

CARLOS
MASSINI-CORREAS
ALTERNATIVAS
A LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA
CONSTRUCTIVISMO Y REALISMO ÉTICO



RIALP

CARLOS MASSINI-CORREAS

ALTERNATIVAS DE LA ÉTICA
CONTEMPORÁNEA

CONSTRUCTIVISMO Y REALISMO ÉTICO

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

© 2019 *by* CARLOS MASSINI-CORREAS
© 2019 *by* EDICIONES RIALP, S. A.,
Colombia, 63, 8.º A 28016 Madrid
(www.rialp.com)

Realización ePub: produccioneditorial.com

ISBN (edición impresa): 978-84-321-5079-1

ISBN (edición digital): 978-84-321-5080-7

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir, fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

*En memoria de Georges Kalinowski
y de Antonio Millán-Puelles*

ÍNDICE

PORTADA

PORTADA INTERIOR

CRÉDITOS

DEDICATORIA

PRÓLOGO

INTRODUCCIÓN. LAS ALTERNATIVAS CENTRALES DE LA ÉTICA
CONTEMPORÁNEA

PRIMERA PARTE. EL CONSTRUCTIVISMO ÉTICO

1. CARACTERIZACIÓN DEL CONSTRUCTIVISMO
2. EL CONSTRUCTIVISMO PRÁCTICO-PROCEDIMENTAL
3. DISCUSIÓN DEL CONSTRUCTIVISMO PROCEDIMENTAL
4. EL CONSTRUCTIVISMO HUMEANO

CONCLUSIONES

SEGUNDA PARTE. EL REALISMO ÉTICO

1. CONCEPTO PRELIMINAR DE “REALISMO ÉTICO”
2. EL REALISMO ÉTICO Y LA TRADICIÓN CLÁSICA
3. EL RENACER DE LA ÉTICA DE LAS VIRTUDES
4. OTRAS VERSIONES DEL REALISMO ÉTICO
5. ALGUNAS OBJECIONES AL REALISMO ÉTICO

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

APÉNDICE: ÉTICA Y FILOSOFÍA ANALÍTICA

AUTOR

PRÓLOGO

NO ES LO MISMO SENCILLEZ QUE FACILIDAD, aunque lo suele parecer. Con frecuencia, esa facilidad aparente oculta que lo sencillo, por su riqueza interior, es “difícil de hacer fácil”. A pesar del relativismo ambiental, ¿quién no distingue entre lo bueno y lo malo? El que defiende el relativismo lo hace por creerlo bueno, si bien luego puede añadir que su bondad es “sólo aquí y ahora”, pues según él no hay juicios de validez permanente. Con todo, como se diría con expresión castiza, al “aquí y ahora” la bondad no se la quita nadie.

El inolvidable maestro Antonio Millán-Puelles —tan justa y ampliamente citado por Massini en esta obra— decía que no es el escepticismo teórico el causante del relativismo práctico o ético, sino al revés. Es un acto de madurez del ser humano el llevar a cabo amplios análisis teóricos, y para ponerlos en práctica ha debido antes *decidir* hacerlo. Además, la afirmación teórica de la verdad del escepticismo no puede ser “meramente teórica”, sino que está anclada en la más profunda raíz antropológica. Una pura razón teórica, como es evidente, no puede declarar su universal relatividad sin contradecirse. Por ello, la defensa de tal posición sólo se puede intentar desde la antropología.

Y eso supone que los acercamientos “estrictamente especializados” nunca son suficientes. De ahí que todo gran pensador, sobre todo en el campo de las humanidades, ha seguido la invitación de la realidad misma: adentrarse en los campos relacionados con el de su estudio inicial, precisamente para poder iluminar bien dicho estudio.

Y un ejemplo sobresaliente de ello es Carlos Ignacio Massini-Correas. Parte de la Filosofía del Derecho, pero sabe perfectamente que lo *específico* de cada realidad —en este caso, qué es lo característico del Derecho— sólo puede captarse de modo pleno al contemplarlo en el contexto de la totalidad en la que está integrada, que aquí incluye necesariamente la política y la ética.

Con frecuencia se atiende hoy a la situación sociológica del derecho, y en ese tipo de estudio él se nos aparece como mero instrumento en manos de fuerzas que lo utilizan distorsionando su modo de ser propio y su sentido. Pero el resultado de todo mal uso de un instrumento es inevitablemente su desprestigio. Un derecho, una economía, una política, una filosofía, una religión, etc. usadas para fines distintos de los que le son connaturales los convierten de modo inmediato en objeto de sospecha. Y, en efecto, vivimos en una sociedad en la cual la sospecha se ha convertido en algo normal, que no genera sorpresa porque el escándalo es un ingrediente presente en las noticias de cada día.

Devolverle al derecho toda su dignidad y volverlo a colocar en el lugar central que en toda sociedad sería le corresponde, es, si lo entiendo bien, uno de los objetivos centrales

de este libro. Un derecho desligado de su referencia ética adecuada pierde todo su valor. El quicio de la ética es la justicia, y un derecho que no la tiene en cuenta de manera esencial no puede ser más que una técnica que sirve para reforzar el poder injusto.

El aludido ambiente de sospecha ha tenido como consecuencia en los últimos decenios un aumento del interés por la ética, como se puede comprobar en los escritos de la *business ethics*, la “bioética”, la ética “medioambiental” o la ética de la técnica. Es significativo que no haya tanta insistencia en la ética política y en la jurídica. La explicación de ello, como es común en estos casos, habrá que buscarla en la conjunción de factores: el peso de la tradición moderna que separa la ética de estas disciplinas, la complicación del mundo actual, el peso de los grandes poderes mundiales, poco interesados en ello.

Sin embargo, es cada vez más claro el cansancio de una sociedad que apenas puede aguantar más el circo en el que se convierte un mundo jurídico y político sin principios éticos sólidos. Gran mérito de esta obra es, por tanto, haber abordado con acribia científica, sabiduría y honradez esta temática. Añado honradez porque el cita do crecimiento de estudios éticos no ha tenido todavía el nivel de resultados prácticos que cabría esperar. La ética es saber teórico-práctico y no es difícil percibir cuándo las exposiciones teóricas carecen de una encarnación práctica suficiente en quien las escribe. No es el caso de Massini.

Hace falta mucho saber teórico de la ética y mucha vida seriamente dedicada a intentar llevarla a la práctica para tener la finura de percepción que se hace evidente en las páginas de este libro. De sabios es mostrar con aparente facilidad lo que en muchas exposiciones es oscuro farrago. La contraposición de dos grandes formas de entender la ética, más aún, de las dos grandes formas, es una realización magistral de este escrito de Massini. Ha sabido exponer de modo unitario las diversas líneas de la ética no realista, gracias a su profunda visión de la substancia de la que todas participan.

Presenta así un libro que junto a ser expositivamente claro y de extensión moderada, presenta con gran seriedad científica lo nuclear de la ética, tanto en su esencia como en sus principales formulaciones históricas. Es una obra, por tanto, que será de gran utilidad tanto para quienes se interesan primariamente por la ética como para quienes centran su interés en el derecho o la política.

Ser realista implica aceptar que hay algo dado y que, por consiguiente, nos antecede. Justo por ello, nos sirve de *criterio* para la acción, tanto si pensamos que lo antecedente es una naturaleza sin origen como si ella tiene un origen divino. Frente a este modo de pensar se alza la exacerbación de la idea de libertad humana, la cual es considerada superior a cualquier donación originaria. El resultado de esta tesis —que es la clave de toda modernidad cultural, ya desde el movimiento sofista griego— no puede ser otro que el desarrollo de las diversas formas de constructivismo.

El auge actual de este último coloca a la sociedad en una situación imposible. Si no hay nada por encima de los seres humanos que los una, toda unión entre ellos es un contrato de tregua o de sumisión. No hay más razón que el *poder* y las justificaciones que este pueda ofrecer tienen siempre por fin conservarse o aumentarse.

Ahora bien, en una sociedad así, tanto el derecho como la política son meros instrumentos útiles al servicio del poder. Y puesto que no puede existir ni persona ni sociedad humana sin confianza, la muerte del verdadero derecho y de la verdadera política a manos de la ética constructivista convierte la vida humana en una mera lucha por la supervivencia o por la adquisición de riquezas. En ambos casos, la persona humana ha desaparecido: en el primero por defecto y en el segundo por exceso, aunque en el fondo también es por defecto.

Por primera vez en la historia, la Grecia Clásica desarrolla una ética de extraordinaria profundidad en el conocimiento del ser humano; Roma, a su vez, establece una sociedad en la que el derecho juega un papel central, lo que es una novedad de alcance decisivo; el cristianismo corona todo ese edificio con una antropología en la que la persona humana está revestida de una dignidad inviolable. Todos los cimientos estaban puestos para un avance sin precedentes. ¿Qué queda de ello?

Hoy, cuando la ciencia ha mostrado por primera vez en la historia que desde el momento de la concepción ya hay un ser humano pleno, el constructivismo afirma que el aborto es un derecho humano. Y cuando la complejidad de los problemas mundiales piden la búsqueda común del bien común, el constructivismo huye hacia delante pidiendo presuntas “soluciones imaginativas” dependientes también del puro poder. Y cuando alguien pide justicia, se le responde con el mero ajuste a la legislación. Ante sarcasmos de tal calibre, este libro de Carlos Ignacio Massini-Correas debería ser de obligada lectura para todos los que desean preservar y fomentar el respeto de la dignidad de cada persona y de toda la sociedad.

Rafael Alvira

INTRODUCCIÓN: LAS ALTERNATIVAS CENTRALES DE LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

LA TAXONOMÍA DE LA ÉTICA

La ética[1] contemporánea, es decir, la que se ha desplegado durante la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI, se ha desarrollado a través de múltiples configuraciones o planteamientos, generando diferentes taxonomías o clasificaciones de las diferentes posiciones éticas. De este modo, el eticista italiano Giuseppe Abbà, en un libro de especial relevancia[2], distingue entre las siguientes figuras de la ética: de la vida buena (aristotélica), utilitarista, legalistateológica, legalista del deber (kantiana), de la colaboración social, del sentido moral, y consecuencialista. Por su parte, el profesor de la Universidad de Aberdeen, Gordon Graham, sostiene que es posible distinguir ocho modelos en la ética actual: egoístas, hedonistas, naturalistas (o de la virtud), existencialista, kantiana, utilitarista, contractualista y religiosa[3].

Una clasificación más escueta, y pareciera que más precisa, es la que realiza el filósofo alemán Robert Alexy en un apéndice a su libro *El concepto y la validez del derecho*, donde establece que

en la discusión actual, compiten sobre todo tres concepciones de la razón práctica o de la racionalidad práctica que, tomando como punto de referencia los modelos históricos, pueden ser llamadas ‘aristotélica’, ‘hobbesiana’ y ‘kantiana’. Si a esto se le suma la posición de crítica radical del concepto de razón práctica sostenida [originariamente] por Nietzsche, se obtiene un común denominador de estas concepciones...[4].

En esta taxonomía pareciera más adecuado sustituir la designación de «hobbesiana» por la de «humeana», ya que si bien la raíz primera de esta perspectiva se encuentra en Hobbes[5], ha sido Hume quien ha influido más decisivamente en varias líneas del pensamiento práctico-ético contemporáneo. De este modo, según Alexy, podrían distinguirse concepciones aristotélicas, humeanas, kantianas y críticas (o nietzscheanas) de la ética contemporánea, según la diferente noción de razón práctica que se encuentre en su base.

Ahora bien, ¿será posible, más allá de estos ensayos, establecer una taxonomía más simple, preferentemente bimembre, de las concepciones éticas vigentes y actuantes en nuestros días? Dicho en otras palabras: ¿existe la posibilidad de descubrir dos grandes corrientes de la filosofía moral, que puedan ser distinguidas de modo radical y concluyente, en las que se pueda dividir de modo categórico la totalidad del pensamiento práctico-ético hodierno? En el caso de que esa posibilidad exista, ella resultará de fundamental utilidad, ya que de ese modo será factible establecer las dos corrientes

centrales de ese pensamiento, las que ulteriormente podrán ser divididas en los correspondientes sub-grupos de presentaciones, conforme a diversos criterios de clasificación.

En el caso que estamos abordando, pareciera que esa alternativa es posible; en efecto, en un trabajo de especial repercusión, el iusfilósofo escocés Neil MacCormick sostuvo, refiriéndose a la obra de John Finnis *Natural Law and Natural Rights*[6], que «la explicación de Finnis de los bienes [humanos] básicos parte de lo que todavía me parece una inaceptable versión del cognitivismo meta-ético [...] Yo permanezco en búsqueda de una explicación del bien diferente y más constructivista...»[7]. De este modo, para ese autor, existirían dos líneas principales en la ética de nuestros días: (i) la *cognitivista*, que puede ser denominada también realista, toda vez que supone que es posible conocer alguna realidad moral distinta del entendimiento cognoscente; y (ii) la *constructivista*, que supone que las ideas morales son el resultado no de un conocimiento, al menos parcialmente receptivo, sino de meros esquemas conceptuales elaborados solo por el sujeto (o los sujetos).

Y es posible sostener que esa división bímembre es exhaustiva, toda vez que si la tesis constructivista es ‘toda idea moral es construida por el entendimiento’, y la tesis realista es ‘alguna idea moral es no meramente construida por el entendimiento’, según el clásico cuadro de oposición de las proposiciones, si una de esas tesis es verdadera, la otra habrá de ser inexorablemente falsa y viceversa, sin que sea posible un *tertium genus* que de algún modo combine esos dos extremos. Dicho de otro modo, si se plantea la cuestión de la verdad o falsedad de las diferentes propuestas, no pueden existir sino los dos extremos de la verdad o la falsedad de las tesis opuestas, ya ellas son estrictamente contradictorias, por lo que se excluyen mutuamente[8]. Por lo tanto, si se acepta esta división, se ha de concluir que la totalidad de las doctrinas éticas han de ser, o bien realistas, o bien constructivistas, ya que el contenido de las normas éticas o bien se conoce, o bien se construye, sin terceras alternativas; quizá con la única excepción de lo sostenido por el nihilismo ético, según el cual no existe propiamente un pensamiento ético-normativo, ni conocido ni construido, sino solamente un mero discurso encubridor y cómplice de las relaciones de dominación y sometimiento[9].

SOBRE EL REALISMO ÉTICO

Ahora bien, y entrando ya al estudio de uno de los extremos de la división, es conveniente agregar una precisión ulterior, para evitar posibles confusiones en el tema del realismo ético. Esta consiste en aclarar que el conocimiento de la realidad en este grupo de doctrinas no consiste en un acto meramente receptivo, sino que supone un innegable componente activo. Escribe en este punto Alejandro Llano que

uno de los errores más extendidos y frecuentes consiste en pretender que el conocimiento acontece cuando la forma de la cosa conocida determina la facultad de conocer, que se comportaría —de algún modo— como una suerte de materia. Pero, por poco que se avance en la consideración del conocer, se advierte que la mera recepción de una forma no puede dar origen al saber, porque se trataría de un proceso [meramente] natural, y en modo alguno se trataría de esa captación inmaterial en que consiste el conocimiento[10].

Y otro autor especialmente relevante, Antonio Millán Puelles, agrega que

la facultad de entender [tanto en el orden especulativo como en el práctico] [...] es una potencia activa respecto de la intelección. Esa potencia es la que realiza la aprehensión intelectual de lo que ya hay [de] inteligible en los datos empíricos. [...] Pero no hace más que esa aprehensión y lo que al ejecutarla es necesario para que lo así captado se encuentre en el sujeto inteligente como algo que este posee en virtud de su propia actividad... [11].

Por su parte, Llano añade que

el punto clave es el siguiente: la forma que está en nuestros sentidos y la forma que está en nuestro entendimiento son —en cada caso— la misma forma que está en la realidad. De lo contrario —concluye— mi conocimiento no sería el conocimiento de la realidad misma [12].

Por lo tanto, el conocimiento es propiamente un acto del entendimiento, un acto inmaterial que se denomina ‘intencional’, y que no sólo tiene una función aprehensiva de la realidad conocida —teórica o práctica— sino al mismo tiempo un cometido precisivo, determinativo y demarcativo, que evidentemente no puede ser calificado como meramente ‘pasivo’, sino antes bien como eminentemente activo.

Este realismo ético es el propio de la tradición clásica del pensamiento, de lo que Isaiah Berlin —y varios detrás de él— han denominado la ‘tradición central de occidente’, y otros autores pura y simplemente ‘tradición realista’ o ‘tradición realista clásica’ [13]. Ahora bien: ¿por qué ‘tradición’? ¿Qué importancia tiene que se hable —o no— de una tradición de pensamiento e investigación? Una respuesta inteligente es la proporcionada por el ya citado Giuseppe Abbà cuando recalca que

ningún filósofo comienza a pensar desde cero; antes bien, se encuentra enfrentado a los problemas filosóficos que resultan planteados por la lectura que él ha hecho de las obras de otros filósofos [...] Esto, que vale para un filósofo individual, vale también para un conjunto de filósofos que adoptan, en tiempos diversos, la misma figura de filosofía moral elaborada por el fundador de una estirpe o escuela filosófica. Continuando su desarrollo, defendiéndola, corrigiéndola, modificándola bajo la presión de nuevos problemas, de nuevas objeciones, de nuevas críticas, de nuevas figuras, ellos dan vida a lo que se llama una *tradición de investigación* [14].

Ahora bien, resulta claro que situándose completa mente al margen de cualquiera de estas tradiciones de investigación, es decir, sin ningún supuesto filosóficocultural, es imposible desarrollar una propuesta de filosofía moral más o menos justificada e integral, y resulta también inviable cualquier tarea de confrontación dialéctica entre los diversos ensayos o modelos de filosofía de la praxis. Y con referencia a la que más arriba se ha denominado ‘tradición central de occidente’ de la filosofía práctica, es posible caracterizarla por algunas notas principales; una de ellas resulta ser, según la opinión de Robert P. George,

la creencia de que la política razonable y el buen derecho aspiran no solo a ayudar a hacer a la gente segura, confortable y próspera, sino también a ayudar a hacerlos virtuosos. Se trata, principalmente, de la creencia en que el derecho y la política están estrechamente vinculados con la buena vida ética de los miembros de las comunidades políticas, lo que distingue a la tradición central de sus principales rivales [15].

Pero además de este carácter ‘perfeccionista’ de la ética propia de esta tradición, es preciso agregar que la perfección humana que ella busca es susceptible de un conocimiento en sentido estricto, es decir, objetivo o referente. Por ello se la denomina a veces como ‘cognitivista’, y se la opone a las propuestas denominadas ‘no-cognitivistas’, para las cuales no es posible percibir ni siquiera las líneas centrales o principios de los contenidos práctico-morales. Estos resultarían de una mera elaboración —‘construcción’— de la razón humana, sin referencia alguna a realidades de la especie que sea; estas últimas concepciones son denominadas por Étienne Gilson ‘idealistas’, pero como ellas construyen el conocimiento a partir del pensamiento, resultan ser lo mismo que el ‘constructivismo’, ya que en ambos casos se ‘inventan’ los objetos del conocimiento. En el realismo, por el contrario, dice Gilson: «Conocer no es aprehender una cosa tal como esta es en el pensamiento, sino, en el pensamiento, aprehender la cosa tal como ella es [...] La palabra ‘invención’ se ha dejado contaminar por el idealismo, como muchas otras. Inventar quiere decir *encontrar*, no *crear*»[16].

De este modo, las perfecciones propias de los hombres, que desde los griegos clásicos se denominan ‘bienes’, son en cuanto tales realidades conocidas; y su conocimiento no es teórico sino práctico, ya que se trata de realidades por realizar o consumir, que se aprehenden en cuanto operables por la conducta y cuyo carácter perfectivo revierte sobre la realidad humana. Dicho en otras palabras, los bienes humanos son las dimensiones centrales de la plenitud del hombre, y por lo tanto están estructuralmente vinculados al modo humano de ser; por ello, el conocimiento intelectual es un bien porque el hombre es un ser cognoscente, la sociabilidad —y su máxima concreción, la amistad— son un bien porque el ser humano es constitutivamente social, la vida es un bien del hombre porque este es un ser viviente, y así sucesivamente[17].

Por lo tanto, la ética realista es una ética fundamentalmente de bienes, que podría también llamarse ‘eudemonista’, es decir, centrada en aquellas perfecciones alcanzables por el hombre a través de su actividad electiva. En efecto, los bienes son en esta perspectiva la razón de la acción moral, el sentido de las normas éticas, la justificación de los deberes[18], el fin constitutivo de las virtudes y el sustrato del valor moral. Pero estos bienes no son meros constructos sino realidades en cierto modo dadas; de carácter práctico, pero realidades al fin y que dependen constitutivamente del modo de ser humano. Porque, en definitiva, lo que determina ontológicamente el contenido de los principios práctico-morales es el modo de ser del hombre, aunque en el orden práctico y desde un punto de vista gnoseológico o cognitivo, se conozcan en primer lugar los bienes y sólo después las dimensiones del existir humano[19].

De lo anterior se sigue que el eje central de la tradición occidental de la ética tiene carácter perfeccionista, de bienes y virtudes, y cognitivista. Se podrían poner de relieve algunas otras dimensiones, pero con las apuntadas resulta suficiente para identificar y distinguir con cierta precisión los perfiles de esa tradición. A ello es posible agregar que lo que esas notas o caracteres ponen en evidencia es que el realismo ético consiste en una concepción en la cual el hombre de algún modo se somete a ciertas reglas o parámetros que le son —al menos parcialmente— ajenos y de los que no puede disponer a voluntad;

en otras palabras, que los contenidos y la obligatoriedad misma de la ética trascienden de algún modo a los sujetos —individuales y colectivos— y se les imponen de un modo —al menos algunas veces— incondicional o categórico. De aquí se sigue que en el realismo se acepte la existencia de los denominados ‘absolutos morales’, es decir, de reglas o principios que valen siempre y sin excepción, y que constituyen la columna vertebral de todo sistema ético razonable[20].

Esta trascendencia de las normas y deberes es, por otra parte, un dato inexcusable de la experiencia ética, ya que el hombre percibe a las normas morales como algo que se le impone de modo definitivo y, en sentido ético, estrictamente necesario, sin posibilidad de hacer excepciones en su caso, ni de cambiarlas por otras más agradables o simpáticas. Dicho en otras palabras, las leyes morales son aprehendidas de un modo que Kant rechazaría como ‘heterónomo’, es decir, de algún modo trascendente e indisponible por el sujeto moral. Y como este es un dato de la experiencia y del lenguaje moral (que es el principal *locus experientiae* de la eticidad)[21] y la experiencia es en cierto sentido un ‘principio’ del conocimiento ético, rechazar este carácter independiente de la normatividad moral significaría negar la posibilidad de la existencia de una moralidad consistente.

En definitiva, la tradición del realismo ético, comenzada fundamentalmente por Aristóteles y continuada por numerosos representantes desde el Liceo a nuestros días (con la presencia extraordinaria de Tomás de Aquino en el medio y de los tomistas después)[22], supone una actitud de acatamiento a la realidad completa: humana y no humana, material e inmaterial, dada y elaborada. Y este acatamiento a las exigencias de lo real conocido supone una disposición que la tradición clásica ha denominado ‘contemplativa’, es decir, de sometimiento admirativo al mundo y de respeto a su riqueza, su belleza y sus interpelaciones. Desde esta perspectiva, queda claro que la tradición del realismo ético significa una continuidad consistente con la concepción clásica del mundo y de la vida y que, por oposición, la tradición moderna del pensamiento habrá de ser la morada intelectual propia del constructivismo ético[23].

LA SAGA DEL CONSTRUCTIVISMO ÉTICO

Y ahora, en lo que sigue, y a los efectos de no incurrir en desmesuras y hundirse demasiado en el pasado, se resumirá solamente el modo en el que el constructivismo ético resulta ser la consecuencia natural del espíritu moderno y cómo solo puede comprenderse adecuadamente en ese contexto de pensamiento y actitud vital. Y esto es así, porque la razón constructiva, sistematizadora y dominadora de una realidad reducida a extensión medible y cuantificable, perspectiva de la razón que es la propia del pensamiento moderno, que tuvo sus orígenes predominantemente en Descartes y su expresión paradigmática en Kant, sustituyó paulatinamente a la primacía de la razón abstractivo-cognitiva característica del pensamiento clásico-medieval.

En un texto de especial profundidad, el pensador mexicano Antonio Gómez Robledo resume esta perspectiva moderna sosteniendo que

en un mundo que se ha reducido a materia y movimiento, a relaciones físico-matemáticas conociendo las cuales puede el hombre, dentro de ciertos límites, actuar y dominarlo, la acción tiene un valor incomparablemente mayor que la contemplación. Lo tiene porque el hombre es, a su vez, de mucho mayor dignidad que ese mundo y a quien es superior corresponde más bien actuar en lo que es inferior, que no limitarse a adoptar la actitud pasiva del espectador[24].

Aquí se ponen de manifiesto tres de los aspectos centrales de la mentalidad moderna: ante todo, la reducción del mundo a una mera *res extensa*, susceptible de medición y cuantificación exacta y por lo tanto objeto propio y específico de las ciencias exactas y empírico-naturales; después el encumbramiento y la consiguiente centralidad del sujeto individual, concebido principalmente como productor o hacedor del mundo humano; y finalmente, la prelación del método por sobre el objeto en la consideración de la realidad, tanto natural como humana.

En este sentido, Daniel Innerarity afirma que

si en la ciencia moderna, la significación de los objetos es esencialmente subjetiva, no es extraño que lo obtenido por el sujeto en términos de seguridad y certeza aparezca como el más elevado criterio epistemológico. Por eso la modernidad es esencialmente y en sus orígenes, método. Se trata de garantizar metodológicamente la objetividad. La atención se desplaza hacia los procedimientos del pensamiento, hacia las reglas y métodos de constitución del saber, con independencia del dominio particular dentro del cual ellos están llamados a operar [...]. Ahora bien, dominar un proceso desde el origen es lo mismo que crear. La modernidad está abocada a un constructivismo epistemológico. Desde Hobbes el hombre solo conoce lo que hace o, como explica el propio Kant, se conocen objetos cuando se construyen...[25].

Como consecuencia de lo anterior, el pensamiento acerca de la acción humana y de su regulación ética habrá de constituirse también a través de tres notas centrales o preferenciales: en primer lugar, la *preeminencia del sujeto* humano en la consideración de la realidad y en la perspectiva del hombre que escruta el universo y actúa en él y sobre él, en especial en cuanto se trata de un sujeto dotado de autonomía y, como consecuencia de ello, de dignidad; la *relevancia de los procedimientos* y de los métodos en la formulación de las normas que regulan la praxis humana; y finalmente, la centralidad de la ética (y del derecho, la política, etc.) sobre *las leyes y los actos individuales* que las cumplen (y como tales resultan ‘correctos’), dejando de lado toda la dimensión correspondiente a los bienes, los valores y las virtudes.

En continuidad con lo anterior, Knud Haakonsen escribe que

con la parcial excepción de Grocio, estos pensadores [Hobbes, Pufendorf, Locke, etc.] sostenían que no hay ningún significado moral o político inherente en la estructura de las cosas. Todo significado o valor es querido o constituido e impuesto sobre un mundo natural [y humano] que en sí mismo es amoral y apolítico[26].

De donde se sigue claramente que si —para los modernos— el significado moral no puede ser descubierto en las estructuras de la realidad y ha de ser construido, esta construcción tendrá que ser realizada por el sujeto humano considerado como radicalmente autónomo, tomando esta última palabra en el sentido estrictamente etimológico, es decir, como significando a aquel sujeto que se da normas a sí mismo y no las recibe —en ningún sentido relevante— desde fuera de su propia razón. En resumen, el sujeto autónomo es el constructor de la normatividad moral[27].

Todo esto recibió su acta de nacimiento cuando «el derecho natural moderno — escribe Schneewind— partió de la afirmación de que los individuos tienen derecho a

determinar sus propios fines y que la moralidad abarca las condiciones en las que mejor pueden perseguirse estos»[28], pero fue desarrollado sistemáticamente recién por Immanuel Kant en varios lugares de su vasta obra. El filósofo prusiano afirma que

la autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad por la cual esta es una ley para ella misma (independientemente de toda constitución de todos los objetos del querer). El principio de autonomía es así, pues: no elegir sino de tal modo que las máximas de la propia elección estén comprendidas a la vez en el mismo querer como ley universal[29].

Y en otro lugar sostiene que

si miramos hacia atrás a todos los esfuerzos emprendidos siempre y hasta ahora para encontrar el principio de la moralidad, nada tiene de extraño el por qué hayan tenido que fallar en su totalidad: se veía al hombre atado por su deber a leyes, pero a nadie se le ocurrió que está sometido *solamente a su legislación propia* y sin embargo *universal*, y que está atado solamente a obrar en conformidad a su propia voluntad, que es, sin embargo, según el fin natural, universalmente legisladora[30].

De los textos precedentes, así como de muchos otros concordantes con ellos, se desprende que para el filósofo de Königsberg el ‘principio de autonomía’ por el formulado, puede caracterizarse por las notas siguientes: (I) el fundamento radical del deber moral reside en la voluntad o razón práctica del mismo sujeto obligado, expresado a través de una ‘legislación propia’; (II) no obstante esto, esa voluntad-razón práctica, para ser el fundamento del deber, tiene que cumplir con un test o prueba: el de la universalidad de los mandatos. Esto significa que no cualquier voluntad del sujeto es capaz de generar deberes morales, sino solo aquella que reviste el carácter de universalidad; expresado en términos del mismo Kant, aquella que responde estrictamente al imperativo categórico: «Obra solo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal»[31].

Estos textos kantianos han sido objeto de varios comentarios esclarecedores (otros no tanto) por parte de numerosos autores. Uno de ellos, el de Antonio Millán Puelles, resulta de especial interés por su agudeza y concisión:

Comprobamos así de indiscutible manera, tanto la atribución kantiana de la autonomía moral al hombre, cuanto que esta atribución le es hecha por Kant al hombre en virtud de la capacidad que este posee de ser legislador universal. A la afirmación de la capacidad de ser legislador universal, Kant le añade la afirmación de un requisito que determina y limita esa capacidad, a saber, el sometimiento del hombre a esa misma legislación que él mismo pone. Mas este sometimiento no impide la autonomía, porque no es la sumisión a leyes que vienen de fuera, sino a las que él mismo se da. Pero a su vez, la autonomía en cuestión es cosa enteramente diferente de una capacidad de dictar leyes arbitrarias o caprichosas, porque consiste, de una manera esencial, en un poder universalmente legislativo, es decir, en un poder de dictar leyes que no están inspiradas por intereses o apetencias particulares, las cuales no podrían dejar de restringir su valor objetivo[32].

En esta consideración del filósofo español queda patente la estructura de la propuesta ética kantiana, y en especial el dilema que ella contiene intrínsecamente. Para Kant, la fuente y raíz de las normas morales y de su contenido resulta ser la autonomía de la voluntad-razón práctica, y es lo que hace posible que el hombre se libere de las ataduras de la legislación heterónoma, es decir, proveniente desde fuera del sujeto y ajena a él. Pero a la autonomía, es decir a la auto-legislación, se le presenta una dificultad importante: la mera autonomía, librada a su dinámica propia, puede abocar fácilmente — y casi necesariamente— a la arbitrariedad, el absurdo y el desafuero. Dicho de modo

interrogativo: si el sujeto es el que crea sus propios límites, ¿por qué habrá de crearlos y, en definitiva, obedecerlos?; ¿por qué no habrá de auto-normarse sólo lo que le convenga en un momento determinado y mientras le convenga?

Para evitar esta consecuencia indeseable, es decir, la arbitrariedad moral, el solitario de Königsberg ideó un artificio que es uno de los más ocurrentes de la historia de la filosofía y que está destinado a resguardar, al mismo tiempo, tanto la autonomía del sujeto y cuanto la objetividad de las normas y los deberes morales. Y esta objetividad aparece como estrictamente necesaria, toda vez que sin ella, es decir, sin una referencialidad a una instancia independiente del arbitrio del sujeto, la ética perdería su carácter propiamente obligatorio, es decir, dotado de necesidad deóntica, que es una de las notas con las que ella se presenta en todos los testimonios de la experiencia moral.

Este artificio kantiano es el siguiente: la autonomía, entendida en sentido kantiano, no es la que corresponde a cada sujeto en cuanto individuo o *sujeto empírico*, ni puede por lo tanto consistir en el mero capricho subjetivo, sino que se trata de una cualidad que corresponde a la *razón pura práctica*, desvinculada de los apetitos y de las inclinaciones humanas y ordenada constitutivamente a la formulación de leyes universales[33]. Aquí se ve claramente la estrategia elaborada por Kant para salvar, en el marco de la autonomía de la voluntad, el carácter irreductible e inexcusable de la obligación moral: se trata de la distinción en el hombre de dos dimensiones, la primera de las cuales es el *sujeto empírico*, movido por las inclinaciones y tendencias naturales y determinado a obrar por el objeto de sus apetitos; la segunda dimensión es la que considera al hombre en cuanto *sujeto racional* o *autónomo*, que establece la legislación moral conforme al imperativo categórico.

En un sentido similar a lo sostenido por Millán-Puelles, Giuseppe Abbà ha escrito que

el sujeto radicalmente libre llega a ser en la ética kantiana un *sujeto autónomo*. Esta transformación era requerida por el intento kantiano de mantener a la ley moral sin un Dios legislador, para imponer límites al sujeto utilitario y a la razón instrumental, conservando la voluntad radicalmente libre. El problema, puesto en estos términos, parece no tener otra solución que introducir la autonomía en la voluntad radicalmente libre: ella no reconoce otra ley que la ley de la razón, que ella se da espontáneamente a sí misma y a la cual se obliga. El sujeto radicalmente libre y autónomo puede en Kant ser unido al sujeto utilitario, distinguiendo dos puntos de vista según los cuales considerar al agente humano. Según su carácter empírico, el agente humano es un sujeto utilitario, determinado por las inclinaciones de la naturaleza, los impulsos y las pasiones, hacia una forma subjetiva de felicidad y guiado por la prudencia; según su carácter inteligible y trascendental, el agente humano es pura razón, espontáneamente legisladora y motivante y es, del mismo modo que la razón pura, una voluntad radicalmente libre de inclinaciones[34].

De este modo, es decir, desdoblado el sujeto, es como intenta Kant mantener, al mismo tiempo, la autonomía o auto-legislación de la voluntad y la objetividad o trascendencia que requiere la existencia del deber moral. Si el filósofo prusiano no hubiera efectuado esta distinción y el sujeto de la autonomía fuera simplemente el sujeto empírico, movido por las pasiones e inclinado por sus intereses particulares, la auto-legislación se diluiría en el mero capricho y la arbitrariedad[35]. Ideando esta distinción, parecía posible a la vez resguardar la legislación propia del sujeto y mantener el carácter extrínseco e independiente de la voluntad con que se presenta el deber a la experiencia moral.

Y este es el objetivo que persiguen la mayoría de los pensadores autodenominados ‘constructivistas’, en especial los que se especifican como ‘constructivistas kantianos’, cuando elaboran complejos y variados procedimientos y procesos destinados a otorgar imparcialidad y cierta independencia a los principios y obligaciones éticas, sin renunciar a su elección, invención o fundación por parte de los mismos sujetos obligados. Pero los problemas principales que se plantean a estas formulaciones son, ante todo, que para la posteridad de Kant, en especial la vigente en los países anglosajones, el sujeto autónomo y el que protagoniza empíricamente la vida moral son uno y el mismo y desaparece por lo tanto el sujeto ideal-racional que Kant había pensado para darle objetividad a su propuesta moral[36]. Y en segundo lugar, que la razón pura práctica, titular para Kant tanto del principio de universalización cuanto de la autonomía moral, resulta ser algo propio del modo de ser o naturaleza de esa razón, con lo que se recae inexorablemente en una versión del realismo moral no-constructivo. Esta última problemática se desarrollará *in extenso* en los correspondientes capítulos de este libro.

ALGUNOS RESULTADOS PRELIMINARES

Después de estas consideraciones introductorias, solo queda analizar brevemente la importancia que reviste la consideración y estudio de las corrientes alternativas del realismo ético y el constructivismo moral en el contexto del pensamiento ético contemporáneo. Tal como se ha visto hasta ahora, la tradición clásica es el ámbito propio del realismo moral y se corresponde con una actitud contemplativa y reverente acerca de la naturaleza de las cosas y el modo de ser propio del hombre. Para el realista, las proposiciones éticas adquieren su fundamento o justificación racional a partir de una captación de la realidad, aunque es preciso destacar que esa realidad reviste carácter múltiple (Aristóteles, el padre del realismo, distinguía hasta diez categorías de la realidad) y en el caso de la ética, las realidades que justifican sus valores, normas e imperativos, son realidades de carácter principalmente práctico, aunque también incluyan algunas de carácter dado o especulativo[37].

De este modo, el realismo supone en cualquier caso que el origen de las proposiciones éticas radica, al menos principalmente, en una dimensión trascendente al ser humano y, por lo tanto, de algún modo independiente de su voluntad y de su arbitrio. Esto resulta conforme a lo que evidencia la experiencia moral, según la cual las valoraciones y los deberes morales se imponen de algún modo como necesarias (de un modo que puede llamarse ‘deóntico’ y que es posible transgredir o quebrantar de hecho sin que pierdan valor esas estimaciones u obligaciones) sobre la voluntad y las elecciones de los sujetos morales[38]. Y es por esto que es posible hablar en el realismo de *verdades* (y falsedades) práctico-morales, toda vez que las proposiciones éticas pueden cotejarse en su adecuación o correspondencia[39] con ciertas realidades, también de carácter práctico-moral, que aparecen como su referente o término relacional, y que garantizan la objetividad de estas proposiciones.

Por el contrario, se ha visto que la tradición de la filosofía moral moderna de la ética aboca a soluciones que implican invariablemente una reducción de la ética a la mera inmanencia humana, con la consiguiente desaparición de cualquier referente existencialmente diverso de la voluntad del mismo sujeto moral. De este modo, los contenidos de la ética han de tener su origen exclusivo en las elecciones u opciones del sujeto (individual o colectivo) actuante, es decir, en una especie de solipsismo ético, según el cual el creador-constructor de las normas y el que debe obedecerlas son el mismo sujeto, con lo que lógicamente debería desaparecer el carácter impositivo de las normas y valores éticos. De aquí se sigue, por lo tanto, la pugnaz búsqueda de los autores constructivistas contemporáneos de un sucedáneo de la objetividad moral realista, el que puede consistir en ciertos procedimientos, acuerdos, estructuras o estrategias, de carácter hipotético, contrafáctico o ideal, sucedáneo que logre disminuir, limitar o encerrar el elemento de arbitrariedad que necesariamente conlleva la autonomía normativa de la moralidad[40]. De este modo, los autores constructivistas contemporáneos pretenden alcanzar el cierre de la razón práctica en la inmanencia noética, al mismo tiempo que alguna dimensión de objetividad de carácter no realista, es decir, negándose constitutivamente a la aceptación, en el campo ético, de cualquier tipo de trascendencia al sujeto moral[41].

Ahora bien, estas posiciones —constructivismo y realismo— se presentan a la conciencia contemporánea con diferentes resultados y provocan diversas reacciones. El constructivismo aparece como una perspectiva que se acomoda más fácilmente a ciertas notas de la cultura hodierna tales como la centralidad del sujeto, la tecnificación del mundo y la secularización de la vida. Efectivamente, la primacía del sujeto es un supuesto de la centralidad de la autonomía en el ámbito práctico-moral, la tecnificación del mundo crea el terreno propicio para la consideración de la ética en términos de elaboración o construcción humana, y la secularización de la cultura desbarata y hasta anula la actitud contemplativa ante la naturaleza de las cosas que caracteriza a la tradición clásica.

Pero a su vez, el constructivismo tardo-moderno sufre las secuelas y repercusiones de la deriva denominada ‘posmoderna’ del pensamiento y la reflexión contemporáneas. Esto se debe a sus afirmaciones de la desaparición del sujeto, de la necesidad de emancipación de las estructuras de poder y de la técnica que le sirve de instrumento, y de la desilusión y el desengaño que producen unas estructuras cognitivas y vitales meramente temporales y desprovistas de sentido último y decisivo[42].

Por su parte, la tradición realista sufre evidentemente el contraste con las estructuras tardomodernas y posmodernas arriba mencionadas[43], pero también ha sido paradójicamente objeto de reiterados renacimientos y renovaciones, tal como lo ejemplifican positivamente las nuevas versiones de la ética de la virtud[44], algunas de las cuales se desarrollan en el cuerpo de libro, así como en su apéndice. Es verdad que estos renacimientos y renovaciones son fenómenos de minorías, pero en rigor toda filosofía también lo es, y además tienen la enorme ventaja de proporcionar explicaciones

consistentes y razonables para la gran mayoría de los problemas práctico-morales que se presentan a la experiencia de las cosas humanas.

Por todo esto, el estudio y la consideración de los rasgos centrales de las dos actitudes éticas capitales del constructivismo y el realismo pueden servir para la comprensión y ponderación de la situación contemporánea del saber ético, así como para la renovación y regeneración de la ética vivida, ya que esta última depende raigalmente —aunque no exclusivamente— de las afirmaciones y contribuciones propias de la ética filosófica. Este ha sido el principal objetivo del presente libro, pensado y elaborado por un período de más de diez años y destinado a todos aquellos que todavía creen en la posibilidad, efectividad y valor positivo de la regulación racional de la vida y la existencia humana.

[1] En lo sucesivo, se utilizarán las palabras *ética* y *moral* como sinónimas, si bien es sabido que algunos autores las utilizan con un significado diferente. En este caso concreto *ética* hace referencia al saber ético o *ética* teórica, no a la *ética* vivida ni a la normativa.

[2] Giuseppe ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma, 1996, p. 215-239.

[3] Gordon GRAHAM, *Eight Theories of Ethics*, Routledge, London, 2004, p. v-vii.

[4] Robert ALEXY, *El concepto y la validez del derecho*, trad. J.M. Seña, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 133.

[5] Véase: Knud HAAKONSSON, *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 31 ss.

[6] John FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 2.^a ed., Oxford University Press, Oxford, 2011.

[7] Neil MACCORMICK, *Natural Law and the Separation of Law and Morals*, en AA.VV., *Natural Law Theory*, ed. Robert P. George, Oxford University Press, Oxford, 1994, p. 128-129.

[8] Véase: Pablo DOMÍNGUEZ PRIETO, *Lógica*, BAC, Madrid, 2010, p. 168-187.

[9] Véase: Carlos MASSINI-CORREAS, *Facticidad y razón en el derecho. Análisis crítico de la iusfilosofía contemporánea*, Marcial Pons, Buenos Aires, 2015, p. 107-122.

[10] Alejandro LLANO, *Teoría del conocimiento*, BAC, Madrid, 2015, p. 29-30.

[11] Antonio MILLÁN-PUELLES, *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, p. 157.

[12] Alejandro LLANO, ob. cit., p. 31.

[13] La cita de Isaiah BERLIN es de *The Crooked Timber of Humanity* y está tomada de Robert P. GEORGE, *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 19. Véase también: Joaquín GARCÍA-HUIDOBRO, *El anillo de Gíges: Una introducción a la tradición central de la ética*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 2005.

[14] Giuseppe ABBÀ, ob. cit., p. 27.

[15] Robert P. GEORGE, ob. cit., p. 20.

[16] Véase: Étienne GILSON, *El realismo metódico*, edición bilingüe a cargo de V. GARCÍA YEBRA y E. FORMENT, Encuentro, Madrid, 1997, p. 177 y *passim*.

[17] Véase: Germain GRISEZ, Joseph BOYLE y John FINNIS, «Practical principles, moral truth, and ultimate ends», en *The American Journal of Jurisprudence*, N° 32, Notre Dame-Indiana, 1987, p. 106 ss. También véase: Christopher TOLLEFSEN, «Natural Law, Basic Goods and Practical Reason», en AA.VV., *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence*, eds. George DUKE & Robert P. GEORGE, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Delhi, Singapore, 2017, p. 133-158.

[18] Véase: Agustín FAGOTHEY, *Ética: Teoría y Aplicación*, Interamericana, Ciudad de México, 1973, p. 116-125.

[19] Véase: John FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 416 (*Postscript*).

[20] Véase: John FINNIS, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1991, *passim*.

[21] Véase: Carlos MASSINI-CORREAS, «Entre reductivismo y analogía. Sobre el punto de partida de la filosofía del derecho», en *Persona & Derecho*, N° 66/67, Pamplona, 2012, p. 353-385.

[22] Véase: Carlos MASSINI-CORREAS, «Tomás de Aquino y el desafío de la ética analítica contemporánea», en *Anuario Filosófico*, N.º XXXIII-2, Pamplona, 1990, p. 161-172.

[23] Sobre la tradición de la filosofía moral realista, véase: Alasdair MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2006, p. 105 ss.

[24] Antonio GÓMEZ ROBLEDO, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, FCE, Ciudad de México, 1986, p. 145.

[25] Daniel INNERARITY, *Dialéctica de la modernidad*, Rialp, Madrid, 1990, p. 19-20.

- [26] Knud HAAKONSEN, *Natural Law and Moral Philosophy*, cit., p. 102.
- [27] Véase: Gerard VILAR «Autonomía y teorías del bien», en AA.VV., *Cuestiones Morales*, ed. Osvaldo Guariglia, Trotta, Madrid, 1996, p. 51 y *passim*.
- [28] Jerome B. SCHNEEWIND, «La filosofía moral moderna», en AA.VV., *Compendio de ética*, ed. Peter SINGER, Alianza, Madrid, 1995, p. 217; del mismo autor, véase también: *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, FCE, Ciudad de México, 2009.
- [29] Immanuel kaNt, *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres* (en adelante FMC), edición bilingüe de José Mardomingo, Ariel, Barcelona, 440,15.
- [30] FMC, 432, 25-31 (cursivas en el original).
- [31] FMC, 421, 5.
- [32] Antonio MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid, 1994, p. 424.
- [33] Véase: Juan de Dios VIAL LARRAÍN, *Filosofía Moral*, PUC, Santiago de Chile, 2000, p. 71 ss.
- [34] Giuseppe ABBÀ, ob. cit., p. 257.
- [35] Véase: Piers BENN, *Ethics*, University College Press, London, 1998, p. 108 ss.
- [36] Véase: Henry VEATCH, «Is Kant the Grey Eminence of Contemporary Ethical Theory?», en *Ethics*, N.º 90-2, Chicago, 1980, p. 218.
- [37] Véase: José María BARRIO, *La gran dictadura. Anatomía del relativismo*, Rialp, Madrid, 2011, p. 123-141.
- [38] Véase: Agustín FAGOTHEY, ob. cit., p. 120-122.
- [39] Véase: Antonio MILLÁN-PUELLES, *Léxico Filosófico*, cit., p. 590-593.
- [40] En este punto, véase: Martin RHONHEIMER, *Ley Natural y Razón Práctica*, EUNSA, Pamplona, 2000, p. 184 ss.
- [41] Sobre el tema de la inmanencia y su relación con el pensamiento moderno, véase: Carlos CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1973.
- [42] En este punto, véase: Alejandro LLANO, *The New Sensibility*, EUNSA, Pamplona, 1991, p. 138 ss; y también: Jesús Ballesteros, *Posmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 1994.
- [43] Sobre esta problemática, véase: Carlos GOÑI, *Ética borrosa*, Palabra, Madrid, 2010.
- [44] Véase principalmente: Alasdair MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 3.ª ed., University of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana, 2010.

PRIMERA PARTE
EL CONSTRUCTIVISMO ÉTICO

1. CARACTERIZACIÓN DEL CONSTRUCTIVISMO

EN FILOSOFÍA PRÁCTICA EN GENERAL, y en especial en filosofía moral y filosofía del derecho, al igual que en otros varios ámbitos del conocimiento, se han difundido en los últimos años varias propuestas gnoseológico-prácticas que se autodenominan “constructivistas” y que proponen, de diferentes modos y con muchas variantes, una superación de las elaboraciones ‘realistas’ en iusfilosofía, la mayoría de las veces tildadas —muy discutiblemente— de ‘metafísicas’. En Estados Unidos, autores como John Rawls[45], Christine Korsgaard[46] y Bruce Ackerman[47] han asumido explícitamente posiciones constructivistas, y otro tanto ha ocurrido en la Argentina con Carlos Nino, en Italia con Vittorio Villa y Carla Bagnoli, en Gran Bretaña con Onora O’Neill, en Australia con John Mackie y con varios pensadores más en otros países.

Ahora bien, las tesis centrales genéricamente aceptadas por los autores que se pueden llamar —y se autodenominan— ‘constructivistas’ en el ámbito de los saberes directivos de la praxis humana, pueden ser reducidas a dos principales: (I) en los saberes referidos prácticamente a la conducta humana, la fuente de los contenidos valorativos, normativos o principales, no es el conocimiento receptivo de ciertos fenómenos humanos (experiencia)[48], sino la *mera* construcción de la razón; (II) esta construcción racional no es absolutamente libre o arbitraria, sino que está sujeta a ciertos límites, que aseguren alguna imparcialidad o, en ciertos casos, una mínima ‘objetividad’ de las elaboraciones realizadas. La primera puede llamarse ‘tesis anti-realista’ y la segunda ‘tesis de la limitación constructiva’. A través de la defensa de estas dos tesis se pretende alcanzar una elaboración racional directiva de la conducta humana (ética personal, política, jurídica, o económica) que no le deba nada —o casi nada— a la *experiencia* de las realidades humanas y práctico-morales y que tenga sus raíces últimas en la *autonomía* humana, pero que esté a la vez dotada de ciertos *límites* (al menos relativamente) independientes del simple arbitrio individual o grupal.

En un sentido similar a lo apuntado, el profesor de Palermo Vittorio Villa ha resumido y explicitado las principales dimensiones del constructivismo en la filosofía del derecho; en un libro especialmente interesante, este autor comienza por distinguir ocho versiones del constructivismo, en una enumeración que no considera exhaustiva: constructivismo ético-político, del orden social, intuicionista, sistémico, social, empirista, sociológico y post-positivista[49]. En el desarrollo de esta clasificación se observan algunas superposiciones y reiteraciones, pero lo importante es que el mismo Villa acepta que es posible proponer un concepto unitario de constructivismo, que incluya las ocho versiones diferenciadas.

Este concepto unitario puede expresarse —según Villa— diciendo que

‘constructivismo’ es aquella concepción del conocimiento

según la cual el *resultado intelectual* (del tipo que sea) que se obtiene mediante el uso de un determinado procedimiento (del tipo que sea), no puede ser valorado sino en relación al procedimiento empleado, y de esta forma evitar apoyarse en una especie de ‘correspondencia’ con un *estándar* o con cualquier elemento independiente del procedimiento mismo[50].

De aquí se sigue que el estudioso italiano, además de aceptar la posibilidad de un concepto unitario de ‘constructivismo’, lo caracteriza prácticamente a través de las mismas tesis enunciadas más arriba: la tesis *anti-realista* (evitar toda “correspondencia” con una realidad independiente) y la tesis *de la limitación constructiva* (el resultado cognitivo está garantizado y limitado por el procedimiento seguido para alcanzarlo o por otras instancias restrictivas).

Por su parte, los profesores de la Universidad de Adelaida, Garrett Cullity, y de Saint Andrews, Berys Gaut, han desarrollado una caracterización del constructivismo ético que reviste especial interés. Para estos pensadores, el punto de vista común entre todas las concepciones éticas razonables es que, para todas ellas, «un agente tiene razones normativas para realizar X si y sólo si sería bueno para él, todas las cosas iguales, realizar X»[51]. Pero según estos autores, este punto de partida común deja lugar a profundas discrepancias, en especial entre la concepción *aristotélica*, que tiene carácter *recognitivo*, es decir, aquel según el cual la función de la razón práctica es la de reconocer si una acción es valiosa (buena) o disvaliosa (mala), donde el ser buena (o mala) de una acción se constituye independientemente de su elección racional. Por otra parte,

desde el punto de vista *constructivo* de la relación entre el valor (bien) y la razón práctica, el ser valiosa (buena) de una acción es tenida como constituida solo por ser el objeto de una elección racional [...]. Esta concepción se encuentra en Kant de un modo especialmente puro, pero los neo-humeanos pueden ser naturalmente caracterizados en este sentido como constructivistas[52].

Es decir que, para estos autores y otros que comparten sus puntos de vista, no sólo existe un constructivismo *neo-kantiano*, sino también uno de corte *neo-humeano*. En ambos, el bien humano no se considera reconocido como tal a partir de un conocimiento referencial, sino que se constituye fundamentalmente a partir de la misma elección humana. La diferencia entre ellos radica en que en el constructivismo *neo-kantiano* el bien se establece a partir de ciertas estructuras de la razón práctica, y en el *neo-humeano* a partir de determinadas preferencias o deseos del sujeto actuante, o de un conjunto de sujetos actuantes. Por su parte, la concepción *neo-aristotélica* es radicalmente anti-constructiva y realista, ya que no hace depender el bien moral de las elecciones de los sujetos, sino del conocimiento de cualidades o estructuras que les son en cierto modo ajenas. Por lo tanto, y siguiendo a estos autores, es posible distinguir dos formas principales de constructivismo: el *neo-kantiano* y el *neo-humeano*, que se oponen ambas diametralmente al *realismo* de matriz aristotélica.

En las consideraciones que siguen se analizará ante todo el concepto unitario de ‘constructivismo’, aunque haciendo referencia explícita a las particularidades de cada una de las concepciones propuestas[53] y se discutirá su valor epistémico y su fuerza

argumentativa. Para ello, se comenzará con una introducción crítica al constructivismo teórico-científico, siguiendo luego por el análisis del que corresponde al pensamiento práctico-normativo, que es el que interesa aquí en definitiva, comenzando por las propuestas neo-kantianas, y continuando con las denominadas neo-humeanas. En cada caso se efectuará una valoración crítica de las propuestas constructivistas, verificando su coherencia interna y su capacidad para dar respuesta a los principales problemas de la reflexión y de la vida ética.

Como ya se anticipó más arriba, las diferentes versiones del constructivismo, teórico o práctico, se elaboran en oposición contradictoria con las propuestas denominadas ‘realistas’ en teoría del conocimiento[54]. En el ámbito teórico o especulativo, estas últimas concepciones han sido definidas por Antonio Millán-Puelles diciendo que el realismo «es la doble tesis según la cual, 1) hay cosas independientes de nuestro pensar y de nuestro querer; y 2) conocemos algo de esas cosas. No todo (quien como ce todo es Dios)»[55]. Frente a esta doble afirmación, se levanta una también doble y contraria enunciación, cuyas diversas versiones se encuadran bajo el nombre general de ‘constructivismo’ (teorético); ella consiste en la aseveración de dos tesis principales: 1) no podemos conocer si existen realidades en sí más allá de nuestros actos de pensamiento; y 2) todo lo que conocemos (sensaciones, percepciones, ideas, teorías) es una (mera) construcción de nuestra mente o de nuestro lenguaje (o de ambos)[56].

Por su parte, Maurizio Ferraris sostiene, en un sugerente libro, que la oposición entre realistas y constructivistas es la que existe entre dos intuiciones principales:

La primera, la realista, afirma que existen cosas (por ejemplo, el hecho de que hay montañas de más de cuatro mil metros en la luna) que no dependen de nuestros esquemas conceptuales. La segunda [...] cree en cambio que el hecho de que haya montañas de más de cuatro mil metros en la luna es también dependiente de nuestros esquemas conceptuales o aun simplemente de las palabras que usamos [...]. Propongo llamar a esta intuición ‘construccionista’ o ‘constructivista’, en cuanto ella asume que partes relativamente grandes de la realidad son construidas por nuestros esquemas conceptuales y aparato perceptivo[57].

Por lo tanto, estas tesis realistas y constructivistas pueden sintetizarse en dos fórmulas principales, que quedarían establecidas del siguiente modo:

- a) *Tesis realista*: ‘algún conocimiento es no construido (meramente) por el entendimiento’.
- b) *Tesis constructivista*: ‘toda verdad es construida (meramente) por el entendimiento’.

Ahora bien, de estas tesis, una de ellas es universal afirmativa (la constructivista) y la otra es particular negativa (la realista). Por lo tanto son formalmente contradictorias y si una de ellas es verdadera, la otra habrá de resultar inexorablemente falsa y viceversa[58], con todas las consecuencias que esto conlleva para las relaciones entre estas diferentes concepciones. Dicho brevemente: si el ‘constructivismo’, tal como se lo ha definido, es verdadero, el ‘realismo’, también en los términos establecidos, habrá de ser inexorablemente falso y contrariamente, la verdad del ‘realismo’ acarreará la necesaria falsedad del ‘constructivismo’.

De estas concepciones, el realismo —a veces denominado ‘integral’, ‘metódico’ o ‘crítico’— es el punto de vista que caracteriza a la tradición clásica de pensamiento, tal

como ha sido explicitada nuevamente en nuestros días por pensadores como Étienne Gilson[59], Yves Simon[60], Hilary Putnam[61], Maurizio Ferraris o Alasdair MacIntyre[62]. Por su parte, el denominado “constructivismo” es el resultado último natural de la concepción moderna del conocimiento humano, según la cual el saber científico —experimental o exacto— aparece como paradigma de todo pensamiento válido y como opuesto a la religión y las humanidades, que se presentan como el ámbito de la oscuridad, la cerrazón y el atraso[63]. Pero además, el pensamiento moderno fue progresivamente considerando al realismo como ‘ingenuo’, ‘a-crítico’ e incapaz de fundar las ciencias, las que también progresivamente fueron siendo consideradas —y cada vez más— como meras construcciones del entendimiento humano[64]. En un camino que va desde Descartes (o Montaigne) a Kant, la innegable —pero no única— dimensión constructiva del pensamiento fue adquiriendo una importancia cada vez mayor, hasta asumir, en el último de estos pensadores, un alcance (al menos casi) exclusivo[65].

En efecto, y según el filósofo de Königsberg, a partir de un extraño impulso de la realidad en sí, realidad que no puede conocerse ni menos estudiarse, y a través de un proceso que va de las formas de la sensibilidad a las categorías del entendimiento, el sujeto forma —*construye*— sus conceptos y juicios, en definitiva, lo esencial de su pensamiento. Escribe Volker Gadenne en este punto que, según Kant,

nuestra capacidad cognitiva no tiene acceso al mundo de las cosas en sí. Qué y cómo sea ese algo que produce nuestras sensaciones, permanece oculto para nosotros [...]. Ahora bien, si nosotros nunca nos relacionamos con las cosas sino sólo y exclusivamente con ‘objetos’ que están ya determinados por formas de intuición y categorías del pensamiento, esto puede expresarse diciendo que los objetos de nuestro conocimiento son *constituidos o contruidos*[66].

En un sentido similar, en un relevante libro sobre el pensamiento del filósofo prusiano, Otfried Höffe afirma que

las reglas de la síntesis y la determinación no nacen de las sensaciones. Tampoco se obtienen por mera combinación. Obedecen a la espontaneidad del entendimiento, que se ‘inventa’ normas para concebir lo dado intuitivamente y comprueba si lo que piensa vale como interpretación de lo dado. El pensamiento no se dirige a un mundo ya estructurado. Sin el pensamiento sólo se da algo inconexo e indeterminado, un caos de sensaciones, mas no la unidad y determinación de una realidad; sin el pensamiento no hay mundo[67].

Esta afirmación final destaca el presupuesto central del constructivismo teórico: sólo existe el mundo en cuanto pensado-contruido; fuera del pensamiento humano que la ha constituido, no existe realidad alguna y, si existe, es meramente caótica y por lo tanto incognoscible.

Pero en algunos casos del constructivismo actual, posterior al ‘giro lingüístico’ de la filosofía contemporánea[68], ya no es el entendimiento y sus categorías el que construye la realidad, y ni siquiera la vida social humana en general[69], sino que será el lenguaje y sus textos lo que estructurará el mundo. «En este caso —escribe Volker Gadenne— el mundo es considerado como una construcción social, producto de la acción social, en la que tienen un papel central los actos de lenguaje. La instancia constructora no es aquí el individuo ni tampoco, menos aún, el cerebro, sino en cada caso una comunidad lingüística determinada»[70].

De este modo, desaparece la función referencial del lenguaje, y la realidad queda reducida a *textos* creados por medio de acciones —‘juegos’, en la terminología de Wittgenstein— del lenguaje, que se desarrollan fundamentalmente en el nivel pragmático[71]. Dos afirmaciones expresan adecuadamente esta nueva actitud frente a la realidad; la primera es la muy conocida de Jacques Derrida: «Nada existe fuera de los textos»; la segunda es de Hans Georg Gadamer: «Lo que es en-sí sólo puede ser sabido tal como se representa para la conciencia que experimenta. De este modo la conciencia que experimenta hace presente esta experiencia: el en-sí del objeto es en-sí ‘para nosotros’»[72].

Esta impronta constructivo-hermenéutica de una buena parte de la filosofía contemporánea ha sido ejemplarmente resumida por Fernando Inciarte al escribir que

la metamorfosis que ha sufrido la hermenéutica últimamente, se debe fundamentalmente a que *el texto en que se hace ahora consistir al mundo*, no se considera ya independiente de la interpretación o interpretaciones a que puede ser sometido. Dicho en otras palabras: el mundo, como texto, tiene en sí mismo la estructura de su interpretación, no es algo separado de esta. Más brevemente: *el intérprete es ahora el creador del texto*[73].

Esto significa que el sujeto cognoscente-interpretante es el constructor del texto en el que consiste el mundo; en resumidas cuentas, el sujeto hermenéutico es el constructor del mundo[74].

Ahora bien, estas modalidades del constructivismo cognitivo teórico han sido objeto de numerosas críticas, confutaciones y problematizaciones; en este lugar se hará referencia a sólo tres, que aparecen como las más fuertes y decisivas. La primera de ellas radica en que las tesis constructivistas resultan claramente *contraintuitivas*, ya que bajo la premisa de un mundo meramente construido podríamos crear una realidad alternativa en la que no existieran ni la ‘gravedad’ ni el ‘cáncer’, pero bajo ciertas circunstancias nos moriríamos de una enfermedad que se caracteriza por la rápida y anormal multiplicación de determinadas células y nos reventaríamos contra el piso si intentáramos pasar por el aire de un rascacielos a otro. En otras palabras, la construcción de mundos veleidosos choca contra el hecho palpable de que no podemos modificar ciertas estructuras de las cosas, que resultan renuentes a nuestras manipulaciones y que se nos imponen necesariamente y sin excepción: podemos untar una tostada con jalea o con manteca, pero no podemos hacerlo con una piedra o con un trozo de hierro[75].

En segundo lugar, al constructivismo se le plantea un *dilema insoluble*, que es el siguiente: el o los agentes constructores del mundo, ¿son también contruidos o existen en sí mismos objetivamente? En el primer caso, se desemboca en la afirmación discutible de una construcción que construye otra, pero que necesita para existir haber sido construida por otra construcción y así infinitamente. Ahora bien —escribe Gadenne— hablar de construir pierde su sentido inteligible cuando no se prevé una instancia real que lleve a cabo [al menos en definitiva] la construcción. Quien afirma que todo es construcción, no presenta una tesis nueva que merezca la pena discutir, sino algo ininteligible[76]. Dicho más simplemente: una instancia meramente construida no puede ser —radicalmente— constructora de nada y por lo tanto la tesis constructivista resulta inadmisibile.

En el segundo caso, es decir, si se afirma que todo es construido *menos el sujeto o los sujetos constructores*, se arriba al absurdo de que el cerro Aconcagua y las cataratas del Iguazú son meras construcciones y sólo el (los) sujeto (s) constructor (es) existe (n) realmente. Ahora bien, si todo lo que conocemos son meras construcciones, ¿cómo sabemos que el sujeto constructor no es él mismo construido, ya que no tenemos acceso a una realidad en sí, ni siquiera la del sujeto constructor? Pero sin la realidad del sujeto constructor, no tiene sentido hablar de construcciones, ya que construir pierde su sentido sin una instancia que realice en definitiva la construcción. Por su parte, Kant sostenía que es imposible alcanzar el conocimiento de las cosas en sí, las que se reducen a un caos de sensaciones; pero ¿cómo saber que son un caos si no se puede conocerlas de ninguna manera?; ¿por qué razones válidas el *noúmeno* o cosa en sí no puede ser un mundo ordenado magníficamente, constituido de seres dotados de una naturaleza esencial?; finalmente: ¿Cómo podemos conocer las formas de la sensibilidad y las categorías del entendimiento que estructuran el mundo si no podemos acceder a la realidad en sí de esas estructuras mentales?[77].

Y respecto al tercero de los problemas, corresponde destacar que el supuesto central del constructivismo en cualquiera de sus versiones radica en una *incomprensión* severa acerca del núcleo duro de las doctrinas realistas; en efecto, los constructivistas rechazan de plano e integralmente el realismo, diciendo que resulta ingenuo pretender que pueda conocerse la realidad natural de un modo total y absoluto; ahora bien, si esto no es posible (como no lo es), según estos autores resulta necesario sostener alguna de las variantes del constructivismo, que parten de la base de que no se puede conocer *nada objetivo* del mundo natural. Pero esta argumentación es claramente ilusoria y falaciosa, toda vez que de la afirmación obvia de que el mundo no puede conocerse total y absolutamente, no se sigue que no pueda conocerse de alguna manera y en algunos de sus aspectos o dimensiones[78].

Pero esto último es lo que ha sostenido siempre el realismo clásico, al menos en sus versiones más elaboradas. Efectivamente, ni Aristóteles, ni Tomás de Aquino, ni Cornelio Fabro[79], ni los ya citados Gilson, Millán Puelles y Alasdair MacIntyre defienden una concepción meramente pasiva y absoluta del conocimiento. Para ellos y la inmensa mayoría de los pensadores realistas, el conocimiento absoluto y total de la realidad pertenece sólo a Dios, en quien el existir no está limitado por ninguna esencia o modo de ser, pero no corresponde al ser humano, que existe en el marco de una naturaleza que lo actualiza, pero que a la vez lo limita en su ser y en sus operaciones, en especial, en sus operaciones cognitivas[80]. Además, la actividad cognitiva no es bajo ningún aspecto meramente pasiva, sino que contiene inexorablemente una dimensión activa, que podríamos llamar ‘constructiva’, tanto en el nivel sensible como en el intelectual del conocimiento; respecto de este último, basta con recordar la importancia otorgada por el Aquinate a la dimensión ‘activa’ (*intellectus agens*) del entendimiento en el proceso cognitivo intelectual[81].

En definitiva, la acusación levantada contra el realismo clásico de incurrir en un palmario dogmatismo, a través de una visión puramente pasiva del conocimiento, no

tiene asidero serio de ninguna especie. Por ello, sostiene Gadamer que

queda con esto aclarado qué quiere decir el realista cuando [...] habla del *conocimiento* de la realidad objetiva. Se refiere a la aceptación provisional, revisable, de una proposición basada en la observación o de una hipótesis. Es una pretensión del conocimiento que está por encima de la del escéptico y se mantiene, al mismo tiempo, por debajo de la del dogmático. Esto lo ignoran a menudo las posturas antirrealistas y constructivistas, y dirigen sus argumentos contra un realismo que concibe [todo] el conocimiento como seguro, es decir, que atacan un realismo dogmático[82].

Pero este ‘realismo dogmático’ no es el que corresponde al pensamiento clásico y sólo puede encontrarse en algunos pocos racionalistas modernos; de este modo, resulta que los constructivistas parten en su elaboración constructiva del ataque a una premisa que no es la propia del realismo más elaborado. En otras palabras, como dicen los anglosajones, están ladrando al árbol equivocado.

[45] John RAWLS, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1971 y *Political Liberalism (The John Dewey Essays in Philosophy)*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 89-129.

[46] Christine KORSGAARD *et alii*, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, *passim*.

[47] Bruce ACKERMAN, *Reconstructing American Law*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1984 (en la traducción castellana el título del libro es *Del realismo al constructivismo jurídico*; Ariel, Barcelona, 1988).

[48] Sobre el concepto filosófico de ‘experiencia’ y su alcance en el ámbito práctico, véase: CARLOS MASSINI-CORREAS, *Entre reductivismo y analogía...*, ob. cit., p. 358-373.

[49] Vittorio VILLA, *Constructivismo y teorías del derecho*, trad. A.L. Coppa, UNAM, Ciudad de México, 2011, p. 54.

[50] *Ibidem*, p. 83.

[51] Garrett CULLITY & Berys GAUT, «Introduction», en AA.VV., *Ethics and Practical Reason*, Ed. Garrett Cullity & Berys Gaut, Clarendon Press, Oxford, 1998, p. 4.

[52] *Ibidem*.

[53] Una buena enumeración de esta variedad de concepciones, puede verse en: José FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, Vol. 1, Alianza, Madrid, 1979, p. 611-613, y en Ron MALLON, «Naturalistic Approaches to Social Construction», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), ULR = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/social-construction-naturalistic/>>.

[54] En este punto, véase: Javier VIDAL LÓPEZ, *Significado, comprensión y realismo*, EUNSA, Pamplona, 2001, p. 113 ss.

[55] Antonio MILLÁN-PUELLES, *Ética y Realismo*, Rialp, Madrid, 1996, p. 29. Véase también: Antonio MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994, p. 40-56.

[56] En este punto, véase: William DARÓS, «¿De qué constructivismo hablamos?», en williamdaros.files.wordpress.com/2009/08.

[57] Maurizio FERRARIS, *Manifiesto of New Realism*, trad. Sarah De Sanctis, State University of New York Press, New York, 2014, p. 23-24.

[58] Véase: Zygmunt ZIEMBIŃSKI, *Practical Logic*, D. Reidel Publishing-Polish Scientific Publishers, Dordrecht-Boston-Warsawa, 1976, p. 211-217.

[59] Étienne GILSON, *El realismo metódico-Le réalisme méthodique*, ed. de Eudaldo Forment, trad. Valentín García-Yebra, Encuentro, Madrid, 1997. Sobre el pensamiento de Gilson, véase: AA.VV., *Etienne Gilson et nous. La philosophie et son histoire*, coord. M. Couratier, Vrin, Paris, 1980.

[60] Yves SIMON, *A Critique of Moral Knowledge*, Fordham University Press, New York, 2002.

[61] Sobre Putnam, véase: José ALVARADO MARAMBIO, *Hilary Putnam: el argumento de teoría de modelos contra el realismo*, EUNSA, Pamplona, 2002.

[62] Alasdair MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Inquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana, 2006. Sobre MacIntyre, véase: Maria MATTEINI, *MacIntyre e la rifondazione dell'etica*, Città Nuova Editrice, Roma, 1980.

[63] José Antonio SAYÉS, *Teología y relativismo*, BAC, Madrid, 2012, p. 23-28.

[64] En este punto, véase: Gianni VATTIMO, *De la realidad. Fines de la filosofía*, trad. A. Martínez Riu, Herder, Barcelona, 2013, en especial, p. 91-104.

[65] Véase: Jerome SCHNEEWIND, *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, trad. J.H. Ruiz Rivas, FCE, México, 2009, *passim*.

[66] Volker GADENNE, *Filosofía de la Psicología*, trad. D. Romero, Herder, Barcelona, Barcelona, 2006, p. 233. Sobre la noción de ‘objeto’ en la modernidad, véase: Ceferino MUÑOZ, *Objetividad y ciencia en Cayetano. Una prefiguración de la modernidad*, RIL Editores, Santiago de Chile 2016, *passim*.

[67] Otfried HÖFFE, O., *Immanuel Kant*, trad. Diorki, Herder, Barcelona, 1986, p. 84.

[68] Véase: Richard RORTY, R., *El giro lingüístico*, trad. G. Bello, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México, 1990, *passim*.

[69] Véase: Peter BERGER & Thomas LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, trad. S. Zuleta, Amorrortu, Buenos Aires, 2011; allí, estos autores sostienen que «el mundo de la vida cotidiana no solo se da por establecido como realidad por los miembros ordinarios de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como real por estos»; p. 35.

[70] Volker GADENNE, *ob. cit.*, p. 248.

[71] Véase: Charles MORRIS, *Fundamentos de la teoría de los signos*, trad. R. Grasa, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1994, p. 31-36.

[72] Hans Georg GADAMER, *Verdad y Método I*, trad. A. Agud Aparicio & R. Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 429.

[73] Fernando INCIARTE, «Hermenéutica y sistemas filosóficos», en *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, ed. L. Flamarique, EUNSA, Pamplona, 2004, p. 208 (cursivas añadidas). Véase también: Carlos MASSINI-CORREAS, “Hermenéutica clásica y objetivismo jurídico”, en AA.VV., *Ministerium Verbi. Estudios dedicados a Héctor Aguer*, Basilea, Buenos Aires, 1997, p. 257-279.

[74] Además de las dos versiones mencionadas de constructivismo cognitivo: el racional-mental y el lingüístico-social, existen varios ensayos de modalidad científicista-materialista, que también se denomina ‘radical’ y que reduce los procesos cognitivos a fenómenos neurobiológicos y fisiológicos cerebrales (Volker GADENNE, *ob. cit.*, p. 237-244).

[75] En este punto, véase: AA.VV., *Realismus*, ed. M. Willaschek, Schöningh, Paderborn, 2000, y William darós, *ob. cit.*, *passim*.

[76] Volker GADENNE, *ob. cit.*, p. 255.

[77] En este punto, véase: Michael YOUNG, «Functions of thought and the synthesis of intuitions», en AA.VV., *The Cambridge Companion to Kant*, ed. P. Gruyer, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 101-122.

[78] Véase: Pablo DOMÍNGUEZ PRIETO, *ob. cit.*, p. 232-239.

[79] Véase: Cornelio FABRO, *Percepción y pensamiento*, trad. J.F. Lisón Buendía, EUNSA, Pamplona, 1978, p. 239-291.

[80] Véase: Étienne GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1972, *passim*.

[81] Véase: TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 3; q. 84, a. 6; q. 85, a. 1. Sobre la inteligencia de estos textos, véase, entre muchos otros: Juan José SANGUINETI, *El conocimiento humano: una perspectiva filosófica*, Palabra, Madrid, 2005, p. 97-148 y Cruz GONZÁLEZ AYESTA, *Hombre y verdad. Gnoseología y antropología del conocimiento en las Q.D. De Veritate*, EUNSA, Pamplona, 2002, p. 93 ss.

[82] Volker GADENNE, *ob. cit.*, p. 260.

2. EL CONSTRUCTIVISMO PRÁCTICO- PROCEDIMENTAL

SI BIEN ES CIERTO QUE NO PARECE QUE EXISTA necesariamente una continuidad sistemática entre el constructivismo teórico y su variante práctica, es lógico que la derivación constructivista del saber teórico por parte de un sector importante de la filosofía contemporánea, haya alcanzado también de algún modo al ámbito del conocimiento práctico y en especial del práctico-moral. En efecto, tanto el nihilismo crítico, como el positivismo, la descendencia kantiana y el giro hermenéutico han adoptado ciertas tesis constructivistas y han tenido —y tienen— numerosos representantes en la filosofía práctica de nuestros días: la perspectiva nihilista se ha encarnado en las diferentes ‘teorías críticas’[83]/[84], la versión kantiana ha desembocado en una serie de procedimentalismos, entre los que se destacan los de Christine Korsgaard, Jürgen Habermas, Carlos Nino y John Rawls. Y por su parte, la versión hermenéutica ha culminado en las diferentes propuestas hermenéutico-jurídicas, como las de Ronald Dworkin o Giuseppe Zaccaria. Finalmente, el empirismo-positivismo constructivo ha tenido una reciente y elaborada revaloración en las obras de John Mackie, Bernard Williams[85] y Andrei Marmor[86].

Todas estas alternativas constructivistas parten —de modo similar a los constructivismos teóricos que ya hemos analizado— de la imposibilidad de un conocimiento objetivo y veritativo de ciertos principios éticos sustantivos o de una realidad deóntico-normativa susceptible de ser aprehendida intelectualmente, aunque sea de modo impreciso y con mínima certeza. Frente a esta imposibilidad, proponen como alternativa la nuda creación-elaboración de un sistema de normas, o de normas y principios, que no reconozca ningún referente en la realidad de las cosas, ni esté limitada por ningún núcleo de indisponibilidad objetiva que ese sistema deba respetar[87]/[88].

Ahora bien, esta imposibilidad del conocimiento de un núcleo de eticidad objetiva no implica —para varios de estos autores— que no existan otros sectores de la realidad, en especial los que son el objeto de estudio de las ciencias empíricas, que sean susceptibles de un cierto conocimiento aprehensivo, a veces de carácter objetivo, y que este conocimiento ejerza una determinada influencia en el orden directivo de la praxis humana. Expresado en otras palabras, la ética vendría a ser una realidad meramente construida, un ámbito en el que resulta imposible el realismo cognitivo, pero esto no impediría la posibilidad de un conocimiento objetivo y veritativo en el campo del conocimiento puramente empírico-especulativo[89].

En lo que sigue, se dejará metodológicamente para más tarde el tratamiento de las concepciones neo-humeanas e instrumentalistas de la razón práctica, para concentrar en primer lugar el análisis en la perspectiva que se ha denominado *kantiana* o *procedimental* de la razón prácticoética, en razón —principalmente— de que la construcción está en estas versiones limitada por ciertos procedimientos pensados para otorgarle una ‘objetividad’ o ‘verdad’ o ‘imparcialidad’, aunque más no sea ‘débil’ y superar así la a-valoratividad y radical no-objetividad de las versiones nihilistas y positivistas, así como la ambigüedad de las propuestas hermenéuticas[90].

Dicho en otras palabras: estas corrientes procedimentales de pensamiento se sitúan claramente, la mayoría de las veces de modo explícito, en el marco de la herencia kantiana, y están movidas por el propósito declarado de evitar las consecuencias desfundamentadoras, escépticas e irracionalistas a que se ven abocadas las soluciones críticas y en especial las neo-humeanas. Sus temas fundamentales son tres: la función de la razón en la ética, la justicia política y la fundamentación de los derechos humanos; y sucede que los tres necesitan la búsqueda de alguna forma de objetividad, ya que, de lo contrario, su justificación valorativo-normativa se vería reducida o minimizada en clave decisionista, pragmática o simplemente emotivista[91].

Carla Bagnoli sostiene —refiriéndose a esta versión *procedimental*— que

el constructivismo en la ética es el punto de vista de que, en tanto que hay ciertas verdades normativas, por ejemplo, verdades acerca de lo que hay que hacer, ellas están en cierto sentido determinadas por un proceso idealizado de deliberación, elección y acuerdo racional (...). Estas verdades no están fijadas por hechos que son independientes del punto de vista práctico, de cualquier modo que se lo caracterice; antes bien, están constituidas por lo que los agentes pueden acordar bajo ciertas condiciones específicas de elección.

Y poco más adelante precisa que

el término ‘constructivismo’ entró en los debates recientes de teoría moral con el artículo *Kantian Constructivism in Moral Theory* de John Rawls (1980) (...). Según Rawls, estos debates fallan en acertar con el verdadero problema de los desacuerdos morales porque adoptan estándares equivocados de objetividad. Estos estándares inadecuados —explica— son metafísicos y apelan a la realidad independiente y a la verdad de los valores[92].

De aquí se sigue que, según esta versión del constructivismo: (I) para superar los desacuerdos morales en la sociedad sería necesario el recurso a algún tipo de *objetividad*, es decir, a una instancia de valoración que trascienda la *mera* subjetividad de los agentes; (II) el constructivismo procedimental renuncia expresamente a la posibilidad de alcanzar, en el ámbito de la praxis, algún tipo de verdad por adecuación o *correspondencia* con ciertas realidades independientes de la praxis misma y de su dirección racional (adecuación a la que se denomina, muy cuestionablemente, ‘metafísica’)[93]; (III) la objetividad ha de venir, por el contrario, de un proceso idealizado de deliberación, elección y acuerdo racional, y se constituye por lo que los agentes *acordarían* en determinadas condiciones idealizadas o hipotéticas de deliberación racional; y (IV) estas condiciones ideales que fundan la objetividad son, ellas también, *construidas*; sostiene Bagnoli en este último punto, que esto se realiza «imaginando cómo los ciudadanos con convicciones liberales elegirían si fueran

colocados en la posición original, donde las fuentes de parcialidad están bloqueadas [...]. Este experimento de pensamiento produce un acuerdo hipotético»[94].

Es necesario recalcar aquí que estas posiciones procedimentalistas son claramente herederas de la Ilustración y por lo tanto han renunciado radicalmente a la posibilidad de obtener la necesaria objetividad de los juicios prácticonormativos a partir del conocimiento de ciertas estructuras de la realidad, en especial de realidades tales como la índole propia del hombre, ciertos valores objetivos o determinados bienes humanos[95]. Como consecuencia, la razón práctico-moral, los principios de justicia y la justificación de los derechos humanos recaban la mentada objetividad sólo en alguna forma de transubjetividad, ya sea racional-dialógica, como en el caso de Robert Alexy[96], o en algún experimento ideal hipotético-procedimental, tal como el propuesto por John Rawls en *A Theory of Justice*[97] o por Onora O'Neill en *Constructions of Reason*. En cualquier caso, el elemento constructivo, aunque limitado procedimentalmente, resulta ser el fundamental para la determinación de la noción de razón práctica, así como de los principios capaces de justificar opciones de justicia o derechos humanos. Estas versiones kantianas del constructivismo pueden ser calificadas como 'cognitivistas nonaturalistas'[98] (o 'no realistas') y responden a la innegable necesidad humana de encontrar una justificación racional y objetiva para las realidades práctico-morales. Que alcancen esa justificación es un problema distinto, sobre el que se argumentará en detalle más adelante.

Mientras tanto, y a los efectos de precisar con más detalle y al mismo tiempo explicitar las notas del constructivismo denominado 'kantiano', se hará una breve referencia a las ideas sobre este tema de la destacada filósofa británica Onora O'Neill. En un libro profusamente citado[99], *Constructions of Reason*, la profesora de Cambridge y miembro de la Cámara de los Lores discute la concepción procedimental del constructivismo kantiano, en especial en la formulación del tutor de su tesis doctoral, John Rawls. Allí comienza sosteniendo que «en algún lugar en el espacio entre las explicaciones realista y relativista de la ética, se dice que existe una tercera y distinta posibilidad». Una de estas posiciones, pretendidamente tanto anti-realista cuanto anti-relativista, es el 'constructivismo kantiano' de John Rawls[100]. Y más adelante precisa que,

en *A Theory of Justice*, Rawls usa principalmente la metáfora del contrato más que la de la *construcción* para caracterizar su emprendimiento [...] No obstante, el método de generar principios por referencia a elecciones realizadas en una posición original, también es llamada 'constructiva', porque se trata de un procedimiento que puede resolver disputas[101].

Ahora bien, para O'Neill, «no existen dudas de que aspectos importantes de *A Theory of Justice* son kantianos. No obstante, Rawls se aparta fundamentalmente de Kant, apoyándose en una concepción de la racionalidad meramente instrumental»[102]. Para la pensadora británica, el razonamiento de Rawls es instrumental porque está orientado por y a ciertos objetivos, como los 'bienes primarios' que Rawls propone para la posición original, conocidos a pesar del velo de la ignorancia: derechos y libertades, poderes y oportunidades, ingresos y riqueza. De este modo, al realizar sus elecciones orientados a,

o en vista de, fines-bienes, los participantes de la ‘posición original’ adoptarían una posición realista o humeana, pero nunca propiamente kantiana.

Por otra parte, esta autora sostiene que la concepción del sujeto defendida por Rawls no reviste, a pesar de las afirmaciones en contrario del pensador norteamericano, carácter propiamente abstracto, sino más bien ideal. En efecto, el constructivismo rawlsiano asume que los agentes de la construcción de los principios éticos están dotados de una independencia o autonomía, de las que están privados la gran mayoría de los seres humanos.

La idealización —escribe O’Neill— enmascarada como abstracción, produce teorías que pueden aparecer como aplicándose ampliamente, pero que de hecho excluyen encubiertamente de su alcance a todos aquellos que no igualan un cierto ideal. Ellas privilegian ciertos tipos de vida y de agente humano, presentando sus características específicas como ideales universales[103].

En el caso de Rawls, los agentes de elección son sujetos liberales, por lo que quedarían excluidos *ab initio* todos aquellos que no lo son.

El problema que se presenta a esta idealización del sujeto es que las idealizaciones requieren de una justificación, y la que Rawls ofrece es demasiado débil como para confirmarla como única opción. De este modo, «ideales diferentes de la persona podrían formar parte de otros procedimientos constructivos, que generarían otras concepciones de la justicia diferentes»[104]. Y de hecho, el autor de *A Theory of Justice* termina haciendo referencia a «una cierta tradición política» y a los «juicios de nuestra tradición», es decir, a una concepción del sujeto que no resulta propiamente universalizable, sino inevitablemente particularista. «En definitiva —escribe O’Neill— ‘nuestra’ tradición resulta invocada para justificar este ideal [del sujeto] sin tener que establecer afirmaciones metafísicas acerca del carácter de agente. En resumen, algunos de los caracteres menos kantianos del constructivismo rawlsiano producen un sinnúmero de dificultades»[105].

Onora O’Neil intenta superar estas dificultades proponiendo un nuevo ensayo de constructivismo kantiano que no se centre en titulaciones de derechos y en un ideal de persona como el de Rawls, sino más bien en principios que establezcan obligaciones, tal como ocurriría —según esta autora— en la tradición del contrato social. Además, O’Neill se centra no en la búsqueda de ciertos principios éticos universalizables, sino más bien en la de aquellos principios que no pueden serlo positivamente, es decir, en principios negativos que excluyen universalmente ciertos tipos de conducta. Pone como ejemplo el que denomina «principio de engaño» (*principle of deception*), cuya formulación sería «en toda proposición práctica debe intentarse engañar al destinatario», que excluye todo lo que garantiza la confianza y que haría, si se lo adoptara, imposibles todos los proyectos de engaño que se intentaran.

En otras palabras, si el engaño fuera un principio de conducta, todo intento de engañar resultaría vano y, en definitiva, imposible. Por lo tanto, debe ser rechazado universalmente para hacer posible la interacción humana. Afirma O’Neill que

puesto de un modo un poco general, los principios de acción que giran sobre la victimización de alguien, ya sea destrozando, paralizando o socavando sus capacidades para la acción, al menos por cierto tiempo y en ciertos aspectos, pueden ser aceptados por algunos pero no adoptados universalmente. Para mantener las cosas bajo

control —concluye O’Neill— asumamos solamente que la justicia exige (al menos) que la acción y las instituciones no estén basadas en principios de victimización (engaño, coerción, violencia)[106].

Ahora bien, los principios son en cierta medida abstractos, y no constituyen la totalidad del razonamiento práctico, sino que deben ser aplicados teniendo en cuenta los contextos reales de acción, en especial la vulnerabilidad de los sujetos. «La coerción — afirma la autora— es una cuestión de fuerza o amenaza, y aquello que constituye una amenaza debe variar con las vulnerabilidades de aquellos que son amenazados»[107]. Pero esta variabilidad en la aplicación no debe conducir a una recaída en el relativismo; para O’Neill,

para evitar recaer en el relativismo, debemos confiar no meramente en los principios abstractos que podrían ser aceptados (o rechazados) por cualquier pluralidad de agentes mínimamente racionales de indeterminada independencia mutua. Debemos confiar en interpretaciones específicas de estos principios que puedan ser aceptadas (o rechazadas) por los actualmente involucrados [...]. La apelación al consenso es aquí no al consenso hipotético de los idealmente racionales e independientes, ni a un consenso real que podría reflejar una opresión (estas rutas llevan ya sea al realismo o bien al relativismo). Más bien, la apelación es al *consenso posible de agentes reales*[108].

Por otro lado, según esta autora, el criterio de validez de este consentimiento no radica en que haya sido efectiva y ostensiblemente dado, sino sólo que cada arreglo u oferta *podría* haber sido rechazada o renegociada, aún por aquellos sobre los que esos principios recaen de modo más severo y penoso. Para O’Neill, esta solución supera tanto las concepciones ideales (la de Rawls) como las relativizadas (realistas) del consenso: «Las explicaciones idealizadas de la justicia tienden a ignorar las vulnerabilidades reales, y las explicaciones relativizadas tienden a legitimarlas»[109]. Además, este consenso propuesto por la autora, está pensado para asegurar que pueda ser rechazado, más que aceptado por todos los miembros de una pluralidad, en especial por los más vulnerables.

Esta solución constructiva kantiana —sostiene O’Neill— se balancea entre las concepciones idealizadas y relativizadas de la ética:

las lecturas idealizadas —escribe— exigen pruebas de una realidad moral que Rawls no proporciona; las lecturas relativizadas sólo pueden ofrecer una crítica interna de la justicia en las sociedades liberales modernas[110] [de este modo] si este esquema [el que ella propone] puede ser llenado, existe al menos cierto espacio entre el realismo y el relativismo[111].

En síntesis, lo que importa aquí es que O’Neill comparte con la mayoría de los constructivistas kantianos la pretensión de elaborar una teoría ética superadora del realismo ético, pero que a la vez no conduzca al mero relativismo moral, que significaría, lisa y llanamente, la desaparición de toda ética normativa[112]. Evidentemente, la autora intenta elaborar una solución basada en un consenso, pero que no sea demasiado exigente en cuanto a sus requisitos, es decir, demasiado ideal (como el de Rawls), ni tampoco meramente fáctico, como el que supuestamente propondrían las posturas realistas. Se trata, entonces, de un consenso solo negativo y realizado más en el nivel de las aplicaciones que el de los principios, y que reviste además un carácter meramente posible, no categórico, con lo que se pondría fuertemente en cuestión el kantismo y por consiguiente el deontologismo alegado en la propuesta de la autora.

[83] Véase: Jacques DERRIDA, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, trad. A. Barberá & P. Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997, p. 34-35 y 65-66. Del mismo modo, véase: Roberto MANGABEIRA UNGER, *The Critical Legal Studies Movement*, Verso, London-New York, 2015.

[84] En este punto, véase: Carlos MASSINI-CORREAS, «El cierre de la razón en el derecho. Duncan Kennedy y la crítica de la racionalidad en la aplicación/interpretación jurídica», en *Persona & Derecho*, N.º 64, Pamplona, 2011, p. 121-141.

[85] Véase: Bernard WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1985, *passim*.

[86] Sobre Marmor, véase: Carlos MASSINI-CORREAS, «Riduzionismo, fatti social e normatività del diritto», en *Rivista di filosofia del diritto*, N.º 1/2013, Bologna, 2013, p. 227-244.

[87] En este punto, acerca de la necesidad de un núcleo de indisponibilidad deóntica y de su (pretendido) carácter procedimental-constructivo, véase: Jürgen HABERMAS, «L'idée d'État de Droit», en *Droit et Morale. Tanner Lectures (1986)*, Seuil, Paris, 1997, p. 57-92.

[88] Véase: Otfried HÖFFE, *La justice politique. Fondement d'une philosophie critique du droit et de l'Etat*, PUF, Paris, 1991, p. 6-12.

[89] Véase, en este punto: Eugenio BULYGIN, *Naturaleza jurídica de la letra de cambio*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1961, p. 25, 51 y *passim*. Bulygin, sin militar como constructivista, en este volumen sostiene una posición de ese tipo, de corte claramente instrumental.

[90] Algunos autores, como Carlos Nino, reducen el constructivismo ético a esta modalidad 'procedimental'; para este autor, «la idea central del constructivismo ético es que los juicios morales se justifican sobre la base de presupuestos procedimentales y aún tal vez sustantivos, de la práctica social en cuyo contexto se formulan»; Carlos NINO, *El constructivismo ético*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 11. Llama la atención la referencia de Nino a la posibilidad de ciertos presupuestos 'sustantivos', ya que si con esa palabra se entiende 'captados en la realidad', no se estaría propiamente frente a una concepción constructivista.

[91] Véase: Carlos MASSINI-CORREAS, *La ley natural y su interpretación contemporánea*, EUNSA, Pamplona, 2006, p. 185.

[92] Carla BAGNOLI, «Constructivism in Metaethics», en *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.). URL= <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/constructivism-metaethics/>, p. 1.2.

[93] Acerca del tema de la verdad en el ámbito de la praxis, véase: José María BARRIO MAESTRE, «La crisis de la verdad en el pensamiento y la cultura europea», en *La gran dictadura. Anatomía del relativismo*, Rialp, Madrid, 2011, p. 135-171.

[94] Carla BAGNOLI, *ob. cit.*, p. 3.

[95] Véase: Paul CLAVIER, *Qu'est-ce que le bien?*, Vrin, Paris, 2010, *passim*.

[96] Robert ALEXY, *El concepto y la validez del derecho*, trad. J.M. Seña, Gedisa, Barcelona, 1997, p. 131-157. Si bien Alexy no ha hecho en principio alegación de constructivismo, resulta indudable su adhesión a una forma intersubjetiva de la "objetividad" jurídica. Véase también: Robert ALEXY, «¿Derechos humanos sin metafísica?», en *Ideas y Derecho. Anuario de la Asociación Argentina de Filosofía del Derecho*, Vol. 2008, Buenos Aires, 2008, p. 11-24.

[97] Véase: Carlos MASSINI-CORREAS, *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*, UNAM, Ciudad de México, 2004, p. 21 ss.

[98] Robert S. HARTMANN, *El conocimiento del bien. Crítica de la razón axiológica*, FCE, Ciudad de México, 1965, p. 37-38.

- [99] Onora O'NEILL, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy* (en adelante, *CR*), Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- [100] *CR*, p. 206.
- [101] *CR*, p. 207.
- [102] *Ibidem*.
- [103] *CR*, p. 210.
- [104] *CR*, p. 211.
- [105] *CR*, p. 212.
- [106] *CR*, p. 215-216.
- [107] *CR*, p. 216.
- [108] *CR*, p. 217.
- [109] *Ibidem*.
- [110] *CR*, p. 218.
- [111] *Ibidem*.
- [112] Véase: Carla BAGNOLI, «Introduction», en AA.VV., *Constructivism in Ethics*, ed. C. Bagnoli, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, p. 1.

3.

DISCUSIÓN DEL CONSTRUCTIVISMO PROCEDIMENTAL

AHORA BIEN, EL PROBLEMA CENTRAL QUE PLANTEAN las versiones no-procedimentalistas del constructivismo en el ámbito ético es que, en el caso de las versiones nihilistas y positivistas-instrumentalistas, se aboca a una renuncia explícita y asumida a cualquier posibilidad de justificación racional de los contenidos éticos, fundamentalmente en términos de principios de justicia o de derechos humanos. El material normativo de las normas éticas se resolverá, ya sea en términos de mero poder o pura dominación, ya sea con referencia a las exigencias establecidas de modo decisionista y compulsivo por el estado[113], o con referencia a las ideologías vigentes[114], o a las emociones o sentimientos ‘morales’, sin necesidad ni posibilidad de justificación racional alguna en términos normativos, esto último en un sentido de algún modo cognitivo. En otras palabras, en estos casos se estará frente a un completo vacío de cualquier racionalidad objetiva, es decir, frente a la imposibilidad de dirigir adecuadamente la conducta de seres racionales, que en cuanto tales sólo pueden ser reglados racionalmente[115].

Estas consecuencias son menos claras en el caso de las propuestas procedimentalistas. Pero a pesar de ello, a estas últimas se les plantea indudablemente una versión del dilema según la cual el punto de vista o artificio práctico-procedimental-constructivo, o bien (I) está sujeto a restricciones morales o (II) no está sujeto a ninguna restricción. En el primer caso, estos límites no pueden estar en sí mismos contruidos, ya que esto llevaría a una *regressio ad infinitum* de instancias constructivas, y por lo tanto resultaría necesario recurrir a alguna forma de realismo moral para encontrar en definitiva esos límites. En el segundo caso, si no existe ningún límite, se arriba necesariamente a la arbitrariedad, que no captura ni explica las convicciones humanas más profundas en el campo moral, y hace desaparecer cualquier atisbo de objetividad, así como toda instancia de indisponibilidad deóntica.

Y la tercera respuesta posible, ya fuera del planteo del citado dilema, es que las estructuras procedimentales —si bien no necesitan adecuarse a realidades independientes de los agentes— han de corresponderse con la constitución entitativa propia de los sujetos involucrados, lo que significaría caer en una nueva forma de realismo, esta vez referido a la índole constitutiva del sujeto, realismo que termina apareciendo así una vez más como en definitiva inevitable[116]. Carla Bagnoli sostiene que, si las limitaciones de la razón práctica son constitutivas, es decir, estructurales al sujeto, y por lo tanto no son en sí mismas construidas, resulta inevitable que se aboque a una solución realista.

«El constructivismo —escribe— por lo tanto, o bien fundamenta las verdades morales en estándares arbitrarios, o bien colapsa en el realismo»[117].

Pero entonces —en el segundo de los extremos— se cae en la concepción clásica de la verdad y del conocimiento práctico, según la cual la razón práctica es raigalmente referencial, aunque se estructure de modo parcialmente constructivo; o dicho en otras palabras, tiene una dimensión realista, referida a la realidad del hombre y sus perfecciones, y otra constructiva, según la cual los elementos conocidos referencialmente: bienes, principios éticos y jurídicos, dimensiones de la perfección humana, son concretados y determinados activamente para su aplicación a las diferentes circunstancias de la vida y de la conducta humana[118]. Pero en ese caso ya no se estaría en presencia de una versión constructivista propiamente dicha de la razón, deliberación y elección práctica, sino de alguna forma de realismo, que si bien incluye una dimensión constructiva, habrá de ser radicalmente referencial o ‘intencional’ y decisivamente diferente de los diversos constructivismos.

Esto se percibe especialmente en el intento de Onora O’Neill de proponer una versión constructiva de la eticidad, que supere el carácter ‘ideal’ de la presentación rawlsiana. La integrante de la Cámara de los Lores termina por plantear una construcción moral de la justicia realizada a través de un acuerdo meramente *posible* —y en rigor hipotético— que en definitiva tiene como dato central la *vulnerabilidad* de los sujetos involucrados. Pero esto significa, por una parte, una radical debilidad deóntica de la propuesta en razón de su carácter hipotético, y por otra, su compromiso con una dimensión indudablemente realista, como es la que corresponde a la vulnerabilidad de los implicados. Una vez más aparece el dilema central del constructivismo: o se cae en el cognitivismo realista, o se pierde todo valor justificatorio racional de carácter categórico. Y es indudable que sin principios categóricos no hay ética inteligible, al menos integralmente, y menos aún una que se presente como pretendidamente kantiana.

Ahora bien, más allá de las aporías que se ha visto plantea la propuesta constructivista en el ámbito del conocimiento doctrinal-principial, resulta manifiesto también que su aplicación al ámbito de las conductas humanas y de las relaciones e instituciones que son su resultado y la hacen posible, desemboca en problemas decisivos y de difícil resolución. Uno de ellos —que se suma al ‘dilema’ al que se refirió más arriba— es el denominado de la ‘falacia procedimental’, según la cual se

pretende afirmar en la conclusión de un proceso argumentativo la legitimidad de toda una serie de contenidos materiales que no se encuentran legítimamente justificados en las premisas. [...] Ahora bien, es evidente que si no se introducen en el comienzo de la cadena argumentativa afirmaciones de contenido adecuadamente justificadas, el solo discurrir de la razón, por más vericuetos, acuerdos y contramarchas que se improvisen, no podrá conducir a expresiones razonables y justificadas con contenido material, ni en el orden normativo, ni en ningún otro orden del saber[119].

En definitiva, las pretensiones del constructivismo práctico-moral de alcanzar contenidos ético-jurídicos a partir del mero procedimiento discursivo, resultan claramente vanas, tal como lo han puesto de relieve, entre varios otros, Paul Ricoeur y —un poco paradójicamente— Jürgen Habermas. Este último afirma categóricamente que

un procedimiento en cuanto tal no puede generar legitimación; más aún, el mismo procedimiento de establecer las normas está sujeto al deber de legitimación; la forma técnico-jurídica sola —concluye— [...] a la larga no podrá asegurarse el reconocimiento...[120].

Esto significa que los intentos del constructivismo ético de generar justificación a partir del solo proceso argumentativo o discursivo no generan por sí mismos contenidos justificados de alguna índole; esto sería como pretender que después de un buen rato de hacer girar la máquina picadora en la que se introdujo barro, esta produjera carne picada, como resultado del sólo girar reiterado de su mecanismo. Es evidente aquí que, si en los orígenes del razonamiento aparecen ciertas valoraciones o ciertos datos, éstos determinarán el resultado de esa inferencia y que el mismo proceso inferencial —suponiendo que sea correcto lógicamente— no puede producir resultados independientes de aquello que se tuvo en cuenta al comienzo. Ahora bien, esos datos o valoraciones que actúan como premisas de una cadena inferencial pueden provenir de dos fuentes: (I) de su referencia a realidades fácticas o prácticas, con lo cual se tratará de datos originarios, basados en el conocimiento de realidades dadas; o bien, (II) de construcciones mentales, individuales o colectivas. En el primer caso, se aboca al realismo, y se está completamente fuera del constructivismo; y en el segundo, se presenta una vez más una alternativa insalvable: (a) o bien las construcciones originales son arbitrarias, en cuyo caso también lo serán las conclusiones; (b) o bien tienen alguna justificación racional, la que deberá coherentemente tener también carácter construido, con lo cual se entra en una regresión al infinito, y las conclusiones resultarán también arbitrarias. En definitiva, el constructivismo procedimentalista debe optar necesariamente, o bien por una remisión a un realismo de base, o bien por la arbitrariedad y el sinsentido.

Corresponde también exponer ahora algunas líneas sobre la radical incomprensión en que incurren la mayoría de los pensadores constructivistas acerca del contenido de las afirmaciones realistas en el ámbito práctico-normativo, a la que ya se ha hecho breve mención en las páginas precedentes. Y este punto adquiere cierta relevancia, toda vez que la gran mayoría de los autores constructivistas elaboran sus teorías en oposición explícita a alguna forma de realismo ético. Esta incomprensión queda en claro v.gr. en un texto de Carlos Rosenkrantz, en el que se sostiene que

hay varias teorías de la verdad moral. Un grupo de ellas, grupo que reúne tanto a las teorías intuicionistas de la verdad como al naturalismo ético, sostiene que las propiedades morales pertenecen a un mundo moral que tiene una *existencia previa y preordenada*. Para estas teorías la verdad moral es *trascendente y atemporal* [...]. Un segundo grupo niega que las propiedades morales sean propiedades que pertenezcan a un mundo moral con existencia previa y preordenada. Sostienen que las propiedades morales [...] no son propiedades que existen y sólo esperan ser *descubiertas* y ordenadas, sino que son propiedades que ‘construimos’ nosotros mismos[121].

Por supuesto que Rosenkrantz no cita *ningún* autor que sostenga esas afirmaciones intuicionistas-naturalistas, para las cuales las propiedades morales están *preordenadas* a la praxis moral, son *a-temporales* o absolutamente invariables en el tiempo y que sólo deben ser *descubiertas ya estructuradas* en un mundo moral preexistente, sin ninguna necesidad de elaboración o construcción. Pero lo que es completamente evidente es que esa descripción no se corresponde con las afirmaciones del realismo moral en sus versiones clásicas, el cual *no sostiene*: (I) que sea posible un conocimiento *absoluto* (es

decir, completo y perfecto) de la realidad extramental, ni teórica, ni práctica; (II) que la función cognitiva sea *meramente pasiva* y receptiva de datos existentes en un mundo ‘trascendente’; (III) que, consecuentemente, el entendimiento no tenga *ninguna* función activa, función que puede denominarse ‘constructiva’, en el proceso del conocimiento intelectual, especulativo o normativo; (IV) que el conocimiento prácticonormativo sea completamente *a-temporal* e independiente de las variables circunstancias de tiempo y lugar; y (V) que, especialmente en el caso del conocimiento práctico, la razón no cumpla una función organizativa, *determinativa* y precisiva, y que para llevarla a cabo no pueda recurrir a la ayuda de ciertas reglas o procedimientos, algunos de carácter heurístico, al menos parcialmente contruidos[122].

De este modo, si se trata de oponerse a las concepciones realistas o ‘no-constructivistas’ del conocimiento práctico-normativo, resultaría necesario aclarar expresamente que no se tiene en mira a las versiones clásico-realistas de la eticidad, sino a otras, que a su vez sería necesario individualizar en sus autores y defensores, para evitar la vaguedad en la que quedan las críticas o argumentaciones cuando no se dirigen a ningún autor o escuela en particular. Pero en definitiva, de lo que se trata es de no fabricar un monigote, fácil de desacreditar y descartar, pero que muy poco o nada tiene que ver con los contenidos efectivos de las doctrinas que se atacan.

- [113] Véase, acerca de la reducción del derecho a mera fuerza: Frederick SCHAUER, *The Force of Law*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts/London, 2015, p. 1-10 y *passim*.
- [114] Véase, sobre el derecho como superestructura ideológica: Duncan KENNEDY, *Izquierda y derecho. Ensayos de teoría jurídica crítica*, trad. G. Moro, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2010, p. 125 y *passim*.
- [115] Véase: Mark MURPHY, *Philosophy of Law. The Fundamentals*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Carlton, 2007, p. 41.
- [116] Véase: Roger CRISP, *Reasons and the Good*, Oxford University Press, New York, 2006, p. 52-55.
- [117] Carla BAGNOLI, ob. cit., p. 21.
- [118] Véase: John FINNIS, «Critical Legal Studies», en *Collected Essays IV Philosophy of Law*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 299-319.
- [119] Carlos MASSINI-CORREAS, *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*, UNAM, México, 2004, p. 40. Véase también: Arthur KAUFMANN, *La filosofía del derecho en la posmodernidad*, Temis, Bogotá, 1992, p. 42.
- [120] Jürgen HABERMAS, *La crisi della razionalità del capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari, 1982, p. 108. Sobre lo sostenido por Ricoeur en este punto, véase: Paul RICOEUR, *Le juste*, Esprit, Paris, 1995, p. 71 ss.
- [121]
- [122] Sobre la estructura epistémica de la ética realista clásica, véase: Giuseppe ABBÀ, ob. cit., *passim*; y Daniel WESTBERG, *Right Practical Reason*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

4.

EL CONSTRUCTIVISMO HUMEANO

UNA VEZ ESTUDIADA LA VERSIÓN NEO-KANTIANA o procedimental del constructivismo ético, corresponde analizar, aunque sea someramente, la presentación neo-humeana o instrumentalista de la racionalidad práctico-ética. Es bien sabido que el escéptico escocés sostenía enérgicamente la imposibilidad de que la razón cumpliera funciones directivas de la acción humana, incluida la determinación de los bienes que son los objetivos de esa acción. En un famoso pasaje del *Treatise*, llamado tradicionalmente *slave passage*, Hume escribe que «no hablamos estricta y filosóficamente cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y ha de ser sólo esclava de las pasiones, y no puede pretender ningún otro oficio que el de servir las»[123]. Este pasaje ha sido interpretado por la mayoría de los neo-humeanos en el sentido de que más que de pasiones o sentimientos en sentido estricto, debería hablarse de propósitos o deseos, que pueden tenerse sin necesidad de experimentar al mismo tiempo una emoción o un impulso pasional[124].

Por supuesto que en esta situación que plantea Hume el papel de la razón solo puede ser instrumental, reducido a la búsqueda de los medios útiles para la consecución de los fines deseados por el apetito. «Un neo-humeano que acepta esta última pretensión — escriben Cullity y Gaut— posee una concepción instrumental de la razón práctica, conforme a la cual aquello que un sujeto tiene razón para hacer es lo que promueve la satisfacción de los últimos deseos propios»[125]. En este esquema la razón ha de revestir necesariamente carácter hipotético, conformándose con proposiciones del tipo de ‘si deseas alcanzar el pote de los chocolates del estante superior, habrás de proveerte de una escalera’. Por supuesto que esto significa dejar de lado la posibilidad de juicios prácticos categóricos, que establezcan deberes incondicionales, del tipo de ‘no se debe mentir (nunca)’ o ‘no debe matarse a seres humanos inocentes’, tal como los propuestos por los diversos autores kantianos.

A pesar de estas diferencias, la mayoría de los neo-humeanos aparecen claramente como constructivistas, toda vez que al no existir por principio parámetros objetivos —es decir, de algún modo independientes del sujeto— de dirección de las conductas que hayan de ser reconocidos, la única solución alternativa radica en la construcción de esos parámetros de conducta.

De acuerdo con los constructivistas humeanos —escribe Nathaniel Jezi— [...] las condiciones formales de la construcción constriñen lo que son las propias razones, pero no determinan completamente el contenido de las razones que uno tiene; mejor aún, el contenido de las propias razones depende en una significativa extensión del contenido de las actitudes con las que uno comienza [...]. En otras palabras, los constructivistas humeanos están abiertos a la posibilidad de un cierto tipo de relativismo acerca de las razones prácticas[126].

Se trata en este caso, por lo tanto, de construir razones para la acción —que no habrán de ser nunca categóricas— a partir de preferencias, deseos o actitudes de los sujetos. Y estas razones serán instrumentales e hipotético-condicionales, toda vez que la razón sólo puede versar en este caso acerca de los medios a utilizar para alcanzar los objetivos establecidos por esas preferencias o deseos. Uno de los autores más conocidos entre los que han elaborado doctrinas de este tipo ha sido el australiano John Mackie (1917-1981), quien culminó su carrera como *fellow* del *University College* de Oxford, y escribió, entre varias obras, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, aparecido por primera vez en 1977 y que se ha constituido en algo así como el manifiesto del constructivismo humeano. En lo que sigue se expondrán brevemente las ideas contenidas en ese libro, como arquetipo de ese tipo de constructivismo, para resumir después los principales problemas que se plantean a esa doctrina.

En el comienzo mismo del volumen, Mackie deja en claro el esquema filosófico-práctico al que adhiere y que será el que intente explicitar y defender en la obra:

Pero quizá los verdaderos profesores de filosofía moral —afirma, luego de citar a los clásicos— son los ladrones y los fuera de la ley, quienes, como dice Locke, guardan la confianza y las reglas de la justicia entre ellos, pero las practican como reglas de conveniencia sin las cuales no pueden permanecer juntos, pero sin la pretensión de recibirlas como leyes innatas de la naturaleza. Espero que la explicación de esta paradoja quede clara en el curso del libro[127].

Y al iniciar el primer capítulo de la obra, este autor inserta una afirmación que aparece como una divisa o consigna de sus ideas: «No existen valores objetivos»[128]. En lo que sigue, Mackie explicita qué entiende al decir ‘objetivos’. Para este autor existen varios significados de esa palabra, pero en este contexto él se está refiriendo puntualmente: (I) a una verdad de *segundo orden*, o de carácter meta-ético, a «un punto de vista acerca del estatus de los valores morales y de la naturaleza de la valoración moral, acerca de dónde y cómo estos valores encajan (*fit*) en el mundo»[129]; (II) a que desde un punto de vista *escéptico-moral*, «lo que he llamado escepticismo moral es una doctrina negativa, no positiva: esta sostiene algo que no existe, no algo que existe. Dice que no existen entidades o relaciones de un cierto tipo, valores objetivos o requerimientos, que mucha gente ha creído que existen»[130]; (III) a que la objetividad moral no es un problema real, sino ficticio; en efecto, para Mackie, ante todo, se trata de un problema pasado de moda; además, no debe confundirse objetividad con intersubjetividad: «El acuerdo subjetivo puede producir valores intersubjetivos, pero intersubjetividad no es objetividad. Tampoco es objetividad la simple universalidad: alguien puede estar preparado para universalizar sus juicios prescriptivos o aprobaciones [...] y todavía reconocer que esas prescripciones o aprobaciones son actividades suyas y nada más»[131]; (IV) a que afirmar que no existen valores objetivos, «es como decir que las afirmaciones de valor no pueden ser ni verdaderas ni falsas»[132], ya que «algo puede ser llamado bueno en la medida en que satisface un cierto deseo; pero la objetividad de esas relaciones [de deseo] no constituye en nuestro sentido un valor objetivo»[133].

Todas estas afirmaciones suponen necesariamente que no existen imperativos categóricos propiamente dichos, sino que todos revisten carácter hipotético, del tipo de ‘si deseas X, tienes que poner los medios Y para alcanzarlo’, es decir, que se trata de

meros inventos o construcciones instrumentales a partir del hecho de un deseo o un propósito. Pero Mackie también reconoce que el lenguaje corriente de la ética trata a los imperativos, normas o valores como si fueran objetivos, y que otro tanto ha hecho la gran mayoría de los filósofos que en el mundo han existido, pero sostiene que se trata de una pretensión ficticia (*fictitious*):

Los conceptos morales tradicionales del hombre ordinario —escribe este autor— así como los de la línea principal de los filósofos occidentales, son conceptos de valor objetivo. Pero es precisamente por esta razón que el análisis lingüístico y conceptual no es suficiente. La exigencia de objetividad, no obstante estar insertada en nuestro pensamiento y en nuestro lenguaje, no es autojustificatoria. Puede y debe ser cuestionada[134].

Ahora bien, los argumentos principales esgrimidos por Mackie para avalar esta tesis son dos: el ‘argumento de la relatividad’ y el ‘argumento de la extrañeza’ (o de la ‘rareza’) (*queerness*). Según el primero, la premisa fundamental de la defensa del escepticismo ético radica en la bien conocida variedad de los códigos morales en el tiempo y en el espacio[135], que avala —según este autor— un «subjektivismo de segundo orden: las diferencias radicales entre los juicios morales de primer orden hacen dificultoso tratar a estos juicios como aprehensiones de verdades objetivas»[136]. Pero Mackie concluye a continuación, relativizando el argumento, que

en resumen, el argumento de la relatividad tiene alguna fuerza simplemente porque las reales variaciones en los códigos morales son explicadas más fácilmente por la hipótesis de que ellos reflejan formas de vida que por la hipótesis de que expresan percepciones, la mayoría de ellas seriamente inadecuadas y malamente distorsionadas, de valores objetivos[137].

En cuanto al argumento de la ‘rareza’, Mackie recalca que tiene dos partes: una metafísica y otra epistemológica; respecto de la primera afirma que

si existieran valores objetivos, entonces ellos habrían de ser entidades o cualidades o relaciones de un tipo muy extraño, marcadamente diferentes de cualquier otra cosa del universo. [Y en la segunda] si nosotros fuéramos conscientes de esos valores [morales] tendría que haber alguna facultad especial de percepción o intuición moral, claramente diferente de nuestros modos ordinarios de conocimiento de cualquier otra cosa[138].

Ahora bien, según este autor, «la única respuesta adecuada [a ese argumento] sería mostrar cómo, a partir de fundamentos empíricos, podemos construir una explicación de las ideas, creencias y conocimientos que tenemos de todos esos asuntos»; y como esa explicación —según Mackie— no es posible, la propuesta de una objetividad de valores y prescripciones, «no es un sinsentido, sino que es falsa»[139]. Dicho brevemente: para Mackie no existen entidades valorativo-prescriptivas, del tipo de las empíricas o naturales, y tampoco existe una facultad especial, distinta de la propia del conocimiento empiriológico, capaz de conocer esas entidades; y como solo existen en el mundo realidades fácticas y facultades de conocimiento de base exclusivamente empírica, los valores y prescripciones no existen y, consecuentemente, las proposiciones que afirman su existencia son falsas. De aquí que el mismo Mackie haya denominado también a este argumento «teoría (o tesis) del error», ya que sostiene que todas las proposiciones éticas son falsas por no corresponder a algún dato de la realidad extramental.

Para Mackie estos argumentos funcionan de un modo similar frente a las afirmaciones que pretenden la existencia de un objetivo general de la vida humana, como las

propuestas por Aristóteles y el Aquinate.

Si se reclama —escribe el pensador australiano— que algo es objetivamente el correcto o propio objetivo de la vida humana, entonces ello es equivalente a la afirmación de algo que es imperativo categórica y objetivamente, lo que cae fácilmente dentro del alcance de nuestros argumentos precedentes”[140].

A partir de lo sostenido hasta ahora, Mackie concluye que «el escepticismo moral debe, por lo tanto, tomar la forma de una teoría del error, admitiendo que una creencia en valores objetivos está construida en el pensamiento y lenguaje moral ordinario, pero sosteniendo que esa creencia es falsa»[141]. Ahora bien, es claro que si no existen bienes, valores, normas o imperativos dotados de cierta objetividad, ellos ha de ser inventados a partir de los deseos, propósitos y actitudes de los sujetos morales y que no existen límites objetivos ni verdades en esta tarea de construcción[142].

Esta presentación del filósofo australiano, que es una de las más coherentes propuestas neo-humeanas, tiene muchas ambigüedades y presenta varios problemas; el primero de estos problemas radica en que se trata de una construcción teórica de la ética realizada sin ninguna remisión explícita a —y aun expresamente en contra de— cualquier experiencia en materia moral. En efecto, Mackie rechaza explícitamente toda alusión a la experiencia cristalizada en el lenguaje moral, a los conceptos morales corrientes y a la tradición del pensamiento moral de la humanidad; en otras palabras, deja rotundamente de lado lo que se denomina habitualmente el *ethos* de la humanidad como punto de partida de la filosofía moral.

Este *ethos* —afirma el autor en varios de los textos citados más arriba— concibe a la moralidad como objeto va, prescriptiva y categórica, cuando en realidad no lo es. Puede concluir que su propuesta de filosofía moral se contrapone *in toto* a la ética normativa o teórica vigente en el mundo y en la historia: en otras palabras, se opone a lo que la gente denomina generalmente ética o moral. Asimismo, queda invalidada la principal fuente de experiencia ética: la que corresponde al lenguaje moral, en la que se contiene un precipitado de experiencias prácticas a nivel universal y trans-temporal[143].

Esta actitud no sólo es extraña o rara, sino que es además aventurada, toda vez que toda la civilización humana ha sostenido durante milenios una postura que es radicalmente falsa, mientras que la propia es la única verdadera, significa una desproporción y un simplismo notables. Pero además, si se deja de lado la experiencia como fuente de contenidos éticos: ¿a dónde habrá de recurrirse para obtenerlos?; saber que matar a un inocente es malo, o que quitarle la comida a un pobre indigente es incorrecto, o que torturar a otro sólo por diversión es inicuo, resulta extremadamente dificultoso si toda la experiencia ética, teórica y práctica, de la humanidad no vale nada y resulta definitivamente ilusoria.

Por otra parte, el argumento central de Mackie para justificar su tesis del total escepticismo ético, al que denomina de la ‘extrañeza’ (con una primera parte ‘metafísica’), adolece de debilidades extremas y decisivas, la primera de las cuales es que este argumento parte de una concepción de la realidad de una pobreza llamativa, ya que la limita a los hechos empíricos, es decir, a hechos materiales susceptibles de conocimiento sensorial. Ahora bien, una vez que se ha asumido apriorísticamente esa

concepción, es claro que quedan fuera de los entes existentes las relaciones, las cualidades, situaciones, cantidades, apetitos, hábitos, y todas aquellas dimensiones de la realidad que no pueden reducirse a hechos empíricos[144]; y más específicamente, las realidades deóntico-morales: deberes, facultades, prohibiciones, valoraciones, etc. Mackie sostiene que este último tipo de realidades debería pertenecer a una categoría ‘extraña’ de entes, sin mayor justificación ontológica.

Aquí, el autor supone una identidad entre los conceptos ‘extraño’ y ‘no empírico’, y considera inconcebible la existencia de esos elementos y dimensiones que denomina ‘extrañas’. Escribe Mackie en este punto: «Cuando nosotros hacemos la pregunta embarazosa: cómo podemos ser conscientes de este carácter prescriptivo-autoritativo [...] ninguno de nuestros reportes de percepciones sensibles [...] nos proveerá de una respuesta satisfactoria»[145]. Está claro que aquí el autor identifica ‘ser conscientes’ con ‘percepciones sensibles’, con lo cual quedan excluidos de la realidad, o al menos de su conocimiento, todos aquellos ámbitos de cosas que no puedan ser el objeto directo de percepciones sensitivas. Pero es bien conocido que existen estudios serios y difundidos que justifican y explican sobradamente la existencia de entidades no empíricas, desde las *Categorías* de Aristóteles a la *Teoría del objeto puro* de Antonio Millán Puelles[146]. Y en el orden del conocimiento directivo de la praxis humana, corresponde citar las numerosas obras de Georges Kalinowski[147] o Nicolai Hartmann[148], así como de varios otros pensadores más.

Y en cuanto al segundo tramo del argumento de la ‘rareza’ (denominado también ‘epistemológico’), según el cual de existir esas entidades ‘raras’ no empíricas, sería necesaria asimismo la existencia de una facultad humana especial (y también extravagante o insólita) destinada a aprehenderlas, lo que supone una antropología según la cual cada forma de actividad humana debería contar con una facultad distinta y específica que la realizara. Ahora bien, esta sí que aparece como una antropología ‘rara’, que implicaría la existencia de una facultad para cada modalidad de acción humana, por similares y vinculadas que ellas sean. De este modo, la afectividad humana no podría ser el vehículo único del amor de amistad, el amor patriótico, el amor erótico y al amor por los animales, sino que sería necesaria la presencia de tantas facultades como tipos de amor existen, es decir, varios cientos y siempre abiertas a su multiplicación infinita[149].

A la inversa de lo sostenido por Mackie en su argumento de la ‘rareza’, una gran cantidad de pensadores en el ámbito de la antropología filosófica y de la psicología, sostienen con fuertes fundamentos que las facultades humanas pueden realizar varias funciones semejantes, tal como es el caso de la razón, que puede cumplir y cumple de hecho con actividades teóricas y prácticas, sin que por ello sea necesario desdoblarse esa facultad en tantas como sean los diferentes tipos de actividad[150]. Y otro tanto puede decirse de la voluntad, la sensibilidad, el apetito sensible y tantas más facultades[151].

Pero pareciera que el problema central que presenta esta versión empirista del constructivismo ético es que ella conduce inexorablemente al relativismo ético, lo que significa en definitiva la disolución y la desaparición de la ética en cuanto tal. En este sentido, afirma Nathaniel Jezzi que

los constructivistas humeanos están abiertos a la posibilidad de un tipo de relativismo acerca de las razones prácticas. Esto significa que, desde su punto de vista, podría dejarse de lado la idea de que cuando las condiciones formales del constructivista son aplicadas a las actitudes de la mayoría de la gente, dan un conjunto de razones prácticas que mantienen las perspectivas del sentido común acerca de la moralidad, como la de que tenemos razones para no torturar a otros por mera diversión[152].

Desde la perspectiva de Mackie, sostiene este autor, un Calígula coherente tendría razones para torturar a otro por simple placer, si ese es su propósito o su deseo. «Esto es considerado por varios —concluye— como un serio costo teórico de aceptar esta forma de constructivismo»[153]. Y no puede ser de otra manera, toda vez que, desde esta perspectiva, la razón funciona sólo de modo instrumental al servicio de los propósitos, deseos o actitudes fácticas del sujeto actuante, que por definición son contingentes, múltiples y variables, y en especial, no tienen en cuanto tales ninguna referencia deóntica o axiótica.

Ahora bien, este relativismo significa la eliminación de la ética, como disciplina o como praxis, toda vez que un conjunto de reglas donde ninguna de las cuales es categórica, ni universal, ni inexcusable, ni objetiva, no cumple con las exigencias que la experiencia moral plantea al conocimiento ético. En este punto, Edmund Husserl ha escrito que el escepticismo ético

significa el abandono de la validez verdaderamente incondicionada de las exigencias éticas, la negación de toda obligación, digámoslo así, realmente obligatoria. Conceptos tales como ‘bueno’ y ‘malo’, ‘prácticamente racional’ e ‘irracional’ se convierten en meras expresiones de hechos psicológico-empíricos de la naturaleza humana [...]. Conforme a ello, todas las normas éticas, tal como han de extraerse, en tanto que consecuencias, de los principios éticos, tienen una validez meramente fáctica[154].

Es decir, en ningún caso una validez de carácter prácticomoral o ético[155].

Dicho de otro modo, del análisis detallado del fenómeno moral se desprende que ese fenómeno se presenta inequívocamente y de modo universal como planteando —al menos la mayoría de las veces— exigencias incondicionadas, deberes categóricos y valoraciones decisivas. Y por esto, lo que los hombres y mujeres han denominado ‘ética’ incluye constitutivamente estas dimensiones y no puede ser concebida adecuadamente sin ellas. Una doctrina como la de Mackie, que excluye definitivamente esos aspectos de la consideración ética y la reduce a una mera invención de la razón instrumental sin límites intrínsecos y de la sensibilidad indeterminada, ha de abocar necesariamente a la negación de la ética como conocimiento directivo de la praxis humana[156].

Finalmente, puede hacerse a colación una afirmación de Dietrich von Hildebrand, quien en su *Ética* sostiene que

hemos de advertir que, aún cuanto este tipo de relativismo ético es una lógica consecuencia del relativismo en general, el motivo inconsciente del relativismo general es, no obstante, y con gran frecuencia, el deseo de eludir toda norma ética absoluta. Al menos, la honda resistencia inconsciente frente a la objetividad de la verdad tiene a menudo su origen en una clase de orgullo que se rebela radicalmente contra los valores objetivos[157].

Y esta rebelión contra la objetividad es decididamente una de las improntas centrales de la mentalidad y de la cultura tardomoderna y posmoderna, y de su consecuente deriva relativista[158].

- [123] David HUME, *A Treatise of Human Nature*, Penguin, London, 1985, p. 462.
- [124] Véase: Garrett CULLITY & Berys Gaut, ob. cit., p. 6.
- [125] *Ibidem*, p. 8.
- [126] Nathaniel Jezi, «Constructivism in Metaethics», en *Internet Encyclopedia of Philosophy* (www.iep.utm.edu/con-ethi). Consulta del 18.08.2016.
- [127] John L. MACKIE, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (en adelante, *EIRW*), Penguin, London, 1977, p. 10-11.
- [128] *EIRW*, p. 15.
- [129] *EIRW*, p. 16.
- [130] *EIRW*, p. 17.
- [131] *EIRW*, p. 22-23.
- [132] *EIRW*, p. 25.
- [133] *EIRW*, p. 27.
- [134] *EIRW*, p. 35.
- [135] Sobre este argumento, véase: Barbara MACKINNON, *Ethics. Theory and Contemporary Issues*, Wadsworth/Thomson Learning, Belmont, 2001, p. 25-29.
- [136] *EIRW*, p. 36.
- [137] *EIRW*, p. 37.
- [138] *EIRW*, p. 38.
- [139] *EIRW*, p. 39-40.
- [140] *EIRW*, p. 47.
- [141] *EIRW*, p. 48-49.
- [142] Véase: *EIRW*, p. 105 ss. En este punto, véase también: Georges KALINOWSKI, «La justification du non-cognitivisme: philosophie ou croyance?», en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, N° LXIX-2, Milano, 1992, p. 268-275.
- [143] Guido SOAJE RAMOS, «Sobre derecho y derecho natural. Algunas observaciones epistemo-metodológicas», en *Ethos*, N° 6/7, Buenos Aires, 1980, p. 99-107. Asimismo, véase: Timothy CHAPPELL, *Ethics and Experience*, Durham, Acumen Publishing, 2009.
- [144] En especial las estudiadas en las *Categorías* de Aristóteles; en este punto, véase: Pamela H. HOOD, *Aristotle on the Category of Relation*, University Press of America, Lanham, 2004, p. 1-19; y Pierre AUBENQUE, *Problèmes aristotéliciennes*, Vrin, Paris, 2009, p. 281-304.
- [145] *EIRW*, p. 38-39.
- [146] Véase: Antonio MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, en especial, p. 804-832.
- [147] Véase: Georges KALINOWSKI, «Essai sur le caractère ontique du droit. Contribution à l'étude de l'être intentionnel et a la ontologie du droit», en *Revue de l'Université d'Ottawa*, N.º V-34, Ottawa, 1964, p. 81-99.
- [148] De este autor, véase: Nicolai HARTMANN, *Ética*, trad. J. Palacios, Encuentro, Madrid, 2011, p. 158 ss.
- [149] Sobre estos argumentos de Mackie, véase: Richard JOYCE, «Mackie's Arguments for the Moral Error Theory», en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consulta del 20.08.2016.
- [150] Véase, en este punto: Daniel C. RUSSELL, *Practical Intelligence and the Virtues*, Clarendon Press, Oxford, 2011, p. 13-18.
- [151] Sobre la diversidad y especificación de las facultades, véase: Jorge Ángel GARCÍA CUADRADO, *Antropología Filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*, EUNSA, Pamplona, 2001, p. 45 ss., y Roger VERNEAUX, *Filosofía del hombre*, Herder, Barcelona, 1988, p. 205 ss.
- [152] Nathaniel Jezi, ob. cit., p. 8.

[153] *Ibidem*.

[154] Edmund HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, cit. por A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, ob. cit., p. 359.

[155] Este relativismo es el que lleva a MACKIE a sostener que no existen en realidad derechos humanos, sino sólo un único derecho: el de los sujetos a elegir progresivamente cómo han de vivir, es decir, a hacer lo que les venga en gana, con lo que desaparece cualquier noción de derechos humanos; véase: John mackie, «Can There Be a Right-Based Moral Theory?», en AA.VV., *Theories of Rights*, ed. J. Waldron, Oxford University Press, Oxford, 1984, p. 168-181.

[156] Aquí véase: Carlos MASSINI-CORREAS, «¿Existe un principio ético de autonomía?», en *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, N.º 8, La Coruña, 2004, p. 487-503.

[157] Dietrich VON HILDEBRAND, *Christian Ethics*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1953, p. 106.

[158] Véase: Carlos GONI, *Ética borrosa*, Palabra, Madrid, 2010, *passim*.

CONCLUSIONES

DESPUÉS DE LOS DESARROLLOS REALIZADOS HASTA AHORA, es posible arribar a algunas conclusiones que aparecen como oportunas:

- a) Las concepciones éticas que se denominan ‘constructivistas’ pueden ser caracterizadas por ciertas notas comunes: (I) su rechazo radical a que el conocimiento en general y el conocimiento práctico en especial puedan tener su origen en la aprehensión de realidades distintas del sujeto cognoscente, es decir, una repulsa decisiva y completa al denominado realismo cognitivo; (II) como consecuencia de lo anterior, todos los contenidos éticos son en definitiva el resultado exclusivo de la construcción-invencción de la razón humana, sin referencia alguna a realidades trascendentes a la inmanencia del sujeto.
- b) Pero además, en la primera parte de este trabajo ha quedado en claro que también el denominado ‘constructivismo teórico-científico’ —que se caracteriza de modo similar aunque no idéntico al de carácter ético— aboca a una serie de aporías de difícil sino imposible resolución; y asimismo, que para que el constructivismo tenga algún sentido inteligible, debe renunciar a la *mera* construcción en algún momento de su desarrollo y abocar a una solución al menos parcialmente realista; es decir, renunciar a su punto de partida y a su supuesto central.
- c) Por otra parte, y con referencia al constructivismo práctico o ético, es necesario decir que este adquiere diversas formas, la más difundida de las cuales es la del constructivismo procedimental, que como se ha visto debe enfrentarse a una modalidad del *dilema* según el cual el procedimiento de construcción de los principios prácticos puede o bien (I) tener ciertos límites morales, en cuyo caso éstos no pueden ser en definitiva meramente construidos, ya que de lo contrario se produciría una inaceptable regresión al infinito, o bien (II) no tener límites morales de ninguna especie, con lo cual se abocaría a la mera arbitrariedad o simple capricho; ahora bien, ninguna de estas alternativas resulta razonable y, en definitiva, inteligible consistentemente.
- d) También las propuestas constructivo-procedimentales incurren en una evidente falacia —que puede denominarse *falacia procedimental*— según la cual sobre la base de la sola forma de los razonamientos, discursos o diálogos se pretende legitimar conclusiones que parten de premisas que no están previamente legitimadas de modo no procedimental; ahora bien, esto resulta injustificable, toda vez que si estuvieran legitimadas sólo procedimentalmente se produciría nuevamente una regresión al infinito, con la correspondiente desfundamentación y negación de

sentido; y si estuvieran justificadas de modo cognitivo-aprehensivo, se caería en el realismo, y el constructivismo resultaría desactivado irremediabilmente.

- e) En cuanto al constructivismo de formulación neohumeana, en especial en la versión propuesta por John Mackie, este se caracteriza constitutivamente por su negativa radical de cualquier objetividad ética, de modo tal que la estructura de la eticidad ha de ser el resultado de la mera construcción-invencción por parte de una razón sólo instrumental, guiada y motivada por los deseos, propósitos y actitudes del sujeto; esta perspectiva conduce a aporías de difícil solución, una de las cuales —y no la menos importante— radica en su abocamiento a un drástico relativismo moral, con el consiguiente deslizamiento hacia la supresión de la ética como saber específico y con sentido normativo.
- f) Finalmente, conviene reiterar una vez más que la raíz decisiva de la mayoría de las inconsistencias constructivistas, en especial las que se producen en los ámbitos práctico-éticos, radica en una severa y persistente *incomprensión* de las afirmaciones centrales del realismo gnoseológico y práctico. En efecto, la gran mayoría de las versiones del constructivismo suponen que el realismo acepta una serie de afirmaciones peregrinas e inadmisibles —en especial una concepción meramente pasiva y dogmática del conocimiento— y consecuentemente han elaborado sus propuestas en oposición frontal a un fantasma inexistente. Es muy probable que un conocimiento más preciso y completo del pensamiento realista clásico hubiera conducido inevitablemente a resultados distintos a los del constructivismo ético contemporáneo, y seguramente más consistentes y en definitiva más satisfactorios para la explicación, valoración y dirección de la praxis humana.

SEGUNDA PARTE
EL REALISMO ÉTICO

1.

CONCEPTO PRELIMINAR DE “REALISMO ÉTICO”

COMO PRIMER PASO EN EL DESARROLLO de esta segunda parte, corresponde establecer o ‘definir’ las líneas fundamentales del objeto que se va a abordar, es decir, precisar qué se quiere decir cuando se habla de una ‘ética realista’ o de un ‘realismo ético’. Quien ha establecido la cuestión con suficiente acribia ha sido el eticista francés Ruwen Ogien, en un libro titulado precisamente *Le réalisme moral*[159]. Allí ha escrito que «de acuerdo con algunos filósofos, un juicio como ‘la esclavitud es un mal’ no es, hablando con propiedad, ni verdadero ni falso; propiedades tales como ser generoso, honesto, infame, crapuloso no tienen una auténtica realidad (es decir, una existencia independiente de nuestras creencias o sentimientos)»[160].

Conforme a esto, y luego de consignar que estos autores no dudan en utilizar los nombres ‘realidad’, ‘objetividad’ o ‘verdad’ en ámbitos tan problemáticos como los referentes a los hechos sociales, los fenómenos psicológicos o las propiedades llamadas ‘naturales’, este autor afirma que

lo que se denomina ‘realismo’ en filosofía moral, es ante todo una doctrina o un conjunto de doctrinas que parecen tener en común juzgar que este modo de pensar carece manifiestamente de coherencia. El realista moral se propone reestablecer esta coherencia reivindicando para la ética la posibilidad de ser, al menos, tan objetiva como estos otros objetos litigiosos[161].

El realista moral, sostiene más adelante Ogien, echa en cara de aquellos filósofos escépticos que se coloquen del lado de la racionalidad, de la objetividad, de la realidad o de la verdad, en este o aquel ámbito particular y pero se nieguen a hacerlo en el de la ética.

En un sentido similar a lo sostenido por el filósofo francés, Geoff Sayre-McCord, profesor de la Universidad de North Carolina, desarrolla una idea paralela del realismo ético, que él denomina realismo moral (*moral realism*):

Los realistas morales —escribe— son aquellos que piensan que, en estos aspectos [morales], las cosas han de ser tomadas tal como aparecen a primera vista (o lisa y llanamente), es decir, como que las afirmaciones morales intentan o pretenden referirse a hechos y que ellas son verdaderas si captan correctamente esos hechos. Más aun, sostienen que al menos algunas afirmaciones morales son verdaderas. Esta es la base más o menos común del realismo moral, si bien algunas explicaciones de ese realismo lo ven como envolviendo afirmaciones adicionales, tales como la independencia de los hechos morales respecto del pensamiento y la praxis humana, o que esos hechos son objetivos de algún modo específico[162].

Para Sayre-McCord los más notorios oponentes del realismo moral son, por una parte, el no-cognitivismo ético y por la otra los seguidores de la denominada ‘teoría del error’. Según la primera, las afirmaciones morales no se proponen informar acerca de hechos a la luz de los cuales ellas resulten verdaderas o falsas, es decir, no transmiten ningún

conocimiento propiamente dicho; esta sería la posición de autores como Alfred Ayer, Charles Stevenson y Uberto Scarpelli[163]. Según la segunda, aunque las proposiciones morales intenten reportar acerca de realidades éticas, ellas resultarán siempre falsas, ya que esas realidades lisa y llanamente no existen; es la posición paradigmáticamente defendida por John Mackie[164].

De aquí se sigue que, en una primera aproximación, puede conceptualizarse al realismo ético o moral conforme a las siguientes propiedades: (I) las proposiciones propiamente éticas (prescriptivas, prohibitivas o permisivas) tienen como referencia una cierta realidad, que puede denominarse ‘hechos morales’ o bien ‘realidades morales’; y (II) esas realidades son en alguna medida independientes del pensamiento y la acción humana y en ese sentido puede decirse que las proposiciones que las refieren son ‘objetivas’. Como consecuencia de lo anterior, resulta necesario aceptar las siguientes consecuencias: (I) esas proposiciones morales habrán de ser verdaderas o falsas, según que se adecuen o no a la realidad moral objetiva de que se trate; y (II) si bien existe en la elaboración de las proposiciones morales una cierta dimensión ‘constructiva’, los contenidos de las proposiciones morales no pueden ser creados de modo completamente ‘autónomo’ o ‘inmanente’, es decir, sin referencia alguna a las mencionadas ‘realidades morales’.

De acuerdo con esta conceptualización preliminar, el realismo moral ocupa un lugar muy preciso en las taxonomías de las perspectivas éticas centrales, como v. gr. en la elaborada por Carla Bagnoli. Según esta autora italiana, existen tres metáforas principales con las cuales se explicitan las perspectivas éticas: la primera es la metáfora de la *construcción*, que implica agentes que realizan la construcción, materiales para llevarla a cabo y un plan y un método para consumarla; pero esta metáfora,

que se presta a diferentes proyectos teóricos, es desarrollada típicamente en contraste con la metáfora del *descubrimiento*, que sugiere que existen verdades morales independientes que han de ser descubiertas; y al mismo tiempo, resulta también desarrollada en oposición con la metáfora de la *creación*, en cuanto el proceso de construcción no es en sí mismo arbitrario o carente de constricciones o limitaciones [como lo sería el caso de la mera creación][165].

Conforme a lo anterior, las perspectivas éticas que corresponden al uso de cada una de las metáforas serían: (I) el *realismo*, que correspondería al descubrimiento de verdades morales independientes del pensamiento y la acción humana; (II) *el constructivismo*, que abarcaría la edificación de proposiciones morales, aunque con ciertos límites que la harían no-arbitraria y en cierto sentido ‘objetivas’; y (III) *el relativismo*, o escepticismo ético, conforme al cual las afirmaciones de la ética serían meramente arbitrarias y por lo tanto carecerían completamente de límites objetivos. Esta taxonomía resulta bastante similar a la que proponen Berys Gaut y Garrett Cullity en su *Introduction* al volumen colectivo *Ethics and Practical Reason*[166]. En ese interesante trabajo, estos autores sostienen que las categorías centrales de las doctrinas éticas siguen —o se corresponden con— las diferentes concepciones de la razón práctico-moral; de este modo, así como es posible distinguir tres modalidades centrales de la razón práctica: aristotélica, humeana y kantiana, es posible también distinguir entre concepciones éticas ‘recognitivas’, ‘instrumentales’ y ‘constructivas’. En rigor, las concepciones denominadas

instrumentales o neo-humeanas son también constructivas, en cuanto no se refieren a realidades dadas preexistentes, pero se diferencian de las kantianas en que estas últimas imponen ciertos límites, generalmente de carácter procedimental, a la elaboración de los contenidos éticos.

Y respecto de las concepciones realistas o cognitivas, estos autores afirman que

lo que hace racional el elegir una acción es que lo que es bueno, como objeto apropiado de una elección, lo es en razón de que es en sí mismo bueno, mientras que para los constructivistas kantianos o neo-humeanos la relación inversa es la correcta. Por lo tanto, el abordaje distintivamente aristotélico de la teoría de la razón práctica es el que comienza con una explicación independiente de las condiciones bajo las cuales las acciones son buenas, y deriva luego de ella una concepción de la razón práctica y la elección[167].

Pero resulta necesario reconocer, además de las tres categorías ya expuestas, la presencia de una cuarta concepción o modelo vigente de la ética: la crítico-nihilista, representada también por varias propuestas emparentadas: los estudios jurídico-críticos (CLS), el posestructuralismo francés, los diversos posmarxismos y algunas más. En este punto, es posible sostener que

estas propuestas, emparentadas genéticamente con la llamada *unholy trinity*: Marx, Nietzsche y Freud, [...] niegan categóricamente el valor cognoscitivo de la razón y consecuentemente rechazan *in limine* la noción misma de razón práctica; para estos autores, la razón no tiene nada que hacer en el ámbito de las realidades [ético-] jurídicas, las que no serían sino la canonización enmascarada de relaciones de mero poder, de pulsiones eróticas o de poderes económicos. Por supuesto que, en este marco, no queda lugar para ninguna pretensión de objetividad de los principios normativos, que no vienen a resultar sino meras construcciones de una razón dominante, manipuladora, encubridora y deformadora de la realidad. A la pretensión de objetividad de la razón práctica, estos irracionalismos oponen la necesidad de una tarea crítica y desenmascaradora, que ponga en evidencia el carácter ideológico de esa pretensión, favoreciendo y promoviendo, de ese modo, procesos emancipadores o liberadores[168].

Con la incorporación de esta última categoría, la taxonomía completa de las posiciones éticas centrales quedaría estructurada alrededor de un eje que va desde la que niega en absoluto la existencia misma de la razón práctico-moral, hasta la que reconoce la existencia de esa razón con carácter sustantivamente objetivo. Así, el cuadro completo de las orientaciones principales del pensamiento moral quedará de la siguiente forma:

CONCEPCIONES CRÍTICAS (NIHILISTAS)	CONCEPCIONES HUMANAS (INSTRUMENTALES)	CONCEPCIONES KANTIANAS (CONSTRUCTIVAS)	CONCEPCIONES ARISTOTÉLICAS (REALISTAS)
No existe razón objetiva, ni teórica, ni práctica. Solo razón crítica, de denuncia y desenmascaradora.	No existe razón práctica objetiva, sí razón teórica. La razón en la praxis es solo instrumental.	Existe razón práctica objetiva, pero solo constructivoprocedimental.	Existen la razón teórica y práctica objetivas y referenciales. Secundariamente, razón constructiva.

A continuación, se expondrá con cierto detalle la concepción realista de la ética, desarrollando sus caracteres, explicitando sus versiones principales y planteando los problemas que presenta a la filosofía práctica. La explicación de cada uno de los puntos se hará con referencia a los autores que de modo más notorio los hayan estudiado y

explicitado. En cualquier caso, debe quedar en claro que se trata de una exposición sumaria de los temas y problemas abordados y que nunca se estará ante una pretensión de exhaustividad, sino más bien ante un estudio de carácter primariamente informativo o descriptivo y sólo colateralmente explicativo.

[159] Ruwen OGIEN, *Le réalisme moral*, PUF, Paris, 1999. Véase también: Monique CANTO-SPERBER *et alii*, *La philosophie morale britannique*, PUF, Paris, 1994, p. 76-93.

[160] *Ibidem*, p. 3.

[161] *Ibidem*, p. 3-4.

[162] Geoff SAYRE-McCORD, «Moral Realism», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), ULR = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/moral-realism/>.

[163] Véase: Uberto SCARPELLI, *L'etica senza verità*, Il Mulino, Bologna, 1982.

[164] Véase: John MACKIE, ob. cit., *passim*.

[165] Carla BAGNOLI, C., «Introduction», en AA.VV., *Constructivism in Ethics*, ed. C. Bagnoli, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, p. 1.

[166] Garret CULLITY & Berys GAUT, «Introduction», en ob. cit., p. 1-27. Una concepción similar es defendida por Robert ALEXY, en su libro *El concepto y la validez del derecho*, ob. cit., p. 133. Aquí, este último autor denomina a las tres concepciones de la razón práctica como «aristotélica, hobbesiana y kantiana».

[167] *Ibidem*, p. 13.

[168] CARLOS MASSINI-CORREAS, *La ley natural y su interpretación contemporánea*, EUNSA, Pamplona, 2006, p. 184.

2. EL REALISMO ÉTICO Y LA TRADICIÓN CLÁSICA

SI BIEN EL REALISMO ÉTICO TIENE VARIAS CONCRECIONES y modalidades, algunas de ellas de factura típicamente contemporánea, resulta indudable que la versión paradigmática de esa orientación es la que se gestó en el ámbito del pensamiento clásico, en especial de lo que Isaiah Berlin denominó la «tradición central de occidente»[169]. Con esa expresión, el pensador liberal designó la línea de pensamiento ético (moral personal, política, derecho, economía) que tiene su origen en el pensamiento ateniense de los siglos v y iv, en especial en las ideas de Sócrates, Platón y Aristóteles, tuvo sus representantes en el pensamiento romano, en especial en el de Cicerón, alcanzó un hito fundamental en el sistema de Tomás de Aquino, tuvo algunos desacuerdos con los nominalistas del siglo XIV[170] y continuó su andadura con los escolásticos españoles del Siglo de Oro, así como con los sucesivos neo-escolasticismos que ha conocido el pensamiento occidental[171].

También en el marco de las ideas contemporáneas han surgido propuestas de revalorización de la ética clásica, en especial por parte de quienes siguen las ideas de Tomás de Aquino. Entre los autores que han encarado estas propuestas en los últimos años, tanto en el ámbito de la ética general, como de la filosofía jurídica, económica y política, cabe destacar entre varios otros a Antonio Millán-Puelles y Javier Hervada, en España; Heinrich Rommen y Robert Spaemann, en Alemania; Jacques Leclerc, Michel Villey y Georges Kalinowski, en Francia; Ralph McInerny, Vernon Bourke, Germain Grisez, Alasdair MacIntyre, Henry Veatch y Jean Porter, en los Estados Unidos; Giuseppe Graneris, Francesco Olgiati y Francesco Viola, en Italia; Martin Rhonheimer en Suiza; y John Finnis y John Haldane en Gran Bretaña, así como varios más en otros países.

Todos estos autores y varios otros se consideran a sí mismos, piensan y escriben como participando de una tradición común de pensamiento e investigación. En realidad, las cosas no pueden ser de otra manera, ya que cualquier empresa intelectual exitosa ha de realizarse inexorablemente en el marco de una tradición. En un texto ya citado pero que conviene recordar, Giuseppe Abbà escribe que

ningún filósofo comienza a pesar desde cero; antes bien, se encuentra enfrentado a los problemas filosóficos que resultan planteados por la lectura que él ha hecho de las obras de otros filósofos [...]. Esto, que vale para un filósofo individual, vale también para un conjunto de filósofos que adoptan, en tiempos diversos, la misma figura de filosofía moral elaborada por el fundador de una estirpe o escuela filosófica. Continuando su desarrollo, defendiéndola, corrigiéndola, modificándola bajo la presión de nuevos problemas, de nuevas objeciones, de nuevas críticas, de nuevas figuras, ellos dan vida a lo que se llama una *tradición de investigación*[172].

Ahora bien, la tradición de investigación que corresponde al pensamiento clásico tiene una serie de notas que la destacan en el contexto de las diferentes tradiciones de especulación: ante todo, se trata de una tradición enormemente *extensa*, que abarca desde las enseñanzas orales de Sócrates hasta las ideas difundidas por autores estrictamente contemporáneos, es decir, más de veinticinco siglos ininterrumpidos de pensamiento. En segundo lugar, se trata de una tradición ética que se encuentra enmarcada en un contexto filosófico *completo*, es decir, que abarca una ontología, una teología (la cristiana y en especial la católica), una antropología filosófica, una epistemología, una lógica, una filosofía de la historia y así sucesivamente. En tercer lugar, se está frente a una empresa intelectual-moral especialmente *intensa*, en el sentido de que no sólo tiene una extensión temporal destacada, sino que también ha abordado y discutido en su seno prácticamente todos los problemas que se plantean al pensamiento ético y lo ha hecho con una intensidad y acribia especialmente destacables. Finalmente, se trata de un proyecto explicativo y propositivo que ha sido *contrastado* una enorme cantidad de veces con la experiencia concreta de las cosas humanas y en especial humano-sociales, y que ha debatido acerca de los problemas éticos que se han planteado en las diferentes etapas de la historia y con las diversas doctrinas competitivas que han aparecido a lo largo del tiempo.

En esta tradición, la principal línea de explicitación y defensa del realismo ético se denomina *teoría de la ley natural*, y ha sido objeto de diferentes desarrollos y modalizaciones a lo largo de los veinticinco siglos que ha durado su andadura en la cultura de occidente. En un relevante artículo publicado en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, el profesor de Georgetown Mark Murphy escribe que «algunos escritores usan este término [*natural law theory*] en un sentido tan amplio que cualquier teoría moral que sea una versión del realismo moral —es decir, cualquier teoría moral que sostenga que algunas afirmaciones morales positivas son literalmente verdaderas— [...] cuenta como un punto de vista de ley natural»[173]. Pero poco más adelante afirma que es posible usar la locución en un sentido más estricto, de modo que no toda forma de realismo ético pueda reducirse a una teoría de la ley natural, con lo que se plantea la cuestión de cuándo precisamente se está frente a una teoría de la ley natural y no frente a otras formas de realismo práctico-moral. Y concluye que existe una forma mejor de proceder en este punto, «una que tome como su punto de partida el papel central que juega la teoría moral de Tomás de Aquino en la tradición de la ley natural. Si alguna teoría —concluye— es una teoría de la ley natural, esa es la de Tomás de Aquino»[174]; ella conformaría el significado focal de ‘teoría de la ley natural’ y a ella habrá que referirse especialmente para explicitarla y desarrollarla.

En adelante se seguirá la sugerencia del profesor norteamericano y se adoptará la versión aquiniana de la teoría de la ley natural como caso central y paradigmático de esa teoría, de modo tal que las doctrinas en análisis se considerarán de ley natural en la medida en que se asemejen o asimilen a la desarrollada por Tomás de Aquino. Una vez adoptada esta perspectiva de estudio, conviene esclarecer especialmente el sentido en que se usará la locución ‘ley natural’ en lo sucesivo. John Finnis precisa que «el término

‘ley’ en la frase ‘ley natural’ se refiere a ciertos estándares de elección correcta, estándares que son normativos (esto es, racionalmente directivos y ‘obligatorios’) porque son verdaderos y porque elegir de otro modo que de acuerdo con ellos resulta irrazonable»[175].

Y respecto al término ‘natural’ y sus relacionados ‘por naturaleza’, ‘de acuerdo con la naturaleza’ y ‘de naturaleza’, este autor sostiene que ese término significa alguna, o algunas, de las siguientes afirmaciones:

(a) que los estándares relevantes (principios y normas) no son ‘positivos’, es decir, que son directivos y previos a cualquier posición a través de una decisión individual, o elección de un grupo, o convención; (b) que los estándares relevantes son ‘superiores’ a las leyes positivas, convenciones y prácticas, es decir, proveen las premisas para la evaluación crítica y aprobación o repulsa justificada o desobediencia a esas leyes, convenciones o prácticas; (c) que los estándares relevantes conforman los requerimientos más demandantes de la razón crítica y que son objetivos, en el sentido de que una persona que deje de aceptarlos como estándares de juicio estará en el error; y (d) que la adhesión a esos estándares relevantes tiende sistemáticamente a promover el florecimiento humano, la realización de las comunidades y los individuos humanos[176].

Una vez precisado el sentido de la locución ‘ley natural’, corresponde sintetizar en algunos puntos precisos el núcleo de la doctrina de Tomás de Aquino acerca de esta noción[177]. En primer lugar, conviene decir que ‘ley natural’, en clave tomista, es un conjunto de principios normativos o proposiciones práctico-normativas primeras que dirigen la conducta humana hacia su bienperfección integral, y en cuanto tal ese conjunto debe ser distinguido de los estudios filosóficos o científicos que tienen como objeto a esos principios. Estos últimos se denominan ‘teoría de la ley natural’ y, en su conjunto, forman una amplia orientación que se denomina genéricamente ‘iusnaturalismo’, pero no son propiamente la ‘ley natural’, sino su estudio sistemático a nivel filosófico[178].

Ahora bien, en estos principios es posible distinguir uno absolutamente primero, que puede denominarse ‘primer principio práctico’ y cuya expresión tomista es «el bien ha de hacerse [‘procurarse’ en la traducción de Grisez y su escuela] y el mal evitarse»[179]. Este principio, siempre según Tomás de Aquino, cumple en el orden práctico la misma función que el principio de no-contradicción en el orden especulativo, es decir, sirve de estructura fundamental de todo pensamiento práctico-normativo. Ross Armstrong escribe que

‘el bien ha de hacerse y el mal evitarse’ tiene el estatus de un principio directivo y que es de acuerdo con este principio que todos los preceptos de la ley natural deben ser formulados [...]; este principio tiene un rol en la ley natural que lo hace distinto de todos los restantes preceptos: es un principio en el cual están fundadas todas las otras prescripciones de la ley natural[180].

Puede decirse entonces que ese primer principio práctico es como la contextura básica de las normas más determinadas, que prescriben la realización de bienes humanos más específicos en contextos más delimitados.

Y estas normas más determinadas resultan necesarias toda vez que el hombre no actúa por el bien en general, sino por bienes determinados, que son los que resultan proporcionados a la voluntad humana, que no está ordenada —en el aquende la muerte— al bien absoluto sino a bienes de algún modo limitados y específicos. «La diversidad de los bienes básicos no es ni un hecho contingente de la psicología humana ni un accidente

de la historia [...]. Más bien, al ser aspectos de la realización de las personas, esos bienes se corresponden con las complejidades inherentes a la naturaleza humana»[181]. Y por ello, la vida, la procreación, la salud y la integridad física son bienes humanos básicos en razón de que el hombre es un ser animado; el conocimiento y la apreciación de la belleza son bienes humanos porque el hombre es cognoscente y racional; la amistad, la vida política y las demás formas de vida social son bienes humanos porque el hombre es un ser naturalmente social, y así sucesivamente[182].

Pero además, el Aquinate hace referencia en este punto no sólo a la naturaleza humana en sí misma («La ley natural es consecuencia de la naturaleza humana»[183]) y a los bienes humanos («Todos los demás preceptos [...] tendrán carácter de preceptos de ley natural en cuanto la razón práctica los aprehenda como [ordenados a los] bienes humanos»[184]), sino también a las inclinaciones que tienden a esos bienes («todas las cosas hacia las que el hombre tiene inclinación natural, son aprehendidas naturalmente como buenas y consecuentemente como que han de realizarse»[185]). Y paralelamente a estas tres referencias, diferentes grupos de autores han defendido diversas doctrinas acerca de la prioridad o posterioridad de cada una de esas realidades al momento de la determinación epistémica de los contenidos de la ley natural.

El primero de estos grupos es el que puede llamarse *derivacionista*, ya que los autores que lo integran sostienen que la materia de las normas de la ley natural se obtiene por derivación a partir de las dimensiones constitutivas de la naturaleza humana. «El bien concreto para el hombre —afirma Copleston— solo puede ser conocido por una reflexión sobre la naturaleza humana tal como se la conoce por la experiencia»[186]. Y por su parte, Anthony Lisska recalca que

la concepción del bien [...] tal como es discutida por Aristóteles y Tomás de Aquino, está derivada de la esencia o naturaleza humana. El concepto aristotélico de esencia humana [...] resulta mejor dilucidado en términos de un conjunto de propiedades disposicionales. En Aristóteles y el Aquinate los bienes humanos, en cuanto fines, están conectados con la estructura de la persona[187].

Por lo tanto, según estos autores y los que piensan como ellos, el modo adecuado de conocer el contenido de las normas de la ley natural, es el de conocer previamente las dimensiones centrales del modo de ser del hombre y luego inferir de allí cuales son los bienes humanos y las normas y principios que a ellos se ordenan.

Un segundo grupo de autores, que puede llamarse *inclinacionista*, sostiene que esos contenidos se conocen a partir de las inclinaciones naturales del hombre, que Tomás de Aquino reduce a tres: (I) la inclinación a la conservación de la vida e integridad física, (II) a la procreación y educación de la prole y (III) a la vida social y el conocimiento de la verdad[188]. Cada una de estas inclinaciones se corresponde con una de las dimensiones de la naturaleza humana: la vegetativa, la animada y la racional y, según estos intérpretes del Aquinate, estas inclinaciones resultarían la fuente privilegiada para el conocimiento de las normas de la ley natural. En ese sentido, Reginaldo Pizzorni afirma que «santo Tomás determina el contenido del derecho natural en base a las tres inclinaciones esenciales del hombre»[189].

Finalmente, otro conjunto de autores —el tercero, que puede denominarse *intuicionista*— coloca el punto de partida del conocimiento de los contenidos de las normas éticas naturales en la captación inmediata o intuitiva de las determinaciones centrales del bien humano o «bienes humanos básicos»[190]. Para estos pensadores, el orden del conocimiento de la ley natural no es idéntico al orden de la dependencia ontológica de sus contenidos normativos, ya que según un principio defendido por Tomás de Aquino —llamado por Finnis ‘principio epistemológico’— el conocimiento de la naturaleza humana depende epistémicamente del de sus facultades o inclinaciones, facultades que a su vez se conocen por sus actividades, las que por su parte se especifican por sus objetos.

De este modo, v. gr., la naturaleza libre del hombre se conoce a través del ejercicio de la voluntad electiva, cuyo carácter se aprehende por medio del conocimiento de sus actividades autónomas, que solo puede ejercerse en el ámbito de las realidades contingentes. En el caso del conocimiento de los contenidos de la ley natural, Finnis afirma que este se inicia por la aprehensión por auto-evidencia de los bienes humanos básicos, los que a su vez hacen posible aprehender las praxis humanas que los tienen por objeto, praxis que son el medio de conocer las potencias o facultades del hombre, facultades que indican las dimensiones de la naturaleza en las que arraigan y hacen posible percibir y discernir la realidad de la naturaleza humana[191].

Finnis precisa en este punto que

si cambiamos del modo *epistemológico* al *ontológico*, el mismo principio metodológico, en su aplicación a los seres humanos, presupone y por lo tanto implica que la bondad de todos los bienes humanos [...] está derivada de (*i.e.* depende de) la naturaleza, a la que, en razón de su bondad, esos bienes perfeccionan. Porque esos bienes —que en cuanto fines son las *rationes* de las normas o ‘deberes’ prácticos— no perfeccionarían esa naturaleza si ella fuera distinta de lo que es. Por lo tanto, el *debe* depende ontológicamente —y en este sentido seguramente puede decirse que está derivado— de el *es*[192]. Por lo tanto, queda en claro que este autor reconoce expresa, explícita e inequívocamente la dependencia, en el orden ontológico o metafísico, de los bienes humanos y de las normas que dirigen hacia ellos, respecto a los rasgos esenciales de la naturaleza humana[193].

Ahora bien, gran parte de los pensadores mencionados precedentemente consideran que la vía cognitiva desarrollada por ellos resulta estrictamente excluyente de las restantes, al menos para todos los efectos prácticos. Como se ha visto, no es el caso de John Finnis, pero esta exclusividad le ha sido reprochada, sin verdadero fundamento en los textos, por varios autores[194]. Pero si se realiza un análisis riguroso de los textos del Aquinate, queda en claro que las tres orientaciones acerca de la fuente de los contenidos de la ley natural no deberían plantear alternativas excluyentes sino que, por el contrario, esas alternativas resultan complementarias y mutuamente enriquecedoras. Se trata en realidad de distintos puntos de vista, que priorizan diferentes aspectos de una realidad compleja y que pueden ser estructurados armónicamente y sin exclusiones tajantes. De hecho, en el texto del Aquinate al que remite Finnis («...por los objetos conocemos los actos, por los actos las potencias y por las potencias la esencia [o naturaleza] del alma»[195]) queda en claro que entre los *objetos* de los actos humanos (los bienes humanos), los actos y las *potencias* que los realizan y la *naturaleza* en la que se fundamentan existe una sinergia

que puede ser estudiada desde cada uno de sus elementos con un resultado enriquecedor y no excluyente. Esta doctrina ha sido sostenida rigurosamente por el profesor australiano Jonathan Crowe en un trabajo reciente de especial valor[196].

Pero además, el tema del conocimiento práctico de los principios y normas de la ley natural ha sido desarrollado por el Aquinate de un modo exhaustivo, que aquí no puede sino sintetizarse someramente. En efecto, para Tomás de Aquino el primer principio práctico se conoce por su evidencia y por ello es ‘indemostrable’ (*indemonstrabile*), ya que en cuanto el hombre se enfrenta a un problema práctico capta de un modo inmediato que «lo bueno ha de hacerse y lo malo evitarse»[197]. Esta evidencia se da en el marco de una capacidad natural para juzgar rectamente que el Aquinate denomina ‘sindéresis’ y que funciona como un hábito intelectual natural de los primeros principios prácticos[198]. Pero también se captan por evidencia y por medio de la sindéresis los principios ‘segundos’ de la ley natural, que se constituyen a partir de los bienes hacia los cuales el hombre siente ‘inclinación natural’. Estos bienes, enumerados expresamente por el Aquinate, son la vida y todo lo que ella implica; la procreación, crianza y educación de los hijos; la vida social; el conocimiento y la conducta racional o razonabilidad práctica. Pero hay que destacar que esta enumeración no es exhaustiva, toda vez que, al hablar de la tercera de las inclinaciones naturales, la más propiamente humana, concluye que a ella pertenecen otros bienes ‘semejantes’ (*et cetera huiusmodi*), además de la vida social y el conocimiento.

En este punto, conforme a esta amplitud expresada por el Aquinate, varios autores contemporáneos han propuesto diferentes listas de bienes humanos básicos, que a pesar de la diversidad conservan no obstante un cierto núcleo común. De este modo Germain Grisez, John Finnis, T. D. Chappell, Mark Murphy y Alfonso Gómez Lobo[199] han elaborado nóminas de bienes humanos que incluyen entre otros la vida y la salud, la razonabilidad práctica, la vida familiar y la procreación, la vida social, el trabajo y las actividades lúdicas, la experiencia estética, el conocimiento y (aunque no todos) la religión. Estos bienes humanos justifican las proposiciones normativas que dirigen la conducta hacia la realización humana, sean estas de carácter principal (universalísimas y cognoscibles directamente) o normativas (preceptivas, prohibitivas o permisivas) es decir, que incluyen ciertos elementos o circunstancias particulares, aunque sea genéricamente determinados. Esta reducción o concreción de los principios hacia las normas se lleva a cabo, según el Aquinate, de dos modos principales: por conclusión o inferencia a partir de las proposiciones primeras, o bien por determinación de lo que se encuentra indeterminado en los principios[200]. De esta manera, queda completo el esquema del conocimiento práctico en la sistemática del Maestro de Aquino: primer principio práctico, principios segundos, y normas inferidas o determinadas forman una continuidad sinérgica que explica de modo consecuente la dinámica de la racionalidad práctico-moral[201].

Queda solo por precisar que estos bienes humanos funcionan como razones para el obrar, es decir como el fundamento de normas de conducta que dirigen las acciones humanas hacia esos mismos bienes.

Las *razones normativas* —escribe Robert Audi— son razones (en el sentido de bases objetivas) que hay para realizar algo [...]; ellas determinan lo que es racional para nosotros hacer cuando, en virtud de una o más de ellas, tenemos razón adecuada para una acción, como si tuviéramos razones prácticas para hacer algo y no razones para no hacerlo[202].

Aquellos bienes son, por lo tanto, los que dan razón objetiva (es decir, fundada en una realidad trascendente al sujeto de acción) del sentido u ordenación de la conducta humana electiva.

En resumen, es posible afirmar que, conforme a la doctrina de Tomás de Aquino, la doctrina del realismo ético que corresponde a la Tradición Central de Occidente se estructura en torno a las siguientes afirmaciones: (I) en el orden práctico-moral, la dirección de la conducta humana hacia el bien o perfección del hombre, hacia su acabamiento o realización, se realiza principalmente a través de leyes-normas, es decir, de proposiciones prácticas generales que se ordenan hacia el bien humano común y personal; (II) estas proposiciones tienen carácter racional no sólo porque son producto de la facultad racional, sino porque su contenido es una medida u orientación razonable del obrar humano hacia el bien[203]; en otros términos, el referente de estas proposiciones es una relación de adecuación entre una conducta y una concreción objetiva del bien humano, aunque en cada norma concreta existe una cierta medida de elaboración humana (podría decirse de ‘construcción’) que determina la vía precisa de la ordenación de la conducta hacia alguna dimensión del bien humano; (III) el descubrimiento de esos bienes se realiza, en primer lugar, a partir de la aprehensión por evidencia del primer principio práctico (conocido con ayuda de la *sindéresis*) y de los preceptos normativos universales que se siguen estructuralmente de él, pero también por referencia al fundamento ontológico de los bienes, radicado en las dimensiones centrales de la naturaleza humana y expresado en las inclinaciones naturales hacia los bienes humanos; (IV) la ley natural funciona como elemento preceptivo y crítico respecto de las leyes humanas positivas, jurídicas o no, que resultan correctas en la medida en que se adecuan a las exigencias de la ley natural; (V) los bienes humanos y los preceptos de la ley natural que a ellos se ordenan proporcionan razones para la acción humana correcta, es decir, fundamentan y justifican objetivamente el sentido ético de la acción humana[204].

- [169] Isaiah BERLIN, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, cit. por Robert P. GEORGE, *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 19.
- [170] Michel VILLEY, *Lecons d'histoire de la philosophie du droit*, Dalloz, Paris, 1962, p. 221-250.
- [171] Javier HERVADA, *Historia de la ciencia del derecho natural*, EUNSA, Pamplona, 1987, *passim*.
- [172] Giuseppe ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma, 1996, p. 27. Acerca de la noción de 'tradicón' en la ética, véase: Joseph BOYLE, «Natural Law and the Ethics of Tradition», en AA.VV., *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, ed. R.P. George, Clarendon Press, Oxford, 1994, p. 3-30 y Alasdair MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London, 1988, p. 12; sobre las ideas de MacIntyre en este punto, véase: Margarita MAURI, «Autoridad y tradición», en AA.VV., *Modernidad y tradición. Una reflexión ética sobre la sociedad contemporánea*, EDIT-EURO, Barcelona, 1997, p. 7-21.
- [173] Mark MURPHY, «The Natural Law Tradition in Ethics», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/natural-law-ethics/>>.
- [174] *Ibidem*.
- [175] John FINNIS, «Natural Law», en *Collected Essays-Volume I-Reason in Action*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 200.
- [176] *Ibidem*, p. 200-201.
- [177] En este punto véase: J. BUDZISZEWSKI, *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Law*, Cambridge University Press, New York, 2014, p. 228 ss.; asimismo, véase: AA.VV., *The Ethics of Aquinas*, ed. S.J. Pope, Georgetown University Press, Washington D.C., 2002, *passim*.
- [178] Véase: John FINNIS, "La tradición de la ley natural", en *Ideas y Derecho*, N° 6, Buenos Aires, 2008, p. 223.
- [179] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (en adelante ST), I-II, q. 94, a. 2. Sobre los debates existentes acerca del sentido de este principio, véase: William MAY, «Contemporary Perspectives on Thomistic Natural Law» y Steven A. LONG, «Natural Law or Autonomous Practical Reason», ambos en AA.VV., *Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition. Contemporary Perspectives*, ed. J. Goyette et alii, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2004, p. 113-156 y 165-193.
- [180] ROSS ARMSTRONG, *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966, p. 40. En este texto, la expresión 'fundadas' debería entenderse en el sentido de que los restantes principios práctico-normativos participan de su estructura formal.
- [181] Germain GRISEZ, Joseph BOYLE y John FINNIS, «Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends», en *The American Journal of Jurisprudence*, N° 32, Notre Dame, 1987, p. 107.
- [182] *Ibidem*, p. 107-108.
- [183] ST, I-II, q. 94, a. 2, 2ª objeción.
- [184] *Ibidem*.
- [185] *Ibidem*.
- [186] Frederick COPLESTON, *Aquinas*, Penguin, London, 1991, p. 232.
- [187] Anthony LISSKA, *Aquinas's Theory of Natural Law*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 143.
- [188] ST, I-II, q. 94, a. 2.
- [189] Reginaldo PIZZORNI, «Il contenuto del diritto naturale secondo Tommaso d'Aquino», en AA.VV., *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi*, Studi Tomistici, Roma, 1974, p. 210. Véase también: Dario COMPOSTA, *Natura e ragione. Studio sulle inclinazione naturali in rapporto all diritto naturale*, PAS-Verlag, Zürich, 1971, p. 70-106.
- [190] En especial, véase: John FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 2ª ed., Oxford University Press, Oxford,

2011, p. 59-99.

[191] John FINNIS, «Is and Ought in Aquinas», en *Collected Essays-I-Reason in Action*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 147.

[192] *Ibidem*.

[193] Véase: Carlos MASSINI-CORREAS, «Sobre bienes humanos, naturaleza humana y ley natural. Reflexiones a partir de las ideas de Javier Hervada y John Finnis», en *Persona & Derecho*, N° 70-71, Pamplona, 2014, p. 229-256.

[194] Véase, entre varios otros: Russell HITTINGER, R., *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana, 1987.

[195] TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro Del Alma de Aristóteles*, Lec. VI, n. 308. Se cita conforme a la traducción de M.C. Donadio de Gandolfi, Fundación Arché, Buenos Aires, 1979.

[196] Jonathan CROWE, «Metaphysical Foundations of Natural Law Theories», en AA.VV., *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence*, ed. G. Duke & R.P. George, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, p. 103-129.

[197] *ST*, I-II, q. 94, a. 2.

[198] Acerca de la sindéresis en el pensamiento tomista, véase: *ST*, I-II, q. 94, a. 1, ad 2 y I, q. 79, a. 12. Asimismo, véase: Ralph McINERNEY, *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1997, p. 100-103; Daniel WESTBERG, *Right Practical Reason. Aristotle, Action and Prudence in Aquinas*, ob. cit., p. 100-105 y *passim* y Vernon BOURKE, “El principio de la sindéresis: fuentes y función en la ética de Tomás de Aquino”, en *Sapientia*, N° 127-128, Buenos Aires, 1980, p. 623 y *passim*.

[199] Por todos: Alfonso GÓMEZ LOBO, *Los bienes humanos. Ética de la ley natural*, Editorial Mediterráneo, Buenos Aires-Santiago de Chile, 2006, p. 25-45.

[200] *ST*, I-II, q. 95, a. 4.

[201] En este punto, véase: Yves SIMON, *A Critique of Moral Knowledge*, Fordham University Press, New York, 2002.

[202] Robert AUDI, *Reasons, Rights and Values*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, p. 15.

[203] Véase, acerca de la función de la noción de ‘bien’ en la ética: Paul CLAVIER, ob. cit., *passim*.

[204] Véase, en este punto: Francois DAGUET, *Du politique chez Thomas d’Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2015, p. 209-266.

3.

EL RENACER DE LA ÉTICA DE LAS VIRTUDES

LA FILOSOFÍA PRÁCTICO-MORAL DE TOMÁS DE AQUINO se caracteriza especialmente por la pluralidad y riqueza de sus elementos y perspectivas de estudio. El Aquinate ha compuesto una ética que considera los bienes, las normas, las acciones y las virtudes, todo ello en una sinergia analógica que las armoniza de modo notable. En especial, Tomás de Aquino establece una íntima vinculación entre la ley natural y la virtud cuando afirma que «siendo el alma racional la forma propia del hombre, hay en cada uno de ellos una inclinación natural a obrar conforme a la razón; y obrar así es obrar virtuosamente. Por consiguiente [...] todos los actos de virtud pertenecen a la ley natural, porque la propia razón dicta naturalmente a cada cual que obre virtuosamente»[205].

Pero esta vinculación entre la ley natural y la virtud fue difuminándose en los autores escolásticos posteriores al Aquinate, probablemente por influencia del nominalismo occamista[206], hasta desaparecer en la mayoría de los representantes de la Escuela Moderna de Derecho Natural. De este modo, la ética polifacética de Tomás de Aquino fue transformándose paulatinamente en una ética legalista, constituida por un sistema de normas estrictamente racional, que dejaba de lado los bienes humanos, la teoría de la acción y la doctrina de la virtud. El proceso culmina en la ética formalista y deontológica kantiana, en la que los bienes y las virtudes se encuentran ausentes a todos los efectos teóricos y prácticos[207].

Ahora bien, este modelo normativista y deontologista de la ética moderna fue objeto de numerosas críticas, entre las que se destacan, desde una perspectiva fenomenológica, las elaboradas por Max Scheler en su difundido libro *El formalismo en la ética y la ética material de los valores. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*[208]. Pero además de las críticas fenomenológicas y hermenéuticas, desde la perspectiva de la filosofía analítica anglosajona tuvo lugar, después de la Segunda Guerra Mundial, el surgimiento de nuevas alternativas al deontologismo formalista propugnado por Kant y sus seguidores. Una de estas alternativas fue la de una refundación del utilitarismo en clave consecuencialista; la otra, la de una reformulación de la ética de las virtudes a través de la propuesta de un retorno a la filosofía práctica aristotélica, tarea en la que la primera representante notoria fue la filósofa inglesa Elizabeth Anscombe.

Esta profesora de Cambridge, católica y discípula de Wittgenstein, escribió en 1958 un extenso artículo que fue publicado en la revista *Philosophy* con el título de *Modern Moral Philosophy*[209]. En ese trabajo, Anscombe critica acerbamente el modelo de la ética legalista y deontológica, sobre la base de que «los conceptos de obligación y deber

—es decir, de obligación y deber *morales*— y de lo que es *moralmente* correcto o incorrecto, [...] han de ser desechados [...] porque resultan ser el resabio de una concepción anterior de la ética que ya está generalmente superada y sin esta concepción resultan perjudiciales»[210]. Esta concepción que ha sido —o está siendo— abandonada es la cristiana, es decir, aquella según la cual —afirma Anscombe— el modelo aristotélico de ética de virtudes fue sustituido por un paradigma legalista.

Entre Aristóteles y nosotros —escribe esta autora— apareció el cristianismo con su modelo legalista de la ética, puesto que el cristianismo deriva sus nociones éticas de la *Torah* [...]. Como consecuencia del predominio del cristianismo durante muchos siglos, los conceptos de estar constreñido, autorizado o excusado, calaron hondamente en nuestro lenguaje y pensamiento[211].

Ahora bien, para Anscombe, en el transcurso de la Edad Moderna, pero sobre todo de la Contemporánea, las vivencias cristianas han ido perdiendo influencia social y cultural, en especial la idea de un Dios legislador, que es la que da origen a los conceptos de ‘obligación’, ‘deber’ y ‘constricción’, así como los de ‘corrección’ e ‘incorrección’. «Esta —escribe esta autora— si no me equivoco, es la interesante situación de la supervivencia de unos conceptos fuera de la estructura de pensamiento que los hacía verdaderamente inteligibles»[212]. Resulta indudable para Anscombe que esos conceptos legalistas pierden todo su sentido una vez que se ha debilitado el contexto de ideas que los hacía comprensibles; esos conceptos se han transformado en palabras con una fuerza meramente ‘hipnótica’, pero carentes de significación real.

José María Torralba resume esta tesis diciendo que el sentido legalista

es el sentido en el que ‘lo moral’ quedó configurado en función de ‘lo debido’ y el deber moral adquirió el sentido jurídico procedente de las teorías racionalistas del derecho natural [...]. La ley y el deber moral ocuparon así el lugar que hasta entonces correspondía al bien humano teleológicamente constituido. Por último, la virtud pasó a significar la capacidad de seguir las leyes[213].

Así, la idea de virtud dejó de referirse a las excelencias humanas o hábitos morales perfectivos. En definitiva, la estructura propia de la ética clásica —en especial la aristotélica— fue completamente invertida y finalmente descartada.

En vistas a esta situación de pérdida de sentido de los conceptos morales, Anscombe propone como solución ‘buscar ‘normas’ en la ética de las virtudes humanas, según la cual la especie humana tendría determinadas propiedades de las que surgirían las normas éticas; pero en este caso, las normas morales habrían dejado de tener el sentido de ‘leyes’ de corrección, y se habría pasado a otro modelo de la ética[214]. Es decir, al modelo según el cual habría que volver a hablar de hombres y conductas ‘justas’ o ‘buenas’ en lugar de ‘correctas’ o ‘incorrectas’, y llevar adelante una explicación adecuada de la naturaleza humana, de la acción intencional y del adecuado desarrollo o florecimiento humano a través de la conducta virtuosa.

La especie *hombre* —concluye esta autora— desde un punto de vista no meramente biológico, sino vista desde el ejercicio de la actividad del pensamiento y de la elección respecto de los distintos aspectos de la vida [...] ‘tiene’ unas determinadas virtudes y este ‘hombre’ con el conjunto completo de las virtudes, será la ‘norma’ [...]. Pero en este sentido, ‘norma’ ha dejado de ser el equivalente aproximado de ‘ley’. Y en *este* mismo sentido, la noción de norma nos acerca más a un modelo aristotélico de la ética que a un modelo legalista[215].

Esta propuesta de la filósofa inglesa, que aparece efectivamente como aguda, novedosa y original, tiene no obstante algunas debilidades. La primera de ellas es que su diagnóstico acerca de la situación pasada y presente de la teoría ética resulta excesivamente simplista. No es posible calificar sin más a la ética de Tomás de Aquino como legalista, cuando en realidad el Aquinate dedica bastantes más cuestiones a las virtudes que a las leyes de diferentes especies, tal como lo han mostrado entre otros Josef Pieper y Giuseppe Abbà[216]. Y la segunda debilidad radica en que Anscombe, si bien ha hablado de las virtudes en varios lugares de su extensa obra, no ha desarrollado una teoría sistemática de la ética de virtudes conforme a lo esbozado en su artículo original. Efectivamente, la autora habla de virtudes (a veces en el sentido de ‘facultades’), de la naturaleza humana como fundamento de las normas éticas, de la existencia de ‘absolutos morales’, pero no ofrece una doctrina ética metódica y completa, que sistematice los diferentes aspectos que necesariamente ha de abordar una filosofía moral.

De hecho, esta tarea ha sido llevada a cabo por otros autores posteriores, entre los que se han destacado el marido de Anscombe, Peter Geach (*The Virtues*), su colega de Oxford Philippa Foot (*Virtues and Vices*), Georg Henrik von Wright (*The Varieties of Goodness*), Rosalind Hursthouse (*On Virtue Ethics*), Alasdair MacIntyre (*After Virtue*), Giuseppe Abbà (*Felicità, vita buona e virtù*), Christina Hoff Sommers (*Vice and Virtue in Everyday Life*), Roger Crisp y Michel Slote (*Virtue Ethics*), Jean Porter (*The Recovery of Virtue*), Josef Pieper (*Las virtudes fundamentales*), Stanley Hauerwas (*Vision and Virtue*) y, en el ámbito de la Bioética, E.D. Pellegrino y D.C. Thomasma (*The Virtues in Medical Practice*) y Jorge J. Ferrer y Juan C. Álvarez (*Para fundamentar la bioética*) [217].

Estos autores no forman propiamente una ‘escuela’ de pensamiento, sino que tienen puntos de vista significativamente divergentes en varios aspectos[218], pero es posible descubrir en sus obras algunos caracteres y perspectivas comunes. El primero de ellos es que la mayoría de las éticas de virtudes aparecen como reacción a las corrientes legalistas-deontológicas propias de la Edad Moderna, así como de las utilitaristas-consecuencialistas difundidas en la Edad Contemporánea, en especial en los países anglosajones.

En los primeros días de la restauración de la ética de las virtudes —escribe Hursthouse— esa aproximación fue asociada con una tesis ‘anti-codificación’ en el campo ético, dirigida contra las direcciones prevalecientes de teoría ética normativa. En ese tiempo, los utilitaristas y los deontologistas en general (aunque no universalmente) sostenían que la tarea de una teoría ética era la de contar con un código de reglas o principios universales[219].

Frente a esa pretensión principialista-normativista, los teóricos de la ética de las virtudes proponen, luego de acusar a sus oponentes de plantear una solución simplista e irreal a la problemática ética, centrar la moralidad más bien en los rasgos o caracteres de la personalidad de los sujetos morales. Para estos autores, estos rasgos son los que determinan principalmente la conducta de las personas, y no un sistema racional de principios abstractos.

Poseer una virtud —sostiene la misma autora— significa ser un específico tipo de persona con una cierta mentalidad compleja [...]. El aspecto más significativo de esa mentalidad es la aceptación sincera de un cierto

tipo de consideraciones como razones para la acción [...]. La persona honesta [virtuosa] reconoce que ‘esto es una mentira’ como una razón fuerte (aunque quizás no sobrepasable) para no realizar ciertas afirmaciones en ciertas circunstancias y da el peso necesario, pero no sobrepasable, a ‘esto es verdad’ como una razón para hacer esa afirmación[220].

En otras palabras: las virtudes darían razones para la acción más fuertes y más efectivas que las proporcionadas por los deberes y los principios.

El segundo de los caracteres de las éticas de las virtudes radica en que, en general, otorgan un especial valor a la prudencia o sabiduría práctica al momento de determinar los contenidos de la ética normativa. En efecto, desde sus orígenes en el pensamiento aristotélico, la ética de virtudes ha apelado a la noción de *phrónesis* o *prudentia*, virtud intelectual del conocimiento práctico, para la determinación de los componentes concretos o elementos de la conducta virtuosa, así como al recurso heurístico a lo que pensaría el *phrónimos* (sabio-virtuoso) para el conocimiento de las guías concretas de la acción humana[221]. Ahora bien, la virtud intelectual de la prudencia, para emitir sus dictámenes, necesita referirlos a ciertos bienes particulares, que son los que les dan sentido y contenido ético, con lo cual, además de la virtud propiamente dicha: la justicia, el coraje, la moderación, etc., las éticas de las virtudes han de hacer remisión a una imagen de la vida buena o *eudaimonía*. «La sabiduría [práctica] —dice Philippa Foot en un valioso trabajo sobre las virtudes— presupone buenos fines»[222]. Este sería el tercero de los caracteres relevantes.

Pero estos bienes a los que se ordenan las virtudes y que constituyen la fuente de sus contenidos, al menos para ciertos autores como Alasdair MacIntyre, son el resultado de ciertas prácticas sociales; en otras palabras, se constituyen en el marco de comunidades de vida y de actividad. «Una virtud —escribe el autor— es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas [sociales] cuya carencia nos impide efectivamente alcanzar (*achieve*) cualquiera de esos bienes»[223]. Aquí se ve claramente la sinergia existente, entre virtudes, bienes y estructuras o prácticas sociales. El problema en el pensamiento de MacIntyre, al menos en este libro, es que la estricta dependencia de los bienes de las diferentes prácticas sociales de las diversas sociedades puede llevar a una comprensión cuasi-relativista de la eticidad; de hecho, hay autores que lo han criticado por esta posibilidad[224].

Pero es también sabido que MacIntyre, en algunas obras posteriores, ha abandonado esta posición y se ha comprometido con una visión claramente objetivista y universalista del conocimiento moral. Este autor, sostiene Knight,

ha ido colocando crecientemente su propio concepto de virtud en el esquema metafísico del aristotelismo tradicional, trabajando desde los fines últimos de la indagación tomista y aristotélica hasta sus primeros principios, donde encuentra una medida no-relativa para las exigencias morales [...]. El movimiento de MacIntyre en dirección a una explicación robusta de la naturaleza del ser humano y de su acción, ya es evidente en *Whose Justice? Which Rationality?*. Aquí subordina su discurso acerca de los ‘bienes intrínsecos’ a una nueva terminología de los ‘bienes de excelencia’. Esta expresión claramente implica que estas excelencias, *aretai* o virtudes, son propiedades no primariamente de las prácticas como fenómenos sociales, sino de sus participantes en cuanto seres humanos individuales[225].

En definitiva, la posición final del filósofo escocés —y aquí ya se está en la cuarta de las características de las éticas de las virtudes— termina aceptando un realismo ético que tiene como término de adecuación una naturaleza humana concebida de modo universalista y personal.

Algo similar ocurre con el pensamiento de Philippa Foot quien, después de haberse iniciado en la ética de las virtudes de la mano de Elizabeth Anscombe, en su última obra, *Natural Goodness*[226], critica acerbamente la filosofía moral británica no-cognitivista de Hume a nuestros días por considerarla estéril y contradictoria. Después propone un esquema realista-naturalista según el cual los seres humanos, al igual que los animales y las plantas, poseen una naturaleza específica que marca las líneas centrales de su desarrollo y florecimiento o realización. Por supuesto que en el caso de los humanos, el proceso de su realización en cuanto tales es más complejo y está sujeto a los avatares de la libertad, pero las líneas centrales o estructura central de ese proceso de realización están incoativamente insertas en su naturaleza esencial. De ese modo, podrá decirse de un hombre que es bueno en cuanto cumpla con las exigencias de sus funciones esenciales, en una versión remozada en clave analítica del aristotélico «argumento de la función»[227].

Sin embargo —escribe en este sentido Foot— a pesar de la diversidad que existe en la vida humana, se puede señalar una serie de claves muy generales acerca de cuáles son sus necesidades, es decir, acerca de qué es lo que supone el bien en general para los seres humanos, aunque sólo sea tomando como punto de partida la idea negativa de la privación humana [...]. Para determinar en qué consiste la bondad y la deficiencia en el carácter, las actitudes y las elecciones, debemos examinar cómo viven y en qué consiste el bien para los seres humanos: en otras palabras, qué clase de ser vivo es un ser humano[228].

Esto significa que, para la filósofa inglesa, las virtudes se ordenan al bien humano, el que a su vez depende del modo propio de ser o índole humana, la que se conoce a partir de la experiencia de las que el Estagirita denominaba ‘cosas humanas’. Se trata, efectivamente, de una buena síntesis del realismo ético.

- [205] *ST*, I-II, q. 94, a. 3.
- [206] En este tema, véase: Michel BASTIT, *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*, PUF, Paris, 1990, *passim*.
- [207] Sobre este proceso, véase: Jerome SCHNEEWIND, *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, ob. cit., *passim*. También, véase: Jerome SCHNEEWIND, *Essays on the History of Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2012, p. 248-276.
- [208] Max SCHELER, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. y ed. J.M. Palacios, Caparrós Editores, Madrid, 2001.
- [209] Se citará aquí según la versión reproducida en el volumen colectivo AA.VV., *Virtue Ethics*, ed. R. Crisp & M. Slote, Oxford University Press, Oxford, 1997, p. 26-44 (en adelante MMP). Sobre la biografía y el pensamiento de Anscombe, véase: José María TORRALBA, *Acción intencional y razonamiento práctico en G.E.M. Anscombe*, EUNSA, Pamplona, 2005.
- [210] MMP, p. 25.
- [211] MMP, p. 30.
- [212] MMP, p. 31.
- [213] José María TORRALBA, ob. cit., p. 84.
- [214] MMP, pp. 39-40.
- [215] MMP, p. 40. Véase: Carlos MASSINI-CORREAS, *Ética y filosofía analítica...*, ob. cit., p. 38-41.
- [216] Véase: Giuseppe ABBÀ, G., *Quale impostazione...*, ob. cit., p. 65-68. Véase, del mismo autor: *Lex et virtus*, LAS, Roma, 1983 y *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma, 1989.
- [217] Por todos: Jorge José FERRER & Juan Carlos ÁLVAREZ, *Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*, Universidad de Comillas-Desclée de Brower, Madrid, 2003, p. 183-204. También consúltese, para una visión completa de la ética de virtudes: AA.VV., *Virtue Ethics*, ed. R. Crisp & M. Slote, Oxford University Press, Oxford, 1997, *passim*.
- [218] Véase: Rosalind HURSTHOUSE, “Virtue Ethics”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>>
- [219] *Ibidem*.
- [220] *Ibidem*.
- [221] Véase: Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1976, *passim*; y del mismo autor: *Problèmes aristotéliens-II-Philosophie pratique*, Vrin, Paris, 2011, pp. 11-46. También, véase: Richard KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 50-97.
- [222] Philippa FOOT, P., “Las virtudes y los vicios”, en *Las virtudes y los vicios y otros ensayos de filosofía moral*, trad. C. Martínez, UNAM, Ciudad de México, 1994, p. 20.
- [223] Alasdair MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana, 2010, p. 191.
- [224] Sobre esto, véase: Kelvin KNIGHT, *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Polity Press, Cambridge-Malden, 2007, p. 150 ss.
- [225] *Ibidem*, p. 151.
- [226] Philippa FOOT, *Natural Goodness*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- [227] *Ibidem*, p. 40 y *passim*.
- [228] *Ibidem*, p. 43-51.

4.

OTRAS VERSIONES DEL REALISMO ÉTICO

PERO ADEMÁS DE LAS VERSIONES DEL REALISMO ÉTICO que pueden denominarse ‘aristotélicas’ y que integran la tradición central de occidente o tradición clásica, existen otras que arriban a conclusiones similares a partir de visiones filosóficas parcialmente diferentes, ya que de hecho se percibe en ellas un cierto trasfondo platónico. De estas concepciones alternativas se hará una referencia solo a la propuesta por uno de los autores contemporáneos, el norteamericano Michael S. Moore[229]. Este autor es actualmente *Charles R. Walgreen Jr. Professor* en la Universidad de Illinois, y anteriormente revistó como profesor de filosofía y de derecho en las universidades de San Diego, de Pennsylvania, de California en Berkeley, de Harvard y de Southern California. Sus libros principales en el ámbito de la Ética y la Teoría del Derecho son: *Causation and Responsibility: An Essay in Law, Morals, and Metaphysics*[230], *Objectivity in Law and Ethics: Essays in Moral and Legal Ontology*[231], y *Educating Oneself in Public: Critical Essays in Jurisprudence*[232]. Además de estos libros ha escrito otros, principalmente en materia de Derecho Penal, y muy numerosos artículos, la mayoría de ellos bastante extensos, de entre los cuales corresponde mencionar algunos dedicados específicamente al problema del realismo ético y jurídico: «Moral Reality»[233], «Law as Justice»[234], «Law as a Functional Kind»[235], y «Moral Reality Revisited»[236]. La siguiente exposición del realismo ético se basará fundamentalmente en estos últimos artículos[237].

El interés de Moore por el realismo ético aparece como derivado, tal como ocurre en la mayoría de los juristas-filósofos, de su búsqueda de una explicación y justificación racional sólida del fenómeno jurídico. Esta búsqueda ha llevado al autor a indagar acerca de los fundamentos filosóficos, principalmente epistémicos, éticos y ontológicos, de la existencia y autoridad del derecho. En efecto, en el trabajo titulado «Law as a Functional Kind», Moore comienza por colocar a su pensamiento dentro de los parámetros del iusnaturalismo, es decir, de la Teoría del Derecho Natural, a la que atribuye una reciente revalorización, en razón fundamentalmente de una paralela revalorización del realismo ético[238]. Para el autor, las tesis propias del iusnaturalismo realista son dos principales: (I) existen verdades morales objetivas (tesis del realismo moral); y (II) la verdad de cualquier proposición jurídica depende necesariamente, al menos en parte, de la verdad de ciertas proposiciones morales correspondientes a las jurídicas (tesis relacional)[239].

Respecto de la primera de las tesis, Moore explica que para algunos autores ‘derecho natural’,

es un sinónimo del mismo realismo moral. Los juristas habitualmente utilizan la frase ‘derecho natural’ para referirse a cualquier posición meta-ética objetivista. Un jurista iusnaturalista es, en este sentido meta-ético

amplio, quien sostiene que la verdad de cualquier proposición moral radica en su correspondencia con una realidad moral independiente de la mente y de las convenciones[240].

Y refiriéndose explícitamente a su propia posición en este punto afirma que

si bien la teoría del derecho iusnaturalista que yo defendiendo está comprometida con el primero de los sentidos de ‘derecho natural’ —el sentido de realismo moral [que se explicita en el párrafo anterior]— no lo está con el naturalismo, el naturalismo de la naturaleza humana o el naturalismo religioso. Uno puede ser ateo y todo lo no naturalista en metafísica que le guste y todavía ser un iusnaturalista en el sentido propuesto por mí[241].

¿Cuál es la realidad a la que se refieren necesariamente la moral y el derecho para establecer la verdad de una proposición jurídica o moral? Por supuesto que al hablar aquí de ‘verdad’ se está haciendo referencia a la verdad como ‘correspondencia con la realidad’, y no como coherencia, convención, juego del lenguaje, descubrimiento, etc. [242] Moore afirma que las tesis ontológicas del realismo son dos:

primero, la tesis *existencial* que sostiene la existencia de las entidades en cuestión, sean ellas números, derechos jurídicos, estados mentales o cualidades morales; segundo, la tesis de la *independencia*, que afirma la independencia respecto de la mente de las entidades en cuestión. Esta segunda tesis afirma que, por ejemplo, los electrones pueden existir aun si uno no tiene pensamientos acerca de ellos y, por supuesto, si nosotros no existimos[243].

Del mismo modo que los electrones del ejemplo de Moore, las cualidades morales tienen —para este autor— una existencia real independiente de la conciencia o actitudes mentales del observador; «si los hechos morales son tan reales como cualquier otro hecho —lo que, dicho crudamente, es lo que sostiene la tesis del realismo moral— ¿cómo difieren esos hechos de los restantes hechos, como el hecho de que una acción sea motivada por el deseo de ver sufrir a otro?»[244]. En el caso del derecho, Moore sostiene que la realidad que es el referente de las proposiciones jurídicas es de carácter funcional, es decir, se muestra como el quehacer propio de la naturaleza del derecho, que radica en su ordenación a la realización del bien común, bien que reviste carácter coordinativo de las acciones humanas en sociedad para el logro de sus bienes naturales[245]. En este punto, Moore remite a Finnis, para quien el sentido (moral) propio del derecho radica en su servicio al bien común, que para el autor australiano tiene esencialmente un carácter coordinativo[246].

Pero en el caso específico de la moral, Moore no recurre propiamente al argumento funcionalista, sino que sostiene que las proposiciones morales o evaluativas se refieren directamente a propiedades morales reales; ahora bien —afirma Moore— en estos casos

es mejor focalizarse en el elemento prescriptivo de las evaluaciones: una propiedad moral no solo nos provee de una razón para creer que ella existe, como cualquier otra propiedad; una propiedad moral tiene también en sí misma una cualidad: que ‘ha de ser hecha’, construida en sí misma en el sentido de que su existencia da a los actores racionales una razón para actuar [...]. Una propiedad moral da a los actores racionales una razón objetiva para la acción”. Y más adelante se pregunta: “¿Todas estas [razones para la acción] cuentan como razones *morales* y por lo tanto las propiedades que les dan origen cuentan como propiedades *morales*? Para la noción de moralidad que a mí me interesa, la respuesta es que sí. La moralidad [...] por supuesto incluye propiedades como justicia o injusticia, ecuanimidad, correcto e incorrecto, entidades como derechos y deberes —las propiedades y entidades que proporcionan razones obligantes, razones deontológicas, o moralidad en su sentido más estricto—[247].

Estas cualidades morales que dan razones para la acción (así como para las obligaciones, los derechos y así sucesivamente) provienen para el realismo de Moore de la experiencia de la realidad moral: «La aseveración de la metafísica [moral] realista es sólo que las tesis realistas alcanzan un mejor sentido de la experiencia que la mayoría de nosotros experimenta las más de las veces»[248]. Moore se explaya en el carácter funcional del objeto de la experiencia en el caso del derecho, pero no se extiende del mismo modo en lo que hace a la experiencia moral; sostiene que las propiedades morales: generosidad, veracidad, desprecio, crueldad, etc., tienen una existencia independiente de la mente del observador y de las convenciones sociales, pero no entra en detalle acerca de su categorización metafísica o su naturaleza esencial. Esto deja indudablemente un vacío en la propuesta del autor norteamericano, que sería de desear llenara adecuadamente en futuras publicaciones sobre esa problemática.

Para este autor, no obstante, el realismo metafísicomoral tiene sus límites epistémicos:

la metafísica no es una panacea para las dos cuestiones permanentes de la ética: cómo debemos vivir nuestras vidas individuales, y cómo debemos diseñar nuestra sociedad. Nuestras creencias metafísicas representan, no obstante, lo que pensamos que estamos haciendo cuando respondemos a cada una de esas preguntas. Como toda reflexión abstracta acerca de nuestras prácticas, el modo como respondemos las cuestiones metafísicas colorea las prácticas. Ese es el poder del pensamiento, incluido el pensamiento metafísico[249].

En definitiva, Moore propone una forma de realismo moral, que denomina ‘metafísico’, en el que las cualidades o propiedades morales —que denomina ‘naturales’— aparecen como teniendo una entidad propia, en un sentido similar al platónico. Y por esto, su pensamiento no se vincula a los realismos de corte aristotélico, en los que las cualidades morales se vinculan a fines proporcionados a las dimensiones centrales de la naturaleza humana, y menos aún a los realismos teístas en los que el fundamento de las cualidades morales radica en alguna vinculación con la divinidad y sus mandatos[250]. Tampoco existe en Moore un desarrollo sistemático de la noción de razón práctica, que enriquecería notablemente las explicaciones y justificaciones de la dirección normativa de la acción humana, así como nada —o casi nada— referido a la noción de bien humano, cuyo papel en la ética no puede ser negado ni desatendido sin perder de vista su sentido esencial.

En realidad, el especial valor de los estudios de Moore en lo que respecta al realismo moral radica en la aguda e inteligente crítica que efectúa a los oponentes y críticos de esa perspectiva, en especial al subjetivismo, al convencionalismo, al interpretivismo de Ronald Dworkin y a las filosofías lingüísticas de tipo wittgensteiniano, como la propuesta por Brian Bix. No ocurre igual con las impugnaciones que dedica a la iusfilosofía de John Finnis, a la que ataca de un modo excesivamente simplista y basándose en una incomprensión básica[251]. Pero, como se ha dicho más arriba, su formulación positiva de la doctrina del realismo ético deja demasiados cabos sueltos y en especial un vacío fundamental al momento de determinar la categorización y la entidad de las propiedades morales consideradas en sí mismas.

- [229] También revisten especial interés los desarrollos de David BRINK, en especial los consignados en su obra *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. Véase asimismo: David BRINK, «Realismo moral», en AA.VV., *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, ed. M. Canto-Sperber, T° II, FCE, México, 2011, p. 1342-1353.
- [230] Michael S. MOORE, *Causation and Responsibility: An Essay in Law, Morals, and Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
- [231] Michael S. MOORE, *Objetivity in Law and Ethics: Essays in Moral and Legal Ontology*, Ashgate Publishing, Aldershot, 2004.
- [232] Michael S. MOORE, *Educating Oneself in Public: Critical Essays in Jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- [233] Michael S. MOORE, «Moral Reality», en *Wisconsin Law Review*, N° 6, Madison, 1982, p. 1061-1156.
- [234] Michel S. MOORE, «Law as Justice», en *Social Philosophy & Policy*, Vol. 18-1, Tucson, 2001, p. 115-145.
- [235] Michael S. MOORE, «Law as a Functional Kind», en AA.VV., *Natural Law Theories*, ed. R.P. George, Oxford University Press, Oxford, 1992, p. 188-242 (en adelante LFK).
- [236] Michael S. MOORE, «Moral Reality Revisited», en *Michigan Law Review*, Vol. 90-8, Ann Arbor-Michigan, 1992, p. 2424-2533.
- [237] Acerca del pensamiento filosófico de M.S. Moore, véase: AA.VV., *Legal, Moral, and Metaphysical Truths. The Philosophy of Michael S. Moore*, ed. K. Kessler Ferzan & S.J. Morse, Oxford University Press, Oxford, 2016. Y desde un punto de vista crítico, véase: Brian bix, «Michael S. Moore's Metaphysical Realism», en *Law, Language and Legal Determinacy*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 133-177. Una evaluación de este último artículo, puede verse en: Carlos MASSINI-CORREAS, *Objetividad jurídica e interpretación del derecho*, Porrúa, Ciudad de México, 2008, p. 53-57.
- [238] LFK, p. 188.
- [239] LFK, p. 189-190.
- [240] LFK, p. 190.
- [241] LFK, pp. 191-192.
- [242] En este punto, véase: AA.VV., *Teorías de la verdad en el siglo XX*, ed. J. A. Nicolás & M.J. Frápolli, Tecnos, Madrid, 1997, *passim*.
- [243] Michael S. MOORE, *Moral Reality Revisited*, ob. cit., p. 2433.
- [244] LFK, p. 195.
- [245] Véase: Michael S. MOORE, «Law as Justice», ob. cit., p. 119-145.
- [246] LFK, p. 215.
- [247] LFK, p. 196.
- [248] LFK, p. 228.
- [249] Michael S. MOORE, *Moral Reality Revisited*, ob. cit., p. 2533.
- [250] LFK, p. 191 y *passim*.
- [251] LFK, p. 215.

5. ALGUNAS OBJECIONES AL REALISMO ÉTICO

SI BIEN EL REALISMO ÉTICO SE DESARROLLÓ COMO la corriente central de la ética occidental desde sus orígenes griegos hasta los maestros medievales, a partir de los albores de la Edad Moderna esta perspectiva fue siendo objeto de diferentes impugnaciones y confutaciones. En especial, estas críticas obtuvieron sistematización y difusión a partir de la obra ética de David Hume y principalmente en la obra de sus seguidores analíticos del siglo XX[252]. Estos autores desarrollaron varias críticas a la doctrina tradicional del conocimiento ético y propusieron diferentes alternativas, mayormente de carácter escéptico o no-cognitivist, o bien consecuencialista. En lo que sigue se expondrán algunas de estas confutaciones, explicitándolas brevemente y discutiendo su alcance y valor epistémico, así como sus repercusiones en el ámbito ético-normativo.

La primera y más conocida de las impugnaciones al realismo ético es la generalmente denominada ‘ley de Hume’ y que consiste en sostener la obviedad lógica de que de *meras* proposiciones descriptivas de estados de cosas no pueden inferirse legítimamente proposiciones normativas. El origen de esta impugnación radica en un párrafo del *Treatise* de Hume, en el que se sostiene que

en todo sistema de moralidad con el cual me haya topado hasta ahora, he observado que el autor procede por un tiempo siguiendo el modo ordinario de razonar y establece la existencia de un Dios, o realiza observaciones acerca de las cuestiones humanas; pero de golpe me sorprende al encontrar que, en lugar de las cópulas usuales entre proposiciones, *es* y *no es*, no descubro ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* (*ought*) o *no debe* (*ought not*). Este cambio es imperceptible, pero tiene, no obstante, las mayores consecuencias, ya que este *debe* o *no debe* expresa una nueva afirmación o relación, y resulta necesario que ella sea destacada y explicada; y al mismo tiempo debe darse alguna razón de lo que aparece como completamente inconcebible: cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son enteramente diferentes de ella[253].

Este párrafo, que ha sido reiterado hasta el hartazgo por los positivistas y en especial por los positivistas analíticos, ha sido la fuente de una serie de argumentos ordenados a refutar de modo definitivo cualquier intento de realismo ético. Así, por ejemplo, Ernesto Garzón Valdés ha escrito que

cuando se trata de argumentos que invocan la ‘naturaleza de las cosas’ como fuente del derecho, lo más común es que se pretenda inferir *directamente* desde el ser, una conclusión de deber ser. Esto es lógicamente imposible, ya que nada que no esté contenido en las premisas puede aparecer en la conclusión. Si en las premisas no figuran, expresa o tácitamente, el deber ser (o alguna otra expresión deóntica) no podemos descubrirlo luego en la conclusión[254].

Según este y otros autores, la derivación *directa* de proposiciones normativas a partir de premisas descriptivas de la naturaleza o de las inclinaciones humanas, sería una

característica de casi todos los autores realistas y ella invalidaría completamente el núcleo de sus afirmaciones en materia ética o jurídica.

Ahora bien, este argumento, por difundido que esté en el pensamiento práctico contemporáneo, si bien se basa en una regla lógica conocida, su aplicación a las éticas realistas resulta completamente injustificada. En efecto, por una parte, desde los *Analíticos* de Aristóteles se sabe que en los razonamientos, de cualquier tipo que estos sean, aquello que no se encuentra en las premisas no puede aparecer en la conclusión, ya que no estaríamos frente a un razonamiento propiamente dicho[255]. Por lo tanto, si fuera cierto que, como dice Hume, «todos los sistemas de moralidad con los que me haya topado hasta ahora» intentan derivar proposiciones práctico-morales de proposiciones meramente descriptivas, todos esos sistemas —y en general los realistas— estarían absolutamente injustificados lógicamente y epistémicamente.

Pero el problema que se plantea a esta afirmación, aparentemente tan simple y contundente, es que en rigor no ha existido casi ningún sistema ético realista que pretenda defender semejante error, comenzando por el de Tomás de Aquino y terminando por el de los autores contemporáneos que lo siguen. De este modo, la impugnación resulta vacía, en ausencia de algún autor relevante en el que hincar sus dientes con pertinencia. Georges Kalinowski, un notable lógico y filósofo franco-polaco, sostiene que, en clave realista,

no se fundan las proposiciones prácticas en proposiciones teóricas por vía de razonamiento. El conocimiento práctico (moral, jurídico, técnico o de otro tipo) tiene sus proposiciones (estimaciones o normas) primeras, del mismo modo como el conocimiento teórico tiene las suyas. Las unas y las otras se justifican racionalmente, de modo perfectamente objetivo, por evidencia [...]. Las proposiciones primeras, en cuanto evidentes, no pueden ser, por su naturaleza misma, demostradas. Sólo se puede mostrar su evidencia atrayendo la atención ya sea sobre los conocimientos teóricos capaces de hacerlas aparecer, ya sea sobre las consecuencias manifiestamente inaceptables de su rechazo[256].

Y es a partir de estas proposiciones prácticas primeras que menciona Kalinowski que es posible inferir, con la colaboración de otras proposiciones descriptivas, las normas más particulares del conocimiento práctico-normativo. En este razonamiento que podría denominarse ‘mixto’, es decir, integrado por premisas especulativas y deónticas, la conclusión habrá de ser necesariamente práctico-deóntica o normativa, toda vez que la conclusión «sigue siempre a la parte más débil»[257], es decir, a la premisa deóntica, en razón de su asimilación con las proposiciones modales, lógicamente más débiles[258]. En definitiva, la imputación de Hume no vulnera la estructura realista de la ética clásica, aunque pueda afectar a algunos autores que hayan pretendido realizar eventualmente esa inferencia peregrina[259].

La segunda de las objeciones más comúnmente imputadas al realismo ético es la que se ha denominado ‘nocognitivismo’ y que se resume en la afirmación de que el referente de las proposiciones éticas no es un estado de cosas del mundo, como las notas propias de la naturaleza humana, las dimensiones o concreciones del bien humano o algo semejante, sino sólo la expresión de una emoción o sentimiento (*Emotivismo*) o bien una intención de influir sobre la conducta de los demás (*Prescriptivismo*). El origen de esta posición está también en una afirmación de Hume, aquella según la cual, en el orden de

la praxis, «la razón es, y debe ser, sólo la esclava de las pasiones, y no debe pretender jamás otro oficio que el de servir las y obedecerlas. Como esta opinión puede aparecer de algún modo extraordinaria, no resultaría impropio confirmarla a través de otras consideraciones»[260]. A partir de este pasaje, conocido como *slave passage*, así como de la afirmación defendida por George Edward Moore en el sentido de que el concepto de bien resulta inanalizable y por lo tanto indefinible[261], un grupo de pensadores, en especial anglosajones[262], elaboró una doctrina según la cual los referentes de las proposiciones éticas son emociones, sentimientos, afecciones o prescripciones, pero jamás una realidad de carácter moral o fáctica existente en el mundo real[263].

El más combativo de estos autores anglosajones fue Alfred Julius Ayer quien, en su conocido libro *Lenguaje, Truth, and Logic*[264], afirmó que

en todos los casos en que podría decirse que alguien está haciendo un juicio ético, la función de la palabra ética es puramente emotiva [...]; podemos expresar la significación de las diversas palabras éticas en términos de los diferentes sentimientos que generalmente se considera que expresan y también de las diferentes respuestas [emotivas] para cuya provocación están calculadas[265].

Para Ayer, las proposiciones éticas no implican ninguna afirmación de contenido descriptivo, razón por la cual no serían sino pseudo-proposiciones sin referencia semántica alguna. Esto significa que, para este autor, las afirmaciones consideradas habitualmente como morales no diferirían realmente de los gritos o suspiros con los que se manifiestan ciertos sentimientos; y si pudiera existir alguna función especial de las proposiciones práctico-morales, ella sería la de intentar influir en las conductas ajenas o de lograr la aprobación de las propias[266].

En un sentido similar, Charles Stevenson, en su conocido libro *The Language of Morals*, sostiene que las proposiciones éticas tienen un significado meramente emotivo y que «es un significado en el que la respuesta (desde el punto de vista de la persona que escucha) o el estímulo (desde el punto de vista de la persona que habla) son un tipo específico de emociones»[267]. De aquí se sigue que, según estos autores y quienes piensan como ellos, la única referencia posible de las proposiciones práctico-morales o deónticas radica en ciertas emociones de aprobación o de rechazo, según se trate de proposiciones prescriptivas o prohibitivas, es decir, no existe ningún referente deóntico real al que las proposiciones normativas puedan designar. Se trataría en estos casos de una referencia de carácter descriptivo o teórico a ciertas emociones que afectan al emisor del discurso o bien a su receptor.

No habría, por lo tanto, referencia alguna de carácter práctico, es decir, que designe una realidad de carácter deóntico o práctico-moral y que a partir de esa designación pretenda, con fundamento objetivo, dirigir la conducta humana en sentido positivo (impulsando ciertas acciones o tipos de acciones) o negativo (proscribiendo ciertas acciones o tipos de acciones)[268]. De hecho, solo sería posible en clave emotivista un uso ‘meta-ético’ de la razón, es decir, referido al estudio de las cualidades lógicas de las proposiciones éticas o a la estructura de sus referentes emotivos. Y la razón quedará subsecuentemente reducida en el ámbito de la ética a una función meramente

instrumental o medial para la obtención de ciertos objetivos determinados irracionalmente por las pasiones o emociones del sujeto.

Pareciera que la respuesta principal a la propuesta emotivista radica en que ella incurre en un fallo fundamental: una negación radical de la razón prácticonormativa y, consecuentemente, de su referencialidad propia; en otras palabras, del conocimiento propiamente práctico en todas sus dimensiones. Por eso es que también estos autores se ven obligados a negar la posibilidad de una verdad práctica, es decir, de la posibilidad de una adecuación o concordancia entre ciertas estructuras de la realidad objetiva y las proposiciones prácticas: estimativas, normativas o imperativas. De este modo, no sólo desaparece la ciencia ética (quedaría vigente solo la metaética) sino que la entera dirección del obrar humano resultaría completamente irracional y radicada en el nivel animal del hombre; sería una extraña manera de dirigir el dinamismo de un ser esencialmente racional[269].

La respuesta a este planteo será necesariamente una revalorización de la razón práctica y consecuentemente de la verdad práctica en el ámbito de la dirección de la conducta hacia el logro —siempre incompleto— de la realización humana. A este respecto conviene transcribir un párrafo de José María Barrio en el que se desarrollan con acribia estos conceptos:

También cabe hablar —escribe el profesor de Madrid— de la *verdad práctica*, la que está directamente concernida en el discurso de la razón práctica, la que pretende no tanto reflejar lo que son las cosas sino orientar inteligentemente la acción humana (*praxis*). En el discurso práctico, la verdad es la adecuación del intelecto práctico con el apetito recto de modo inmediato y, mediante este, con la naturaleza real de lo apetecido o querido [los bienes humanos], adecuación análoga a la que en el plano teórico se constituye entre el entendimiento especulativo y la realidad[270].

Y más adelante precisa que

la verdad práctica es posible porque la razón puede discernir en el terreno de lo operable, es decir, de aquello que puede ser traído a la existencia mediante una planificación propositiva. Ahora bien, si existe un uso práctico de la facultad racional, es posible que tal uso sea correcto, es decir, constituya una *praxis* inteligente, verdaderamente bien realizada [...]. A su vez, si la existencia de un uso práctico de la razón supone la posibilidad de que su uso sea correcto —prudente— entonces la realidad efectiva del ‘buen juicio’ supone la necesidad de una verdad práctica (o mejor, de muchas orgánicamente articuladas) [271].

Dicho de otro modo: si no se quiere que la función de la razón en el ámbito de la valoración y dirección de la conducta humana quede reducida a la mínima expresión, consistente en la búsqueda de los medios para objetivos no-rationales o irracionales y al estudio de las estructuras lógicas de proposiciones sin referente práctico-moral, habrá que recuperar las nociones de conocimiento y consiguientemente de verdad (o error) práctico. Esto significará una revalorización del intelecto en el orden de la *praxis*, en el que existen experiencias sobradas de su presencia y actividad, como cuando se discute acerca de bienes humanos o se polemiza sobre virtudes y deberes[272].

Y antes de pasar a las correspondientes conclusiones, corresponde decir unas palabras acerca de una de las críticas centrales que se han adosado a las éticas de las virtudes. En efecto, algunos autores han elaborado una impugnación a esa corriente que pretende desacreditarla como concepción integral de la ética.

En los primeros días del resurgimiento de la ética de las virtudes —escribe Hursthouse— esa aproximación fue asociada con una tesis de ‘anti-codificabilidad’ en la ética, dirigida contra las pretensiones prevalecientes de las teorías normativas. En ese momento, utilitaristas y deontologistas sostuvieron al unísono que la tarea de las teorías éticas era la de proponer un código consistente en reglas o principios universales [...]; la denuncia de que la ética de virtudes no produce principios codificables es todavía una crítica difundida a esa aproximación, expresada en la objeción de que ella es, en principio, incapaz de proveer una guía para la acción[273].

No obstante, esta objeción resulta sólo parcialmente acertada, toda vez que es cierto que una teoría ética completa ha de serlo de bienes, normas y virtudes[274], ya que de carecer de alguna de estas dimensiones estaría privada de sentido finalista, de dirección racional o de eficiencia motiva. Pero tampoco resulta totalmente acertado afirmar sin más que las éticas de las virtudes carezcan de referencias a bienes y normas y desprecien la función directiva de la ética. La misma precursora de esta corriente, Elizabeth Anscombe, sugiere que es posible lograr una guía o dirección de la acción a partir de las virtudes. «Resta tal vez —escribe esta autora— buscar ‘normas’ en las virtudes humanas; la especie *hombre* [...] ‘tiene’ unas determinadas virtudes, y este ‘hombre’, con el conjunto completo de las ‘virtudes’, será la ‘norma’»[275]. Por lo tanto, no se trata de que las éticas de virtudes prescindan de las normas directivas de la acción hacia los bienes humanos, sino de que ponen un acento mayor en los hábitos valiosos y dejan en un segundo lugar, aunque sin desconocerla, la presencia de normas y bienes en la integralidad de la teoría ética[276].

[252] Véase: aa.vv., *Ethics in the History of Western Philosophy*, ed. R.J. Cavalier *et alii*, MacMillan Press, London, 1989, p. 366-397. Asimismo, véase: aa.vv., *The Is-Ought Question*, ed. W.D. Hudson, MacMillan, London, 1969, *passim*.

[253] David HUME, *A Treatise of Human Nature*, ed. E.C. Mossner, Penguin Books, London, 1985, p. 521. Sobre la filosofía moral de Hume, véase: David FATE NORTON, «Hume, human nature, and the foundations of morality», en AA.VV., *The Cambridge Companion to Hume*, ed. D. Fate Norton, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 148-181 y Vernon BOURKE, *History of Ethics 2 Modern and Contemporary Ethics*, Axios Press, Mount Jackson, 2008, p. 3-32.

[254] Ernesto GARZÓN VALDÉS, *Derecho y “Naturaleza de las cosas”*. *Análisis de una nueva versión del derecho natural en el pensamiento jurídico alemán contemporáneo*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba-Argentina, 1971, p. 86 (énfasis añadido). Véase también: Genaro CARRIÓ, *Sobre los límites del lenguaje normativo*, ASTREA, Buenos Aires, 1973, p. 78.

- [255] Véase: Robert BLANCHÉ, *Le raisonnement*, PUF, Paris, 1973, p. 11-33.
- [256] Georges KALINOWSKI, «Compte rendu sur Gaetano Carcaterra, *Il problema della falacia naturalistica*», en *Archives de Philosophie du Droit*, N° XVI, Paris, 1971, p. 467. Sobre este tema, KALINOWSKI ha escrito en varios otros lugares: *Initiation à la philosophie morale*, Société d'Éditions Internationales, Paris, 1966; *Querelle de la science normative*, L.G.D.J., Paris, 1969; y «Note sur le rapport entre le fait et le droit», en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, N° 46, Milano, 1969, p. 411-422.
- [257] Robert BLANCHÉ, ob. cit., p. 210.
- [258] Véase: Jean Louis GARDIES, *Essai sur la logique des modalités*, PUF, Paris, 1979, p. 87-106.
- [259] En este punto, véase: Carlos MASSINI-CORREAS, *La falacia de la 'falacia naturalista'*, EDIUM, Mendoza-Argentina, 1995, p. 101-115 y *passim*.
- [260] David HUME, D., *Treatise...*, ob. cit., p. 462.
- [261] Véase: George E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, p. 9-10 y *passim*.
- [262] Más o menos en la misma época, un grupo de pensadores alemanes y austríacos, reunidos en torno al denominado Círculo de Viena, sostuvo una serie de tesis similares a las de estos autores; en este punto, véase: AA.VV., *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, ed. A. Soulez, PUF, Paris, 1985.
- [263] Véase: Carlos MASSINI-CORREAS, *La falacia...*, ob. cit., p. 27-31.
- [264] Alfred Julius AYER, *Language, Truth, and Logic*, V. Gollancz Editor, London, 1970.
- [265] *Ibidem*, p. 108.
- [266] Alfred Julius AYER, «Sobre el análisis de los juicios morales», en *Ensayos filosóficos*, trad. F. Béjar, Ariel, Barcelona, 1979, p. 216.
- [267] Charles STEVENSON, *Ética y lenguaje*, trad. E. Rabossi, Paidós, Barcelona, 1984, p. 63.
- [268] Véase: Georges KALINOWSKI, *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, trad. E. Marí, EUDEBA, Buenos Aires, 1979, p. 16-31.
- [269] Véase, en este punto: Mark MURPHY, *Philosophy of Law. The fundamentals*, Blackwell, Oxford, 2007, p. 39.
- [270] José María BARRIO, «Algunas aclaraciones sobre la noción de verdad», en *La gran dictadura. Anatomía del relativismo*, Rialp, Madrid, 2011, p. 125.
- [271] *Ibidem*, p. 127-128.
- [272] Véase: Carlos MASSINI-CORREAS, «Entre reductivismo y analogía. Sobre el punto de partida de la filosofía del derecho», en *Persona & Derecho*, N.º 66-67, Pamplona, 2012, p. 353-385.
- [273] Rosalind HURSTHOUSE, «Virtue Ethics», ob. cit.
- [274] Véase: Leonardo POLO, *Lecciones de ética*, EUNSA, Pamplona, 2013, p. 137 ss.
- [275] MMP, p. 40.
- [276] Véase: Carlos MASSINI-CORREAS, «El gobierno del derecho y la ética de las virtudes», en *Humanitas*, N.º 78, Santiago de Chile, 2015, p. 316-324.

CONCLUSIONES

LUEGO DE LOS DESARROLLOS REALIZADOS, ES POSIBLE arribar a ciertas conclusiones precisivas, que se expondrán sintéticamente a continuación:

- a) Ante todo, es preciso recalcar que la realista es la ética del sentido común[277], es decir, la que utilizan la gran mayoría de los seres humanos y que se expresa y se ha expresado en el lenguaje corriente a lo largo de los siglos; en efecto, la casi totalidad de las personas piensa y habla de los temas éticos como si sus afirmaciones tuvieran un referente objetivo y debaten sobre sus respectivas opiniones con la convicción de que ellas remiten a realidades susceptibles de un conocimiento veritativo. La gente en general piensa que sus creencias éticas son verdaderas y las que se les oponen, falsas; y además argumenta y piensa como si lo fueran, lo que es una buena razón para pensar que efectivamente — al menos en alguna medida— lo son. Por su parte, la concepción clásica de la filosofía ha asumido siempre como tarea propia la de explicitar, con pretensión universal y en términos de raíces, ese conocimiento del sentido común, remitiéndolo a sus principios primeros o explicaciones últimas. Por el contrario, los escépticos anti-realistas arguyen claramente en contra del sentido común y el lenguaje corriente, con lo que se cierran prácticamente las puertas de acceso a la experiencia de las cosas humanas, fuente nuclear del conocimiento práctico-moral[278] y suponen que la inmensa mayoría de los seres humanos son víctimas de un engaño colectivo prácticamente irremediable; cabe recordar aquí que Hume, principal inspirador del anti-realismo contemporáneo, afirmaba que cuando salía de su estudio dejaba de ser un escéptico y se transformaba en realista.
- b) Además, para el realismo, las proposiciones éticas tienen un referente en la realidad, aunque no necesariamente en la realidad dada fácticamente, objeto del conocimiento empírico-descriptivo (en este sentido es cierto que no existen ‘hechos morales’ en sentido fáctico), sino en una realidad de carácter práctico: en la estructura relacional ‘sujeto libre —acciones humanas— bienes humanos’; esta estructura es captada por el conocimiento práctico como algo que ha de hacerse (o no hacerse o que puede hacerse), y esa captación da lugar a la correspondiente proposición normativa: de deber, prohibición o permisión, para limitarse a las relaciones deónticas fundamentales[279]. En otras palabras, esas relaciones adquieren carácter propiamente moral cuando la razón las capta y propone como debiendo hacerse, debiendo no hacerse o pudiendo realizarse[280]. Pero también, estas relaciones deónticas reales dependen —desde una perspectiva ontológica— de ciertas realidades y estructuras antropológicas, v. gr., las que hacen que los bienes humanos sean tales por su relación con las notas centrales y las facultades propias de la índole

humana. En definitiva, la ética realista parte de la existencia de una referencialidad inmediata a estructuras deónticas reales aunque no necesariamente fácticas —y mediata a realidades humanas objetivas—, en especial a las dimensiones centrales y tendenciales de la naturaleza humana[281].

c) Las críticas al realismo ético, en concreto las difundidas por el positivismo analítico, equivocan su objetivo, ya que parten de la base de que el realismo ético se remite *directamente* a proposiciones descriptivas de estados de cosas y no a relaciones deónticas reales y sólo a través de ellas a datos de la antropología y de la metafísica[282]. Tal como dicen los anglosajones, están ladrando a un árbol equivocado. Por supuesto que estas críticas suponen una contradicción radical entre una exigente racionalidad lógica y científica y una antropología, psicología y ética humanas completamente infra-rationales y, en definitiva sub-humanas. Esto no es sino un resultado del proceso de reducción de las funciones de la razón iniciado en el otoño de la Edad Media, desarrollado casi obsesivamente durante la modernidad y la tardo-modernidad, y que culmina en el decidido nihilismo de los pensadores posmodernos[283]. Contra este reduccionismo creciente y cada vez más radical es que elabora sus contenidos y los defiende el realismo ético contemporáneo.

d) En definitiva, las objeciones y límites que encuentra en la contemporaneidad el realismo ético tienen su raíz última, tal como escribe José María Barrio,

en el rechazo de la actitud contemplativa —el ‘oído atento al ser’ de las cosas, del que hablara Heráclito— [donde] está la semilla de una crisis cultural [...]. Se trata [en esta crisis] de la pérdida de la actitud fundamental del *respeto* a una realidad que somos capaces de conocer y, por lo tanto, de ‘reconocer’ como lo que es, y de dejarla ser [...]. Esta pérdida de respeto puede advertirse en el temor al esfuerzo que exige plegarse a la realidad tal como es y reconocerse medido por ella [...]. Una realidad construida por el hombre es más abarcable, más disponible, se presta mejor a ser sistematizada, representada y, al cabo, dominada [...]. La verdad tiene siempre un punto de indisponibilidad[284].

Esto significa que la realidad y el realismo que se esfuerza por reconocerla, imponen límites[285] decisivos a la pretensión autonomista y hegemónica del hombre contemporáneo, que se niega a someterse a la barrera infranqueable que el reconocimiento de las estructuras entitativas y prácticas de la realidad impone a su conocimiento y actividad libre. Y resulta especialmente importante en el ámbito de la ética, cuya función propia es la de valorar y dirigir la conducta hacia la máxima plenitud o realización posible del ser humano en sus dimensiones propias, en especial su racionalidad, y en el devenir activo de su tiempo histórico.

[277] Sobre el concepto de ‘sentido común’, véase: Antonio LIVI, *Crítica del sentido común*, trad. T. Melendo, Rialp, Madrid, 1995, *passim*; allí escribe: «La filosofía del sentido común [...] forma un todo con el realismo. Y, en efecto, demostrar que las premisas naturales, universales y necesarias de la filosofía y de toda ciencia comprenden la certeza del mundo de las cosas (*res sunt*), equivale a probar que el mundo de las cosas no es demostrable: que constituye más bien la materia prima de cualquier demostración, el punto de partida de toda interpretación, la piedra de toque de cualquier aserto...»; p. 325.

[278] Acerca de la función de la experiencia en el orden ético, véase: Timothy CHAPPELL, *Ethics and Experience*, Acumen, Durham, 2009; Ana Marta GONZÁLEZ, *La ética explorada*, EUNSA, Pamplona 2009, p. 13-34; y Guido SOAJE RAMOS, «Notas sobre la ‘experientia’ en la doctrina del Aquinate-2.^a Parte», en *Ethos*, N° 23-25, Buenos Aires, 1997, p. 25-153.

[279] Esa captación puede hacerse con la mediación del apetito rectificado por la razón al bien, pero en definitiva los referentes de las proposiciones prácticas son las relaciones mencionadas; véase: Carlos MASSINI-CORREAS, *Objetividad jurídica e interpretación del derecho*, ob. cit., p. 35-58.

[280] Véase en este punto: Georges KALINOWSKI, *La logique des normes*, PUF, Paris, 1972 y *La logique déductive*, PUF, Paris, 1996.

[281] Véase: Antonio MILLÁN-PUELLES, *Ética y realismo*, Rialp, Madrid, 1996, p. 17-37; véase también: Antonio MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, ob. cit., p. 73-169.

[282] Véase: Guido SOAJE RAMOS, «Ética y antropología filosófica», en *Ethos*, N° 16-118, Buenos Aires, 1990, p. 71-106.

[283] Sobre esta temática, véase: Joseph RATZINGER, J. *et alii*, *Dios salve la razón*, trad. L. Sanz, Ediciones Encuentro, Madrid, 2008.

[284] José María BARRIO, ob. cit., p. 137-138.

[285] Por esto, uno de los últimos libros de Robert Spaemann lleva el significativo título de *Límites*, queriendo significar la intrínseca indisponibilidad que supone una ética realista a la autonomía humana: Robert SPAEMANN, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, 2001.

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

- AA.VV. 1969. *The Is-Ought Question*. Ed. W.D. Hudson. London: MacMillan.
- AA.VV. 1985. *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*. Ed. A. Soulez. Paris: PUF.
- AA.VV. 2015. *Constructivism en Ehics*. Ed. C. Bagnoli. Cambridge: Cambridge University Press
- AA.VV. 1994. *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, ed. R.P. George. Oxford: Clarendon Press.
- AA.VV. 1995. *Compendio de ética*: Ed. P. Singer. Madrid: Alianza. 1995.
- AA.VV. 1997. *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Ed. J.A. Nicolás & M.J. Frápolli. Madrid: Tecnos.
- AA.VV. 1997. *Modernidad y tradición. Una reflexión ética sobre la sociedad contemporánea*, Barcelona: EDITEURO.
- AA.VV. 1989. *Ethics in the History of Western Philosophy*. Ed. R.J. Cavalier *et alii*. London: MacMillan.
- AA.VV. 1996. *Cuestiones Morales*. Dir. O. Guariglia. Madrid: Trotta.
- AA.VV. 1998. *The Cambridge Companion to Hume*. Ed. D. Fate Norton. Cambridge: Cambridge University Press.
- AA.VV. 2004. *Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition. Contemporary Perspectives*. Ed. J. Goyette *et alii*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2004.
- AA.VV. 1997. *Virtue Ethics*. Ed. R. Crisp & M. Slote. Oxford: Oxford University Press.
- AA.VV. 2016. *Legal, Moral, and Metaphysical Truths. The Philosophy of Michael S. Moore*. Ed. K. Kessler Ferzan & S.J. Morse. Oxford: Oxford University Press.
- AA.VV. 2017. *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence*. Eds. G. Duke & R.P. George. Cambridge-New York-Melbourne-Delhi-Singapore: Cambridge University Press.
- Abbà, G. 1983. *Lex et virtus*. Roma: LAS.
- Abbà, G. 1989. *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*. Roma: LAS.
- Abbà, G. 1996. *Quale impostazione per la filosofia morale?*. Roma: LAS.
- Ackerman, B. 1984. *Reconstructing American Law*, Cambridge-Mass.: Harvard University Press.
- Alexy, R. 1997. *El concepto y la validez del derecho*. Traducido por J.M. Seña. Barcelona: Gedisa.
- Alvarado Marambio, J.T. 2002. *Hilary Putnam: el argumento de teoría de modelos contra el realismo*. Pamplona: EUNSA.

- Armstrong, R. 1966. *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Aubenque, P. 1976. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF.
- Aubenque, P. 2009. *Problèmes aristotéliennes*. Paris: Vrin.
- Aubenque, P. 2011. *Problèmes aristotéliens-II-Philosophie pratique*. Paris: Vrin.
- Audi, R. 2015. *Reasons, Rights and Values*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barrio, J.M. 2011. *La gran dictadura. Anatomía del relativismo*. Madrid: Rialp.
- Bastit, M. 1990. *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*. Paris: PUF.
- Benn, P. 1998. *Ethics*. London: University College Press.
- Berger, P.L. y Luckmann, T. 2011. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourke, V. 2008. *History of Ethics 2 Modern and Contemporary Ethics*. Mount Jackson: Axios Press.
- Brink, D. 1989. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge; Cambridge University Press.
- Budziszewski, J. 2014. *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Law*. New York: Cambridge University Press.
- Canto-Sperber, M. et alii, 1994, *La philosophie morale britannique*, Paris, PUF.
- Chappell, T. 2009. *Ethics and Experience*. Durham: Acumen Publishing.
- Clavier, P. 2010. *Qu'est-ce que le bien?* Paris: Vrin.
- Copleston, F. C.. 1991. *Aquinas*. London: Penguin.
- Couratier, M. Coord. 1980. *Etienne Gilson et nous. La philosophie et son histoire*. Paris: Vrin.
- Crisp, R. 2006. *Reasons and the Good*. New York: Oxford University Press.
- Cullity, G. y Gaut, B. 1998. "Introduction". En *Ethics and Practical Reason*, editado por G. Cullity y B. Gaut. Oxford: Clarendon Press.
- Daguet, F. 2015. *Du politique chez Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Derrida, J. 1997. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Traducido por A. Barberá y P. Peñalver. Madrid: Tecnos.
- Domínguez Prieto, P. 2010. *Lógica. La ciencia del logos*. Madrid: BAC.
- Ferraris, M. 2014. *Manifesto of New Realism*. Traducido por S. De Sanctis. New York: State University of New York Press.
- Ferrer, J.J. & Álvarez, J.C. 2003. *Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*. Madrid: Universidad de Comillas-Desclée de Brower.
- Finnis, J. 1991. *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Finnis, J. 2008. "La tradición de la ley natural". En *Ideas y Derecho*, N° 6, Buenos Aires.

- Finnis, J. 2011. "Critical Legal Studies". En *Collected Essays – IV – Philosophy of Law*, 299-319. Oxford: Oxford University Press.
- Finnis, J. 2011. "Is and Ought in Aquinas". En *Collected Essays-I-Reason in Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Finnis, J. 2011. "Natural Law", *Collected Essays-Volume I-Reason in Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Foot, P. 1994. *Las virtudes y los vicios y otros ensayos de filosofía moral*. México: UNAM.
- Foot, P. 2001. *Natural Goodness*. Oxford: Oxford University Press.
- Gadamer, H.G. 1977. *Verdad y Método I*. Traducido por A. Agud Aparicio y R. Agapito. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, V. 2006. *Filosofía de la Psicología*. Traducido por D. Romero. Barcelona: Herder.
- García Cuadrado, J.A. 2001. *Antropología Filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Pamplona: EUNSA.
- García-Huidobro, J. 2005. *El anillo de Giges: Una introducción a la tradición central de la ética*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- George, R.P. 1995. *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- Gilson, É. 1972. *L'être et l'essence*. Paris: Vrin.
- Gilson, E. 1997. *El realismo metódico-Le réalisme méthodique*. Edición bilingüe de E. Forment, traducido por V. García-Yebra. Madrid: Encuentro.
- Gómez Lobo, A. 2006. *Los bienes humanos. Ética de la ley natural*. Buenos Aires-Santiago de Chile: Editorial Mediterráneo.
- Goñi, C. 2010. *Ética borrosa*. Madrid: Palabra.
- González Ayesta, C. 2002. *Hombre y verdad. Gnoseología y antropología del conocimiento en las Q.D. De Veritate*. Pamplona: EUNSA.
- Graham, G. 2004. *Eight Theories of Ethics*. London: Routledge.
- Haakonssen, K. 1996. *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J. 1997. "L'idée d'État de Droit". En *Droit et Morale. Tanner Lectures* (1986), 57-92. Paris: Seuil.
- Hartmann, N. 2011. *Ética*. Madrid: Encuentro.
- Hartmann, R.S. 1965. *El conocimiento del bien. Crítica de la razón axiológica*. México DF: FCE.
- Hervada J. 1987. *Historia de la ciencia del derecho natural*. Pamplona: EUNSA.
- Hittinger, R. 1987. *A Critique of the New Natural Law Theory*. Notre Dame-Indiana: University of Notre Dame Press.
- Höffe, O. 1986. *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder.
- Höffe, O. 1991. *La justice politique. Fondement d'une philosophie critique du droit et de l'Etat*. Paris: PUF.
- Hood, P.M. 2004. *Aristotle on the Category of Relation*. Lanham: University Press of America.

- Hume, D. 1985. *A Treatise of Human Nature*. London: Penguin.
- Inciarte, F. 2004. *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*. Ed. L. Flamarique. Pamplona: EUNSA.
- Innerarity, D. 1990. *Dialéctica de la modernidad*. Madrid: Rialp.
- Kalinowski, G. 1996. 1996. *La logique déductive*. Paris: PUF.
- Kant, I. 1996. *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres*. Ed. J. Mardomingo. Barcelona: Ariel.
- Kaufmann, A. 1992. *La filosofía del derecho en la posmodernidad*. Bogotá: Temis.
- Kennedy, D. 2010. *Izquierda y derecho. Ensayos de teoría jurídica crítica*. Traducido por G. Moro. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Knight, K. 2007. *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Cambridge-Malden: Polity Press.
- Korsgaard, C. et al. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kraut, R. 2002. *Aristotle. Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Lisska, A. 1995. *Aquinas's Theory of Natural Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Livi, A. 1995. *Crítica del sentido común*. Madrid: Rialp.
- Llano, A. 1991. *The New Sensibility*. Pamplona: EUNSA.
- Llano, A. 2015. *Teoría del conocimiento*. Madrid: BAC.
- MacIntyre, A. 2006. *Three Rival Versions of Moral Inquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
- McInerney, R. 1997. *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- MacIntyre, A. 2010. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame-Indiana: University of Notre Dame Press.
- Mackie, J.L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin.
- MacKinnon, B. 2001. *Ethics. Theory and Contemporary Issues*. Belmont: Wadsworth/Thomson Learning.
- Mangabeira Unger, R. 2015. *The Critical Legal Studies Movement*. London-New York: Verso.
- Massini-Correas, C.I. 1995. *La falacia de la 'falacia naturalista'*. Mendoza-Argentina: EDIUM.
- Massini-Correas, C.I. 1997. "Hermenéutica clásica y objetivismo jurídico". En *Ministerium Verbi. Estudios dedicados a Héctor Aguer*, 257-279. Buenos Aires: Basileia.
- Massini-Correas, C.I. 2004. *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*. México DF.: UNAM.
- Massini-Correas, C.I. 2006. *La ley natural y su interpretación contemporánea*. Pamplona: EUNSA.
- Massini-Correas, C.I. 2008. *Objetividad jurídica e interpretación del derecho*. México: Porrúa, 2008.

- Massini-Correas, C.I. 2015. *Facticidad y razón en el derecho. Análisis crítico de la iusfilosofía contemporánea*. Buenos Aires: Marcial Pons.
- Matteini, M. 1980. *MacIntyre e la rifondazione dell'etica*. Roma: Città Nuova Editrice.
- Millán-Puelles, A. 1990. *Teoría del objeto puro*. Madrid: Rialp.
- Millán-Puelles, A. 1994. *La libre afirmación de nuestro ser*. Madrid: Rialp.
- Millán-Puelles, A. 1996. *Ética y Realismo*. Madrid: Rialp.
- Moore, G.E. 1968. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore, M.S. 2004. *Objectivity in Law and Ethics: Essays in Moral and Legal Ontology*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Moore, M.S. 2009. *Causation and Responsibility: An Essay in Law, Morals, and Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Morris, C. 1994. *Fundamentos de la teoría de los signos*. Traducido por R. Grasa. Barcelona-Buenos Aires: Paidós.
- Muñoz, C. 2016. *Objetividad y ciencia en Cayetano. Una prefiguración de la modernidad*. Santiago de Chile: RIL Editores.
- Murphy, M. 2007. *Philosophy of Law. The Fundamentals*. Malden-Oxford-Carlton: Blackwell Publishing.
- Nino, C. 1989. *El constructivismo ético*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- O'Neill, O., 2000, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ogien, R. 1999 *Le réalisme moral*. Paris: PUF.
- Polo, L. 2013. *Lecciones de Ética*. Pamplona: EUNSA.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. CambridgeMassachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press
- Rawls, J. 1993. *Political Liberalism (The John Dewey Essays in Philosophy)*. New York: Columbia University Press, pp. 89-129.
- Ricoeur, P. 1995. *Le juste*. Paris: Esprit.
- Rhonheimer, M. 2000. *Ley Natural y Razón Práctica*. Pamplona: EUNSA.
- Rorty, R. 1990. *El giro lingüístico*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- Russell, D.C. 2011. *Practical Intelligence and the Virtues*. Oxford: Clarendon Press.
- Sanguineti, J.J. 2005. *El conocimiento humano: una perspectiva filosófica*. Madrid: Palabra.
- Sayés, J.A. 2012. *Teología y relativismo*. Madrid: BAC.
- Scarpelli, U. 1982. *L'etica senza verità*. Bologna: Il Mulino.
- Schauer, F. 2015. *The Force of Law*. Cambridge-Mass./ London: Harvard University Press.
- Scheler, M. 2001. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Ed. J.M. Palacios. Madrid: Caparrós Editores.
- Schneewind, J. B. 2009. *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*. México: FCE.
- Schneewind, J. B. 2012. *Essays on the History of Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

- Simon, Y. 2002. *A Critique of Moral Knowledge*. New York: Fordham University Press.
- Spaemann, R. 2001. *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*. Stuttgart: J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH.
- Tomás de Aquino. 1979. *Comentario al libro Del Alma de Aristóteles*. Lec. VI, n. 308. Buenos Aires: Fundación Arché.
- Tomás de Aquino. 1954ss. *Summa Theologiae*. Madrid: BAC.
- Torralba, J. M. 2005. *Acción intencional y razonamiento práctico en G.E.M. Anscombe*. Pamplona: EUNSA.
- Vattimo, G. 2013. *De la realidad. Fines de la filosofía*. Barcelona: Herder.
- Vial Larraín, J.D. 2000. *Filosofía Moral*. Santiago de Chile: PUC.
- Villa, V. 2011. *Constructivismo y teorías del derecho*. México D.F.: UNAM.
- Villey, M. 1962. *Lecons d'histoire de la philosophie du droit*. Paris: Dalloz.
- Von Hildebrand, D. 1953. *Christian Ethics*. Chicago: Franciscan Herald Press.
- Westberg, D. 2002. *Right Practical Reason. Aristotle, Action and Prudence in Aquinas*. Oxford: Oxford University Press.
- Willaschek, M., ed. 2000. *Realismus*. Paderborn: Schöningh.
- Williams, B. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge MA: Harvard University Press.

APÉNDICE

ÉTICA Y FILOSOFÍA ANALÍTICA

ELIZABETH ANSCOMBE, LA FILOSOFÍA MORAL MODERNA Y LA ÉTICA DE LA VIRTUD

LAS CUESTIONES A TRATAR

Al abordar un aspecto particular de la producción filosófica de un autor o autora, en este caso G. E. M. Anscombe, enrolada inequívocamente en la corriente de pensamiento denominada comúnmente ‘filosofía analítica’, resulta conveniente realizar una breve presentación introductoria de esa corriente, principalmente porque existen ciertos ámbitos académicos en los que no se frecuentan esas ideas y resultaría, por lo tanto, muy incompleta o al menos insuficiente la comprensión de lo que aquí se desarrolle. Esta corriente de pensamiento también ha sido denominada ‘filosofía lingüística’, o bien filosofía ‘del lenguaje’, pero en realidad, la tendencia de la filosofía contemporánea a centrarse en el estudio del lenguaje excede con mucho el ámbito de la filosofía analítica, por lo que aquellas designaciones no aparecen como las más adecuadas[286].

Para el diseño de esta presentación, si bien existen numerosas introducciones y compendios que realizan exposiciones sintéticas y al menos pretendidamente sencillas de la filosofía analítica, no son muchas las que alcanzan la claridad, precisión y transparencia que serían necesarias en esos casos[287]. En esta oportunidad, para hacer la presentación de esa modalidad de la filosofía, se seguirán las líneas generales del trabajo de Frederick Copleston, «Reflections on Analytic Philosophy», publicado en el relevante volumen *On the History of Philosophy and Other Essays*[288]. Sólo después de esta incursión se tratará brevemente la personalidad académica de Elizabeth Anscombe, para pasar a la exposición y al debate de algunas de sus tesis más conocidas, en especial, la de las causas de la improcedencia y —en definitiva— del fracaso de la filosofía moral moderna anglosajona. Y se finalizará con un breve balance acerca de las contribuciones del artículo de Anscombe *Modern Moral Philosophy* a la ética contemporánea.

ACERCA DE LAS NOTAS CENTRALES DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

En el trabajo recientemente citado, el jesuita Frederick Copleston, autor de un excelente libro sobre *Aquinas*[289] y de una monumental *Historia de la Filosofía*[290], entre varios otros libros, pone de relieve en primer lugar que todo pensamiento progresa a través tanto del análisis como de la síntesis, por lo que si una modalidad de la filosofía se denomina ‘analítica’, ello sólo puede hacer referencia a una cuestión de énfasis o centralidad de las cuestiones, pero nunca de exclusividad o parcialismo. Por lo tanto, al hablar de ‘filosofía analítica’ se hace referencia principalmente a una modalidad de indagación radical, es decir, universal y en términos de fundamentos, que coloca el *locus*

de inicio de sus desarrollos en el lenguaje corriente y utiliza predominantemente el método del análisis lingüístico-semántico.

Además, conviene precisar que este autor se refiere, al hablar de ‘filosofía analítica’, sólo a la desarrollada en los países anglosajones, originariamente en las universidades de Cambridge primero y Oxford después y que tuvo sus raíces inmediatas en el pensamiento de George Edward Moore[291]. Excluye por lo tanto de esta categoría a la corriente neopositivista, denominada también ‘positivismo lógico’[292], que tuvo sus orígenes en el Círculo de Viena[293] y en pensadores de habla alemana, aunque también contó con representantes de habla inglesa, como Alfred Ayer en Gran Bretaña y Charles Stevenson en Estados Unidos. Entre estas corrientes, la británica y la vienesa, existen marcadas diferencias; así por ejemplo, los neopositivistas fueron siempre emotivistas en ética, mientras que los analíticos se reconocían casi todos como utilitaristas o al menos como consecuencialistas morales[294]. Además, los neopositivistas fueron todos científicistas y partían en sus análisis de enunciados científicos, mientras que los analíticos oxonienses se remitían al sentido común y el lenguaje corriente.

En el estudio de esta orientación anglosajona del análisis filosófico, Copleston reitera varias veces la afirmación de que estos pensadores observan al lenguaje tal como realmente funciona en la vida corriente —no sólo el de la gente ignorante— y recién a partir de allí dan comienzo a la tarea analítica[295]. Pero esto no significa que ese tipo de filosofía sólo tenga que ver con palabras y sus ‘juegos’, sino que en realidad remite a las realidades que esas palabras designan:

cuando examinamos —escribe en este punto John L. Austin— lo que decimos y cuándo lo decimos, y qué palabras hemos de usar en cuáles situaciones, no estamos mirando *meramente* a las palabras [...] sino también a las realidades para hablar de las cuales usamos las palabras[296].

Y más adelante en su trabajo, Copleston aclara que las palabras que se analizan en la filosofía analítica no sólo se estudian en su referencia a realidades, sino también en relación con los *conceptos* que esas palabras significan. En este sentido, afirma que cuando trata por ejemplo el tema de la causalidad,

no se está obviamente hablando de la palabra inglesa ‘cause’ al modo de un filólogo. Tampoco se está hablando acerca de la voz “causa” de un modo que excluya sus equivalentes en francés o alemán. Se está inquiriendo acerca del concepto de causa. Y esta indagación incluye asimismo la reflexión sobre la referencia objetiva de ese concepto...[297].

Es decir, que el análisis del lenguaje se lleva a cabo sólo en cuanto las palabras analizadas pueden decirnos algo acerca de los conceptos que ellas significan y de las realidades que designan.

Por otra parte, conviene asentar también que la filosofía analítica del lenguaje no pretende sostener que la última palabra en las cuestiones filosóficas las tenga el lenguaje ordinario, sino más bien que él es el punto de partida de una indagación que lo trasciende. «El lenguaje ordinario —escribe el ya citado Austin— *no* es la *última* palabra; en principio él puede ser suplementado, perfeccionado y sobrepasado. Sólo hay que recordar que él es la primera palabra»[298], nunca la definitiva. Y en este mismo sentido, Copleston —después de citar el ejemplo de Aristóteles— afirma que

la aproximación a la filosofía a través del lenguaje ordinario no implica necesariamente ninguna otra cosa que no sea la de que es sabio comenzar las indagaciones fijándose en lo que la gente está acostumbrada a decir, en cuanto esto puede razonablemente ser considerado como la condensación o sedimentación de la experiencia humana de situaciones objetivas a través de un largo período de tiempo[299].

En otras palabras, la remisión al lenguaje ordinario, a ‘lo que dice la gente’ para recordar una expresión aristotélica, sería sólo un punto de partida, un *locus experientiae* a partir del cual precisar las cuestiones centrales que los hombres se plantean, analizarlas, verificar su alcance y formular las vías principales de respuesta.

Parece seguro afirmar —sostiene en este punto Copleston— que la así llamada filosofía lingüística, por su propia naturaleza, no favorece un punto de vista kantiano. Si el lenguaje ha sido desarrollado por el hombre en sociedad, en respuesta a sus necesidades, y si existen de hecho conceptos relevantes que encuentran expresión en, o están implicados por, el lenguaje, es natural suponer que en él se expresa la experiencia humana común acerca de sí mismo y de su entorno[300].

Esto condice con la afirmación, realizada por este autor casi al final de su trabajo, acerca de que la filosofía analítica del lenguaje es una filosofía del sentido común; más aún, que ella «tiene presupuestos realistas»[301], remitiendo aquí a las ideas de George Edward Moore, quien defendió el realismo gnoseológico a lo largo de toda su vida[302]. Esto significa que el filósofo analítico debe, al estudiar un problema cualquiera, observar lo que se dice comúnmente acerca de esa cuestión en el lenguaje de todos los días, por ejemplo, la diferencia entre las cosas y las personas que se expresa en la distinción, habitual en todos los idiomas, entre ‘eso’ y ‘él’; en inglés, entre ‘it’ y ‘he’ o ‘she’.

Y sólo a partir de esa observación le será posible analizar ese trozo del lenguaje —y los conceptos y realidades que él significa y designa— para depurarlo de ambigüedades y vaguedades, dotando a las cuestiones de la precisión y el rigor propios del pensamiento filosófico. El análisis tiene entonces, al menos desde esta perspectiva, una función terapéutica o de clarificación y precisión de las cuestiones filosóficas, función que conducirá ulteriormente a que las correspondientes respuestas sean más claras, rigurosas y —en definitiva— verdaderas.

Copleston concluye su estudio defendiendo que

un trabajo útil ha sido realizado por los filósofos analíticos. Y [...] en algunas áreas una aproximación a los problemas filosóficos por vía de la reflexión sobre el lenguaje ordinario es a la vez legítima e interesante. Además, remitirse a la expresión de la experiencia humana a lo largo de siglos puede ser un antídoto útil para la aceptación fácil de teorías filosóficas sesgadas o parciales (*one-sided*) [303].

Pero al mismo tiempo, este autor reconoce que el análisis del lenguaje no puede de ningún modo constituir *toda* la filosofía; «me parece natural —escribe Copleston— que la mente humana busque un dominio conceptual sobre la multiplicidad de los fenómenos, es decir, persiga un proceso de unificación o de síntesis»[304]. Y él mismo acepta que esta necesidad de procesos de síntesis en filosofía ha sido reconocida por relevantes filósofos analíticos, como por ejemplo por Gilbert Ryle[305].

A estas observaciones finales de Copleston, es posible agregar que si bien la filosofía analítica del lenguaje ordinario tiene el innegable valor de haber puesto la atención y la praxis filosófica en la purificación y precisión del lenguaje filosófico, así como en la necesidad de recurrir a la experiencia condensada en el lenguaje como punto de partida

de la filosofía, es también cierto que esa orientación pone en evidencia algunas insuficiencias relevantes. Ante todo, la dificultad para desarrollar ciertos ámbitos de la filosofía a los cuales no es posible acceder sólo a partir del lenguaje ordinario, como por ejemplo, la filosofía de las matemáticas, la filosofía de la naturaleza o la epistemología; de hecho, estas disciplinas se han desarrollado muy poco en su ámbito. En cambio, en otros campos, como en general los correspondientes a las diferentes dimensiones de la filosofía práctica, ese recurso reviste especial importancia y resulta de enorme utilidad.

Además, es manifiesta la dificultad de ese *approach* filosófico para dar respuesta a las cuestiones vinculadas con temas tales como los metafísicos, los referidos y vinculados con la espiritualidad del hombre, los propios de la teología filosófica y los referidos a la existencia y naturaleza de los entes intencionales. Pareciera que existe en estos pensadores un resabio empirista —muy propio de la mentalidad anglosajona— que dificulta el acceso a los temas más abstractos y por ello más alejados de la experiencia sensible[306]. Por otro lado, esta misma inclinación a resolverlo todo en el nivel concreto y experiencial, puede llevar a muchos pensadores analíticos, y de hecho los ha llevado, a una actitud *reductivista* en la solución de los problemas filosóficos. Esto aparece muy claro, por ejemplo, en el ámbito de la filosofía del derecho, donde algunos de sus representantes, desde Austin a Andrei Marmor, militan en favor de una reducción de toda la enorme complejidad del fenómeno jurídico a las meras normas positivas, consideradas a su vez como simples imperativos autoritativos[307].

En realidad, toda esta inclinación hacia lo empírico y la consiguiente huida de lo abstracto pueden justificarse en razón de que la corriente analítica anglosajona de filosofía surgió, al menos preponderantemente, como una reacción contra los excesos del idealismo inglés, en especial el representado por Thomas H. Green, Francis Bradley, John McTaggart y Bernard Bosanquet, quienes a fines del siglo XIX difundieron en Inglaterra una versión extrema del idealismo, bajo la influencia explícita de Hegel[308]. A su vez, esta última escuela significaba una reacción directa contra los empiristas ingleses de la tradición de Locke, Hume y Stuart Mill y se centraba en el establecimiento de ideales morales absolutos, que poco tenían que ver con la vida ética concreta. Es probable que este carácter reactivo de la filosofía analítica haya marcado decisivamente su desarrollo e influenciado sus tesis principales[309].

Finalmente, conviene precisar que, más recientemente, se considera a la filosofía analítica más bien como una metodología filosófica, centrada en el estudio del lenguaje y en el análisis lógico-semántico, pero que puede dar lugar a varias versiones diametralmente opuestas de filosofía. En otras palabras, no habría contenidos propios de la filosofía analítica sino más bien un estilo de trabajo aplicable a diferentes corrientes o tradiciones del pensamiento filosófico. Así, se habla —entre otras varias versiones— de un ‘marxismo analítico’ y de un ‘tomismo analítico’[310]; acerca del primero existe un número especial de la revista francesa *Actuel Marx*, dedicado íntegramente a «Le marxisme analytique anglo-saxon»[311], con más de diez artículos sobre el tema. Y respecto del segundo, han aparecido recientemente varios artículos y volúmenes colectivos referidos a esa temática. El principal propulsor de esta corriente es el filósofo

escocés John Haldane, quien considera como sus precursores a Peter Geach, Elizabeth Anscombe y Anthony Kenny, y propone una reformulación del tomismo con el utillaje metodológico provisto por los filósofos analíticos, en la convicción de que ello hará posible una mayor aceptación del tomismo en el pensamiento filosófico actual[312].

ELIZABETH ANSCOMBE, UNIVERSITARIA Y CATÓLICA

Luego de esta introducción, corresponde abocarse directamente a la temática del pensamiento de Elizabeth Anscombe, con una previa contextualización biográfica. Esta filósofa nació en 1919 en Limerick, Irlanda, donde su padre, que era oficial del ejército británico, estaba destinado provisoriamente, pero al poco tiempo se trasladó con su familia a Inglaterra. Realizó sus estudios secundarios en el Sydenham High School y, una vez finalizados, ingresó a la Universidad de Oxford, en el St. Hugh's College, con el propósito de estudiar humanidades (*Litterae Humaniores*). Allí estudió filosofía clásica, principalmente Platón y Aristóteles, así como historia de Grecia y de Roma. También tuvo *lectures* sobre Berkeley, Locke, Hume y Kant, centradas en los temas de ética y de teoría del conocimiento. Se impartían muy pocas lecciones sobre temas de metafísica, estética y sobre la filosofía continental; por otra parte, sobre filosofía medieval sólo recibió unas lecciones, dedicadas a Tomás de Aquino[313].

En Oxford existe la figura del *tutor*, que supervisa y dirige los estudios de los alumnos, y allí Anscombe tuvo en ese carácter a Gilbert Ryle, quien dirigió sus estudios de filosofía; Ryle era uno de los que habían redescubierto a Aristóteles en Oxford, por lo que es muy probable que su tutoría haya influido en la inclinación de Elizabeth hacia los estudios aristotélicos. También en estos años, Anscombe escribió un panfleto sobre la justicia de la guerra —acababa de iniciarse la Segunda Guerra Mundial— un tema sobre el que volvió varias veces a lo largo de su vida. Asimismo, en esta época leyó algunos libros de teología católica, que le interesaron vivamente, por lo que decidió completar su formación religiosa —originariamente anglicana— con las lecciones de un sacerdote dominico, el padre P. Kehoe. Estaba en estas cuestiones cuando conoció a un joven recién recibido en filosofía, Peter Geach, que también estudiaba teología con Kehoe, y con quien se puso de novia, convirtiéndose ambos al catolicismo en 1938. En 1941 se casaron en el *Brompton Oratory* de Londres, constituyendo un matrimonio ejemplar durante todas sus vidas.

Al terminar sus estudios universitarios, Anscombe ganó una beca de investigación en Cambridge, en donde enseñaba Wittgenstein y ya había comenzado a producirse el giro lingüístico de la filosofía analítica, que sólo más tarde llegaría a Oxford. Elizabeth comenzó a asistir a las clases de Wittgenstein, quien, a pesar de su notoria misoginia, la aceptó entre sus estudiantes preferidas. Con él trabajó durante años y el filósofo austríaco ayudó varias veces, inclusive económicamente, a Anscombe y su familia —ella tuvo siete hijos— y a su vez Elizabeth lo recibió en su casa cuando enfermó gravemente, le llevó un sacerdote en el momento de la muerte y se encargó de su sepelio. Poco antes de morir, Wittgenstein la designó, junto con Georg Henrik von Wright y Rush Rees,

albacea para la publicación de sus escritos inéditos, que eran la mayoría; por esos años, Anscombe tradujo al inglés las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein, en una versión que ha permanecido como canónica.

Anscombe fue designada en 1948 *lecturer* en Oxford, donde dictó cursos sobre el *Perí hermeneias* y las *Categorías* de Aristóteles, escribió —junto con Geach— *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege*[314], e individualmente *Introduction to Wittgenstein's Tractatus*[315] e *Intention*[316], así como numerosos artículos y un famoso panfleto: *Mr. Truman's Degree*, en el que criticaba el otorgamiento al ex presidente norteamericano del Doctorado Honoris Causa de la Universidad de Oxford, en razón de que ella consideraba simplemente como un crimen el lanzamiento de las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. Y finalmente, en 1970, Anscombe fue designada *Professor of Philosophy* en la Universidad de Cambridge, en la misma cátedra que había ocupado Wittgenstein hasta su muerte. Ejerció este cargo hasta 1986 en que se jubiló, siendo entonces designada *Honorary Fellow* del *New Hall College*.

Después de su jubilación, Anscombe siguió trabajando intensamente y publicando *papers* filosóficos y también artículos en defensa de la doctrina católica en materia del aborto, la eutanasia y otros temas de Bioética. Fue nombrada Doctora Honoris Causa por las universidades de Navarra, de *Notre Dame* y de *Louvain la Neuve*, designada miembro de la *British Academy* y condecorada con la medalla *Pro Ecclesia et Pontifice* por el Papa Juan Pablo II, en mérito a su defensa permanente de la doctrina católica, todo esto además de varios otros homenajes[317]. En 1997 sufrió un accidente de tránsito que deterioró seriamente su salud —le produjo un derrame cerebral— y la llevó finalmente a la muerte en 2001, a los 81 años. Su funeral se realizó en la *Dominican Chapel* —Anscombe siempre estuvo muy vinculada a los padres dominicos— y unos días después se celebró una Misa en la iglesia de Nuestra Señora y de los Mártires Ingleses, de quienes Elizabeth fue siempre muy devota. Su marido Peter Geach la sobrevivió hasta 2013, en que falleció a los 97 años.

LAS TESIS CENTRALES DE MODERN MORAL PHILOSOPHY

A lo largo de su extensa carrera, Elizabeth Anscombe escribió pocos libros y todos ellos breves, centrando su producción escrita en artículos cortos, que los ingleses llaman *papers* y que tienen la extensión adecuada como para ser leídos durante un seminario o conferencia. De estos, el más conocido es indudablemente el que denominó *Modern Moral Philosophy*, que se publicó en 1958 en el número 33 de la revista *Philosophy*, que fue reproducido numerosas veces en volúmenes colectivos[318], y resultó objeto de varios números monográficos de revistas relevantes. En este trabajo, Anscombe realiza un análisis detallado del lenguaje referido a los denominados ‘absolutos morales’[319], que resulta un claro ejemplo del uso de ese instrumento epistémico en el ámbito de la filosofía.

Y pasando al resumen de las afirmaciones de Anscombe en ese trabajo, ella misma nos ayuda en esta tarea, ya que en el primer párrafo del *paper* escribe que va a sostener

allí tres tesis principales: (I) que en nuestro tiempo resulta muy difícil hacer filosofía moral porque no existe —al menos en el pensamiento ético británico— una adecuada psicología filosófica que la haga posible; (II) «que los conceptos de obligación y deber —es decir, de obligación y deber *morales*— y de lo que es *moralmente* correcto e incorrecto, [...] han de ser desechados [...] porque resultan el resabio de una concepción anterior de la ética que ya está generalmente superada y sin esta concepción resultan perjudiciales»; y (III) que las diferencias que existen entre los autores ingleses más conocidos en filosofía moral desde Sidgwick hasta ahora tienen poca relevancia; es decir, que en lo esencial todos piensan más o menos lo mismo[320].

A continuación, la autora pone de relieve —en su primer tesis— la importante diferencia que existe entre la filosofía moral aristotélica y la moderna (es preciso recalcar que, para Anscombe, ‘filosofía moral moderna’ es la que media entre Joseph Butler (1682-1752) y los analíticos ingleses que eran sus contemporáneos), ya que Aristóteles centraba su ética en la noción de *virtud* como excelencia humana y no en la de *obligación*, entendida esta última como la necesidad moral generada por una norma exterior a la conducta misma. Y de inmediato Anscombe realiza un breve repaso por la filosofía moral moderna, poniendo de relieve que David Hume «define la ‘verdad’ de tal manera que los juicios éticos queden excluidos de ella, y [...] define, implícitamente ‘pasión’ de tal forma que tener la intención de alcanzar cualquier cosa consiste en tener una pasión»[321], reduciendo de este modo a las acciones humanas a una pulsión meramente irracional.

Luego de estas consideraciones, la autora cuestiona la noción Kantiana de ‘legislar para sí mismo’, sosteniendo que ella es completamente absurda, ya que «el concepto de legislación exige el poder superior del legislador»[322]; y cuestiona también la referencia de John Stuart Mill al concepto de ‘placer’, toda vez que él asume —siguiendo a Locke— que el placer es un tipo de impresión interna. A esto responde Anscombe con una frase de Wittgenstein, según la cual «el placer no puede ser una impresión interna, porque ninguna impresión interna podría tener las consecuencias que tiene el placer»[323]. Pero lo que evidentemente interesa más a la filósofa en este trecho del artículo es que ninguno de estos pensadores ha logrado determinar con precisión en qué consiste una acción humana intencional: «Es preciso —escribe— [...] lograr explicar en qué consiste una acción humana, y de qué manera su descripción como ‘hacer tal cosa’ se ve afectada por el motivo y por la intención o intenciones que contiene, y por esto necesitamos una explicación de estos conceptos»[324].

A continuación, Anscombe desarrolla la tesis central

—la segunda— de su trabajo, según la cual los términos ‘debe’, ‘ha de hacer’, ‘necesita hacer’, ‘está obligado a’, ‘es correcto que’, y otros similares han adquirido en la Edad Moderna un sentido distinto del clásico-aristotélico, el sentido según el cual «alguien puede estar obligado o constreñido por una ley, o algo puede ser exigido por una ley»[325]. Y de inmediato Anscombe indaga el origen de este nuevo significado de la vinculación moral: ¿Cómo sucedió esto? —se pregunta la autora—;

la respuesta —dice— puede encontrarse en la historia: entre Aristóteles y nosotros apareció el cristianismo, con su modelo legalista (*legal*) de la ética, puesto que el cristianismo deriva sus nociones éticas de la Torah. [...] Como consecuencia —continúa más adelante Anscombe— del predominio del cristianismo durante muchos siglos, los conceptos de estar constreñido, autorizado o excusado, calaron hondamente en nuestro lenguaje y pensamiento[326].

Según la autora, esta ética legalista introduce en la moral los conceptos de ‘pecado’ y de ‘culpa’ o ‘culpable’ en sentido jurídico, así como los de ‘ilícito’, ‘ilegal’ y, principalmente, de ‘incorrecto’. Todos estos términos —y sus correspondientes conceptos— habrían sido extraños al pensamiento de Aristóteles, y solo el resultado del legalismo propio de la ética cristiana. Pero en el trascurso de la Edad Moderna, aunque sobre todo de la Contemporánea, se habrían ido perdiendo las vivencias cristianas, en especial la idea de un Dios legislador, pero permanecieron los conceptos legalistas de ‘corrección’ e ‘incorrección’, ‘obligación’, ‘deber’ y ‘constricción’, como resabios de una cosmovisión en los hechos olvidada.

Tener un modelo legalista de la ética —escribe Anscombe— consiste en mantener que lo que se necesita para conformarse con las virtudes [...] viene exigido por la ley divina. Naturalmente, no es posible tener una concepción semejante a no ser que se crea en Dios como un legislador, tal y como sucede con los judíos, los estoicos y los cristianos. Pero si una concepción así predomina durante muchos siglos y después resulta abandonada, es una consecuencia natural que los conceptos de ‘obligación’, de estar constreñido o exigido como por una ley, pervivan aunque hayan perdido su raíz. [...] Esta —concluye— si no me equivoco, es la interesante situación de la supervivencia de un concepto fuera de la estructura de pensamiento que lo hacía verdaderamente inteligible[327].

En definitiva, según Anscombe, la concepción legalista de obligación y de sus conexos ‘deber’, ‘corrección’ u otros similares, son ideas vacías en razón de la ausencia de los supuestos que le darían sentido y justificación racional. Para ella, un ‘deber’ sin un legislador superior es un oxímoron, una expresión y un concepto intrínsecamente contradictorios.

Del término ‘debe’ —afirma esta autora— que se ha

convertido en una palabra de una fuerza meramente hipnótica, no podría, en lo que a esa fuerza se refiere, inferirse nada en absoluto. [...] Se necesita un predicado genuino y no basta solamente una palabra sin contenido inteligible, es decir, una palabra que mantiene la sugestión de poseer fuerza, y que es apta para producir un efecto psicológico fuerte, pero que no obstante, ya no significa ningún concepto real[328].

Comentando la tesis de Anscombe, José María Torralba resume la alambicada exposición de la pensadora británica, sosteniendo que

este [el legalista] es el sentido en que ‘lo moral’ quedó configurado en función de ‘lo debido’ y el deber moral adquirió el sentido jurídico procedente de las teorías racionalistas del derecho natural. La ley moral obliga a todos por igual y, bajo ella, cada agente debe guiar su actuación. La ley y el deber moral ocuparon así el lugar que hasta entonces correspondía al bien humano teleológicamente constituido. Por último, la virtud pasó a significar la capacidad de seguir las leyes[329]

y de este modo dejó de referirse a las excelencias humanas o hábitos perfectivos. En conclusión, la ética clásica fue completamente invertida y relevada.

La tercera y última tesis de Anscombe en el trabajo que analizamos es la que se refiere a que, en la ética británica desde Sidgwick hasta la actualidad, no es posible detectar diferencias importantes entre los autores, ya que todos ellos comparten una idea común

acerca de la estructura y moralidad de las acciones humanas. Para esta autora, en Sidgwick se produce un cambio que va desde el primitivo utilitarismo hasta lo que denominó ‘consecuencialismo’, y para Anscombe esta es la característica central de los moralistas británicos contemporáneos. Para la autora, en George Edward Moore, el primer moralista británico de relevancia después de Sidgwick, «y en los posteriores moralistas académicos de Inglaterra encontramos que piensan que es bastante obvio que ‘la acción correcta’ se refiere a la que produce mejores consecuencias posibles»[330]. Y más adelante agrega que

esta semejanza general [de posiciones entre los filósofos] se muestra claramente cuando se considera que todos los filósofos morales académicos más conocidos de Inglaterra han propuesto una filosofía según la cual, por ejemplo, se puede mantener que puede ser correcto matar al inocente como un medio para un fin, cualquiera que este sea, y que quien mantenga otra opinión está en el error[331].

Pero además, Anscombe sostiene que casi todos estos moralistas británicos que adoptan la tesis consecuencialista, defienden también una doctrina acerca de la intención en los actos humanos que puede resumirse del siguiente modo:

[Sidgwick] define la intención de tal manera que debe decirse que uno intenta todas las consecuencias previsibles de su acción voluntaria. [...] Él usa [a esta definición] para proponer una tesis ética que muchos aceptarían ahora: la tesis de que no hace ninguna diferencia en la responsabilidad de una persona, respecto de algo que previó, que no sienta deseo por ello, ni como un fin ni como un medio para un fin; [y concluye que] no produce ninguna diferencia en la responsabilidad de una persona el hecho de que, respecto de un efecto previsible de su acción, ella no procure intencionalmente ese efecto[332].

Anscombe critica ambas tesis: la consecuencialista y la de la responsabilidad por todos los efectos, queridos o no intencionalmente, de la acción voluntaria. Respecto de la primera, pone de relieve que ella se opone diametralmente a la ética cristiana, para la cual existen tipos de acciones intrínsecamente malas, que no dejan de serlo por la posible bondad de algunas de sus consecuencias. Y respecto de la segunda tesis, sostiene que conduce a consecuencias absurdas, atribuyendo responsabilidad moral donde evidentemente no existe y diluyendo la noción misma de responsabilidad en situaciones que son claramente diferentes, en especial porque nunca es posible saber a ciencia cierta cuáles serán los resultados totales de las acciones humanas.

En cambio —sostiene la autora— yo sostendría más bien que un hombre es responsable de las malas consecuencias de sus malas acciones, pero que no se le ha de otorgar ningún mérito por las buenas consecuencias de ellas, y al revés, que no es responsable de las malas consecuencias de sus buenas acciones[333].

Finalmente, Anscombe reconoce que ha habido en los tiempos modernos varios intentos de conservar el modelo legalista de la ética sin el legislador divino; ella analiza las siguientes alternativas: (I) la de sustituir las normas divinas por las costumbres o “normas” de la sociedad, alternativa que considera evidentemente desprovista de valor; (II) la idea de que pueda existir una legislación para uno mismo, a la que rechaza por absurda, ya que «lo que se hace ‘para uno mismo’ puede ser admirable pero no es legislar»[334]; (III) la búsqueda de normas en las leyes de la naturaleza o del universo; pero esto no sólo conduciría a resultados contraintuitivos, sino que supone una idea de justicia cósmica que es muy ajena a nosotros; (IV) el recurso a normas contractuales,

alternativa que repudia en razón de que nadie puede ser obligado por un contrato si no lo ha suscripto previamente, y las normas morales se presentan como obligando aun cuando no hayan sido aceptadas; y (v) resta por lo tanto —afirma Anscombe— buscar ‘normas’ en las virtudes humanas, según las cuales la especie humana tendría determinadas propiedades de las que surgirían ciertas normas éticas; «pero en este caso —concluye la filósofa— las normas morales habrían dejado de tener el sentido de ‘leyes’ de corrección, y se habría pasado a otro modelo de la ética»[335]. Y para la autora, esta última sería la alternativa de filosofía moral que habría que investigar, y volver a hablar —tal como lo hacía Aristóteles— de hombres y conductas ‘justas’ o ‘injustas’ en lugar de ‘correctas’ o ‘incorrectas’, así como llevar a cabo una explicación adecuada de la naturaleza humana, de la acción humana, de la acción intencional y del ‘adecuado desarrollo (*flourishing*)’ humano[336].

DISCUSIÓN DE ALGUNAS TESIS DE MODERN MORAL PHILOSOPHY

Una vez expuestas sucintamente las argumentaciones de Anscombe en este trabajo, es el momento de realizar algunas precisiones acerca de sus tesis centrales, para pasar a discutir luego algunas de sus afirmaciones, en especial las más perentorias y categóricas. En lo que respecta a sus tesis nucleares, es posible reducirlas a las siguientes afirmaciones: (I) existe una diferencia radical entre la ética clásica, en especial la aristotélica, y la moderna anglosajona, ya que la primera se levanta sobre un modelo teleológico de bienes y excelencias humanas o virtudes, mientras que la segunda ha adoptado un paradigma legalista, que se concreta en las nociones de deber, corrección y obligación; (II) esto ha conducido a la adopción por la mayoría de los moralistas contemporáneos de una teoría de la moralidad: el consecuencialismo, y a un concepto de la intención en las acciones humanas centrada en los efectos producidos por ellas, sean estos queridos o no; (III) como consecuencia, es preciso reconstruir la teoría de la moralidad, reconociendo la existencia de acciones intrínsecamente buenas y malas, y la teoría de la acción humana, defendiendo la responsabilidad moral central por los objetos queridos e intentados y sus efectos; y (IV) es necesario repensar y proponer una ética de las virtudes en cuanto perfecciones de la naturaleza humana que la ordenan a la obtención de sus bienes propios, con la consiguiente conquista de una vida buena o lograda y no solo ‘correcta’.

Ahora bien, antes de pasar al análisis de estas tesis, conviene decir algo acerca del particular estilo expositivo y argumentativo de Anscombe. En efecto, llama poderosamente la atención en la lectura de las obras de esta autora el carácter extremo que otorga a sus afirmaciones, muchas veces dejando de lado toda una serie de matices y detalles que morigerarían o afinarían el sentido de muchas de ellas. Así por ejemplo, cuando afirma que la ética cristiana tiene carácter legalista, está olvidando que, si bien existen corrientes legalistas dentro de la ética cristiana, no todas las propuestas tienen ese carácter[337]; es más, la corriente central de la ética cristiana, la que se inspira en Tomás de Aquino, no tiene esa particularidad, sino que se trata de una ética de bienes, normas y

virtudes, que se presentan en una sinergia armónica[338]. Por lo tanto, la afirmación de Anscombe acerca de su *mero* legalismo resulta unilateral y simplista, además de poco adecuada a la realidad de la filosofía moral cristiana.

Quizá se pueda explicar este estilo de pensamiento de la autora principalmente a través de dos factores: el primero es el carácter duro y extremo que caracterizó su personalidad en todas las dimensiones de su vida; y el segundo probablemente radique en su fuerte dependencia intelectual de Ludwig Wittgenstein, quien, quizá por su formación inicial como ingeniero, tendía a las afirmaciones tajantes y poco matizadas. Pero el hecho es que ese carácter tajante de la mayoría de sus afirmaciones la condujo a sostener, en definitiva, tesis extremas y, en esa misma medida, objetables. Anscombe tenía intuiciones muy agudas y perspicaces y sabía captar el núcleo de los problemas filosóficos, en especial los de filosofía práctica, pero esa ausencia de matices arruinó muchas de sus exposiciones y su solución a varios problemas centrales de la filosofía.

Y pasando ya a los temas de fondo, corresponde puntualizar que su interpretación de la historia de la ética occidental, si bien resulta interesante y sugerente, peca a veces de un simplismo que puede llegar a arruinar los resultados de su argumentación. Esto sucede, ante todo, porque Anscombe presenta la ética aristotélica de un modo tal que desaparecen de ella completamente todo tipo de normas morales o de leyes. Ahora bien, son numerosos los trechos en los que el Estagirita hace referente a normas (*nomoi*) en el ámbito de la ética, como por ejemplo cuando divide las formas de lo justo (*dikaion*) en lo igual (*isón*) y lo legal (*nomimos*)[339]. Y más adelante distingue en las modalidades de lo justo entre las que son por ley (*nomikón*) y las que son por naturaleza (*physei*)[340]. Por otra parte, autores relevantes han reconocido la presencia de una dimensión normativa, si bien no es la preponderante, está siempre presente en toda la ética y la política del Estagirita. Entre estos trabajos es posible citar al excelente artículo *La loi selon Aristote* de Pierre Aubenque[341], en el que se realiza un estudio preciso de los diferentes usos del término ‘ley’ en el filósofo de Estagira.

Por su parte, Terence Irwin, profesor actualmente en Oxford de filosofía antigua —y con anterioridad en Cornell y Harvard— ha escrito un trabajo de especial relevancia cuestionando la tesis de Anscombe acerca de la ausencia de la noción de obligación moral en Aristóteles y su surgimiento en la ética cristiana[342]. Para Irving, resulta evidente que los moralistas actuales sacarían mucho provecho de la comparación y diálogo entre las doctrinas hodiernas y las aristotélicas, pero la mayoría de ellos pasan de largo los 1500 años que incluyen a los comentaristas medievales del Estagirita, con lo que se pierden una rica fuente de consideraciones y desarrollos. Esto parece ser —según Irwin— lo que le ha ocurrido a Elizabeth Anscombe al formular sus tesis en *Modern Moral Philosophy*: las ha expuesto salteando directamente desde Aristóteles hasta los pensadores modernos, de modo tal que su ‘genealogía de la moral’ resulta incompleta y por ende defectiva[343].

Según el profesor oxoniense, en el pensamiento de Tomás de Aquino la ley natural, que es la fuente de los contenidos de la moralidad, recibe su obligatoriedad no meramente de los mandatos divinos, sino primordialmente de las exigencias perfectivas

propias de la naturaleza humana. Estas exigencias o tendencias se ordenan a bienes, llamados por algunos autores bienes humanos básicos, que se constituyen en las razones morales para la acción[344]. Por lo tanto, no se trata en el pensamiento del Aquinate de un mero mandato legal, como sí lo es en la doctrina de varios moralistas y juristas modernos, como por ejemplo, en la del voluntarista del siglo xvii Samuel Pufendorf[345]. Dicho en otras palabras: en el aristotelismo del Aquinate existe una clara noción de deber, pero que no encuentra su fundamento en la voluntad de un legislador supremo, sino en las exigencias propias de los bienes humanos básicos, que a su vez se corresponden con las dimensiones centrales de la naturaleza humana. Por su parte, los bienes humanos y su exigencia moral son precisados e imperados por la razón práctica humana, y no necesariamente por la razón de un Ser superior[346].

Y al concluir su trabajo, Irwin sostiene que

espero haber sido lo suficientemente claro como para sugerir una vía en la cual nuestras reflexiones sobre Aristóteles pueden beneficiarse de los desarrollos de Tomás de Aquino de la posición aristotélica. Si le creemos a Anscombe, deberíamos suponer que el Aquinate difiere profundamente de Aristóteles en el tema del deber moral, pero no tenemos por qué creerle. Si creemos en el voluntarismo de Pufendorf (que está implícito en Anscombe), los iusnaturalistas como Aristóteles y Tomás de Aquino no podrían reconocer un deber moral porque no pueden reconocer razones externas que lo fundamenten, pero tampoco debemos creerle a Pufendorf. Y podemos ver el lugar para las razones externas en el eudemonismo aristotélico, si reconocemos las conexiones entre las perspectivas del Aquinate acerca de la ley natural, la perfección humana y el amor intelectual[347].

Esta posición de Irwin deja sin suficiente fundamento la pretensión de Anscombe de recorrer con botas de siete leguas el trecho que va entre el Estagirita y los modernos, y propugnar un retorno liso y llano a la ética de la virtud, dejando de lado decisivamente toda noción de norma, obligación o deber moral. Y dejando también en el olvido la contribución de los principales comentaristas medievales de Aristóteles, en especial el más relevante de ellos, Tomás de Aquino, que formuló una ética en la que se equilibran normas, bienes, deberes y virtudes, en una sinergia racional-voluntaria que resulta admirable por su armonía[348].

Pero más allá de estas observaciones a la tesis central de *Modern Moral Philosophy*, es necesario poner de relieve algunas de las contribuciones de Anscombe al desarrollo y enriquecimiento de la filosofía práctico-moral contemporánea. La primera de ellas se refiere a la necesidad de que se reconozca, en toda formulación ética sólida y completa, la existencia de absolutos morales, es decir, de tipos de acciones intrínsecamente malas, que lo son por su misma definición, ya que son acciones que se ordenan constitutivamente a la degradación, destrucción o menoscabo de alguna dimensión del bien humano. Además, a estos tipos de acciones corresponden normas prohibitivas inexcusables, que son las que proscriben decisivamente esos tipos de conductas. Para la filósofa británica, es necesario defender «la prohibición de determinadas cosas sencillamente en virtud de su descripción como tipos de acción identificables de ese modo, independientemente de sus ulteriores consecuencias...»[349]. Y entre estas acciones incluye el castigo (judicial) injusto, la traición, la sodomía, el adulterio y varias otras, recalcando que en la ética siempre debe haber casos límite: «Uno se enfrentará a

los casos límite —escribe Anscombe— considerando si hacer ciertas cosas en tales circunstancias es, por ejemplo, un asesinato o un acto de injusticia; y según se decida que lo sea o que no, se juzgará si es algo que se puede hacer o no»[350].

Ahora bien, la cuestión de los denominados ‘absolutos morales’ resulta central en la ética, toda vez que ellos son los que marcan algo así como su columna vertebral o los límites de su cauce; la ética es el orden que dirige las acciones humanas hacia el bien o perfección del hombre; estas acciones pueden dirigirse más o menos, mejor o peor hacia ese fin, pero existen en ese cauce de conductas ciertos confines que no pueden transgredirse nunca, porque significan desviaciones decisivas de esa ordenación hacia el bien, de modo tal que desordenan profundamente todo el orden ético[351]. Esta doctrina, que había sido esbozada incoativamente por el Estagirita y precisada y desarrollada por el Aquinate[352], fue dejada de lado por la ética contemporánea fundamentalmente a partir de Bentham, pero ella es la que completa y estructura con firmeza cualquier doctrina ética, ya que su abandono significa la aceptación moral de acciones humanas que echan por tierra y en definitiva arrasan con todo el orden práctico-moral[353].

Otra de las cuestiones abordadas por Anscombe en el trabajo estudiado es la que corresponde a la esterilidad del consecuencialismo (el neologismo fue acuñado por esta autora) para dar una explicación integral y justificada de la moralidad de los actos. El argumento principal de Anscombe contra esa doctrina, al menos en este trabajo, radica en la mostración de los resultados contraintuitivos a los que conduce su aplicación como criterio de la moralidad. En un párrafo ya citado parcialmente, Anscombe escribe:

todos los filósofos morales académicos más conocidos de Inglaterra han propuesto una filosofía según la cual, por ejemplo, no se puede mantener que resulta incorrecto matar al inocente como un medio para un fin, cualquiera que este sea, y que quien mantenga otra opinión está en el error[354]; [y precisa que] ninguna circunstancia, ni tampoco ninguna consecuencia previsible, que no modifiquen la descripción de este acto como el de castigar judicialmente a un hombre por lo que se sabe que no ha cometido, pueden modificar la descripción [y valoración] de la acción como injusta[355].

También expone brevemente el argumento según el cual, como no es posible establecer con cierta certeza cuáles son las consecuencias posibles de un acto y tampoco cuáles son las previsibles, resulta quimérico pretender la calificación definitiva de cualquier acto como bueno o malo, con lo que desaparece de la ética la posibilidad de una calificación moral adecuada de las conductas[356].

Y como consecuencia de lo anterior, Anscombe propone —ya lo dijimos— el abandono drástico de la ética anglosajona contemporánea y una reformulación de la ética aristotélica de las virtudes, que recupere la noción teleológica de naturaleza humana, y se ordene a calificar no tanto acciones aisladas, sino modos de vida excelentes o degradados, y a las acciones individuales sólo en cuanto se enmarcan en el contexto de esos modos de vida.

Resta, tal vez, —escribe Anscombe— buscar ‘normas’ en las virtudes humanas [...]; la especie *hombre*, desde un punto de vista no meramente biológico, sino desde el ejercicio de la actividad del pensamiento y de la elección respecto de los distintos aspectos de la vida —habilidades y facultades, y el uso de las cosas que se necesitan— ‘tiene’ unas determinadas virtudes, y este ‘hombre’ con el conjunto completo de las ‘virtudes’ será la ‘norma’[...]. Pero en *este* sentido, ‘norma’ ha dejado de ser aproximadamente equivalente a “ley”. Y en *este*

mismo sentido, la noción de norma nos acerca más a un modelo aristotélico de la ética que a un modelo legalista[357].

CONCLUSIONES SOBRE ANSCOMBE Y LA “FILOSOFÍA MORAL MODERNA”

Llegado el momento de resumir en algunas conclusiones los desarrollos realizados, es posible precisar en primer lugar que, enfrentada con las falacias y debilidades de la filosofía moral moderna anglosajona, Elizabeth Anscombe asumió siempre una postura de oposición firme y esclarecida, denunciando esas falacias e intentando superar aquellas debilidades. Esta actitud inconformista respecto de las modas intelectuales británicas le acarreó varios inconvenientes y controversias, todos los cuales enfrentó con temple y decisión —a veces demasiados— y haciendo públicas sus convicciones religiosas y filosóficas; y si bien no siempre salió victoriosa de esos lances, siempre quedó en evidencia la firmeza de su pensamiento y la reciedumbre de su carácter.

Este carácter firme y polémico, además de la agudeza de sus intuiciones y el rigor de sus argumentos, la llevó a ser reconocida como la precursora del redescubrimiento de la ética de las virtudes, protagonizada en la segunda mitad del siglo XX principalmente por Philippa Foot[358], Alasdair MacIntyre[359], Rosalind Hursthouse[360], Jean Porter[361], Michael Slote[362] y su propio marido, Peter Geach[363]. Si bien algunos de estos autores reiteraban el error de Anscombe de saltarse al rango toda la ética medieval, considerándola como meramente legalista, las aportaciones de los pensadores enrolados en la *virtue ethics* significaron una importante y positiva renovación del pensamiento ético contemporáneo. Y la mayoría de ellos han reconocido la deuda que tenían con los planteamientos de Anscombe.

De todos modos, en cuanto al redescubrimiento de la ética de las virtudes de matriz aristotélica, es preciso recordar que Anscombe no sólo atribuye al cristianismo un legalismo que no lo comprende en su integralidad, sino que, aun con referencia al Estagirita, ella tiene una concepción limitada de su ética. En rigor, en Aristóteles las virtudes aparecen en estrecha relación sinérgica con la naturaleza humana, los fines, los bienes y la razón práctica (*orthos logos-recta ratio*) que establece deberes. Hay por lo tanto en Anscombe un cierto reduccionismo de toda la ética a su dimensión virtuosa, la que corresponde a las perfecciones operativas ordenadas al fin-bien, reduccionismo que ha sido superado y suplementado por algunos autores posteriores[364].

Pero además, al plantear con agudeza la cuestión de la intención en las acciones humanas, la autora dio comienzo a la contemporánea filosofía o teoría de la acción, protagonizada por Anthony Kenny, Donald Davidson, Bernard Williams y varios más[365]. Anscombe escribió en este punto un libro difícil pero profundo, *Intention*, en el que desarrolló los tópicos principales de la filosofía de la acción humana, introduciendo el concepto de ‘razones para la acción’, así como también re-proponiendo el estudio del razonamiento y del silogismo prácticos. Si bien también aquí se nota la ausencia de una referencia a la doctrina aquinatense de la voluntad, resulta innegable que las aportaciones de esta autora abrieron nuevos caminos al pensamiento presente en esa imprescindible problemática.

Pero pareciera que el punto en el que las ideas de Anscombe dejaron una huella más profunda y duradera fue en la temática del consecuencialismo y su crítica, así como en la defensa de su alternativa, la doctrina de los absolutos morales, que obligó a los moralistas británicos a abandonar la comodidad de la herencia utilitarista y tener que debatir cuestiones tales como la existencia de actos intrínsecamente malos o el carácter absoluto —en rigor, inexcusable— de ciertos principios o normas morales. Esta afirmación de la necesidad de una moral dotada de algunos límites rígidos, la ratificó Anscombe con la aplicación de esos límites a toda una serie de cuestiones morales concretas, desvirtuando así la crítica corriente de que los filósofos analíticos trataban sólo cuestiones de método y ejemplos imaginarios. De este modo, Anscombe efectuó una contribución importante a la ética filosófica contemporánea y puso sobre el tapete una serie de cuestiones relevantes de ética concreta.

En definitiva, la empresa filosófica emprendida y desarrollada por Elizabeth Anscombe ha significado una sacudida para las ideas éticas contemporáneas, cuyos cultores han sido inducidos a retomar varios de los temas clásicos de la filosofía práctico-moral, abandonados en el camino del normativismo, el autonomismo y el relativismo contemporáneos. Ella siempre tuvo una actitud provocadora y estimulante de nuevos debates e investigaciones inéditas, y formó una escuela de jóvenes filósofos que siguieron sus iniciativas y desarrollaron sus ideas. A pesar de sus excentricidades, como la de usar monóculo en alguna de sus conferencias, dejó un recuerdo cálido y entrañable, a la vez que se constituyó en una figura central dentro de la tradición de la filosofía moral analítica inglesa. Y en este punto, *Modern Moral Philosophy* puede considerarse un punto de partida, una guía y un testimonio indispensable para las indagaciones actuales de la filosofía moral.

[286] En este punto, véase: Mauricio BEUCHOT, *Tópicos de filosofía del lenguaje*, UNAM, Ciudad de México, 1991; también véase: Richard RORTY, *El giro lingüístico. Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística*, trad. G. Bello, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1990 y Mauricio BEUCHOT, *Aspectos históricos de la semiótica y de la filosofía del lenguaje*, UNAM, Ciudad de México, 1987.

[287] Entre muchas otras, véase: Ernst TUGENDHAT, *Introduzione alla filosofia analítica*, Marietti, Genova, 1989; AA.VV., *Précis de philosophie analytique*, dir. Pascal Engel, PUF, Paris, 2000; Jean-Gérard ROSSI, *La philosophie analytique*, PUF, Paris, 1989; y Jaime NUBIOLA, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, EUNSA, Pamplona, 1994.

[288] Frederick COPLESTON, «Reflections on Analytic Philosophy» (en adelante RAP), en *On the History of Philosophy*, Search Press, London, 1979, p. 100-115.

[289] Frederick COPLESTON, *Aquinas*, Penguin Books, London, 1955.

[290] Frederick COPLESTON, *Historia de la filosofía*, 9 Vols., trad. J.M. García de la Mora, Ariel, Barcelona, 1969-

80.

[291] Cfr. JAVIER SÁDABA, *La filosofía moral analítica, de Wittgenstein a Tugendhat*, Mondadori España, Madrid, 1989, p. 9.

[292] Sobre esta corriente, véase: Fernando INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974.

[293] En este punto, véase: AA.VV., *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, ed. A. Soulez, PUF, Paris, 1985.

[294] Véase: Vernon BOURKE, *History of Ethics-Volume II-Modern and Contemporary Ethics*, Axios Press, Mount Jackson-EE.UU., 2007, p. 207 ss. De hecho, los filósofos analíticos y los neopositivistas ‘científicos’ se detestan mutuamente, tal como lo muestra un párrafo de Mario Bunge, uno de los más notorios epígonos del neopositivismo: «La más superficial de todas [las corrientes filosóficas analíticas] es la filosofía del lenguaje ordinario, que solamente emplea el sentido común y evita todas las problemáticas tradicionales de la filosofía»; Mario BUNGE, *Diccionario de Filosofía*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México, 2001, p. 7.

[295] RAP, p. 101.

[296] John L. AUSTIN, *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford, 1961, p. 130.

[297] RAP, p. 102.

[298] John L. AUSTIN, ob. cit., p. 133.

[299] RAP, p. 106.

[300] RAP, p. 109.

[301] RAP, p. 110.

[302] Véase: George Edward MOORE, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, trad. C. Solís, Hyspamérica, Buenos Aires, 1984; también, véase: George Edward MOORE, *The Early Essays*, Temple University Press, Philadelphia, 1986.

[303] RAP, p. 113.

[304] RAP, p. 113.

[305] Sobre Ryle, véase: John PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy*, Penguin, London, 1968, p. 442-450 y *pássim*.

[306] En este punto véase: Denis John HAWKINS, *Problemas cruciales de la filosofía moderna*, trad. A. Herrero Pereda, Rialp, Madrid, 1965, p. 172-196.

[307] Véase en este punto: Andrei MARMOR, *Philosophy of Law*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2011, p. 12-15; sobre esta tesis, véase: Carlos MASSINI-CORREAS, «Riduzionismo, fatti sociali e normatività del diritto», en *Rivista di filosofia del diritto*, N.º II-1, Il Mulino, Bologna, 2013, p. 227-244.

[308] Por todos, véase: Thomas GREEN, *Prolegomena to Ethics*, ed. D. Brink, Clarendon Press, Oxford, 2003. Este volumen cuenta con una excelente *Introduction* de David Brink (pp. iii-cl) en la que se desarrollan las contribuciones del idealismo británico en el ámbito de la ética.

[309] Conviene citar aquí una afirmación de Fernando Inciarte acerca de esta forma de filosofía: «Pienso que la filosofía analítica constituye un instrumento inapreciable para la reflexión filosófica, en especial por el tipo de rigor al que obliga. Pero considero también que no le faltaban razones a Hegel para afirmar que, si se tomara en serio la filosofía, sus cultivadores no tendrían mejor tarea que la de dar lecciones sobre Aristóteles. Más de un filósofo analista —concluye— y no precisamente los peores, piensa lo mismo que Hegel»; Fernando inciarte, ob. cit., p. 10.

[310] Véase en este punto: Roger POUIVET, *Après Wittgenstein, saint Thomas*, PUF, Paris, 1997.

[311] *Actuel Marx*, N.º 7, «Le marxisme analytique anglo-saxon», PUF, Paris, 1990.

[312] Véase: John HALDANE, «Analytical Thomism» en AA.VV., *The Oxford Companion to Philosophy*, Ed. T. Honderich, Oxford University Press, Oxford, 2005; véase también: Manuel PÉREZ DE LABORDA, «El tomismo analítico», en Francisco Fernández Labastida & Juan Andrés Mercado, (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/tomismo_analitico/Tomismo_Analitico.html (consulta de octubre de 2014) y Enrico BERTI, «El ‘tomismo analítico’ y el debate sobre el *Esse ipsum*», en www.uca.edu.ar/uca/common/grupo17/files/tomismo_esp_dr_berti.pdf (consulta de octubre de 2014).

[313] Sobre la biografía de Anscombe, véase: José María TORRALBA, *Acción intencional y razonamiento práctico en G.E.M. Anscombe*, ob.cit, p. 13-49.

[314] Gertrude Elizabeth ANSCOMBE, & Peter Geach, *Three Philosophers. Aristotle, Aquinas, Frege*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1976.

[315] Gertrude Elizabeth ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Hutchison, London, 1959. Existe una traducción castellana de este libro: Gertrude Elizabeth ANSCOMBE, *Introducción al ‘Tractatus’ de Wittgenstein*, trad. M. Pérez Rivas, El Ateneo, Buenos Aires, 1977.

[316] Gertrude Elizabeth ANSCOMBE, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford, 1957; hay una traducción castellana de A.I. Stellino, *Intención*, Paidós Ibérica, Barcelona/Ciudad de México, 1991.

[317] Entre otros, véase: AA.VV., *Moral Truth and Moral Tradition. Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, ed. L. Gormally, Four Courts Press, Dublin-Portland, 1994.

[318] Se citará aquí según la publicación en AA.VV., *Virtue Ethics*, ed. R. Crisp & M. Slote, Oxford University Press, Oxford, 1997, p. 26-44 (en adelante MMP); existe una traducción castellana de J.M. Torralba & Ch. Martin, en: Gertrude Elizabeth ANSCOMBE, *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*, EUNSA, Pamplona, 2005, p. 95-122.

[319] En este punto, véase: John FINNIS, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*, The Catholic University of America Press, Washington DC, 1991.

[320] MMP, p. 95.

[321] MMP, p. 27.

[322] MMP, p. 27.

[323] MMP, p. 28.

[324] MMP, p. 30.

[325] MMP, p. 30.

[326] MMP, p. 30.

[327] MMP, p. 31.

[328] MMP, p. 33.

[329] José María TORRALBA, ob. cit., p. 84.

[330] MMP, p. 34.

[331] MMP, p. 35.

[332] MMP, p. 36.

[333] MMP, p. 37.

[334] MMP, p. 38-39.

[335] MMP, p. 39-40.

[336] MMP, p. 43-44.

[337] Véase: Giuseppe ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, ob. cit., p. 75-91; este autor italiano recuerda que la corriente occamista desarrolló una ética de corte legalista dentro del catolicismo y redujo las virtudes a habilidades para el fácil cumplimiento de la ley moral. Pero también puntualiza que ese no era el punto de vista de Tomás de Aquino y la escuela tomista. Véase también: Stephen POPE, «Overview of the Ethics of Thomas Aquinas», en AA.VV., *The Ethics of Aquinas*, Ed. S.J. Pope, Georgetown University Press, Washington DC, 2002, p. 30-53.

[338] Véase: Leonardo POLO, *Lecciones de ética*, EUNSA, Pamplona, 2005, p. 137-165.

[339] ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (EN), V, I, 1129 a 33-34.

[340] EN, V, 7, 1134 b 18-19.

[341] Pierre AUBENQUE, «La loi selon Aristote», en *Archives de Philosophie du Droit*, N.º 25, Paris, 1980, p. 147-157. Véase también: Richard KRAUT, *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 114-116 y 449-456 y *passim*.

[342] Terence IRWIN, «Aquinas, Natural Law, and Aristotelian Eudaimonism» (en adelante ANL), en AA.VV., *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. R. Kraut, Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Carlton, 2006, p. 323-341.

[343] ANL, p. 325-328.

[344] Véase en este punto: John FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 26-55.

[345] ANL, p. 328. Sobre Pufendorf, véase: Alfred DUFOUR, *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*, PUF, Paris, 1991, p. 69-148; y Alfred DUFOUR, *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne au XVII siècle. Les sorces philosophiques, de la Scolastique aux Lumières*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1972, p. 103-137.

[346] ANL, p. 331.

[347] ANL, p. 335.

[348] Sobre la ética de Tomás de Aquino, véase, entre muchos otros textos: Antonin-Dalmace SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, Aubier-Montaigne, Paris, 1961; Étienne GILSON, *Saint Thomas Moraliste*, Vrin, Paris, 1974; Ralph McINERNEY, *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington DC, 1997; Umberto GALEAZZI, *L'etica filosofica in Tommaso d'Aquino*, Città Nuova Editrice, Roma, 1990.

[349] MMP, p. 35.

- [350] MMP, p. 37.
- [351] Véase: Robert SPAEMANN, R., *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, ob. cit., *passim*.
- [352] Sobre estos autores, véase: John FINNIS, «Aristóteles, Santo Tomás y los absolutos morales», trad. C.I. Massini-Correas, en *Persona & Derecho*, N° 28, Pamplona, 1993, p. 9-26. También: Carlos MASSINI-CORREAS, “La normatividad de la naturaleza y los absolutos morales”, en *La ley natural y su interpretación contemporánea*, EUNSA, Pamplona, 2006, p. 61-69.
- [353] En este punto véase: Servais PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais*, Éditions Universitaires de Fribourg-Éditions du Cerf, Fribourg-Suisse, 1986.
- [354] MMP, p. 35.
- [355] MMP, p. 41.
- [356] MMP, p. 36-38.
- [357] MMP, p. 40.
- [358] Philippa FOOT, *Virtues and Vices, and Other Essays in Moral Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford, 1978.
- [359] Alasdair MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 3.^a Ed., University of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana, 2007.
- [360] Rosalind HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- [361] Jean PORTER, *The Recovery of Virtue*, SPCK, London, 1990.
- [362] Roger CRISP & Michael SLOTE, «Introduction», ob. cit., p. 1-25.
- [363] Peter GEACH, *The Virtues. The Stanton Lectures 1973-4*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- [364] Véase: Alasdair MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?* Duckworth, London, 1988, p. 14 ss. Sobre MacIntyre, véase: AA.VV., *Alasdair MacIntyre*, ed. M. Murphy, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- [365] Acerca de este movimiento y estos autores, véase: AA.VV., *Philosophie de l'action. Action, raison et délibération*, ed. B. Gnassounou, Vrin, Paris, 2007. Véase también: Anthony KENNY, *Tomás de Aquino y la mente*, Herder, Barcelona, 2000.

Carlos I. Massini-Correas (1944) es abogado, doctor en Ciencias Jurídicas y doctor en Filosofía; ha sido Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas de Argentina, becario del DAAD alemán y *visiting scholar* en las universidades de Münster, Notre Dame, Navarra, Panamericana de México, Los Andes de Chile, La Coruña y París. Ha sido también catedrático de Filosofía Jurídica, Ética y Bioética en la Universidad de Mendoza, profesor de Ética en la Universidad Católica Argentina y catedrático de Filosofía del Derecho y de Teoría del Estado en la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza-Argentina. Ha publicado veintiocho libros y numerosos artículos científicos.

SIMON
KELLER
LOS LÍMITES
DE LA LEALTAD



Los límites de la lealtad

Keller, Simon

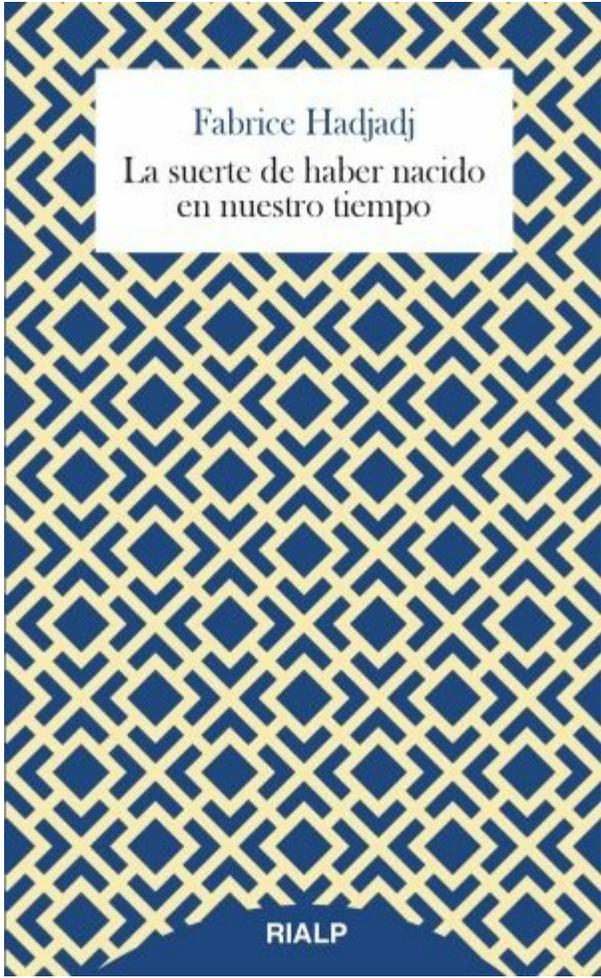
9788432151316

314 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Valoramos la lealtad de nuestra pareja, y la de nuestros amigos y colegas, pero a veces esa actitud plantea cuestiones difíciles. ¿Dónde se encuentra el límite? ¿Debemos ser leales a la patria, como lo somos a nuestros amigos y familiares? ¿Hay exigencias de la lealtad que pueden colisionar con las de la moral? Simon Keller explora los tipos de lealtad y sus diferencias psicológicas y éticas, y concluye que, aunque es una parte esencial de la vida humana, es también susceptible de errores. Los hijos adultos pueden verse obligados a ser leales a sus padres, la buena amistad puede entrar en conflicto con las normas morales, e incluso el patriotismo parece vinculado a ciertos peligros y delirios. Su enfoque resultará sugerente al lector general y a los interesados en la ética y la filosofía política. Este libro obtuvo el premio de la American Philosophical Association en 2009.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Fabrice Hadjadj
La suerte de haber nacido
en nuestro tiempo

RIALP

La suerte de haber nacido en nuestro tiempo

Hadjadj, Fabrice

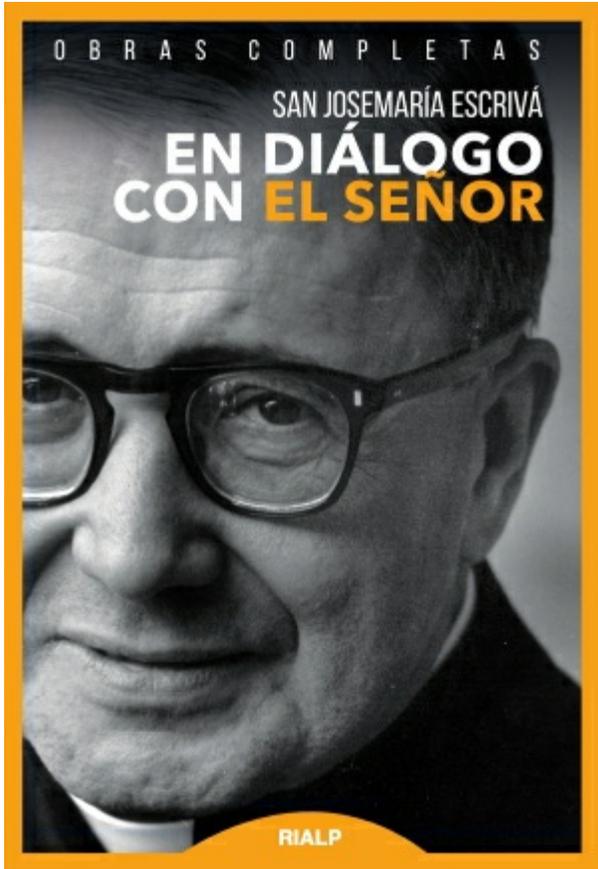
9788432146732

62 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Quien se adhiere a un partido político, primero se adhiere a su doctrina, y luego hace propaganda y procura incorporar a muchos para transformar el mundo según esos valores. ¿Es así como actúa la Iglesia Católica? El autor analiza las diferencias entre militancia y conversión misionera, antes de llevar a cabo un agudo y optimista balance de los tiempos que nos toca vivir: la esperanza del que cree está por encima de toda nostalgia y de toda utopía, en una época que se caracteriza por la muerte de las utopías.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



En diálogo con el Señor

Escrivá de Balaguer, Josemaría

9788432148620

512 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Este volumen de las obras completas, primero de la serie Textos de la predicación oral, recoge el texto de veinticinco predicaciones de san Josemaría entre 1954 y 1975. Dirigidas en su momento a miembros del Opus Dei, sus palabras son ahora publicadas por primera vez para un público general, en el contexto de sus obras completas, para que "muchas otras personas —además de los fieles del Opus Dei— descubran una ayuda para tratar a Dios con confianza y afecto filial". Su título "manifiesta bien el contenido y finalidad de esta catequesis: ayudar a hacer oración personal", en palabras de Javier Echevarría. El estudio crítico-histórico ha sido llevado a cabo por Luis Cano, secretario del Instituto Histórico San Josemaría Escrivá de Balaguer y profesor de Historia de la Iglesia en el Istituto di Science Religiose all'Apollinare (Roma) y Francesc Castells i Puig, licenciado en Historia y doctor en Filosofía, y miembro del mismo Instituto.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

San Josemaría Escrivá de Balaguer

Amar al mundo apasionadamente

Con un Prólogo de Mons. Javier Echevarría
y un Análisis del Prof. Pedro Rodríguez



RIALP

Amar al mundo apasionadamente

Escrivá de Balaguer, Josemaría

9788432141812

80 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Este libro es una edición especial de la célebre homilía predicada por San Josemaría Escrivá en el Campus de la Universidad de Navarra, en 1967. Se ha preparado con ocasión del 40º aniversario del día en que la pronunció. En esta edición, la homilía va precedida de un Prólogo de Mons. Javier Echevarría, Prelado del Opus Dei, y acompañada de un análisis del Prof. Pedro Rodríguez, que constituye una guía para su lectura actual. "El Fundador del Opus Dei preparó esa homilía con mucho interés (...), deseoso de llegar al corazón y a la mente de los que iban a escucharle en Pamplona. Ese texto, plenamente embebido de las enseñanzas del Concilio Vaticano II y del espíritu del Opus Dei, fue considerado por muchos comentaristas como la carta magna de los laicos (...). Esta homilía de San Josemaría no sólo conserva su frescura y fuerza originales, sino que se muestra más actual que nunca." (del Prólogo de Mons. Javier Echevarría). Desde 1968 se incluye este texto en Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Scott y Kimberly Hahn

21.ª edición

ROMA DULCE HOGAR



Nuestro camino
al Catolicismo

RIALP

Roma, dulce hogar

Hahn, Scot

9788432150098

200 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Scott y Kimberly Hahn -un matrimonio norteamericano- ofrecen el testimonio cálido, alegre y realista de su conversión al catolicismo. Formados en la Iglesia presbiteriana, inician una peregrinación espiritual que transforma toda su vida; es un camino de búsqueda de la verdad y adhesión a la voluntad divina, que culminó en la inmensa alegría de ser recibidos en la Iglesia católica. Desde entonces, los Hahn ofrecen charlas por todo su país y graban cintas que se difunden por el mundo entero. Miles de personas han podido así conocer tanto su experiencia, como las verdades y la belleza de la fe católica. Éste es el relato de su historia, y atrae al lector desde el comienzo. Es una motivadora invitación a tomarse más en serio la fe, a vivirla de forma más plena, y a compartirla con los demás. La edición original en inglés se ha traducido a otras muchas lenguas, como el francés, el italiano, el alemán o el chino.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Índice

PORTADA INTERIOR	2
CRÉDITOS	3
DEDICATORIA	4
ÍNDICE	5
PRÓLOGO DE RAFAEL ALVIRA	6
INTRODUCCIÓN. LAS ALTERNATIVAS CENTRALES DE LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA	9
PRIMERA PARTE. EL CONSTRUCTIVISMO ÉTICO	22
1. CARACTERIZACIÓN DEL CONSTRUCTIVISMO	23
2. EL CONSTRUCTIVISMO PRÁCTICO-PROCEDIMENTAL	32
3. DISCUSIÓN DEL CONSTRUCTIVISMO PROCEDIMENTAL	39
4. EL CONSTRUCTIVISMO HUMEANO	44
CONCLUSIONES	52
SEGUNDA PARTE. EL REALISMO ÉTICO	54
1. CONCEPTO PRELIMINAR DE “REALISMO ÉTICO”	55
2. EL REALISMO ÉTICO Y LA TRADICIÓN CLÁSICA	59
3. EL RENACER DE LA ÉTICA DE LAS VIRTUDES	68
4. OTRAS VERSIONES DEL REALISMO ÉTICO	74
5. ALGUNAS OBJECIONES AL REALISMO ÉTICO	78
CONCLUSIONES	84
BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA	87
APÉNDICE: ÉTICA Y FILOSOFÍA ANALÍTICA	93
AUTOR	112