

de la razón, la necesidad de atenerse a la experiencia, y la existencia de una naturaleza que salvaguarda el valor del conocimiento y posibilita la conducta.

El autor, basándose en los textos de Hume, presenta una visión general de su filosofía, en la que se pone esto de manifiesto.

Esta visión general muestra la «oscilación» teoría-práctica, presente en el pensamiento humeano. En este sentido, la imagen de un Hume escéptico aparecería neutralizada por la posibilidad de la acción, patente en su filosofía moral, social, política..., filosofía que no resulta injustificada ni desconexionada del planteamiento gnoseológico.

La interpretación de Penelhum, en este aspecto, puede considerarse como vía válida para un análisis de la compleja significación de Hume en la historia del pensamiento, y de su amplia repercusión en la filosofía actual.

CARMEN REVILLA

SANTOS CAMACHO, Modesto, *Ética y filosofía analítica*. Estudio histórico-crítico. Ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona, 1975, 822 págs.

1. La fecha de la traducción de *Principia Ethica* de Moore —1959, con 56 años de retraso respecto de su edición original— es un indicador elocuente del desfase con que la bibliografía en lengua castellana ha venido incorporando la producción analítica en torno a la filosofía y al lenguaje moral. En los años transcurridos desde la década de los 50 se ha ido reduciendo este desfase con la aparición de las versiones de *The Place of Reason in Ethics*, de Toulmin (1964); *Language, Truth and Logic*, de Ayer (1965); *Ethics and Language*, de Stevenson (1971); *Foundations of Ethics*, de Ross (1972), y la colección de artículos *Theories of Ethics* editada por Foot (1974), a las que próximamente podrá añadirse la de *Ethics*, de Nowell-Smith. Si, con todas las salvedades, se conviene en considerar las obras anteriores como temáticas o teóricas, entre las que adoptan una perspectiva histórica, metodológica o, en general, metaética, hay que señalar además las traducciones de *Ethics since 1900*, de M. Warnock (1968); *Method in Ethical Theory*, de Edel (1968); *A Short History of Ethics*, de Macintyre (1970) y *Modern Moral Philosophy*, de Hudson (1974). Aún así, para el lector castellano siguen siendo desconocidas obras como *The Right and the Good*, de Ross; *Moral Obligation*, de Prichard; *The Language of Morals* y *Freedom and Reason*, de Hare; *Logic and the Basis of Ethics*, de Prior; *The Revolution in Ethical Theory*, de Kerner; *The Moral Point of View*, de Baier; *Contemporary Moral Philosophy* y *The Object of Morality*, de G. J. Warnock y otras muchas que alargarían en exceso la lista. En cuanto a la producción castellana, y ciñéndonos sólo a libros, disponemos tan sólo de *Problemas del análisis del lenguaje moral*, de Hierro, y de *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, de Camps.

La penuria textual que sufre esta materia hace por lo pronto bienvenido un trabajo que se propone el hercúleo cometido de exponer y revisar críticamente

la filosofía moral analítica. Doblemente bienvenido si, además, ofrece una enorme cantidad de textos en versión original y traducción. La inmediata y material consecuencia del empeño del autor en poner a disposición del lector sus fuentes es el desmesurado volumen —y precio!— que alcanza la obra y cierta farragosidad y reiteración que hacen fatigosa su lectura. Hay ocasiones incluso en que desaparece el propio autor tras un papel de *glossator* voluntariamente asumido a lo largo de numerosas páginas (por ejemplo: 121-123; 205-207; 216-223; 339-345) en las que deja hablar a los textos, y que evocan así, impensadamente, las *catenae aureae* medievales. La traducción es en general aceptable salvo algunas excepciones que indicaré más adelante, que por lo demás pueden ser subsanadas a la vista del texto original. Sólo en el caso del *Tractatus* de Wittgenstein —y acaso en el más explicable de *Fragen der Ethik*, de Schlick— cuya edición bilingüe anglo-alemana de 1922 utiliza (nota 37, pág. 235; nota 70, pág. 250) es inconsecuente el autor con su práctica habitual, pues como fuente textual ofrece, no el original alemán, sino la traducción de Ogden —por otra parte revisada ya desde 1961 por Pears y McGuinness.

2. *La lógica de la ética*. El hilo conductor de los autores tratados —Bradley, Moore, Russell, Wittgenstein 1.º, Schlick, Ayer, Stevenson, Wittgenstein 2.º, Urmson, Hare, Nowell-Smith y Toulmin— es el análisis de la «respuesta que esta tradición intentará dar al tema de la lógica de la ética» (92; en lo sucesivo me referiré a la expresión como «LE»), pues «a los defensores del análisis les interesa descubrir los principios fundamentales por los que se rige la LE» (643). Esta caracterización de la filosofía moral anglosajona de Moore a Toulmin como una «lógica de la ética» se encuentra en López Aranguren (*Ética*, 1965, págs. 101, 257 y 263), ya que «se mueve en el plano lógico, como análisis de los juicios éticos» (*ibidem*, pág. 57). La expresión LE es, sin embargo, poco frecuente en boca de los propios autores comprendidos en esa tradición, lo que contrasta con la prodigalidad con que la utiliza nuestro autor en la obra que comentamos: no menos de 65 veces. Así, por ejemplo, Prior (*Logic and the Basis of Ethics*, págs. ix-xi) la utiliza un par de veces entrecomillada y una tercera sin entrecomillar, con el único propósito de destacar que la LE «is not a special kind of logic, nor a special branch of logic, but an application of it». Toulmin la emplea también en tres ocasiones (*El puesto de la razón en la ética*, págs. 158, 191, 211) y sólo en la segunda de ellas parece claro que se refiere a «la lógica de los conceptos éticos». En todo caso no se trata de hacer un recuento de frecuencias de la expresión «LE» a lo largo de la filosofía moral anglosajona, sino de intentar entender a qué se refiere el autor cuando la convierte en noción central de su exposición crítica de la ética analítica.

(a) En algunos casos parece que es usada para designar la lógica del lenguaje ético, sin que quede claro si se trata del lenguaje utilizado en la *teoría* ética o del lenguaje usado en el *discurso* moral cotidiano. Así, para el autor, la obra de Hare «se encamina a encontrar la LE» (514); la de Stevenson, a su vez, «se presenta con la intención de explicar la LE desde el estudio del lenguaje ético en sí mismo» (352). (b) En otros casos parece que el objeto de la llamada LE es en particular «la lógica del razonamiento ético» (631, 638) o moral (676). (c) En otros,

por fin, parece identificarla simplemente con la «teoría que (según los analíticos) haría posible una ética teórica» (542): de cómo se responda a la pregunta de si la ética es o no una ciencia «dependerá lo que (Toulmin) va a decir sobre la LE» (702). Para el autor los analíticos creen que la LE podría ser una «posible ciencia» (400) hasta el punto de que para Russell y Wittgenstein «la ética no puede constituirse más que como LE» (441). La LE «es de tipo analítico-deductivo, como toda lógica lo es» (527). Pero los presupuestos de que parten —«la separación radical injustificada entre el mundo de los hechos y el de los principios de orden ontológico, gnoseológico o moral» (351)— vicia el intento: «el lenguaje y la naturaleza han sido limitados de tal modo que se hace imposible una LE y una consideración de la naturaleza como posible fuente de eticidad» (440). Esta es la causa de que «a la LE suceda la pura convencionalidad y que... acabe desembocando en el naturalismo o el psicologismo éticos» (513) y que quede «sin resolver el problema de la LE» (538). Según el autor, para Nowell-Smith «es el descriptivismo el que ha ocultado la verdadera solución de la LE» (544) porque «la LE no se encuentra en los hechos de la realidad natural, sino que tiene su sede en la realidad subjetiva» (561); por eso, en Nowell-Smith, «la LE, los principios por los que se rige» (562) sigue siendo un imposible. Toulmin, por el contrario, estima, en opinión del autor, que «la ética goza de estatuto racional, como cualquier ciencia»: el buscar razones para la conducta «hace que surja esa posible ciencia llamada ética» y es la LE la que pretende suministrárnoslas (705). (d) Pero al final el autor parece considerar que la pregunta crucial es, más radicalmente, «¿hay una LE?» (778), a la que responde, con Wellman, que «no hay una LE como no hay una lógica de la política o de la química» (779); suponer que existe se debe a una confusión, cuyo ejemplo más típico es Hegel, «entre lógica y gnoseología» (604), que lleva «al último Wittgenstein a oponer a una lógica formal, de corte analítico... una lógica informal capaz de mostrar la verdad de cada enunciado concreto» (605). Y así, «para Wellman, la LE es entendida por el "ordinary language approach" como método clarificador del modo como de hecho se usa el lenguaje ético» (775). Pero esto es un error: «la lógica estrictamente dicha es la lógica formal, y sus reglas pueden ser aplicadas a cualquier materia, puesto que no presuponen la verdad de las diversas conclusiones» (779). El propio Hare, según el autor, cuando «trata de una lógica de prescripciones... lo que en realidad hace es asumir el papel de lógico formal, por lo que... el problema central de la ética —la justificación de los principios éticos— queda marginada» (781).

A la vista de todo ello opino que la expresión elegida por el autor le presta un flaco servicio a la hora de clarificar una serie de problemas de fondo que designa de forma sumamente equívoca. En primer lugar el doble artículo determinado sugiere una rotundidad en el contenido semántico de la expresión que está lejos de hallar correspondencia en la tradición analítica. De entrada sorprendería encontrar planteamiento de *la* ética como posible ciencia en este contexto, ya que como ciencia «de los motivos de la acción humana» —caso de Schlick— el propio autor reconoce que «desaparece como ciencia propia, distinta de la psicología» (288); como ciencia normativa, en la opinión del autor del

*Tractatus*, por ejemplo, «incluso desaparece como posible ciencia (porque) no puede haber una ciencia del deber-ser» (260); y en el caso de Toulmin, más que considerar la ética como ciencia se trata de establecer un paralelismo en torno a la presencia y a la función del elemento racional en ambas. De modo que, por paradójico que parezca, la propia noción de «ética» se vuelve problemática, y aún en los casos poco frecuentes en que aparece como título de una obra —por ejemplo, en las de Moore (1912), Ewing (1953), Nowell-Smith (1954) o Frankena (1963)— no permite inferir con certeza cuál vaya a ser exactamente el contenido del libro.

Es significativa, por lo que da por sentado, la distinción que hace Ayer en su presentación de la *Ética* de Nowell-Smith entre la actividad del moralista, cuya tarea es proponer un código moral, y la del filósofo moral, que consiste en analizar los juicios morales. Con otras palabras, lo que se afirma es que el moralista o el hombre de la calle *usan* el lenguaje moral, mientras que el filósofo moral, *qua* filósofo moral, lo *menciona*. El lenguaje moral es un lenguaje normativo, mientras que el de la filosofía moral es metanormativo. ¿A qué, pues, se reserva la denominación de «ética»? ¿A los códigos, sistemas, principios, etc., que sirven para guiar la acción, para elegir, preferir, subordinar valores, aprobar, recomendar, atribuir responsabilidad, etc? ¿O al análisis semántico, sintáctico o pragmático del lenguaje en que se expresan y por el que se regulan tales actividades? A pesar de la distinción de Ayer, el tema no está ni mucho menos zanjado en la filosofía moral anglosajona como para afirmar que ésta haya de definirse sólo por su intento de reducir la ética a lógica de la ética. Al contrario, el propio intento de construir una definición que permita identificar un determinado elemento del discurso como perteneciente al universo del discurso moral, o sea, de definir «lo moral», hace tomar conciencia, *dentro de la tradición analítica*, de las paradojas a que conduce la adopción de criterios puramente formales con exclusión del contenido al determinar cuándo puede hablarse de principios *morales* (una recopilación de diversos puntos de vista la ofrecen G. Wallace y A. D. M. Walker: *The Definition of Morality*, 1970). Tal vez habría sido de desear que el autor ampliase su personal concepción de la tradición de la filosofía analítica, ya que resulta cuando menos discutible concebirla como «un círculo lógico» que «cierran» el 2.º Wittgenstein y Toulmin, que «representan la culminación, el máximo desarrollo lógico alcanzado por esta tradición... que muestra desde sí misma, mediante un proceso lógicamente impecable la imposibilidad de resolver el problema que se había propuesto resolver» (629). Es evidente que se necesita algún esquema clasificatorio para organizar e interpretar un período histórico, pero salvo que se adopte expresamente el principio de que los distintos autores no son más que *Mittel die der Geist braucht, um seine Idee zu realisieren* parece aconsejable resistir la tentación de describir la historia de la filosofía a modo de genealogías evangélicas: Bradley genuit Moore; Moore autem genuit Russell, etcétera. En este sentido *La filosofía moral contemporánea*, de Hudson, que cubre un período aproximadamente idéntico, ofrece una visión menos lineal de la «ética analítica» y da cabida a planteamientos surgidos dentro de esa tradición que hacen imposible todo reduccionismo excesivo.

Por lo que respecta a la lógica de la ética, es cierto que no hay una lógica de la ética como no la hay de la química y puede afirmarse que no hay en sentido estricto más lógica que la formal, pero hasta aquí la observación no pasa de ser un *truism*, trivial. Si se pretende inferir de ella que no hay más lógica formal que la lógica bivalente se incurre por lo menos en una *ignoratio elenchi*: hay lógicas que operan con más de dos valores de verdad, como son las lógicas modales; y además de las lógicas modales que operan con valores de verdad (aléticas), están las que operan con valores de obligación (deónticas). Más bien parece que el autor tiene en mente la antigua y dudosa distinción entre lógica formal y lógica material cuando, parafraseando aprobatoriamente a Wellman, afirma que «la lógica estrictamente dicha es la lógica formal, y sus reglas pueden ser aplicadas a cualquier materia, puesto que *no* presuponen la *verdad* de las diversas conclusiones; mientras que los principios, las razones que fundamentan las conclusiones éticas, tienen en cuenta el contenido y, por tanto, *presuponen* la *verdad* de un sistema ético» (779, subrayados del autor). Pero ¿contra quién dirige sus ataques? Es cierto que han podido buscarse criterios formales —lógicos, sintácticos— para definir la clase de los lenguajes considerados morales o para juzgar de la corrección de los razonamientos morales; en este último caso la tarea es perfectamente legítima y define el ámbito de la lógica deóntica; en el primero se trata de una teoría *sobre* la ética, es decir, *metaética*, que deja margen para que pueda ser considerado como principio ético *cualquier* principio que satisfaga las condiciones formales de la teoría. La paradoja del nazi o del fanático en Hare ha dado pie a críticas sobre la plausibilidad de los criterios puramente formales en la ética. Pero nada de ello permite entender el sentido exacto del reproche que dirige el autor a la filosofía analítica a propósito de la aplicación de la lógica a la ética.

Aun suponiendo con el autor que «el problema central de la ética (sea) la justificación de los principios éticos» (781) —lo cual plantea a su vez la cuestión en el nivel metaético— no se sigue de aquí que sea (o que alguien haya pretendido que sea) cometido de la lógica aportar esa justificación, como el propio autor reconoce. Tal vez tenga éste una visión muy restringida del papel de la lógica en el análisis, tanto del lenguaje moral como del lenguaje de la teoría ética. Sólo así puede explicarse su censura de la propuesta de Nowell-Smith de introducir dos nociones nuevas en el análisis del lenguaje moral, conexas entre sí: la de *implicación contextual*, en vez de la de conexión analítica entre enunciados, que designa el derecho a inferir *q* de *p* en el contexto en que ambos aparecen, y la de *extrañeza lógica*, a cambio de la de contradicción, que excluye que en determinado contexto puedan hacerse preguntas que, sin carecer de sentido, están de más por haber sido ya contestadas. Al remitirse a las presuposiciones contextuales que regulan el uso racional e inteligible del lenguaje moral, Nowell-Smith, lejos de «dejar perplejo a cualquier estudioso de la lógica» (563) adelanta la noción de *implicación pragmática* —propuesta por G. K. Grant en el artículo de ese título publicado en «Philosophy» 33 (1958), 303-324— que tiene por objeto «destacar el hecho de que este sentido de "implicar" tiene que ver con la *práctica* lingüística» (Grant, 304). Paradójicamente, y en contra de la opinión de

nuestro autor, el reproche que puede hacerse a Nowell-Smith no es el de «crear una confusión insostenible entre la semántica y la pragmática que todo lógico necesariamente rechaza» (563), sino el de no subrayar el carácter lógico —y, en este sentido, independiente del contexto— de la implicación pragmática. Como hace ver Grant, «un aserto implica pragmáticamente aquellas proposiciones cuya falsedad haría que el enunciarlo resultara absurdo, esto es, carente de objeto (*pointless*)» (Grant, 320). Si existe dependencia del contexto, no es ésta una servidumbre propia de la implicación contextual o pragmática, pues «existe una semejanza entre la implicación estricta y la pragmática, por cuanto ambas dependen de los significados de los términos usados, es decir, de las reglas que gobiernan su uso» (Grant, 323; cfr. Hierro, *Problemas...*, 72-74; A. Ross, *Lógica de las normas*, 35-36). En palabras de Kalinowski, «la lógica, que es justamente la ciencia del pensamiento discursivo como tal, se refiere tanto a los juicios e inferencias teóricos como a los juicios e inferencias prácticos» (*Lógica del discurso normativo*, 29). La lógica de las normas o deóntica «se propone enunciar las leyes lógicas que fundamentan las reglas de inferencia (deductivas) normativa, así como el ordenamiento de estas leyes en un sistema deductivo, axiomático y formalizado» (*ibidem*, 18). Y nadie podrá negar que un rasgo diferencial del discurso moral es precisamente su condición de discurso práctico, en su triple dimensión prescriptiva o imperativa, normativa o deóntica y estimativa o axiológica, lo que no sólo no excluye, sino que exige que sea analizado en su estructura racional por una, en expresión de Von Wright, *lógica del discurso práctico*. Ahora bien, el lenguaje moral, como el lenguaje natural ordinario del que forma parte, no funciona como un cálculo lógico, sino que «nos pone en presencia de relaciones que no son simplemente la relación de deductibilidad, así como de incoherencias que no se reducen simplemente a la contradicción» (Hierro, 32): no es un discurso exclusivamente descriptivo, teórico o científico, sino que su función es, como lo vieron Hare y Nowell-Smith entre otros, regular la conducta, guiar la elección, responder en definitiva a la pregunta «¿qué haré?». Obviamente, como el autor reconoce, «el contenido, en cuanto tal, es irrelevante para la lógica en sentido estricto» (779): la lógica del discurso normativo moral, *qua* lógica no tiene en cuenta el contenido ni presupone ni mucho menos se propone demostrar la «verdad de un sistema ético» (779).

Pero esto no equivale a afirmar que una lógica del discurso normativo, práctico o moral sea equiparable a una supuesta lógica de la química o de la política o de la autoridad o de la conveniencia (723): la lógica deóntica es «una disciplina bien constituida que puede pasar realmente por una nueva rama de la lógica simbólica y que puede ser considerada como análoga de la lógica modal» (Kalinowski, 30). La lógica deóntica es un metalenguaje del lenguaje moral: lo *menciona*, no lo *usa*, analiza su estructura formal y no entiende en el contenido material de sus principios. Los principios, en cuanto tales, permanecen al nivel del lenguaje objeto, del lenguaje usado; su función es sistematizar la conducta en tanto que «prácticos» o, en la terminología de Nowell-Smith, «disposiciones para elegir». Las cuestiones relacionadas con su contenido, con las razones, los motivos o las consecuencias de adoptarlos, etc., no pueden ser dirimidas por la

lógica; incluso entiendo que ésta no puede por sí misma decidir qué rasgos de un acto concreto de discurso hacen de él un juicio *moral*, ya que esta cuestión sólo se plantea al nivel de una teoría sustantiva de lo moral (cfr. Edel, *El método en la teoría ética*, 142).

3. *Significado y uso*. Estrechamente conectada con la sintaxis lógica y con la pragmática del lenguaje moral está la cuestión de su contenido semántico. Aunque el autor no expone sistemáticamente su concepción del significado del lenguaje moral, de la crítica a que somete las distintas teorías parece deducirse —a *sensu contrario*— que propicia una concepción del significado —«en definitiva, del conocimiento» (430)— según la cual los términos morales «tienen un significado que puede ser objetivamente descrito» (548) y son «susceptibles de una estricta definición lógica objetivo-descriptiva» (554) única capaz, por lo demás, de impedir que «se evapore el verdadero significado de los términos éticos» (551). Esta concepción está íntimamente vinculada con la del «conocimiento necesario y universal, fundado en unas esencias» (487) gracias al cual «la misma razón que descubre el orden del ser a través de las realidades sensibles descubre el orden moral a través de la existencia y el operar del sujeto humano» (791).

Sin entrar a discutir los méritos y dificultades de esta concepción, que presupone a su vez una gnoseología y una metafísica determinadas (cfr. 779) y se encuentra ya *in nuce* en el *Cratilo* platónico, apuntaré solamente que el autor ofrece una versión irreconocible de la teoría, que rechaza, del significado como uso. Acusa a sus defensores de disolver el problema que la tradición analítica se había propuesto resolver «en la medida en que se renuncia a una lógica ideal, a una "teoría del significado" y se la sustituye por una descripción de los tipos particulares de razonamiento adecuados a *cada* situación, a *cada* actividad, a *cada* forma de vida a la vista de la "función" que en *cada* una de ellas cumple el lenguaje, cuyo significado viene determinado en *cada* caso por el "uso" que del mismo se hace en el sector concreto a que se "aplica"» (629; subrayado mío, comillas del autor). Según el autor, a partir del segundo Wittgenstein «se cambia el significado por el uso; ya no importan los significados ni las teorías, lo que importan son los usos, las aplicaciones que en *cada* caso hacemos de las palabras y la lógica de éstas viene definida en *cada* caso por la función que desempeñan en la forma de vida de que forman parte» (542; subrayado mío; cfr. 611, 679), y acusa a los filósofos analíticos de «no usar el método por ellos propugnado (pues) ¿cómo puede deducirse del modo *como de hecho se usa* un término *lo que dicho término significa?*» (778; subr. del autor). En efecto, una teoría según la cual los términos morales «sólo tienen significado por referencia al sujeto en función de cuyas actitudes y decisiones se hallan» (548) y en la que «de un concepto "semántico" de verdad en el que ésta ha desaparecido como *verdad lógica (conocida como tal y no simplemente tenida)* se pasa a un concepto "pragmático" de la misma, determinado en cada caso por el *sujeto* y por los *objetivos* que en cada caso se propone alcanzar» (349; subr. del autor) implicaría, de haber sido efectivamente defendida por alguien, lo que el autor imputa con manifiesta arbitrariedad a Nowell-Smith: «hubiera sido más sencillo (que Nowell-Smith nos hubiera dicho) que la ética no posee lógica ninguna: *hemos de hacer, debemos*

hacer en cada momento aquello para lo que nos sentimos favorablemente inclinados, sin que tengamos que dar razones de nuestras decisiones, porque esto es, en definitiva, una cuestión personal que a nadie interesa» (536), o que para No-well-Smith «resulta imposible hablar de "razones" en ética (porque) la ética es pura práctica regida por puras decisiones personales» (559; subrayados siempre míos). Pero imaginar que la concepción del significado como uso es una licencia para hablar a capricho (cfr. *Cratilo* 387 b-c) es construir un *punching-bag* para golpearlo a placer esquivando el problema real. En efecto, si fuera el capricho momentáneo del sujeto en función de las inclinaciones del instante el que atribuyese significado a una expresión desaparecería *ipso facto* la propia noción de significado. Pero para el autor ese es el caso de Wittgenstein, según cuya teoría del significado no habría «distinción entre hecho y lógica, entre nombre y cosa, entre lenguaje científico y lenguaje cotidiano, entre ciencia y vida, entre significado y uso, (sino) pura actividad, puro comportamiento, puras formas de vida que se suceden y cambian sin que sea posible hablar del sujeto de esa sucesión» (469; subrayado mío).

Aun con las dificultades que plantea la noción misma de uso (cfr. por ejemplo, Hierro, 27 s.), su característica más relevante como criterio del significado no es la utilización arbitraria y subjetiva de una expresión por parte del individuo, sino lo que podría llamarse la «estabilidad normativa» de su uso, regulado por reglas y convenciones que definen lo que se considera —o estipula— correcto dentro del tipo de contexto de situación en la comunicación lingüística, y que posibilitan la comunicación lingüística misma. Por supuesto, nada impide indagar en dirección a las constantes antropológicas que permitirían hablar de «universales del lenguaje»: en otro lugar me he referido a ello con cierto detenimiento (*Estructura de lenguaje y conocimiento*, 13, 126). Pero imaginar un universo del discurso moral poblado de significados fijos que puedan ser objetivamente descritos en cuanto fundados en unas esencias equivale a asumir un modelo de lenguaje moral que difícilmente sería válido siquiera para el lenguaje científico y que se vería abocado a las mismas aporías de todos sus predecesores que se remontan hasta Platón. La discusión de este aspecto llevaría muy lejos, sobre todo si se tiene en cuenta que lo que está en juego es la concepción misma de la ética. Antes de hacer una breve referencia a ésta conviene, sin embargo, recordar que la función pragmática del lenguaje moral no es un efecto accidental del que se pueda abstraer para considerar el lenguaje moral en su esencia, como vehículo de significaciones invariables: «las tres partes de la semiótica están orgánicamente vinculadas entre sí: sólo una expresión bien formada sintácticamente es una expresión dotada de significación, eventualmente verdadera, además, y sólo lo es para un locutor y para un oyente» (Kalinowski, 16).

4. *La concepción de la ética.* La obra de Santos Camacho no pretende ser *voraussetzunglos*, pero tampoco explicita los presupuestos que permiten considerar deficitaria la concepción analítica de la ética. Al final de su trabajo el autor promete una obra sistemática en la que ofrecerá su visión de «la naturaleza y significado de la ética, los principios en que se funda y el método en ella empleado para el establecimiento de sus conclusiones» (810). Posiblemente se corra



un riesgo al intentar inferir de sus críticas los presupuestos conceptuales de que parte. Podría caracterizarse sumariamente la posición del autor indicando que concibe la posibilidad de «una ética sistemática que debe dar cuenta razonada de la naturaleza, significado y fundamento de la moralidad» (84) en su condición de «ciencia que como tal puede dar razón cierta de sus conclusiones» (136). A juicio del autor es en «los temas de la existencia, la finalidad y la libertad (donde) ha de situarse en definitiva la posibilidad de la ética como ciencia» (783): es en «esta existencia y operación humanas, adecuadamente estudiadas en sí mismas y en su fundamento y finalidad últimos donde aparece la moralidad en su estructura y sus contenidos» (791). Un concepto fundamental en esta ética sistemática es el de *bien intrínseco*: lo que se echa en falta, por ejemplo, en la concepción russelliana, «es la determinación clara de un bien moral intrínseco y los criterios para su definición; ...cuando no es justamente captada, la alternativa intuicionismo-emotivismo moral se produce con suma facilidad y se presenta como la única alternativa» (243). En la constitución de esta noción desempeña un papel importante «la inclinación natural y el objeto de esta inclinación... Un conocimiento de lo moralmente bueno que no parta de una inclinación natural en todo el despliegue de la misma, o aboca a un moralismo intuicionista, desprovisto de toda conexión con la realidad natural humana, o termina en un irracionismo subjetivista entendido en términos de sentimientos o emociones puramente psicológicos» (244). Yerra así Russell al negar que los juicios éticos «tengan su fundamento en el valor que de suyo poseen los objetos sobre los que versan, (por lo que) no hay una ética objetivamente válida según él» (247). El valor moral es, consiguientemente, objetivo (313) y la ética «una ciencia basada en principios de validez universal y absoluta que regulan el valor moral de las acciones humanas de un modo categórico y no simplemente hipotético» (298).

Se trata, sin duda, de «una ética metafísica que, partiendo de la realidad natural, intenta inferir de ella unos principios de validez absoluta y dadores de sentido último» (441). En definitiva, el problema central de la ética como posible ciencia es el del «fundamento de la actividad (práctica) y cómo se justifican los criterios por los que se regula... Desde el momento en que se atribuye a los juicios de valor como nota peculiar de los mismos un carácter no descriptivo no hay modo de encontrar una base lógico-racional para la ética. Los criterios de valor no pueden ser otros que los que de hecho se aceptan por pura decisión personal. A la lógica de la ética sucede la pura convencionalidad» (513). Como he dicho anteriormente, el examen de la propuesta que hace el autor en favor de una ética sistemática llevaría a entrar en el fondo de las cuestiones más decisivas de la metaética y de la propia teoría ética. Se esté o no de acuerdo con los términos de su propuesta, es un mérito innegable del autor al poner sobre el tapete precisamente unas cuestiones que obligan a recuperar la visión de conjunto sobre la filosofía moral que tal vez haya quedado oscurecida o descartada por prejuicios reduccionistas o por empeños demasiado parcializados. Pero tal vez más de medio siglo de análisis haya tenido la virtud de hacernos más precavidos y prudentes a la hora de acometer la tarea de síntesis. Tal es la impre-

sión que se obtiene, por ejemplo, de la importante obra de D. A. J. Richards: *A Theory of Reasons for Action* (1971).

5. *Algunas observaciones sobre la traducción.* a) pág. 213: no es que, para Russell, los filósofos se preocupasen «menos por entender el mundo de la ciencia y de la vida diaria que por *convencerse* de su irrealidad en interés de un mundo real suprasensible», sino por *declararlo* (al mundo) «culpable» de irrealidad (*to convict it of irreality*); b) pág. 326: Ogden y Richards no dicen que Moore defina lo bueno como «aquello que aprobamos *al aprobar*», sino como «aquello que aprobamos *que se apruebe*» (*that of which we approve of approving*); c) pág. 384: para Stevenson, preguntar si algo es bueno no es «preguntar por una influencia», sino «pedir influencia, solicitar ser influido» (*to ask for influence*); d) pág. 388: no es que la gran cantidad de comentario reflexivo que hace Stevenson en *Ethics and Language* sobre sus propios procedimientos añadan poco o nada «a la teoría ética actual», sino «a lo que es, propiamente, teoría ética» en su exposición (*the actual ethical theory*); e) pág. 410: para Stevenson, elegir una definición no es «invocar una causa», sino «defender, abogar en favor de, una causa (judicial)» (*to plead a cause*); f) pág. 233: el célebre comentario de Ramsey sobre la última proposición del *Tractatus* pierde fuerza si se traduce como «lo que no puede decirse... no puede siquiera *insinuarse*» (o «*expresarse*», en la pág. 281): dice más bien que no puede *silbarse* o *tararearse* (*whistle*); g) pág. 540: Hare no dice que «los hechos que hacen posibles los razonamientos morales los privan de sentido, y los que (les) dan su *sentido* los hacen... imposibles», sino que «los privan de objeto, los hacen triviales», en el sentido de hacer que «no vengan a punto o a cuento» (*make them pointless, give such arguments their point*); h) pág. 544: aludiendo a los intuicionistas no dice Nowell-Smith que «la verdadera fuerza de sus argumentos reside en que muestran que el discurso moral no es descriptivo en absoluto», sino, al contrario, que «recae sobre ellos el peso o la obligación —en el sentido de *onus probandi*— de mostrar que...» (*the real burden of their arguments is to show...*); i) pág. 547: Nowell-Smith duda, por supuesto, que «el lógico tenga un método determinado para descubrir que las palabras, por ejemplo, "*representan propiedades*", que las sentencias expresan "*proposiciones*" y que el enlazamiento de las sentencias constituye argumentos», pero si lo duda es *a fortiori*, porque lo que afirma es que no cree que el lógico disponga de un determinado método «para descubrir qué palabras designan propiedades, qué enunciados expresan proposiciones y qué series o sartas de enunciados constituyen argumentos o razonamientos» (*what words... what sentences... what strings of sentences...*); j) pág. 562: el autor, que en la pág. 241 traduce *standards* por *principios* cita entrecomillada una referencia de Nowell-Smith sin indicación del texto original, y en la que como testimonio de su psicologismo se le hace decir que «ni siquiera sabríamos lo que es un *principio* a no ser que poseyéramos unas pro-actitudes hacia ellos»; el texto se halla en la pág. 181 de *Ethics*, su contexto es el de la valoración, y el término que emplea es *standards*, traducible por *criterios* o *pautas*, pero no como *principios*, para cuya designación Nowell-Smith utiliza consistentemente el término *principles*; k) pág. 582: Toulmin no se congratula de que «la única división de los razona-

mientos en deductivos e inductivos haya sido *ampliada* para señalar al menos cuatro distinciones diferentes», sino que lamenta que «se haya *confiado* en una *simple* (o sencilla, o única) división, etc.» (a single division... has been *relied on*...); 1) pág. 750: Kerner afirma que las reglas y principios necesarios para «probar» o «justificar» una aprobación (moral) determinada han de estar relacionados con cuestiones sustantivas o de contenido de la conducta humana y «no simplemente con la *corrección lingüística*» (*not just with linguistic propriety*), mientras que el autor confunde *propriety* con *property* y traduce «y no justamente con una *propiedad lingüística*».

6. *Conclusiones*: El término «analítica» que califica el período histórico que el autor se ha propuesto estudiar posee unos límites mal definidos cuando se intentan precisar los criterios para incluir o excluir determinados planteamientos o autores en este estudio. A primera vista podría parecer desproporcionada la atención que se dedica a Toulmin —casi un tercio de una obra ya voluminosa— a propósito de cuya *Razón en la ética* resulta cuando menos sorprendente afirmar que es «la primera y más importante muestra de ética analítica que, inspirada en la nueva concepción sostenida por el último Wittgenstein, se produce en el mundo anglosajón» (567). El propio López Aranguren, que en su *Ética* (1958) afirmaba: «se ha dicho, a mi juicio con razón, que (*El Puesto de la Razón en la Ética*) es el libro más importante de ética publicado en Inglaterra desde los *Principia Ethica* de Moore» (261), reconoce en el prólogo a la edición española de la obra de Toulmin (1964) que ésta presenta una «mayor afinidad —relativamente— a los modos usuales de la ética continental, que las obras de R. M. Hare o P. H. Nowell-Smith, por ejemplo» (9). En opinión de Stevenson, que redacta para «Mind» la nota crítica de *Ethics* de Nowell-Smith, esta obra es una fuerte competidora de las de Hare y Toulmin para ser considerada como la mejor contribución a la ética aparecida en la posguerra de 1945. Para M. Warnock, en cambio, el de Nowell-Smith es un «libro de todo punto más ambicioso y completo que el de Hare» (*Ética contemporánea*, 115).

No se trata con estas citas tanto de hacer un recuento de autoridades cuanto de reclamar una atención proporcionalmente más justa a alguno de los autores incluidos en el estudio. Y también manifestar la extrañeza por algunas notables ausencias en el ámbito de la «ética analítica», sobre todo teniendo en cuenta que este último concepto no es muchas veces más que una forma más abstracta de designar, simplemente, *todo* lo que se ha escrito en Inglaterra sobre filosofía moral desde Moore a nuestros días. Trasladando a nuestra materia el criterio que Passmore utiliza para incluir o no un autor en su *A Hundred Years of Philosophy*: «*Would the reader of Mind or The Proceedings of the Aristotelian Society be likely to encounter his name?*» (Prefacio a la 1.ª edición) se echa de menos, por ejemplo, una discusión en profundidad del intuicionismo de Prichard y Ross, sin referencia a los cuales no se comprende la crítica de Nowell-Smith al objetivismo intuicionista, así como una mayor atención a los aspectos propiamente lingüísticos del análisis del lenguaje tal y como resultan de la obra de Austin, Ryle o Strawson. O a la polémica en torno a la posibilidad de deducir «debe» de «es», tema presente en la oposición naturalismo-antinaturalismo (recogida en

gran parte por Hudson: *The Is-Ought Question*); o en torno a los criterios definitivos de la moralidad, o al tema del determinismo y la libertad. Todos estos aspectos, que también se contemplan en la filosofía analítica, obligarían a revisar los presupuestos metodológicos de este «estudio histórico-crítico» y alterar el esquema interpretativo de la concepción analítica de la filosofía moral en su desarrollo histórico, del que, si bien puede afirmarse que comienza con Moore, no puede decirse que sea «circular» y, por tanto, que *se cierre* con Toulmin; y si se lo considera «lineal», menos aún cabe sostener que *culmine* en él. Tal vez lo mejor fuera en todo caso olvidar los modelos geométricos y mecánicos en la exposición histórica. Por lo que respecta a la parte crítica, resulta difícil sustraerse a la impresión de una cierta unilateralidad apriorística en el empeño de juzgar a los autores del cargo único de no haber elaborado una ética metafísica, científica y sistemática que dé razón cierta de sus conclusiones. Pero un juicio así se sitúa al nivel de la metaética, y supone una determinada concepción de lo que *debe ser* la teoría ética. Y, precisamente, lo que más se echa de menos en esta obra es una *definición explícita en este sentido por parte del autor*, que ahorre al crítico el riesgo de malinterpretar su pensamiento en la tarea de inferirlo y reconstruirlo a partir de conjeturas. En este sentido habríamos preferido que a este *contra gentes* le precediera la *summa* sistemática que el autor promete en el último párrafo de su obra. *Hoc opus, hic labor est* (*Virg. Aen.*, VI, 129).

GILBERTO A. GUTIÉRREZ LÓPEZ

YSABEL DE ANDIA, *Présence et Eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Université de Lille III. París, 1975, 298 págs.

La obra que vamos a comentar, cuya primera redacción fue objeto de una tesis doctoral dirigida por P. Ricoeur, no es una obra más sobre Heidegger, sino que es una de las obras más originales que se han escrito sobre este autor. Esta originalidad no sólo le viene dada por la interpretación misma, sino también por textos que interpreta, que no son otros que aquellos mediante los cuales Heidegger dialoga con la Metafísica (como historia del ser) y con la Poesía.

El punto de partida de esta reflexión es la concepción de la Presencia. Para Heidegger la Presencia significa el nombre arcaico del ser y la experiencia primitiva que los griegos han hecho del ser en el amanecer de la Metafísica. Esta experiencia ha caído en el olvido en la historia de la Metafísica, y ello ha traído como consecuencia el nihilismo que respira el pensamiento contemporáneo.

Una vez hechas unas reflexiones sobre *Sein und Zeit*, la meditación de De Andia se sitúa a medio camino entre el primer y último Heidegger, a saber entre el texto de la palabra de Anaximandro, publicado en 1946, y los pequeños artículos, publicados bajo el título de *Vorträge und Aufsätze*, en 1954. Tal investigación consta de tres partes: