeza en un mundo en el que el cabello tiene un tamaño o longitud determinados.

Quizás, a fin de cuentas, sea una ocupación moralmente inocente ésta de pretender reclamar la atención del prójimo. Psicológicamente podría explicarse en atención a determinados complejos que me eximirían de todo tipo de responsabilidad moral.

⁶ G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1971 (1.ª ed. 1903), par. 66, pág. 111.

Es posible, igualmente que, en ocasiones, mi actitud de rebeldía frente al medio, incluso en estas cuestiones aparentemente triviales de ornamentación y vestimenta, podría resultar meritoria y digna de alabanza. En el mundo oriental, por poner un ejemplo, las primeras mujeres que dejaron de vendarse los pies, llevaron a cabo algo más que un acto de esnobismo: liberaron a sus compañeras de sexo de un sufrimiento innecesario impuesto por costumbres atávicas.

En cualquier caso, no es la mera procedencia *social* de la norma la que le confiere su carácter moral, y mucho menos la que le otorga su valoración positiva o negativa. Dentro de una ética «consecuencialista», en lenguaje de Williams,⁷ como la que yo mantengo, serán las consecuencias de nuestros actos, su grado de relevancia para la buena o mala marcha social, lo que les otorgue ese especial carácter de urgencia y seriedad con que se ha caracterizado a veces a las normas morales.

En cualquier caso, lo que habrá quedado suficientemente de relieve es que la norma *moral* no es sino una subclase o subconjunto dentro de la clase o conjunto de las normas sociales. Comoquiera que el nivel social surge, a su vez, del nivel orgánico y éste del nivel físico, el hiato o *gap* entre los hechos y las normas, el «es» y el «debe», se diluye considerablemente, hasta extinguirse.

Todo cuanto *debe ser* o *debe ser hecho*, para más precisión, no es sino consecuencia de lo que *es*. Los sistemas de valores, a la postre, mantendrá Ferrater, siguiendo a Mosterín, no son sino la resultante de lo que *creemos* que el mundo *es*. Si concebimos la naturaleza como un todo unitario, seremos más reacios a maltratar, herir o causar sufrimiento o detrimento a una parte del todo. Al igual que si consideramos a todos los hombres como pertenecientes a un mismo grupo nos opondremos más vivamente a las formas crudas o sutiles de servidumbres.

Aquí, sin embargo, se presentan dos dificultades relevantes. La primera se refiere a lo que Stevenson distingue como desacuerdo

⁷ B. Williams, *A critique of utilitarianism en Utilitarianism, for and against*, Cambridge University Press, 1973, pág. 79.

en la creencia (acerca de lo que *es*) frente al desacuerdo en la actitud (acerca de como *actuar* frente a lo que *es*).⁸ Punto de vista en el que fue en cierto modo precedido por Ayer al argumentar este autor que en toda discusión puede llegar un punto en que estemos de acuerdo acerca de los hechos relevantes y, sin embargo, el modo de *valorar* los hechos entre en conflicto con el modo de valorarlos por parte de nuestro interlocutor.⁹

La segunda objeción constituye una sugerencia más que otra cosa. Es muy posible que no sea solamente nuestro saber acerca del mundo, nuestra concepción de lo que las cosas *son*, lo que determine nuestro sistema valorativo. Al menos históricamente las cosas han funcionado muchas veces en sentido inverso, siendo nuestro sistema de valores, nuestro estimar a los otros seres vivos, o más específicamente a los «humanes», como diría Mosterín, como iguales el que nos ha llevado a declarar sentencias del tipo pseudo-descriptivo ejemplificado por «todos los hombres nacen iguales», que no es tanto la declaración de un hecho bruto, como la constatación de un *desideratum* ético-social.

Es en este sentido donde la aportación de Ferrater a la filosofía moral es quizás menos lograda, a mi modo de ver. Los hechos y los valores se coimplicarán, afirmaré yo, y no es el mundo físico el que lleva a la creación de la norma, sino que la norma y todo nuestro sistema de creencias y valores configuran el mundo físico que *no es*, a fin de cuentas, más que aquello que le *hacemos ser*, de acuerdo con nuestros paradigmas científicos de una u otra índole (si bien, a la vez, nuestros paradigmas y sistemas de valores, nuestras actitudes, no son ajenos a nuestros conocimientos y creencias acerca del mundo, como ya aceptaba Stevenson¹¹).

Para ser justos, probablemente Ferrater ya se haya anticipado a esta objeción, al

⁸ C. L. Stevenson, «The Emotive Meaning of Ethical Terms» en K. Pahl y Marvin Schiller: *Readings in Contemporary Ethical Theory*, Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 1970, pág. 56.

⁹ A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*; versión cast.: *Lenguaje, verdad y lógica*, Martínez Roca, Barcelona, 1971, págs. 129-130.

¹¹ C. L. Stevenson, *op. cit.*, pág. 57.

declarar un realismo *crítico* frente al realismo ingenuo, admitiendo que conocer las realidades «equivale a la vez a organizarlas» y que los modos de organización, explicación, etc., no se hallan «en las realidades mismas» como si fueran propiedades de ellas; si bien, para Ferrater «si las realidades no tuviesen tales o cuales propiedades o no se hallaran dispuestas en tales o cuales estructuras y dentro de tales o cuales tramas de relaciones no podrían ni siquiera organizarse y, por tanto, conocerse». Para Ferrater el «conocimiento tiene su fundamento en la cosa conocida o cognoscible»¹² y por ello parece que el énfasis es un tanto excesivo en la parte «natural» o polaridad supuestamente «objetiva» de nuestro conocer o valorar, ya que no se resalta con la misma fuerza que la cosa conocida o cognoscible, la cosa valorada o valorable, no es tal *cosa* fuera del marco conceptual o valorativo, lo cual no significa que se trate de algo «no natural» o apriórico, por supuesto, sino de un producto intersubjetivo, en definitiva un producto social y humano.

El «naturalismo» peculiar de Ferrater Mora se centra en su noción de que pese a ser el mundo un continuo de continuos, (físico-órganico, orgánico-social y social-cultural), «hay un nivel primario y básico, condición necesaria para la existencia de cualquier otro nivel... el nivel físico».¹³

Esta noción que parece autoevidente e inofensiva tiene algunas implicaciones importantes que impiden de alguna suerte que Ferrater sortee con éxito los escollos de un «naturalismo» falaz.

Así, a la hora de diseñar un sistema de valores mínimos, o criterios preferenciales, antidogmático y revisable,¹⁴ sistema de fines supersuficientes, no absolutos,¹⁵ no puede proporcionar una justificación plausible de los mismos, por más que el sistema en cuestión sea sumamente sugerente y, con toda seguridad, justificable o vindicable, mediante otras vías.

¹² Ferrater, *op. cit.*, págs. 18-19.

¹³ Ferrater, *op. cit.*, pág. 34.

¹⁴ Ferrater, *op. cit.*, pág. 170.

¹⁵ Ferrater, *op. cit.*, pág. 159.

Que «vivir es preferible a no vivir»¹⁶ parece ser un *desideratum* que concuerda con las actitudes favorables básicas de la especie humana e incluso de toda materia viva (recuérdese el *conatus* de Spinoza). Sin embargo, parece como un tanto excesivo el afirmar que «el vivir se basta y que no es menester buscar algo en virtud de lo cual se vive».¹⁷

Aquí habría que recordar con Spencer que, efectivamente, la vida se justifica a sí misma, más sólo en tanto en cuanto se entiende que el vivir es una actividad placentera, o que, al menos, el saldo está a favor de los placeres frente a los dolores.¹⁸ De hecho, Ferrater, implícitamente acepta el «placer» como valor subyacente al advertir que «no sufrir es preferible a sufrir»,¹⁹ admitiendo que el suicidio o la eutanasia pueden tener justificación en condiciones determinadas.

Respecto al corolario «es mejor convivir que aniquilarse», en el que Ferrater hace una apelación a la convivencia cordial, que intenta basar en una supuesta «cooperación ecológica»,²⁰ las bases de la argumentación parecen sumamente endeblés.

Frente a la afirmación de Ferrater de que: «Convivencia y cooperación no son, pues, forzosamente «innaturales» como no lo son tampoco ciertos impulsos de ayuda mutua. El comportamiento de seres naturales no da pie, por tanto, a rechazar, la convivencia»,²¹ la pregunta parece obvia: ¿por qué elegir como modelo humano el comportamiento de «seres naturales». Por lo demás ya el propio Ferrater había aceptado que «en el mundo orgánico la agresión y la lucha son hechos innegables».²²

¹⁶ Ferrater, *op. cit.*, pág. 174.

¹⁷ Ferrater, *op. cit.*, pág. 176.

¹⁸ «Omitting people of this class, if there are any, as beyond or beneath argument, we find that all others overtly or tacitly hold that the final justification for maintaining life can only be the, reception from it of a surplus of pleasurable feeling over painful feeling and that goodness or badness can be ascribed to acts which subserve life or hinder life, only on this supposition» H. S. Spencer, «The data of Ethics» en *The Principles of Ethics* en *The Works of Herbert Spencer*, Vol. IX, Osnabrueck, Otto Zeller, 1966, págs. 29-30.

¹⁹ Ferrater, *op. cit.*, pág. 176.

²⁰ Ferrater, *op. cit.*, pág. 177.

²¹ Ferrater, *op. cit.*, pág. 178.

²² Ferrater, *op. cit.*, pág. 177.

El *hecho*, si es que es un hecho, de que frente a, junto a, o en oposición al mundo de la agresividad en las distintas especies animales, existe un cierto espíritu de cooperación, algo así como el «apoyo mutuo» que postula Kropotkin, no implica en absoluto norma alguna respecto a la deseabilidad de la cooperación entre los humanos.

Como ya había adelantado Mill, y Moore replantea en *Principia*, la naturaleza puede marcar los límites de lo posible, pero no señalar, necesariamente, dentro de lo posible, aquello que ha de ser objeto de nuestra preferencia.²³ Puedo beber o dejar de hacerlo, al menos durante algún tiempo, cuando tengo sed. Ambos hechos son perfectamente naturales, ambos existen como posibilidad. También es un hecho que puedo maltratar, si lo deseo a seres con capacidades inferiores a las mías. Pero si bien todo *debo* implica un *puedo*, no todo *puedo* es el antecedente de un *debo - might* no es *right*. Dejar de beber cuando estoy sediento es una posibilidad, pero *ceteris paribus*, constituye una acción irracional y por tanto inmoral. (Pero sobre todo esto me extenderé al tratar de la aportación de Jesús Mosterín.)

En otro sentido, y si pensamos con Warnock que la «moralidad» no es cualquier conjunto no cualificado de «mores», sino el de aquellos que sirven para mejorar la condición humana,²⁴ maltratar a los seres con capacidades inferiores *podría* realizarse (en el sentido de que existiría la posibilidad fáctica) aunque no *podría* o *debería* hacerse (en el sentido de que no sería un hecho moral).

Por supuesto que un hecho *moral* no es deducible de, ni reducible a, ningún tipo de hecho de otra índole. Sin embargo, y de ahí la importante verdad subyacente al pensamiento de Ferrater, tampoco un hecho *moral* es totalmente independiente de, o inconexo con, otro tipo de realidades. Pero la *physis* subyacente no es lo último o lo primero, sino lo social y lo cultural. No es la incapacidad física del otro para defenderse de mis posibles ataques la fuente de mi obligación moral

de no hacerle daño. El otro, solo y aislado, como sujeto físico con necesidades y demandas, *drives* y urgencias, no es para mí fuente de obligación moral. Es sólo cuando el «otro» y «yo» nos inter-relacionamos, como actores en un mismo drama, cuando surge un sistema de reglas que se presenta como más conveniente que otro para asegurar la continuidad del grupo y la inter-acción fructífera.

De ahí que contrariamente a lo que Ferrater supone «la igualdad entre los seres humanos», sin lugar a dudas «preferible a la desigualdad»²⁵, no esté «fundada últimamente en una "igualdad por naturaleza"». ²⁶ La naturaleza no es siempre la más equitativa distribuidora de dones, virtudes y potencias, y, si bien es cierto que muchas desigualdades han sido creadas por la cultura, no es menos cierto que la cultura ha sido también, en multitud de ocasiones, niveladora de desigualdades *naturales*.

Por supuesto que tiene que haber un mínimo de capacidades iguales para que haya sido formulado siquiera el *desideratum* de la igualdad política y social. Generalmente no pedimos ser tratados como «perros», sino como hombres, y es sólo cuando de alguna manera vemos en los animales esa «lumbre de humanidad» que Ferrater quiere ver, cuando sentimos la urgencia de un «moral status for animals».²⁷

Pero aquí una vez más, creencias y actitudes, sistemas teóricos y valorativos se entrecruzan. ¿Son los demás iguales porque los consideramos iguales, o los *consideramos* iguales por que efectivamente lo son? ¿Vemos o podemos ver en los animales una «lumbre de humanidad» porque está allí efectivamente, o es a través de un sentimiento de «empatía» como humanizamos el mundo animal o incluso vegetal?

Por supuesto que los impulsos de «empatía» no suelen surgir gratuitamente; necesitamos de una suerte de soporte *material* para nuestros sentimientos, nuestros razona-

²³ G. E. Moore, *op. cit.*, par. 28, págs. 44-45.

²⁴ G. J. Warnock, *The Object of Morality*, Methuen and Co., London, 1971, pág. 26.

²⁵ Ferrater, *op. cit.*, pág. 183.

²⁶ Ferrater, *op. cit.*, pág. 185.

²⁷ Véase al respecto: S.R.L. Clark, *The Moral Status of Animals*, Clarendon Press, Oxford, 1977. Conf., también, *Inquiry* Vol. 22 (199) Nos. 1)2 (Spring-Summer).

mientos, nuestros valores. La *materia* produce la *razón*.

En este sentido, y muchos otros, la obra de Ferrater es una aportación espléndida, preñada de sugerencias que invitan a nuevas investigaciones en torno a la superación de hiatos que se disuelven en el continuo de continuos que es, para Ferrater, el mundo.

II RACIONALIDAD Y PRAXIS

La obra de Jesús Mosterín ya mencionada: *Racionalidad y acción humana* fue publicada un año antes que la obra de Ferrater que he comentado en la primera parte de este trabajo. Si bien, por tanto, es cronológicamente anterior, de alguna manera es utilizada aquí como complemento y resumen de un tipo de respuestas que ya se preludiaban en el trabajo de Ferrater y que, en cierto sentido, nos devuelven la fe, por ingenua o insegura que sea, en una *razón* humana que debe ser discutida pero no diluida en el ámbito de la desesperanza.

De la *Materia a la Razón* de Ferrater, era como un intento de cierre del círculo o zigzag de perplejidades muguercianas, arrostraba los peligros del naturalismo y nos ofrecía un programa de trabajo sugerente.

Mosterín se embarca, con no menos entusiasmo, en la recuperación de la «razón perdida», manipulada, manoseada. La razón «habita» nuevamente la materia. De ella surge y en ella se enraiza. De ella viene y a ella va. Pero hay un matiz nuevo, y a mi modo de ver, importante. La razón no se reduce meramente a la *physis*, sino que es, como pretendo demostrar, primariamente, una razón que habita en el ámbito de la moral.

Se da, como en Epicuro, una coimplicación interesante. Para Epicuro todo cuanto es moral lo es en cuanto placentero, y todo cuanto es placentero lo que es en cuanto colindante con la moral.²⁸

De igual manera para Mosterín podría decirse que ser moral implica una actitud

²⁸ Spicuro, *Carta a Meneceo*, D. L. X, par. 132: «no es posible vivir feliz sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir feliz».

racional, y que una actitud racional no es, a la postre, sino una actitud moral. Lo ético es conducirse de acuerdo con una elección *racional*; pero las elecciones racionales son elecciones cargadas de valoración y prescriptividad. No basta con que mi conducta sea consecuente para gozar del estatus de la racionalidad.²⁹

Si bien en un principio se sugiere la imposibilidad de justificar fines últimos³⁰ la obra entera de Mosterín es un intento de dar sentido a la conducta humana y justificarla. Hay como tres términos claves *value-laden* (cargados de valoración): Conducta racional, conducta moral y conducta hedonista. «Racionalidad», «moralidad» y «felicidad» se presuponen entre sí.

Siguiendo una tradición tan antigua como la socrática, el hombre obra el Bien cuando conoce el Bien, o en término mosterínianos, a partir de creencias racionales adoptamos conductas racionales. Conocer bien implica hacer bien:

Quien no pretende ser racional en sus creencias no puede ser sincero al pretender ser racional en algún dominio de la praxis.³¹

Pero el conocer se supedita al hacer, y el hacer es instrumento para la consecución de la felicidad:

La racionalidad práctica... no nos indica cómo pensar, sino cómo vivir, no tiende a la verdad, sino en definitiva a la felicidad.³²

Hay una especie de contradicción interna en la obra de Mosterín, sin embargo. Por una parte, siguiendo la tradición neopositivista se hace énfasis en el carácter presuntamente aséptico de la razón:

Desde el punto de vista racional nada está absolutamente permitido o prohibido... Lo único que no se puede hacer es lo que es físicamente imposible.³³

²⁹ Mosterín, *op. cit.*, pág. 89.

³⁰ Mosterín, *op. cit.*, pág. 31.

³¹ Mosterín, *op. cit.*, pág. 31.

³² Mosterín, *op. cit.*, pág. 52.

³³ Mosterín, *op. cit.*, pág. 37.

Afirmación que en cierto modo es un eco de la supuesta arracionalidad de la ética humana, puesto que para Hume sería tan racional preferir evitar un arañazo en mi dedo como la destrucción del mundo.³⁴

Por otro lado, sin embargo, razón y racionalidad son parte de la tríada: moral-felicidad-razón, o razón-felicidad moral (tanto monta).

El hedonismo de Mosterín es claro, manifiesto y patente, a través de reiteradas manifestaciones:

Quien se comporta racionalmente no pierde de vista sus propios intereses, su propio bienestar.³⁵ La racionalidad práctica no es otra cosa que la estrategia lúcida y eficaz para la consecución de la felicidad posible.³⁶

La felicidad es lo mejor a que el humano puede aspirar y todos oscuramente aspiramos a ella... la racionalidad es el método para maximizar nuestra consecución de la felicidad.³⁷

¿Es consciente Mosterín de este duplex «razón-aseptica» —como mero marco de todo lo posible/«razón valorativa»— como marco proyecto de la felicidad?

Por supuesto que, consciente de ello o no su propio autor, la obra de Mosterín dista mucho, afortunadamente a mi entender, de la pretendida asepsia con que se quieren impregnar tratados filosóficos como *Language, Truth and Logic* de Ayer, *Ethics and Language* de Stevenson, *Ethics* de Nowell-Smith, y un larguísimo etc.

O quizás nos encontramos ante un dilema y una paradoja. Se puede ser sólo relativamente aseptico, como se puede ser sólo relativamente liberal, como ya había hecho ver Popper, y Ferrater ha expresado bellamente en su obra ya comentada: «la libertad es (sólo) libertad para la libertad».³⁸

O, lo que es lo mismo, libertad, racionalidad, «asepsia», se dan siempre dentro de marcos-límites. Soy libre para bañarme en el río o en el mar, en la ducha o la bañera, pero

quizá no sea libre, si he de vivir en comunidad, para no lavarme nunca, pues me convertiría en un agente trasmisor de gérmenes infecciosos. Es racional que prefiera el té al café, o el chocolate con churros a la leche merengada. Lo que *no es racional* es que me obliguen, o me obligue a mí misma a ingerir bebidas que no son de mi agrado.

Quizá, pues, la contradicción en la que Mosterín parece incurrir tan obviamente, no sea sino la apariencia de una contradicción. Larvadamente se baraja el supuesto de que la «racionalidad», como tantas otras cosas, aunque sea un concepto amplio tiene su marco-límite, dentro del cual podemos permitirnos ser todo lo amplios de miras que deseemos ser siempre *si y sólo si* no desbordemos las fronteras del marco.

Esta sujeción a las leyes del marco-límite pueden parecer una carga para los amantes de la libertad, hasta que caigan en la cuenta de que la propia libertad se configura y contornea en los límites de su marco, que le dotan de su entidad peculiar, frente a conceptos distintos a la libertad.

Invirtiendo la aseveración de Hare, de que quienes son conscientes de que el hombre es libre en sus decisiones sienten esa libertad más como carga que como una liberación de responsabilidades,³⁹ podría afirmarse que quienes sienten los límites de la libertad y de la racionalidad dentro de sus marcos respectivos empiezan a comprender la libertad, y la liberación, el sosiego y el reposo que la visión *cósmica* (ordenada) del universo confiere al hombre.

La obra de Mosterín es una joven pieza clásica, serena y a la vez rezumante de vitalidad, que retomando el viejo tema de la conexión entre razón y vida explica en lenguaje nuevo la vieja verdad, la de que nuestras vidas se liberan en la medida en que son ordenadas conforme a fines. De esta suerte las morales teleológicas adquieren la debida preponderancia frente a las deontológicas:

Las morales teleológicas pueden ser perfectamente compatibles con la racionalidad y en algunos aspectos pueden llegar a confundirse con ella.

³⁴ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book II, part III, sec. III.

³⁵ Mosterín, *op. cit.*, pág. 52.

³⁶ Mosterín, *op. cit.*, pág. 57. Véase también pág. 86.

³⁷ Mosterín, *op. cit.*, pág. 103.

³⁸ Ferrater, *op. cit.*, pág. 183.

³⁹ R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1977 (1.ª ed. 1963), pág. 3.

Las morales deontológicas, por el contrario, son incompatibles con la racionalidad, tal como aquí la entendemos.⁴⁰

Porque, efectivamente, no existen más deberes que aquellos que son canales por los que navega el fajo de nuestras ilusiones, nuestros *desiderata*: «no hay nada sagrado, no hay nada indiscutible»,⁴¹ nos decía Mosterín, salvo lo que es obvio y evidente, habría que añadir, el hombre y sus sueños oscuros de armonía, sosiego y calma.

Las instituciones pueden y deben ser discutidas. No existe ningún ente: «Dios», «patria», «rey», que posea atributos especiales o extraordinarios. Todas las formas políticas pueden ser puestas en tela de juicio, pero la discusión, como siempre se da dentro de un límite y un marco. Al igual que a nivel individual lo único racional es el amor a uno mismo⁴² (lo cual no excluye el amor a otros humanos entre los matafines de mi plan de vida), en lo que a la actuación política concierne:

La finalidad de la acción política racional es conseguir el máximo de bienestar para todos los afectados.⁴³

Las principales objeciones que podrían hacerse a la teoría moral de Mosterín son a mi juicio dos, que ocupan un lugar destacado en la literatura al uso. En primer lugar: ¿Por qué la felicidad como fin último? En segundo lugar: ¿cómo efectuar la transición de la felicidad como deseable a nivel individual a la felicidad como *desideratum* colectivo?

Es de destacar que Mosterín afina el instrumental a fin de no incurrir en la falacia de Mill, consistente en la confusión entre lo deseado y lo deseable, distinguiendo con acierto entre los *deseos* como polo subjetivo y los *intereses* como el polo objetivo y real:

Nuestros intereses son los factores objetivos de nuestro bienestar.⁴⁴

El problema radica en que ignoramos muchas veces lo que constituye nuestro interés, e incluso intereses y deseos pueden estar en flagrante contradicción⁴⁵ y, sin embargo, nuestro bienestar «sería tanto mayor cuanto mayor sea la medida en que nuestros intereses resulten satisfechos».⁴⁶

«El bienestar es incompatible con el dolor»,⁴⁷ pero ocurre que por desidia, apatía o ignorancia, perseguimos fines que en ocasiones no producen sino malestar e incomodidades, considerados globalmente.

El problema es tan viejo, por otra parte, que habría que echar mano de un vasto arsenal de literatura al respecto. Ya el «elitista» Platón fue consciente de la paradójica intromisión de los deseos del hombre en la búsqueda de sus intereses objetivos. La solución platónica era defectuosa, sin embargo, pues no hacía sino prolongar la brecha y convertir al hombre sempiternamente en un ser incapaz de discernir por sí mismo, sin ayuda del filósofo-rey, sus propios intereses.

Mosterín se sitúa en un terreno pragmático. La democracia es un ideal que tendría que ser conquistado, una meta a conseguir más que un regalo de los dioses. No se pueden someter (aquí y ahora) a referendun popular cuestiones relacionadas con la salud pública, ingeniería, investigación científica, etc. Hay problemas urgentes que requieren una solución por medios «tecnocráticos» más que democráticos, para «salvaguardar los intereses humanos más elementales».⁴⁸

La solución no parece, con todo, la más idónea, sino a modo de «mal menor», y habría que insistir mucho más en lo que el propio Mosterín ya adelanta: «cuanto más racional e informada es la gente, tanto más tienden a coincidir las soluciones democráticas y las tecnocráticas».⁴⁹ Quizá, en este sentido, una de las más urgentes resoluciones a tomar «tecnocráticamente» podría consistir, precisamente, en hacer que cada individuo desarrollase al máximo su capacidad racional.

⁴⁰ Mosterín, *op. cit.*, págs. 34-35.

⁴¹ Mosterín, *op. cit.*, pág. 37.

⁴² Mosterín, *op. cit.*, pág. 91.

⁴³ Mosterín, *op. cit.*, pág. 101.

⁴⁴ Mosterín, *op. cit.*, pág. 73.

⁴⁵ Mosterín, *op. cit.*, pág. 77.

⁴⁶ Mosterín, *op. cit.*, pág. 73.

⁴⁷ Mosterín, *op. cit.*, pág. 74.

⁴⁸ Mosterín, *op. cit.*, pág. 81.

⁴⁹ Mosterín, *op. cit.*, pág. 81.

Por lo demás el problema de los intereses *versus* deseos plantea objeciones serias: ¿Quién puede determinar mejor que el propio sujeto sus intereses objetivos? ¿A quién le es dada autoridad *moral* para señalar mis metafinés?

Hay una subrepticia confianza, por parte de Mosterín, en la capacidad decisoria de la comunidad científica. Quizás los hombres de ciencia consigan traspasar el mundo de la *doxa* y hacerse con la idea original y arquetípica del hombre, no en un *topos uranós* platónico, sino en la empiria tecnológica y de laboratorio. Quizá, parece colegirse, con una buena dosis de verdades empíricas combinadas con verdades formales, alcancemos los juicios pertinentes a los metafinés.

Un planteamiento tal, no obstante, no puede sino remitirnos de nuevo, paradójicamente al escepticismo moderado que destilaba la obra muguerciana. Los intereses *objetivos* se presentan como una posibilidad sugerente, pero cargada de problematicidad. A fin de cuentas cada hombre es un proyecto distinto, un microcosmos único, por lo que se hace difícil realizar diagnósticos.

Cierto que la ambigüedad en estas cuestiones también tiene sus límites, y que *debe* existir, posiblemente, un mínimo de objetividad a la hora de decidir lo que *de facto* nos depare mayor beneficio personal. Nuestra constitución bio-sicológica puede ser objeto de estudio científico. Nuestros condicionamientos sociológicos y culturales pueden también ser sopesados, a través de las ciencias sociales. La ciencia puede ayudarnos en buena medida y quizá hay que depositar en ella un mínimo de fe y confianza, y un mínimo de desconfianza también, un mínimo de rebeldía, pues una vez establecidos los *hechos*, dentro de paradigmas científicos cuestionables, siempre nos queda la valoración humana de esos mismos «hechos».

La cuestión es traviesamente, casi perversamente, complicada, ya que, una vez más, nuestra libertad de valoración y elección es una libertad *enmarcada*. Los hechos se conforman a nuestros paradigmas y nuestros paradigmas a algún tipo de fines, valores y expectativas. Nuestros valores deciden en buena medida el qué y el cómo de la propia ciencia,

pero el qué y el cómo de los condicionantes de nuestra existencia humana trabajan a su vez en el esbozo más o menos rudimentario y provisional de nuestros propios fines.

Con lo cual hemos topado, una vez más, con el continuum ferrateriano de «la materia a la razón».

Quedan en pie, por supuesto, las cuestiones —viejas cuestiones para las que existen, a su vez, viejas respuestas— de por qué hacer lo que nos resulta agradable, por qué preocuparnos de nuestro bienestar, etc. etc. Si, de hecho, se alega, todos nos ocupamos de ser todo lo felices que está a nuestro alcance, son redundantes y ociosas las prescripciones y recomendaciones en el sentido de que debemos hacerlo.

Existe el prejuicio kantiano de que la norma moral debe poseer el carácter coercitivo y compulsivo de algo impuesto en contra de nuestro proceder espontáneo y, más o menos «naturalmente hedonista». La verdad es que los hombres, por ignorancia, incapacidad o desidia, distan muy mucho de trazar un plan o proyecto vital que incluya como objetivo último ser felices. La conformidad con las normas establecidas, la aceptación de roles impuestos, etc., hacen que ocupemos la mayor parte de nuestra vida en negocios que no guardan relación alguna con nuestros intereses. Sin embargo, en breves paréntesis de nuestra existencia especialmente lúcidos, en situaciones límite, hay atisbos de incorformismo y de rechazo de los roles asumidos, y una especie de añoranza de un paraíso «perdido», que es en realidad paraíso no buscado y por supuesto no hallado.

La *racionalidad*, como método y meta de vida, no es garantía de que habremos de encontrar el refugio añorado. La racionalidad «sólo garantiza que el agente racional no tendrá nada que echarse en cara, pase lo que pase». ⁵⁰ La racionalidad es el garante de que hemos «gozado de la vida en la medida en que de nosotros dependía y sólo el destino implacable ha marcado los límites de nuestra felicidad». ⁵¹

⁵⁰ Mosterín, *op. cit.*, pág. 199.

⁵¹ Mosterín, *op. cit.*, pág. 71.

El escéptico empecinado podría seguir argumentando, por supuesto, *ad infinitum*: ¿Por qué la racionalidad? ¿Por qué el esfuerzo? ¿Por qué la serena felicidad ya preconizada por Epicuro?

Llegaríamos así a preguntas límites que se perderían en los oscuros orígenes de la racionalidad. Aquí, aunando las aportaciones de Nowell-Emith en su *Ethics* y de Ferrater en la obra ya comentada, habría que hablar de la justificación racional como enraizada en *proactitudes* básicas que tiene un origen bio-psicológico-social. De no basar nuestros meta-fines en estas actitudes favorables básicas parece que nada o muy poco tendríamos que decir con respecto a la ética y la racionalidad.

Queda por resolver, por último, el paso todavía injustificado de la búsqueda de la felicidad individual al colectivo *Welfare*. Como Hudson indica, se ha acusado a Mill, en este sentido de la llamada falacia de la composición, consistente en presuponer que si FA constituye la felicidad de A, FB la felicidad de B, FC, la felicidad de C, FA + FB + FC constituyen la felicidad del conjunto formado por el colectivo ABC.⁵²

Que una argumentación tal sería falaz resulta evidente, ya que es un hecho sobradamente conocido el de que los intereses de los

miembros de un grupo son frecuentemente antagónicos. Quizá, se podría pensar con un optimismo spenceriano, tal deficiencia se debe tan sólo al presente estadio de nuestra evolución biológica como seres sociales, y tiempo llegará en que busquemos natural y espontáneamente la felicidad de los otros como requisito de nuestra felicidad. Sea de ello lo que fuere, mientras tal tiempo hipotético no se alcanza, bien hará quizá la filosofía moral, la filosofía de la educación y la filosofía política, en tratar de unir y ensamblar en lo posible objetivos e intereses divididos y dispersos. El amor a los otros, como Mosterín reconoce, es una fuente poderosa de felicidad personal: «Lo único que excluye la racionalidad es que el amor por el amado nos lleve a olvidarnos de nuestros propios intereses, sustituyéndolos completamente por los suyos».⁵³

Para terminar sólo una excusa: Los trabajos luminosos y bellos de Mosterín y Ferrater precisaban de una crónica igualmente bella y luminosa. La mía ha sido tan sólo la expresión del reconocimiento fervoroso, y la exultación ante una nueva filosofía moral en lengua castellana, libre, al fin, de dogmatismos, abierta hacia futuras investigaciones e inquisiciones.

⁵² W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, MacMillan, London, 1970; versión cast: *La Filosofía moral contemporánea*, Alianza Universidad, Madrid, 1974, pág. 82.

⁵³ Mosterín, *op. cit.*, pág. 91.