

La índole de las preguntas ontológicas en la ética

RESUMEN

Después de cuestionar una noción de 'ontología' entendida como estudio de lo que es parte de «la fábrica del mundo» (Mackie) y de lo que no lo es, se admite este término como pertinente en los estudios éticos, en la medida en la cual permite tematizar las relaciones entre las cualificaciones éticas y las condiciones empíricas de la vida. Como cuidado de las condiciones físicas, anímicas y sociales de la vida individual, las actitudes que apreciamos éticamente están fundadas, a través de niveles intermedios, en condiciones físicas, sin ser reductible a éstas.

Las virtudes son capacidades de discernimiento tanto como de actuación efectiva. Implican por ello sensibilidades específicas apropiadas. Pero así como la vista discierne cualidades que no atañen solamente a la vista (ya que aun el color revela normalmente cualidades no exclusivamente ópticas), así discierne la sensibilidad moral cualidades que interesan al ser vivo en su compleja unidad. En esta medida ella cumple, contrariamente al aviso de C. Wright, con un criterio de objetividad sustituto al formulado por este autor bajo el nombre de «amplio papel cosmológico». Las cualidades éticas no mueven las estrellas ni las rocas, pero sí a los seres humanos, en su precaria prosperidad y en su desdicha. Esto no quiere decir que este «rol cosmológico» (en este caso antropológico) pueda dar lugar a regularidades nómicas. Pero comprende la naturaleza de una virtud sólo aquel que comprende su papel en el conjunto, o en un amplio sector, de la vida humana. El progreso en la comprensión de las sensibilidades no implica, sin embargo, una convergencia de ideales éticos.

Palabras clave: CONCEPTO DE ONTOLOGÍA, CORRELACIÓN VIRTUD-CONDICIONES VITALES, CORRELACIÓN SENSIBILIDAD-OBJETO, BUENA FUNDACIÓN.

ABSTRACT

Dismissing the concept of 'ontology' as the study of what is or isn't part of «the fabric of the world», I consider this term as pertinent in the context of ethical studies insofar as we have to account for the conceptual relations between our ethical qualifications and our appraisals of the empirical conditions of life. The attitudes which we qualify by means of ethical predicates are constituted by the care of physical, mental and social conditions of the individual life. They involve thus -through several intermediate levels- a founding reference to physical conditions, while not

being reducible to these.

Virtues are capacities of discernment as well as of acting. They imply therefore specific suitable sensibilities. But as by our sight we are tracking qualities which are not only optically relevant, so moral sensibility discerns qualities which interest the living being in its integrity.

Thus moral qualifications satisfy a substitute for the criterion for objectivity which C. Wright calls «wide cosmological role». Ethical qualities do not move the stars and the rocks, but they do condition the life of human beings. This doesn't mean that the cosmological (in this case anthropological) role can be stated by means of nomical regularities. But to understand the nature of a virtue is to understand its role in the complexion of human life.

However, progress in the understanding of the varieties of moral sensibility implies a modification, not a convergence of the ethical ideals they outline.

Keywords: CONCEPT OF ONTOLOGY, CORRELATION VIRTUE-LIFE CONDITIONS, CORRELATION SENSIBILITY-OBJECT, WELL FOUNDEDNESS.

I E

El debate acerca del status ontológico de los enunciados éticos, y en general acerca de la condición ontológica de los diversos ámbitos valorativos, participa de la incertidumbre que rodea la misma noción de ontología, una incertidumbre de la cual no escapan aun términos menos confinados al ámbito académico y de connotaciones más asentadas, como los de ‘objetivo’ y ‘subjetivo’. Mackie, quien es uno de los autores de referencia en la discusión actual, piensa poder prescindir de un análisis de estos conceptos y de sus diversos contextos significativos, y considerar sin más como objetiva una cualificación cuando ésta señala una diferencia en la trama del mundo (*the fabric of the universe*), y a su entender es falso un enunciado no sólo cuando la distribución efectiva de las propiedades en el mundo no es la señalada en el enunciado, sino también cuando implica propiedades que no tienen instancia posible. Ya aquí no debemos acallar nuestro desconcierto. En este último caso, cuando usamos un predicado que es de suyo insatisfacible, ¿es acaso la trama del mundo la que desmiente nuestro enunciado?

‘Ontología’ no es una de las palabras de Mackie, pero sí ‘metafísico’, una palabra de notoria indefinición. ¿Cuál puede ser su uso en este contexto? No parece de ninguna manera la competencia de alguna disciplina filosófica pronunciarse acerca de las clases de objetos que se hallan en el mundo, a no ser que lo que esté en cuestión sea qué es lo que abarca la noción de mundo y qué debemos entender por “pertenecer al mundo”, una pregunta que Mackie no se plantea. Para ponernos al día en lo que atañe a la tabla de Mendeleeff, o para enterarnos de las últimas versiones del zoológico de partículas elementales, nos dirigimos al especialista correspondiente. No puede ser el cometido de una disciplina filosófica llamada “ontología” pronunciarse acerca de lo que hay o no hay, pero sí de reflexionar acerca de las condiciones en las cuales consideramos justificadas las adjudicaciones de existencia en diversos ámbitos, y acerca de lo que implicamos con tales adjudicaciones. Así, tratándose de las partículas microfísicas, cabe considerar como cuestión ontológica la pregunta acerca de si se les aplica el esquema de la cosa individual con sus propiedades, o si al hacerlo estamos tan despistados como aquel que pregunta, en el símil de P. Teller, si el *dollar* que uno retira en el banco es el mismo que el depositado ayer, o si es más bien el de anteayer. El ejemplo es moderno, pero en el fondo no

se trata de una pregunta muy diferente de la pregunta inmediata que formula un filósofo de formación aristotélica a propósito de cualquier término: si se trata de una sustancia individual, de una especie, una cualidad, una relación, o de lo que algo hace o padece.

Propiamente entendidas no puede tratarse en estas preguntas si las especies, las cualidades o las relaciones existen, sino del sentido apropiado de la adjudicación de predicados de acuerdo con cada una de las categorías, y eventualmente del orden en el cual con la adscripción de un predicado se asocia alguno de los sentidos en los cuales podemos hablar de existencia. Así, Hare, en su ensayo "Ontology in Ethics" del año 85, dedicado a la memoria de Mackie, distingue tres sentidos en los cuales se puede decir de una cualidad que existe. En el primero, cuando podemos decir significativamente (*meaningfully*) de algo que tiene esta cualidad. En el segundo, cuando lo podemos decir, además, verídicamente, y en el tercero, cuando nos podemos referir a esta cualidad, lo que equivale al criterio propuesto por Quine. Hare puede, entonces, comentar al respecto:

Debe notarse que todos estos tres sentidos de "existe" (que podemos llamar sentidos formales) han sido definidos en términos de lo que podemos o no podemos decir. Esto por sí solo debería dar que pensar al ontologista. Porque podría resultar que el problema acerca de si lo indebido, o injusto, o reprobable (*wrongness*) existe sea a fin de cuentas una cuestión conceptual, un problema de lógica filosófica y no de metafísica. O podría resultar que todos los problemas ontológicos son en realidad conceptuales, y que la metafísica no puede distinguirse de la lógica filosófica. (*Essays in Ethical Theory*, p.85).

Así puede Hare mostrar que los argumentos de Mackie contra la existencia de una propiedad que fuera descriptiva, y que a la vez haría de suyo innecesaria toda consideración adicional acerca de si tal propiedad es deseable, son argumentos conceptuales. Efectivamente, los argumentos de Mackie no están destinados a probar que nuestro mundo es tal que no contiene objetos con tales propiedades o que tales propiedades son imposibles en un mundo en el cual rigen las leyes físicas conocidas. Sus argumentos aluden más bien a la imposibilidad de rechazar de plano las preguntas acerca de las razones que tenemos para preferir los hechos que responden a una cierta descripción. Pertenecen por lo tanto a la lógica del discurso moral y evaluativo en general, y no a una averiguación acerca de lo que se encuentra en el mundo. Por nuestra parte podemos agregar que todo el empeño de Mackie puede entenderse

favorablemente como la opción contraria a una reducción de la teoría de la lógica evaluativa a una hermenéutica de la conciencia común en este dominio, de la cual él piensa que se identifica espontáneamente con el intuicionismo ético.

Hasta aquí le podemos dar razón a Hare. Pero aun las cuestiones ontológicas en el sentido reformado, que podríamos considerar más bien como el clásico del *on legetai polajós*, son considerados por Hare como poco rendidoras, ya que siempre se puede decir en algún sentido obvio “es un hecho”, “así es”, “realmente” o “es verdad” cuando queremos confirmar un juicio de cualquier clase. Sin embargo cabe defender el punto de vista según el cual sí importa aclarar la relación entre valores morales y hechos que pueden ser descritos sin hacer intervenir ningún predicado moral.

Esta relación es esencial y constitutiva de las distinciones morales, que por su propio sentido atienden al mundo que se hace físicamente presente. El primer acotamiento de esta relación es probablemente el de Cicerón en el libro IV de *De Finibus*, en el cual discute la tesis de los estoicos más antiguos que sostiene que la virtud es el único bien. A este respecto señala Cicerón que si no hubiera otros bienes que la virtud, entonces tampoco habría virtud. No puede haber valentía si no hay una patria, vidas o patrimonios que vale la pena defender, así como no cabe la virtud de la justicia si no se admite la existencia y relevancia de bienes a ser otorgados o protegidos. Las cualidades éticas se constituyen de esta manera como objetos de segundo orden lógico, como actitudes que se refieren a objetos previamente constituidos en su realidad física y en sus significaciones prácticas, en sus valencias positivas y negativas.

Obtenemos de esta manera diversas estructuraciones del ámbito valorativo, de acuerdo con variados puntos de vista.

En un orden distinguimos bienes físicos ambientales, que pueden valer tanto por su materialidad, como el alimento o el aire, como por lo que vehiculan, como un libro o todo otro objeto que nos representa algo. En un segundo nivel, bienes constituidos por capacidades psico-físicas de desempeño en relación con el mundo ambiente, en un tercero, actitudes generales que rigen la movilización de estos recursos (lo que tradicionalmente se llaman virtudes y vicios), y, finalmente, las actitudes de consideración o desconsideración hacia los demás en la convivencia y cooperación, y en los igualmente necesarios enfrentamientos: el ámbito de las virtudes sociales.

Con otro, aunque emparentado fundamento de división, se distingue, como lo hacía en su momento Max Scheler, entre valores que son *objeto* de nuestro cuidado, y que él subdividía en económicos, vitales, científicos, estéticos y religiosos, y valores que son los valores de los actos que se dirigen a los primeros y que constituyen la esfera de los valores morales. Estos últimos, sostenía Max Scheler, no pueden ser nunca objeto de nuestra voluntad. En su visión, al querer tener calidad moral, ya la malogramos. Ella se concibe sólo como hétéro-orientada, desinteresada e ignorante de sí misma.

Esta última caracterización de los valores morales, atractiva, o más bien coqueta, fue desde luego cuestionada en las discusiones de los años 20. Cualidades morales son objeto de la educación, y nosotros mismos podemos desear tener ciertas cualidades y disposiciones aun cuando su adquisición no puede producirse, o aun puede ser impedida por una voluntad directa, como en el propósito de no pensar en algo, o de moverse con gracia. Pero nada impide preferir, por ejemplo, vivir en cierto ambiente porque esperamos de éste que favorezca nuestra educación. La bondad moral es parte innegable del cuidado de sí mismo, así como las apelaciones morales implícitas y explícitas son parte constitutiva de la vida social.

Los dos órdenes de estructuración de los ámbitos valorativos -uno del orden de la dependencia óptica de los valores del desempeño vital y anímico con respecto al beneficio o daño que comportan las condiciones físicas de la vida, el otro basado en la distinción entre bienes-objeto y bondades de actitudes que tienen a los primeros como sus objetos de discernimiento, de sus realizaciones y cuidados-, estos dos órdenes, decíamos, se combinan. Que las realizaciones físicas, que valen ya por su materialidad, ya por sus funciones representativas y expresivas, sean los objetos primarios de las disposiciones morales, no obsta a que entre los objetos de los cuidados humanos haya que contar también a las mismas disposiciones receptivas y activas de las que tenemos razones para apreciar como valiosas.

El orden de fundación lógica que lleva del pan a la capacidad de sembrar y de cosechar, de ésta a las actitudes anímicas favorables y a la reciprocidad, no obsta a que saber pescar sea más importante que tener un pescado, y que a su vez, las cualidades de ánimo y de sociabilidad apropiada sean más importantes, tanto en sus consecuencias como en su disfrute intrínseco, que saber pescar.

Atender el orden que lleva, en análisis regresivo a través de niveles intermedios, de valores morales a las condiciones elementales de la vida psicofísica, permite dar cuenta de las posibilidades de la crítica racional que solemos asociar con el ámbito moral, aún cuando consideramos como esencial su índole afectiva. En la medida en la cual se da una vida que se aprecia a sí misma, -un autoaprecio que representa en el plano del afecto y del pensamiento la teleología interna que caracteriza a toda vida-, en esta medida se han de apreciar las condiciones que posibilitan su desempeño tanto en el ámbito físico como en el social, cuando se trata de seres cuya organización interna misma los involucra socialmente y hace que las relaciones sociales constituyan gran parte de su vida y condicionen toda su vida mental.

Hablar de circunstancias, de aptitudes, de sensibilidades y de actitudes favorables o desfavorables, es reclamar la posibilidad de apreciaciones capaces de acierto y desacierto, que se corroboran y se corrigen en la experiencia continuada de manera sostenida.

Hacen falta a este respecto, sin embargo, por lo menos dos acotaciones.

En primer lugar, cuando hablamos de sensibilidades, aptitudes y actitudes favorables al desempeño vital, se hace manifiesta una cierta estructura circular, ya que parte constitutiva del desempeño de la vida es precisamente la activación de estas mismas capacidades. Efectivamente, solamente para un ser que tiene una cierta constitución y no puede ser, ni puede querer ser cualquier cosa, puede haber un bien y un mal. Las opciones se establecen en relación a una constitución dada y se evalúan desde ella. No tiene ningún sentido preguntarse si es mejor ser un ser humano, una alondra, o un caballo que recorre libremente las estepas. No tiene ningún sentido, no sólo porque tales opciones no están dentro de nuestras posibilidades efectivas, sino también porque cuando estamos fascinados por la vista del caballo en libertad, lo admiramos desde nuestro propio horizonte vital y en relación con éste, como idealización de nuestras propias posibilidades.

En segundo lugar, el señalamiento de que buena parte de lo que nos favorece o desfavorece lo podemos considerar como algo que se comprueba efectivamente y no es realmente controvertido, no puede hacernos olvidar las igualmente importantes discrepancias valorativas entre los seres humanos, que no se dan sólo y primordialmente entre culturas diversas, sino todavía con más agudeza dentro de cada población.

Algunos autores vinculan la tesis de que las valoraciones son capaces de acierto y desacierto, y en este sentido de objetividad en tanto que objetos de una crítica racional, con la tesis de una posible convergencia de las valoraciones humanas. Sin embargo, hay fuertes razones para estar en desacuerdo con una tesis de la convergencia fuerte, esto es, con un proyecto de un *ethos* unificado.

Toda valoración de una conducta y de un estilo de vida presupone una sensibilidad apropiada, una cierta capacidad de ver esta manera de comportarse como parte de una vida prometedora en relación con capacidades y motivaciones formadas, y acerca de las cuales es irrelevante saber si pertenecen a la dotación inicial o a los avatares de la historia personal. Aunque no aceptemos la fórmula de los valores como proyecciones de nuestros sentimientos (ya que con este símil queda obliterado el papel de los sentimientos como un *sentir*, un percibir que se dan situaciones que interesan entrañablemente), podemos sí aceptar la formulación de McDowell, de que si bien los valores no son los hijos de nuestros sentimientos, son sus hermanos. Son correlativos, podemos agregar, como la flor y la abeja. Pero nuestra sensibilidad depende y tiene que depender de la sucesión única de lo que nos fue dado experimentar y pensar, de modo que toda coincidencia tiene que ser parcial. Lo que sí es posible y se practica siempre es la tentativa de dar a entender qué es lo que hay de prometedora en las cosas que apreciamos. Esta actividad de dar a entender a otros y a nosotros mismos nuestras propias valoraciones es parte de lo que hace que el disfrute de una situación y del ejercicio de nuestras facultades no sea meramente puntual, opaco e incomprensible para nosotros mismos, sino una perspectiva alentadora sobre nuestra vida, por más que no puede ser transparente a sí misma de par en par. Así, no tenemos por qué pensar en una convergencia final, sino en una actividad comunicativa con sus limitaciones y contingencias, en la cual consiste la cultura humanista de la que la ética filosófica es una parte.

II

Hemos hablado de la apreciación y, en primer lugar, de la autoapreciación del desempeño de un ser humano en el mundo. Este desempeño incluye en un lugar de primera importancia las relaciones interpersonales; pero a estas las hemos considerado desde el punto de vista del aprecio por parte del

individuo del estilo de vida que ejerce o que aspira ejercer, un aprecio que, por cierto, trata de comunicar a otros, de compartir mucho con algunos y algo, factor de no poca importancia, con muchos. Se trata de la concepción de la vida buena, el tema clásico de la ética, frente al cual el pensamiento moderno ha delimitado un campo en el cual se trata específicamente de las exigencias mutuas a las que no nos podemos negar razonablemente, cualquiera que sea nuestra imagen de la vida buena. Habermas ha propuesto llamar la cuestión de la vida buena, *ética*, y a la de las normas comunes, *moral*, mientras que Mackie habla de moral en sentido amplio y de moral en sentido restringido. Efectivamente, en el lenguaje común se usa tanto 'ética' como 'moral' ya en el sentido amplio de lo recomendable en la vida propia, como en el sentido restringido de lo exigible en la vida común.

Ahora bien, si hemos de consentir libremente a normas comunes, éstas deben ser vistas como parte de nuestra concepción de una vida buena, y es así como valoramos normalmente la honestidad y el espíritu de sinceridad. Sin embargo, normas comunes particulares, aunque libremente aceptadas, pueden representar, y representarán en algún momento, una limitación que no puede ser querida por sí misma. No cabe esperar que paguemos los impuestos con gusto, ni que el trompetista esté encantado por no poder ensayar a cualquier hora. Pero no debemos perder de vista que la necesidad de renunciar a algo que por sí mismo es deseable no surge solamente en la relación entre la concepción de la vida buena y la moral en el sentido restringido. En toda práctica se da esta necesidad, y poder asumirla con buen ánimo, aun con el pesar que corresponda en cada caso, es una parte esencial de la capacidad de llevar una vida buena, es decir, de lo que podemos considerar como virtud.

Las vías por las cuales se comunican la moral en el sentido estricto y el cuidado por una vida buena son múltiples, dado que tanto la preocupación por sí como la capacidad de olvidarse de sí mismo son partes de una vida satisfactoria, y ambos aspectos de la vida se reencuentran en la vida en común. Hay comunidad, y no sólo alienación a favor de otros (lo que también puede ser, dentro de ciertos límites, admirable), sólo si uno ve en la convivencia la posibilidad de su propio bien.

Conviene no despreciar de antemano el componente prudencial de la motivación para acatar normas comunes, ni entenderlo de manera exclusiva-

mente instrumental. El comerciante de Kant, que atiende a sus clientes con honestidad y esmero porque quiere ganarse su confianza y considera que la mejor manera de lograrlo es *merecer* su confianza, merece que su caso sea revisado, después de haberle negado Kant de plano todo valor moral. Al ver su bien en su pertenencia a un orden humano que posibilita la confianza, muestra su aprecio por la veracidad e integra de esta modo su preocupación económica con un proyecto de vida comunicativa.

El carácter instrumental y a la vez intrínsecamente valorable del ámbito moral ha sido puntualizado por Aristóteles en el libro VIII de la *Ética Eudemia*, en el cual se señala al mismo tiempo que no todos son capaces de reconocer ambos aspectos. Aristóteles lo hace mediante la dualidad de sus conceptos valorativos fundamentales *'agathon'* y *'kalon'*. Los espartanos, señala, son *agathoi*, pero no son *kaloi kai agathoi*, porque no aprecian la virtud por sí misma, sino sólo por su utilidad.

La valoración intrínseca de una cualidad humana presupone una sensibilidad específica, pero la confianza que depositamos en ella, el aval que le damos, implica una comprensión de la proyección de la cualidad apreciada sobre su contexto vital. Reflexionar y tratar de articular esta comprensión implícita es el cometido del discurso valorativo tanto o más que dar escuetas aprobaciones y desaprobaciones, o de indicar qué se debe o no se debe hacer.

Por esta razón necesita una rectificación lo que Crispin Wright señala acerca de la aplicabilidad de una noción de verdad a enunciados morales. Se puede conceder al realismo moral que “las sensibilidades sobre las cuales se funda el discurso moral son capaces de progreso.” Pero “...tales ideas de progreso o de deterioro tienen un uso sólo dentro de un punto de vista moral comprometido”. (Truth and Objectivity, p.200). Y a continuación, p.201: “Si le preguntan a uno ¿por qué preocuparse por llegar a opiniones morales correctas?, la única respuesta disponible es que tal opinión informa una conducta mejor, mejor desde un punto de vista moral”. Este pensamiento se resume en la frase: “...la gravedad de los juicios morales carece de sanción exterior” (ibid.).

Hablar de la fundación del discurso moral en sensibilidades no encierra ningún equívoco. Es en la afectividad que se manifiesta el que algo nos importa, y la primera condición de un objeto de valoración es que importe (“*mattering*”),

con una expresión acuñada por P. Railton). Más específicamente son de orden afectivo los reclamos y las expectativas mutuas, y tanto más agudamente cuando se consideran moralmente justificadas. Con mucha razón se ha señalado - Habermas en particular- que así como la prudencia es el cuidado de nuestra integridad, dada nuestra vulnerabilidad natural, la moralidad es el cuidado de la integridad, dada aquella vulnerabilidad que se debe a los procesos de socialización, al abrirse a las actitudes, al pensamiento y a los sentimientos de los otros. Pero así como ninguna intuición moral aislada puede servirse a sí misma su legitimación, así tampoco lo puede un sistema de sensibilidades morales aislado del resto de las funciones constituyentes de la vida humana.

La ética incluye una autoreferencia, tanto en la relación del sujeto con su propia condición moral, como en las tácitas apelaciones de uno a otro. En esto no hay ningún vicio. Pero ella pierde legitimidad y se vuelve ininteligible si sus cuidados son únicamente autoreferenciales.

Se dirá quizás: obviamente los cuidados éticos no pueden ser sólo de sí mismas. Pero su cuidado de los seres involucrados responde específicamente a lo que llamamos el punto de vista moral, y es motivado por las sensibilidades propias a éste. Así, afirma Wright: "...el refinamiento del cual son capaces nuestras sensibilidades morales puede consistir solamente en un acercamiento a un cierto equilibrio, tal como es apreciado por estas mismas sensibilidades" (p.200). Es una reflexión muy sensata, si hacemos abstracción de la delimitación autoreferencial de *una* clase de sensibilidades expresada por las palabras "estas mismas".

Se trata de preguntarse primero si las sensibilidades morales pueden cerrarse sobre sí mismas sin desvirtuarse, y en segundo lugar y más decisivamente, cabe reparar en la doble faz que presenta toda sensibilidad: ella puede ser vista de tal manera que se trata en ella de ella misma, sea que se la entienda como una tensión irritante de la cual se trata de liberarse, sea como un placer con un afán de perpetuarse. Pero una sensibilidad puede y debe ser entendida también como la actividad de un sensorio que percibe o siente que algo interesa, no en primer lugar a este sensorio en particular, sino al organismo, es decir, al conjunto de funciones vitales al cual pertenece. Nuestras sensibilidades particulares son capaces de aprender. No carecen de sanción exterior a ellas mismas, y si se caracterizan por cierta terquedad, esto también tiene su buena razón de ser: ellas

están hechas para no ceder ante cualquier juicio, por más espurio que sea, sino para servirle de contrapeso, como instancia quasi-judicativa que ha de tener suficiente independencia para poder valer como una de las instancias de control.

En conclusión, encontramos en el ámbito ético la vigencia de un principio de buena fundación, con cierta analogía con el axioma conjuntista. Así como un conjunto se refiere a elementos distintos de él mismo, así se refiere la moral de las normas de convivencia a la moral en el sentido amplio de concepción y capacidad de vida buena, y ésta a su vez presupone condicionantes orgánicos y ambientales. Similarmente, el respeto generalizado a los congéneres presupone el aprecio a los cercanos y éste a su vez el autoaprecio de la vida propia. En este último término entroncan los dos órdenes de buena fundación ética.