

Iris Murdoch

La soberanía del bien

Colección Esprit

Director

Andrés Simón Lorda

Consejo editorial

Miguel García-Baró, Graciano González R.-Arnaiz,
Jesús M^a Ayuso, Eduardo Martínez, Mariano Moreno (†),
Francesc Torralba, Josep M. Esquirol,
Ángel Barahona, José Antonio Sobrado.

Director editorial

J. Manuel Caparrós

Número 44

Iris Murdoch

LA SOBERANÍA DEL BIEN

Traducción de Ángel Domínguez Hernández

Caparrós Editores

Con la colaboración de la Fundació Blanquerna

2001

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier otra forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,
mecánico, reprográfico, gramofónico o cualquier otro,
sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

Título original: *The Sovereignty of Good* (1970, 1ª edición)

© 1985, Routledge

Traducción autorizada de la edición en lengua inglesa
publicada por Routledge, miembro de Taylor & Francis Group.

© 2001, Ángel Domínguez Hernández (traducción)

© 2001, CAPARRÓS EDITORES, S. L.

Zurbano, 73 - 2º int. • 28010 Madrid

Tel.: 91 420 03 06 • Fax: 91 420 14 51

Correo electrónico: caparros.codice@flashnet.es

<http://www.caparros-codice.com>

Diseño y composición: LA FACTORÍA DE EDICIONES, S. L. (Madrid)

Impresión: INDUGRAF MADRID, S. A.

ISBN: 84-87943-87-X

Depósito Legal: M-XXXXX-2000

Impreso en España • Printed in Spain

Índice

<i>Prefacio</i>	9
1. La idea de perfección	11
2. Sobre “Dios” y “el bien”	53
3. La soberanía del bien sobre otros conceptos	81

A Stuart Hampshire

Prefacio

Estos tres artículos han sido publicados con anterioridad. Me gustaría dar las gracias al editor por su permiso para volver a publicar “La Idea de Perfección” del Yale Review 1964, a la dirección de la Cambridge University Press por el permiso para volver a publicar “La Soberanía del Bien sobre otros Conceptos”, que fue la conferencia Leslie Stephen de 1967, a la Profesora Marjorie Greene y a los grupos de estudio de las Fundaciones de la Cultural Unity y de la Routledge and Kegan Paul por el permiso para volver a publicar “Sobre ‘Dios’ y ‘el Bien’”, publicado en La anatomía del conocimiento, 1969. “La Idea de Perfección” está basado en la conferencia Ballard Mathews que pronuncié en el University College of North Wales en 1962.

Iris Murdoch

La idea de perfección

Se dice algunas veces, bien con irritación o bien con cierta satisfacción, que la filosofía no hace progresos. Realmente es cierto, y pienso que es ésta una característica soportable y no lamentable de la disciplina, que la filosofía en cierto sentido tiene que mantener el intento de volver al principio: algo que no es nada fácil de hacer. Existe un doble movimiento en la filosofía, un movimiento hacia la construcción de teorías elaboradas, y un movimiento de vuelta otra vez hacia la consideración de hechos simples y obvios. McTaggart dice que el tiempo es irreal, Moore responde que acaba de tomar su desayuno. Ambos aspectos son necesarios para la filosofía.

Deseo intentar en esta discusión un movimiento de retorno, desandar lo andado con el fin de ver cómo se ha llegado a una situación determinada. La situación en cuestión, en la filosofía moral actual, me parece insatisfactoria en dos aspectos relacionados: ignora ciertos hechos y al mismo tiempo impone una única teoría que no admite comunicación ni intercambio con teorías rivales. Si bien es verdad que la filosofía casi siempre ha hecho esto, también es verdad que los filósofos nunca lo han soportado durante mucho tiempo. Ejemplos de los hechos, como los llamaré con claridad, que me interesan y que parecen haber sido olvidados o “apartados de la teoría” son el hecho de que una vida no examinada puede ser virtuosa y el hecho de que el amor es un concepto central en la moral. Los filósofos contemporáneos frecuentemente relacionan conciencia con virtud, y aunque constantemente hablan de libertad, raramente hablan de amor. Sin embargo, debe haber alguna relación entre estos últimos conceptos, y debe ser posible hacer justicia a la vez a Sócrates y al agricultor virtuoso. En “deberes” como éstos se hallan las fuentes y motivos más profundos de la filosofía. No obstante, si en un intento de ampliar nuestro campo de visión miramos por un momento hacia teorías filosóficas fuera de nuestra propia tradición hallaremos muy difícil el establecer alguna conexión iluminadora.

El profesor Hampshire dice, en el penúltimo capítulo de *Pensamiento y*

Acción, que “la tarea constructiva de la filosofía de la mente es ofrecer un conjunto de términos con los que puedan exponerse claramente juicios últimos de valor”. Desde esta perspectiva, la filosofía de la mente es el trasfondo de la filosofía moral; y en tanto que la ética moderna tienda a constituir una especie de Nuevohabla que haga no expresables ciertos valores, las razones que explican tal situación han de buscarse en la filosofía de la mente actual y en el poder fascinador de una determinada imagen del alma. Uno sospecha que la filosofía de la mente en realidad no ha realizado la tarea que recomienda el profesor Hampshire de ordenar y clasificar las cuestiones morales fundamentales; más bien nos ha estado imponiendo un determinado juicio de valor disfrazado como teoría de la naturaleza humana. Si la filosofía podrá alguna vez hacer algo *más* es una cuestión que habremos de considerar. Pero en tanto que los filósofos modernos pretendan ser analíticos y neutrales, todo fracaso por no serlo merece ser comentado. Y el intento de producir, si no un análisis exhaustivo, si al menos una imagen rival del alma que cubra un territorio mayor o diferente, debería crear nuevos espacios para la reflexión filosófica. Como agentes morales nos gustaría saber lo que tenemos que hacer en virtud de la lógica, lo que tenemos que hacer en virtud de la naturaleza humana, y lo que podemos elegir hacer. Tal programa es fácil de enunciar y quizás imposible de llevar a cabo. Pero incluso para descubrir lo que bajo estos enunciados *podemos* alcanzar, ciertamente se requiere un sistema conceptual mucho más complejo y sutil que cualquiera de los que podemos hallar fácilmente disponibles.

Antes de entrar a considerar los problemas de la filosofía de la mente que subyacen a los momentos inarticulados de la ética moderna, me gustaría decir unas palabras sobre G. E. Moore. Moore es, como si dijésemos, el marco de la imagen. Mucho ha ocurrido desde que él escribió, y cuando le leemos de nuevo es sorprendente ver cómo muchas de sus creencias son hoy filosóficamente insostenibles. Moore creía que el bien era una realidad suprasensible, que era una cualidad misteriosa, irrepresentable e indefinible, que era un objeto de conocimiento y que (implícitamente) ser capaz de verlo era de algún modo tenerlo. Pensó el bien desde la analogía de lo bello; y fue, a pesar de sí mismo, un “naturalista” en la medida en que concibió la bondad como un constituyente real del mundo. Sabemos con qué severidad y en qué términos fue Moore corregido por sus sucesores. Moore estaba en lo cierto (se decía) al separar la pregunta “¿Qué significa ‘el bien?’” de

la pregunta “¿Qué cosas son buenas?” aunque se equivocó al contestar ambas preguntas. Estaba en lo cierto al decir que el bien era indefinible, pero equivocado al decir que era el nombre de una cualidad. El bien es indefinible porque los juicios de valor dependen de la voluntad y de la elección del individuo. Moore se equivocó (continúan los críticos) al usar la imaginaria cuasi-estética de la visión en su concepción del bien. Dicha formulación, al concebir el bien sobre la analogía de lo bello, parecería posibilitar una actitud contemplativa por parte del agente moral, mientras que la cuestión sobre esta persona es que él es esencial e irremediamente un *agente*. La imagen con la que entender la moralidad, se argumenta, no es la imagen de la visión sino la imagen del movimiento. El bien y la belleza no son ideas análogas sino marcadamente opuestas. El bien debe ser pensado, no como parte del mundo, sino como una etiqueta móvil pegada al mundo; ya que sólo así puede concebirse el agente como responsable y libre. Y, en realidad, el mismo Moore medio aprehendió esta verdad cuando separó la denotación de la connotación del “bien”. El concepto “bien” no es el nombre de un objeto esotérico, es la herramienta de todo hombre racional. La bondad no es un objeto de intuición o conocimiento, es una función de la voluntad. Es así como se presenta la corrección de Moore; y permítanme decir como anticipo que en casi todos los puntos estoy de acuerdo con Moore y no con sus críticos.

La idea de que “el bien” es una función de la voluntad aturdió a la filosofía con su atracción, ya que resolvió muchos problemas de una sola vez: las entidades metafísicas fueron apartadas, y los juicios morales pasaron a ser, no afirmaciones extrañas, sino algo mucho más comprensible, como las persuasiones, las órdenes o las reglas. La idea es evidente en sí misma; pero su plausibilidad no depende solamente de su utilidad o de una apelación a nuestro conocimiento ordinario de la vida moral. Es coherente con una determinada psicología moral, la mayor parte de la cual ha sido elaborada muy recientemente. Quiero examinar ahora ciertos aspectos de esta psicología y seguir su rastro hasta lo que considero es su base y origen en un argumento determinado de Wittgenstein. Primero esbozaré “el hombre” que nos presenta esta psicología, después comentaré las características más importantes de este hombre, y finalmente pasaré a considerar los argumentos radicales de dicha imagen.

Utilizaré para mi imagen de “el hombre” en la filosofía moral moderna

dos trabajos del profesor Hampshire, su libro *Pensamiento y Acción* y su conferencia *Disposición y Memoria*. Pienso, sin exigir acuerdo universal, que la visión de Hampshire es bastante típica y central, y tiene el gran mérito de exponer y elaborar lo que en muchos filósofos morales modernos se da simplemente por asumido. Hampshire sugiere que deberíamos abandonar la imagen (preciada por los empiristas británicos) del hombre como observador imparcial, y deberíamos más bien imaginarle como un objeto moviéndose entre otros objetos en un flujo continuo de la intención a la acción. El tacto y el movimiento, no la visión, deberían suministrar nuestras metáforas: “Tocar, manejar y manipular las cosas se falsifican si continuamos con la analogía de la visión”. Las acciones son, grosso modo, ejemplos de cosas que se mueven en el mundo público. Nada cuenta como acto a menos que suponga la “producción de un cambio reconocible en el mundo”. ¿Qué tipo de cosas pueden ser tales cambios reconocibles? Aquí debemos distinguir entre “las cosas y las personas que constituyen el mundo exterior y las sensaciones e impresiones que yo o cualquier otra persona pueda experimentar cada cierto tiempo”. Lo que es “real” está potencialmente abierto a diferentes observadores. El mundo interno o mental depende inevitablemente del mundo externo; tiene “una naturaleza dependiente y borrosa”. La claridad de cualquier proceso de pensamiento depende de “la posibilidad de ser reconocido, escudriñado e identificado por observadores desde distintos puntos de vista; esta posibilidad es esencial para toda realidad clara y nítida”. “El juego de la mente, libre de toda expresión en el discurso audible o en la acción visible, es una realidad como es una realidad el juego de las sombras. Pero cualquier descripción del mismo deriva de la descripción de su expresión natural en el habla o en la acción”. “El asentimiento que tiene lugar en la mente y no en un proceso de comunicación donde ninguna cuestión ha sido realmente preguntada y respondida es un asentimiento poco claro y un acto poco claro”. “El pensamiento no puede entenderse, a diferencia del ensueño o la meditación, a menos que se dirija a una conclusión, sea una acción o un juicio”. Es más, el pensamiento y la creencia son distintos de la voluntad y la acción. “Nosotros intentamos, en el lenguaje y pensamiento ordinarios, mantener tan nítida como sea posible la distinción entre el pensamiento y la acción”. El pensamiento como tal no es una acción sino una introducción a la acción. “Lo que yo hago es aquello de lo que yo soy responsable y aquello que es específicamente una

expresión de mí mismo. Es esencial al pensamiento el adquirir sus propias formas y seguir sus propios caminos sin mi intervención, esto es, sin la intervención de mi voluntad. El pensamiento, cuando más puro es, es auto-direccional... El pensamiento comienza su propio camino, gobernado por sus reglas universales, cuando el trabajo preliminar de la voluntad ya se ha hecho. Ningún proceso de pensamiento podría ser interrumpido por actos de la voluntad ni por cambios voluntarios de la atención, y conservar su *status* como un proceso continuo de pensamiento”. Estas son asunciones muy importantes. De esto se deducirá que una “creencia” no sea algo sujeto a la voluntad. “Parece que no puedo presentar mi propia creencia como un logro, debido a que, presentándola así, la descalificaría como *creencia*”. Estas citas son de la última parte del capítulo dos de *Pensamiento y Acción*.

En la conferencia Ernest Jones, *Disposición y Memoria*, Hampshire hace dos cosas: expone los argumentos de *Pensamiento y Acción* de forma más polémica en pocas palabras, y presenta, bajo la protección de Freud, una idea de “verificación personal” que discutiré después con mayor detenimiento. De *Disposición y Memoria*: “La intención es el único concepto que debería ser preservado libre de mancha de todo lo que no sea consciente”. Y “es característico de los conceptos mentales, a diferencia de los físicos, el que las condiciones de su aplicación sólo pueden ser entendidas si son analizadas genéticamente”. Estas son afirmaciones sucintas de lo que ya ha sido argumentado en *Pensamiento y Acción*. Hampshire nos ofrece además una imagen del “hombre racional ideal”. Esta persona sería “consciente de todos sus recuerdos en tanto que recuerdos... Sus deseos estarían asociados a posibilidades definidas en un futuro definido... Distinguiría su situación presente de los recuerdos inconscientes del pasado... y encontraría los motivos para su acción en la satisfacción de sus necesidades instintivas, dadas las características de la situación observadas objetivamente”. Este hombre ideal no existe porque el palimpsesto de las “disposiciones” es demasiado difícil de penetrar; y además esto es así porque la racionalidad ideal nos dejaría “sin el arte, sin el sueño ni la imaginación, sin gustos ni desagradados, desconectados de las necesidades instintivas”. En teoría, aunque no en la práctica, “un análisis interminable” podría poner al descubierto la maquinaria disposicional y hacer posible una predicción perfecta de la conducta; pero Hampshire enfatiza (y éste es el punto más importante de la conferencia) que tal conocimiento ideal no tomaría la forma de una ley científi-

ca sino que tendría su base y verificación en la historia del individuo. Argumentaré más adelante que esta imagen tan persuasiva que nos presenta Hampshire contiene elementos incompatibles. En resumen, existe un conflicto entre la concepción “lógica” de la mente y la concepción “histórica” de la mente, un conflicto que en parte existe porque la lógica se halla todavía ligada a una concepción caduca de la ciencia. Pero esto es anticiparse.

Definiré después exactamente mi propia visión en contraste, punto por punto, con la de Hampshire; y como su visión es rica en detalles, se hará necesario citarla en profundidad. Como he sugerido, el hombre de Hampshire se halla escondido de forma más o menos explícita detrás de mucho de lo que hoy en día se escribe en el campo de la filosofía moral y en realidad también de la política. Hampshire ha explorado minuciosamente un trasfondo que muchos escritores han dado por supuesto: y por esto hay que darle las gracias. Uno podría añadir que este “hombre” nos es familiar por otra razón: él es el héroe de casi todas las novelas contemporáneas. Veamos sus características, advirtiéndolas aunque sin discutir las todavía. Hampshire enfatiza la claridad de la intención. Dice que “todos los problemas se encuentran en la intención”, y enuncia, en relación con la intención, el único “deber” explícito en su psicología. Debemos saber lo que estamos haciendo. Deberíamos aspirar a un conocimiento total de nuestra situación y a una clara conceptualización de todas nuestras posibilidades. El pensamiento y la intención deben ser dirigidos hacia asuntos definidos y manifiestos o de lo contrario no serán sino meras ensoñaciones. “La realidad” está potencialmente abierta a distintos observadores. Lo que es “interior”, lo que se halla entre las acciones manifiestas, es o bien pensamiento impersonal, o bien “sombras” de actos, o bien sueño insustancial. La vida mental es, y por lógica debe ser, una sombra de la vida pública. Nuestro ser personal es el movimiento de nuestra visible voluntad electora. Inmenso cuidado se toma en retratar la voluntad como aislada. Está apartada de la creencia, de la razón, del sentimiento, y no obstante es el centro esencial de uno mismo. “Me identifico a mí mismo con mi voluntad”. Está separada de la creencia de forma que la autoridad de la razón, que fabrica la creencia, sea total y de forma que la responsabilidad de la acción pueda ser de igual modo total. Mi responsabilidad es función de mi conocimiento (que intenta ser completamente impersonal) y de mi voluntad (que es

completamente personal). La moralidad es cuestión de pensar claramente y ocuparse después de las relaciones externas con los demás hombres.

Desde este punto de vista, podría decirse que la moralidad se parece a la visita a una tienda. Entro en la tienda en un estado de libertad totalmente responsable, evalúo objetivamente las características de los bienes y elijo. Cuanto mayores sean mi objetividad y mi discernimiento, mayor será el número de productos que pueda elegir. (Una crítica marxista de esta concepción de moral capitalista burguesa sería bastante acertada. ¿Queríamos muchos bienes de la tienda o, por el contrario, sólo “los bienes correctos”?) Al igual que el acto y la razón, el comprar es público. La voluntad no descansa sobre la razón, por lo que la “vida interna” no ha de ser pensada como un ámbito moral. La razón se ocupa de descripciones neutrales y aspira a ser el tan frecuentemente llamado observador ideal. La terminología de los valores será prerrogativa de la voluntad; pero desde el momento en que la voluntad es pura elección, puro movimiento, y no pensamiento o visión, la voluntad realmente sólo necesita palabras de acción tales como “bueno” o “correcto”. No es propio del hombre que estamos describiendo, tal como aparece en los libros de texto o en las novelas, el poseer un vocabulario normativo adecuado. La ética moderna analiza “bueno”, la hueca palabra de acción correlativa con la voluntad aislada, y tiende a ignorar otros términos. Nuestro héroe aspira a ser un “realista” y considera la sinceridad como la fundamental y tal vez única virtud.

Esta imagen tan poderosa que se nos ofrece es conductista, existencialista y utilitarista de un modo tal que une estas tres concepciones. Es conductista en su conexión del ser y del significado de la acción con lo públicamente observable, es existencialista en su eliminación del yo sustancial y en su énfasis en la omnipotente voluntad solitaria, y es utilitarista en su asunción de que la moral se refiere y sólo puede referirse a actos públicos. También es, por cierto, lo que podría llamarse una visión democrática, en el sentido de que sugiere que la moral no es una conquista esotérica sino una función natural de cualquier hombre normal. Esta posición representa, por decirlo de otra forma, un matrimonio feliz y fructífero entre el liberalismo kantiano y la lógica wittgensteiniana solemnizado por Freud. Pero esto también es anticiparse; realmente nos enfrentamos aquí con algo difícil y complejo de analizar. Permítanme intentar ahora ordenar y clasificar las diferentes cuestiones que necesitan ser

contestadas.

Encuentro la imagen del hombre que he esbozado arriba extraña e inverosímil. De forma más precisa: tengo objeciones empíricas simples (no creo que la gente sea necesaria o esencialmente “así”), tengo objeciones filosóficas (no encuentro los argumentos convincentes), y tengo objeciones morales (no pienso que la gente *deba* concebirse a sí misma de tal forma). Es una cuestión difícil y delicada el mantener separados estos tipos de objeciones en la mente de uno. Más adelante trataré de presentar mi propia imagen alternativa. Pero antes que nada quiero examinar con más detalle la teoría de la “vida interna” que se nos ha ofrecido. Es probable que la reacción inicial de uno ante esta teoría sea fuertemente instintiva: o bien se estará satisfecho con el énfasis dado a la realidad de lo externo, la ausencia de lo interno, o bien sentirá (como en mi caso) que no puede ser así, que algo vital falta y se omite. Y si uno piensa que de una u otra forma “lo interno” es importante, se será el mayor entusiasta en criticar los argumentos en relación a su status. Tales críticas pueden tener resultados de gran alcance, ya que de la cuestión de “lo que sucede internamente” entre los momentos de manifiesto “movimiento” depende nuestra visión del *status* de la elección, del significado de la libertad y de todo el problema de la relación de la voluntad con la razón y del intelecto con el deseo. Consideraré ahora lo que pienso que es el argumento más radical, la piedra angular, de este tipo de psicología moral existencialista-conductista: el argumento que señala que los conceptos mentales deben analizarse genéticamente y que lo interno debe pensarse igualmente como dependiente de lo externo.

Este argumento se comprende mejor como un caso especial del más general y ahora familiar argumento sobre el status de lo que es “privado”. Nuestra tradición filosófica, desde Descartes hasta muy recientemente, ha estado obsesionada por una entidad que ha tenido varios nombres: la *cogitatio*, la impresión¹, el datum de los sentidos². Esta entidad, particular para cada persona, fue concebida como una *aparición*³ sobre la cual el poseedor tenía un *conocimiento* cierto e infalible. Fue tomada por Descartes como el punto de partida de un argumento famoso, y fue caracterizada por los empiristas británicos como un instrumento del pensamiento. La concepción de la *cogitatio* o el datum de los sentidos, extrañamente atractiva y fácilmente entendible, sugiere entre otras cosas que lo que es interno puede ser privado en dos sentidos, uno contingente y otro lógico. Puedo decirte, o

puedo abstenerme de decirte, un secreto; pero no puedo (lógicamente) mostrarte los datos⁴ de mis sentidos.

Después de una historia larga y variada esta concepción ha sido ya en gran medida abandonada por los filósofos. El argumento general para abandonarla se divide en dos. Brevemente, el argumento contra la *cogitatio* es que (a) tal entidad no puede formar parte de la estructura de un concepto público, (b) tal entidad no puede ser descubierta introspectivamente. Esto es, (a) no sirve para nada, (b) no está allí. El último punto puede a su vez subdividirse en un argumento empírico y otro lógico. El argumento empírico sostiene que existen muy pocas introspecciones y son además confusas; y el argumento lógico sostiene que siempre hay dificultades para su identificación. De las dos vertientes del argumento general, (a) ha recibido más atención que (b), debido a que como (a) ha sido considerada aplastante (b) ha sido tratada como secundaria. Si algo no sirve para nada no importa mucho si existe o no. En breve argumentaré que se ha asumido precipitadamente que algo no existe porque no sirve para nada. Pero observemos primero el argumento con más detalle.

Dije que el argumento acerca de los conceptos mentales era un caso especial del argumento general. El argumento general es perfectamente apropiado cuando se aplica a algunos conceptos no mentales simples tales como “rojo”. “Rojo” no puede ser el nombre de algo privado. La estructura del concepto es su estructura pública, que se establece acordando procedimientos en las situaciones públicas. Cuánto éxito podamos tener a la hora de establecer una determinada estructura pública será una cuestión empírica. La supuesta cosa interna no puede ser ni conocida (Descartes) ni usada (los empiristas británicos). Hume se equivocó al preocuparse del tono de azul desaparecido, no porque un hombre pudiese o no pintarlo, o porque pudiésemos o no ser persuadidos de que lo hizo, sino porque la imagen interna es necesariamente irrelevante y la posesión del concepto es una competencia pública. Lo que importa es si me paro en el semáforo y no si poseo o no imágenes de los colores. Yo identifico lo que mis sentidos me

1. “sense-impression” en el original (Nota del traductor).
2. “sense-datum” en el original. Los datos de los sentidos, lo dado a los sentidos (Nota del traductor).
3. “appearance” en el original. Aparición, apariencia (Nota del traductor).
4. “sense-data” en el original (Nota del traductor).

muestran a través de las esquematizaciones públicas que he aprendido, y que de ninguna otra forma puede ser *conocido* por mí, ya que el conocimiento implica el rigor proporcionado por un test público. Wittgenstein en las *Untersuchungen* resume la situación como sigue: “Si construimos la gramática de la expresión de la sensación bajo el modelo de ‘objeto y nombre’, el objeto deja de considerarse por irrelevante”.

Este argumento, que arremete despiadadamente en el caso del “rojo”, podría parecer incluso más despiadado en el caso de las mucho más oscuras entidades internas que se podrían suponer son los “objetos” de los cuales los conceptos mentales son “nombres”. Después de todo, uno podría decirse a sí mismo en un modo cuasi-absurdo, mi sensación del rojo, cuando estoy haciendo filosofía, se parece a algo que he “tenido” privadamente; y si ni siquiera se me permite “mantener” este claro y pequeño algo como mi propio datum⁵ privado, ¿por qué debería esperar “mantener” relacionados los tan confusos fenómenos internos con conceptos tales como “decisión” y “deseo”? Sin duda, en estos últimos casos debería estar incluso más contento de depender de la cara “externa” del concepto, ya que la interna es muy vaga. Permítanme clarificar esto de forma que haga evidente la fuerza del argumento genético en el caso de los conceptos mentales.

Wittgenstein, por supuesto, analiza en este contexto tanto los conceptos mentales como los físicos. Pero su análisis está marcado por una peculiar reticencia. Él no hace generalizaciones morales o psicológicas. Se limita a observar que el verbo de un concepto mental usado en primera persona no es un informe acerca de algo privado, ya que en ausencia de un procedimiento de control, no tiene sentido hablar sobre si uno mismo está equivocado o está en lo correcto. Wittgenstein no está afirmando que los fenómenos internos sean “incomunicables”, ni que nada especial acerca de la personalidad humana se deduzca de su “ausencia”; él está simplemente diciendo que no puede atribuirse sentido a la idea de un “objeto interno”. No existen “definiciones ostensibles privadas”. Consideraré más adelante si Wittgenstein está en lo cierto al decir que no podemos atribuir sentido a la idea de estar equivocados sobre cómo *parecen* las cosas y si puede extraerse de esta posición alguna conclusión legítima sobre la naturaleza humana. Ahora quiero examinar las conclusiones que *han* sido extraídas (no por él) y el argumento en forma desarrollada tal y como lo encontramos, con variaciones, en Hampshire, Hare, Ayer, Ryle y otros.

Como ya he comentado, el argumento parece fortalecerse aún más a medida que el supuesto datum⁶ interno se vuelve confuso de manera más obvia e incluso tiende a estar impredeciblemente ausente. En tales casos, las consideraciones puramente empíricas (la subdivisión empírica de (b) arriba) son especialmente poderosas. Yo digo, “Bien, debo decidir. De acuerdo. Iré”. ¿Quizás no ocurre nada introspectible? E incluso si ocurre, *esa* no es la decisión. Vemos aquí lo que significa hablar de un análisis genético. ¿Cómo *aprendo* el concepto de decisión? Observando a alguien que dice “He decidido” y que entonces actúa. ¿De qué otra forma podría haberlo aprendido? Y con ello, aprendo la esencia de la cuestión. Yo no “procedo” desde un concepto conductual a uno mental. (Un análisis genético de los conceptos físicos no sería especialmente revelador debido a que el lenguaje ordinario, que “equivocadamente” relaciona lo mental con lo interno, relaciona directamente lo físico con lo externo). Una decisión no resulta ser, cuando se analiza detenidamente, un movimiento introspectible. El concepto deja de tener estructura interna; *es* su estructura externa. Tomemos un ejemplo incluso más claro. ¿Cómo distingo yo el enfado de los celos? Ciertamente no discriminando entre dos tipos de fenómenos mentales privados. Consideremos cómo *aprendí* “enfado” y “celos”. Lo que identifica la emoción es la presencia, no de un objeto privado particular sino de algún patrón tipificado de conducta externa. Esto, nótese, implicará igualmente que podemos estar equivocados en los nombres que damos a nuestros estados mentales.

Este es el punto en que la gente puede comenzar a protestar, a gritar y a decir que algo les ha sido arrebatado. ¿No existe realmente algo así como decidir y no actuar? ¿No existen realmente decisiones *privadas*? ¿No existen realmente montones y montones de objetos, identificados más o menos fácilmente, como si estuviesen en órbita en el espacio interno? No es, como el argumento parecería implicar, un espacio silencioso y oscuro. Los filósofos responderán tranquilamente a tales protestas. Por supuesto que puede dársele un sentido a todo esto: él lo decidió pero no lo hizo. Esto es, él dijo que iría, y nosotros teníamos razones para creer que iría, pero le cayó un ladrillo en la cabeza. O, la noción de su marcha era coherente con muchas

5. “datum” en el original (Nota del traductor).

6. “datum” en el original (Nota del traductor).

otras cosas que él estaba haciendo y diciendo, y sin embargo no fue. Pero todo esto es tan manifiesto, tan poco privado, como el cumplimiento efectivo de la decisión. Y debe admitirse, cuando uno reflexiona, que es difícil dar sentido por cualquier otro método a la idea de una decisión incumplida, tanto en nuestro caso como en el de cualquier otra persona. ¿Existen decisiones “privadas”? Hablé conmigo mismo. Pero, ¿decidí realmente? Para responder a tal pregunta examino el *contexto* de lo que dije en lugar de su núcleo privado.

Sin embargo, se dirá, ¿*existen* realmente objetos introspectibles que podamos identificar? *Tenemos* imágenes, nos hablamos a nosotros mismos, etc. ¿Implica el argumento genético que esto no es nada? Bien, podría contestarse, observémoslo. Uno podría dividir *grosso modo* estos fenómenos por orden de claridad en imágenes, pensamientos verbales, otras imágenes, otros pensamientos y sentimientos que aunque no exactamente verbales o visuales, parecen, no obstante, ser “entidades”. Será cierto de todas ellas el que yo no pueda mostrárselas a otras personas. Por supuesto que puedo, hasta cierto punto, describirlas; puedo describir mis imágenes o mencionar palabras que “digo” en mi cabeza. Puedo también ofrecer descripciones metafóricas de los estados de mi mente. (Ryle analiza estas “crónicas” e “historias” del pensamiento en el *Volumen suplementario de la Sociedad Aristotélica*, 1952). Pero, ¿qué significa esto? Estos fenómenos, más vagos e infrecuentes de lo que uno pudiese irreflexivamente suponer, no pueden reivindicar ser “la cosa misma” sobre la que informan los pensamientos que expreso. Advertan que yo ofrezco mis descripciones en palabras públicas ordinarias cuyo significado está sujeto a reglas públicas ordinarias. Las palabras internas “significan” de igual modo que las palabras externas; y sólo puedo “conocer” mis imágenes porque conozco las cosas públicas “de” las mismas. Los conceptos públicos son, en este sentido obvio, soberanos sobre los objetos privados; sólo puedo “identificar” lo interno, incluso para mi propio beneficio, a través de mi conocimiento de lo externo. Pero en cualquier caso, no hay un control sobre la exactitud de tales descripciones, y como dice Wittgenstein, “¿Para qué sirve esta ceremonia?” ¿Quién, excepto posiblemente los psicólogos empiristas, está interesado en supuestos informes de lo que es *puramente* interior? Y los mismos psicólogos tienen ahora graves dudas sobre el valor de la supuesta “evidencia” de la introspección. El que yo esté *realmente* pensando en esto o aquello o decidiendo

sobre tal y cual cosa o sintiéndome enfadado, celoso o contento, estará adecuadamente determinado, y sólo puede estar determinado, por medio del contexto público, por muy incompleto y embrionario que éste sea. El que yo decida hacer X será cierto si yo dijera sinceramente que iba a hacerlo y lo hiciese, incluso si absolutamente nada introspectible ocurriese. E igualmente algo introspectible podría ocurrir, pero si falta por completo el contexto exterior ese algo no puede ser llamado decisión. Como dice Wittgenstein, “una rueda que puede girar sin que ninguna otra cosa se mueva con ella no forma parte del mecanismo”.

Estos argumentos radicales son, me parece a mí, perfectamente válidos en un determinado ámbito. Realmente solucionan de forma clara y definitiva ciertos problemas que han acosado al empirismo británico. Al destruir la engañosa imagen del infalible ojo interno, posibilitan una solución mucho más adecuada, por ejemplo, para problemas acerca de la percepción y acerca de los universales. Mucho de lo que era, en Hume y Berkeley, repugnante al sentido común puede ahora ser aclarado. Pero, como ya he dicho, mientras que Wittgenstein permanece como una esfinge en el trasfondo, otros se han apresurado a extraer otras y más dudosas conclusiones morales y psicológicas. Wittgenstein ha creado un vacío en el que el neokantianismo, el existencialismo y el utilitarismo se han dado prisa en entrar. Y adviertan el modo tan convincente con el que los argumentos, con un prestigio aumentado por el éxito indudable en otros campos, parecen apoyar, en realidad imponer, la imagen de la personalidad que he esbozado arriba. Como la “vida interna” es poco clara, en gran medida ausente, y en cualquier caso “no forma parte del mecanismo”, resulta ser *lógicamente* imposible adoptar una actitud contemplativa ociosa hacia el bien. La moral debe ser acción desde el momento en que los conceptos mentales sólo pueden ser analizados genéticamente. Metáforas de movimiento y no de visión parecen obviamente apropiadas. La moral, con el apoyo total de la lógica, aborrece lo privado. La salvación por las obras es una necesidad conceptual. *Lo que* yo esté haciendo o siendo no es algo privado y personal, sino que se me impone en el sentido de ser solamente identificable por medio de conceptos públicos y observadores objetivos. Las razones son razones públicas, las reglas son reglas públicas. La razón y la regla representan un tipo de tiranía impersonal en relación a la cual, sin embargo, la voluntad personal representa la voluntad perfecta. La maquinaria es implacable, pero hasta el

momento de la elección el agente se halla fuera de la maquinaria. La moral tiene lugar en el momento de la acción. Lo que yo sea “objetivamente” no está bajo mi control; la lógica y los observadores deciden eso. Lo que yo sea “subjetivamente” es una voluntad despreocupada, solitaria y sin substancia. La personalidad queda reducida a la cuestión de la voluntad pura.

No es nada fácil lanzar ahora un ataque sobre esta posición poderosamente fortificada; y, como digo, el temperamento intervendrá en la determinación de si *queremos* o no atacar o nos damos por satisfechos. Yo no estoy satisfecha. Permítanme comenzar, cautelosamente, a sugerir una visión alternativa, tomando no obstante como rúbrica las palabras de advertencia de Wittgenstein: “No poder evitar decir —cuando nos entregamos al pensamiento filosófico— tal o cual cosa; inclinarse irresistiblemente a decirla —lo que no significa obligarse a suscribir un *presupuesto*, o tener una percepción o un conocimiento inmediatos del estado de cosas”.

Para la finalidad de lo que resta de discusión, será útil tener un ejemplo delante de nosotros: algún objeto que todos podamos, más o menos, ver y al que podamos referirnos de vez en cuando. Todo tipo de cosas podrían servir para este ejemplo, y al principio estuve tentada de escoger un caso de *ritual*, por ejemplo un ritual religioso donde el consentimiento interno parece ser el acto real. El ritual: un marco externo que ocasiona e identifica a la vez un suceso interno. Puede argumentarse que yo hago una promesa al pronunciar las palabras “yo prometo”: discurso performativo. Pero en un contexto religioso, ¿me arrepiento al pronunciar seriamente las palabras “me arrepiento”?; ¿“lo siento de corazón” simplemente diciendo en una situación apropiada que lo siento de corazón? ¿Es esto así incluso si entonces corrijo mi vida? No está tan claro y, en realidad, es una cuestión interesante y difícil. Decidí, no obstante, no escoger un ejemplo religioso, que podría plantear dificultades importantes, sino elegir algo más corriente y cotidiano. De modo que aquí está el ejemplo.

Una madre, a la que llamaré M, siente hostilidad hacia su nuera, a la que llamaré N. M piensa que N es una buena chica, no exactamente vulgar pero sí ciertamente tosca y carente de decoro y refinamiento. N tiende a ser impertinente y familiar, poco ceremoniosa, brusca, a veces claramente ruda y siempre aburridamente juvenil. A M no le gusta la forma de hablar de N ni la manera de vestirse. M siente que su hijo se ha casado por debajo de su

nivel. Asumamos, para la finalidad del ejemplo, que la madre, que es una persona muy “correcta”, se comporta siempre de manera encantadora con la chica, no permitiendo que de ninguna manera se manifieste su verdadera opinión. Podríamos subrayar este aspecto del ejemplo suponiendo que el joven matrimonio ha emigrado o que N está ahora muerta: el propósito es asegurar que sea lo que sea lo que se considere como *sucediendo*, sucede por completo en la mente de M.

Esto por lo que respecta a los primeros pensamientos de M sobre N. El tiempo pasa, y pudiese ser que en M se asentase un endurecido sentimiento de insatisfacción y una imagen inamovible de N, prisionera (si se me permite emplear aquí esta palabra) del cliché: mi pobre hijo se ha casado con una mujer tonta y vulgar. No obstante, la M del ejemplo es una persona inteligente y bien intencionada, capaz de autocrítica, capaz de prestar cuidadosa y justa *atención* al objeto al que se enfrenta. M se dice a sí misma: “Yo soy anticuada y convencional. Puede que sea prejuiciosa y de mente estrecha. Puede que sea una esnob. Ciertamente soy celosa. He de fijarme de nuevo”. Asumo aquí que M estudia a N o que al menos reflexiona deliberadamente sobre N, hasta que gradualmente cambia su visión de N. Si suponemos ahora que N está ausente o muerta, esto evidencia que el cambio no está en el comportamiento de M sino en su mente. N revela ser no vulgar sino refrescantemente sencilla, no indecorosa sino espontánea, no ruidosa sino alegre, no aburridamente juvenil sino deliciosamente joven, etc. Y como he dicho, *ex hypothesi*, el comportamiento externo de M, encantador desde el principio, no se ha alterado en modo alguno.

Utilicé arriba palabras tales como “justa” e “inteligente” que implicaban un juicio de valor favorable sobre la actividad de M; y quiero, de hecho, imaginar un caso donde uno aprobaría el cambio de parecer de M. Pero por supuesto en la vida real, y esto es de interés, podría resultar muy difícil decidir si lo que M hacía era lo propio o no, y las opiniones podrían diferir. Varios motivos podrían mover a M: un sentido de justicia, el intento de amor hacia N, el amor por su hijo, o simplemente la aversión a pensar en él como desgraciado o equivocado. Algunas personas podrían decir “ella se engaña a sí misma” mientras que otras dirían que a ella le movió el amor o la justicia. Estoy retratando un caso para el que encontraría apropiada la última descripción.

Por supuesto, lo que *ocurre* en este ejemplo podría ser descrito de otras

formas. He escogido describirlo en términos de substitución de un conjunto de epítetos normativos por otro. También podría ser descrito, por ejemplo, en términos de imágenes visuales de M, o con metáforas simples o complejas. Pero consideremos ahora qué es exactamente “lo” que está siendo descrito. Podría argumentarse que no existe aquí nada que presente ninguna dificultad especial. Con vistas al juicio moral, podemos definir “acciones” de varias maneras. En este caso, una manera podría ser decir que M decidió comportarse bien con N y lo hizo; y los pensamientos privados de M no tendrán importancia y serán moralmente irrelevantes. Si no obstante se desea incluir en la lista de los actos morales de M algo más de lo que muestra su comportamiento exterior, uno tendrá que preguntarse por el material adicional: ¿en qué sentido “actos” y en que sentido “morales”? Por supuesto, si las reflexiones de M fueran el prólogo de actos exteriores *diferentes*, entonces se podría permitir a las reflexiones “pertenecer” a los actos como “sombras” suyas y ganar de ellos su identidad y su importancia: no obstante, la dificultad para discernir la parte interna y conectarla con la externa como condición de ésta última podría ser aún considerable. Pero, ¿qué diremos en el caso que nos ocupa?

Hampshire nos dice: “El pensamiento no puede pensarse como opuesto al ensueño o a la meditación a menos que esté dirigido hacia una conclusión, bien en acción o bien en juicio... La idea del pensamiento como un monólogo interior... se volverá vacía del todo si ni siquiera se pretende que el pensamiento se dirija hacia su resultado en el mundo exterior... Bajo tales condiciones, el pensamiento y la creencia no diferirían del encantador y habitual ensayo de frases o del movimiento de ideas a través de la mente”. Excluyamos de esta discusión algo que podría en este momento intentar entrar en ella, como es el ojo de Dios. Si los sucesos mentales de M no han de depender para su existencia e importancia de este testigo metafísico, ¿queremos, y de ser así cómo podremos, rescatarlos del destino de ser meras nadas, descriptibles en el mejor de los casos como ensueños?

Sería posible, por supuesto, dar un *status hipotético* a la vida interna de M como sigue. “Que la visión de M sobre N haya cambiado *significa* que si M hablase con franqueza acerca de N, ahora diría cosas distintas de las que habría dicho hace tres años”. Este análisis evita algunas dificultades pero, como el fenomenalismo, encuentra otras. La verdad de esta consideración hipotética podría ser compatible con que en el ínterin nada hubiese

ocurrido en la cabeza de M. Y, por supuesto, un cambio de parecer a menudo toma la forma del simple anuncio de una nueva opinión, sin que haya intervenido ningún material introspectible. Pero *ex hypothesi*, existe aquí al menos algo introspectible que ha ocurrido, por muy confuso que pueda ser, y es su *status* lo que está en cuestión. De todas formas, la idea que estamos intentando justificar es la de que M ha sido *activa* en el ínterin, que ha estado *haciendo* algo, algo que aprobamos, algo que de algún modo es digno de hacerse. M ha sido moralmente activa en el ínterin: eso es lo que queremos decir y queremos que se permita decirlo filosóficamente.

Llegado este punto, el defensor de lo que he llamado la visión existencialista-conductista puede argumentar como sigue. De acuerdo. O bien M no tiene material introspectible, en cuyo caso, debido a que la conducta de M es constante, es difícil ver qué podría significar decir que ha cambiado de opinión, a parte de decir que la consideración hipotética es cierta pero que nadie puede saber que lo es; o bien M tiene material introspectible y veamos entonces cómo esto podría ser. M puede imaginar que dice cosas a N, puede describir verbalmente a N en su mente; puede obsesionarse con imágenes visuales de N. Pero, ¿qué significan estos acontecimientos? ¿Qué ha de considerarse aquí como un juicio serio a diferencia del “encantador y habitual ensayo de frases”? Al examinar las introspectibilidades de M probablemente se mostrarán confusas y difíciles de describir; e incluso si (en el mejor de los casos) imaginamos a M haciéndose claras afirmaciones verbales a sí misma, la identidad y el significado de tales afirmaciones serán función del mundo público. Sólo puede pensarse que ella “habla” seriamente, y no como un loro, si el contexto externo lo permite lógicamente.

La cuestión también puede plantearse, dicho sea entre paréntesis, de forma que la identidad de los pensamientos interiores se establezca a través del significado público del simbolismo usado al pensar. (Véase, por ejemplo, Ayer, *Pensamiento y Significado*). Esto debería refutar las apelaciones a la “experiencia inefable”, etc. Los filósofos han elegido más recientemente enfatizar la visión de la “sombra”, esto es, considerar el sentido particular del pensamiento a través del contexto en lugar del sentido general del pensamiento a través de los símbolos. Pero pienso que ambos planteamientos merecen ser separados. Representan dos concepciones complementarias del “yo” o la “voluntad” como situado fuera del entramado de las reglas lógicas, libre para decidir dónde poner en riesgo su tiranía, pero atrapado en

adelante en un complejo impersonal. Puedo decidir qué decir, pero no qué significan las palabras que he dicho. Puedo decidir qué hacer, pero no soy dueño del significado de mi acto.

Alguien que dice privada o públicamente “He decidido” pero que nunca actúa, incluso en circunstancias favorables (continúa el argumento existencialista-conductista), no ha decidido. Las decisiones privadas que preceden a las acciones públicas pueden considerarse como la “sombra” del acto, obteniendo su título por ser parte de un complejo llamado propiamente “decisión”: aunque incluso aquí el término “decisión”, si se aplicase solamente a la parte interna, sería un título de cortesía debido a que no existe un control sobre la naturaleza o la existencia de la parte interna y su conexión con la externa. Y sin embargo, es ésta la situación en la que popular e inofensivamente hablamos de “decisiones privadas” o de “actos internos”, esto es, en los que algún tipo de estructura externa se halla presente y donde —si queremos— podemos concebir, quizás de forma natural concebimos, también un componente interno. En el caso de M, no obstante, debido a que no hay una alteración exterior de la estructura que se corresponda con un supuesto cambio interno, el no acaecimiento de sucesos externos de los cuales los internos puedan reclamar ser sus sombras hace dudoso el que aquí pueda darse algún sentido a la idea de “actividad”. El sentido categórico planteado en el proceso interno de M tiene que retroceder ante el sentido hipotético mencionado arriba. Y no puede saberse si la proposición hipotética es cierta, ni siquiera M puede, y podría ser cierta sin que nada absolutamente hubiese ocurrido en la mente de M. De modo que la idea de M como *interiormente* activa resulta vacía. Solamente existe actividad exterior y, por tanto, solamente actividad moral exterior; y lo que llamamos actividad interior es meramente la sombra de aquélla retroproyectada sobre la mente. Y, puede añadirse vigorosamente, ¿por qué preocuparse? Como dijo Kant, lo que estamos obligados a hacer es amar a nuestro vecino en un sentido práctico y no patológico.

Este es uno de esos momentos exasperantes de la filosofía en los que parece que uno continuamente evita decir algo que irresistiblemente se siente obligado a decir. Y por supuesto, como señaló Wittgenstein, el hecho de que uno se vea irresistiblemente obligado a decirlo no tiene porqué implicar nada *más*. Hilemos fino aquí. Al reaccionar contra el análisis de arriba, existe algo que ciertamente *no* deseo mantener, y es que tengamos un co-

nocimiento superior o infalible de nuestros estados mentales. Podemos estar equivocados sobre lo que pensamos y sentimos: esto no se discute, y de hecho la fuerza del análisis conductista estriba en la forma tan inteligente con que da cabida a este hecho. Lo que está en juego es algo diferente, algo acerca de la *actividad* en un sentido que no signifique actividad privilegiada.

Permítanme intentar decir de forma un tanto corriente, y sin justificación aún, lo que considero que ocurre, a pesar del análisis anterior, con M: una visión que no es congruente con dicho análisis y que, de ser cierta, muestra que el análisis no puede ser correcto. El análisis dibuja a M como definida “desde afuera”: la individualidad de M reside en su voluntad, entendida como sus “movimientos”. El análisis no entiende que M esté continuamente activa o que haga progresos, ni que sus actos internos pertenezcan a ella o formen parte de un tejido continuo del ser: es crítico precisamente de metáforas tales como “tejido del ser”. Y sin embargo, ¿podemos arreglárnoslas aquí sin tales metáforas? Es más, ¿no es la metáfora de la visión casi irresistiblemente sugerida a todo aquél que, sin prejuicio filosófico, desea describir la situación? ¿No es la metáfora natural? M *observa* a N, presta atención a N, centra su atención. M se halla inmersa en una lucha interna. A ella le puede tentar, por ejemplo, el disfrutar de caricaturas de N en su imaginación. (Curiosamente, existe poco espacio en el otro retrato para la idea de *lucha*). Y la actividad de M aquí, lejos de ser algo extraño y confuso, es algo que, en cierto sentido, encontramos extremadamente familiar. Innumerables novelas contienen narraciones de cómo son tales luchas. Cualquiera podría describir una sin que le faltasen palabras para ello. Esta actividad, como he dicho, podría ser descrita de diversas formas, pero una muy natural es emplear palabras normativas especializadas, lo que uno podría llamar palabras morales secundarias en contraste con las generales y principales, tales como “bien”. M deja de ver a N como “presuntuosa” y la ve ahora como “alegre”, etc. Haré un comentario después sobre la importancia de estas palabras secundarias. Una vez más, uno se siente obligado a decir algo así: la actividad de M es peculiarmente *suya*. Sus detalles son los detalles de *esa* personalidad; y en parte por esta razón constituye una actividad que sólo puede realizarse privadamente. M no podría *hacer esto* conversando con otra persona. Hampshire dice que “cualquier cosa que vaya a ser considerada como una realidad definida debe estar

abierta a varios observadores”. Pero, ¿puede ser realmente aplicada a un caso como éste esta cuasi-científica noción de individuación por medio de observadores no especificados? Aquí hay una actividad, pero no observadores; y si uno fuese a introducir la idea de los observadores potenciales, surgiría aún la cuestión de su *competencia*. La actividad de M es difícil de caracterizar, no porque sea confusa sino *precisamente porque es moral*. Y con esto, como intentaré explicar en breve, estamos llegando cerca del núcleo de la dificultad.

Lo que M está, *ex hypothesi*, intentando hacer no es sólo ver a N correctamente sino verla justa o cariñosamente. Noten la imagen tan distinta de la libertad que al mismo tiempo esto sugiere. La libertad no es el repentino salto de la voluntad aislada dentro y fuera de un complejo lógico impersonal; es una función del intento progresivo por ver un objeto particular de manera clara. La actividad de M es esencialmente algo progresivo, algo infinitamente perfectible. De modo que, lejos de reclamar para ella algún tipo de infalibilidad, este nuevo retrato ha incorporado la noción de una necesaria falibilidad. M está inmersa en una tarea sin fin. Tan pronto como comenzamos a usar palabras tales como “amor” y “justicia” al caracterizar a M, introducimos en todo nuestro retrato conceptual de su situación la idea de progreso, esto es, la idea de perfección: y es precisamente la presencia de tal idea lo que demanda un análisis de los conceptos mentales que sea distinto del genético.

Me inclino ahora a pensar que no tiene sentido, cuando nos encontramos frente al retrato existencialista-conductista de la mente, el preocuparnos interminablemente con la identificación de los sucesos internos particulares, ni el intentar defender una descripción de M como “activa” mostrando, por así decir, una serie de pequeñas cosas indubitadamente objetivas. No es necesario que el “no hay informe” implique el “no hay actividad”. Pero elaborar lo que sí sea necesario requiere un cambio de clave, un trasladar el ataque a un frente distinto. Consideremos por un momento la idea tan aparentemente plausible de la identidad como dependiente de los observadores y las reglas, una idea que conduce directamente al análisis genético de los conceptos mentales. Esto es realmente rojo si diversas personas se ponen de acuerdo en la descripción; en realidad esto es lo que significa ser realmente rojo. Alguien decidió realmente, grosso modo, si la gente está de acuerdo en que cumplió las reglas del concepto “decidir”. De-

cidir significa cumplir dichas reglas y que el agente no sea el único juez. Las acciones son “cosas que se mueven en el mundo público”, y el decidir que estos movimientos *sean* objetivos está, real y potencialmente, en manos de los observadores.

Wittgenstein, como ya he dicho, no aplica a los conceptos morales esta idea ni analiza su relación con los conceptos mentales en tanto que éstos formen parte de la esfera de la moralidad. (Que los conceptos mentales entran en la esfera de la moralidad es, para mi argumento, precisamente el punto central). Pero tampoco se ha puesto ningún límite a la idea; y a mí me gustaría poner un límite. Lo que ha permitido en parte a esta idea de la identificación ir tan lejos es, pienso, una concepción acrítica de la ciencia emprendida donde concluyó Hume.

Hume describió una multitud de átomos, pequeñas, firmes e indubitables apariciones⁷ o datos de los sentidos⁸, cuya ordenación “subsiguiente” proporcionó el denominado mundo material. La Revolución Copernicana de la filosofía moderna (“Tú no puedes obtener ‘conocimiento’ de ‘apariencias’”) desplaza la noción de certeza del interior al exterior: las reglas públicas determinan ahora lo que es cierto. Puede, no obstante, discutirse si uno no puede a veces dar un sentido al “estar equivocado sobre una apariencia¹⁰”. Existe aquí ciertamente un área para la discusión, pero dicha discusión nunca ha llegado a ser muy radical. Ha permanecido dentro de los términos generales de la revolución; y aunque sería imposible discutir la importancia de tal revolución, en realidad ésta ha sido hasta ahora una continuación de Hume por otros medios. (La obra de J. L. Austin, por ejemplo, es un detallado y brillante exorcismo de la noción de impresión. Y sin embargo, al sustituir el viejo e impersonal mundo de átomos de Hume y Russel por un mundo impersonal de lenguaje, *salva* de algún modo a aquél). Lo que el filósofo está intentando caracterizar, en realidad justificar, es la idea todavía de un mundo impersonal de hechos: el firme mundo objetivo desde el que la voluntad salta a una posición de aislamiento. Lo que define y constituye el hecho ha sido desplazado de un lugar a otro, pero la idea radical de “hecho” sigue siendo casi la misma. La lógica (reglas impersonales) asiste aquí a la ciencia con un modelo filosófico.

Lo que le crea problemas a este modelo es la concepción de las personas o individuos, una concepción inseparable de la moralidad. Todo el vocabulario, tan profundamente familiar para nosotros, de “apariciencia” y “rea-

lidad”, tanto si es usado por los viejos empiristas británicos como por el empirismo moderno, es tosco y burdo cuando se aplica al individuo humano. Considérese, por ejemplo, el caso de un hombre que intenta determinar privadamente si algo que él siente es arrepentimiento o no. Esta investigación, por supuesto, está sujeta a algunas reglas públicas, de otro modo no sería *esta* investigación: y podrían existir dudas o disputas sobre si lo que lleva a cabo es tal investigación. Pero aparte de esto, la actividad en cuestión debe ser sumamente personal, siendo la *ventaja* del “mundo impersonal del lenguaje” sobre ella el decir lo menos problemático: es decir, es una actividad que cuestiona la existencia de dicho mundo impersonal. Un individuo hace aquí un *uso* personal especializado de un concepto. Por supuesto inicialmente obtiene el concepto de su entorno; pero lo lleva a su privacidad. Conceptos de este tipo se prestan a tales usos; y el uso que se hace de ellos es, en parte, función de la *historia* del usuario. Hume y Kant, los dos santos patrones de la filosofía moderna, aborrecen la historia, cada uno a su manera, y aborrecen la noción específica de privacidad que la historia implica. Una determinada concepción de la lógica y una determinada concepción de la ciencia también aborrecen la historia.

Pero una vez que se *deja entrar* al individuo histórico, algunas cosas han de decirse de forma distinta. La idea de “realidad objetiva”, por ejemplo, sufre importantes modificaciones cuando es entendida, no en relación al “mundo descrito por la ciencia”, sino en relación al desarrollo de la vida de una persona. El activo “redefinir” y “reconsiderar”, característica fundamental de una personalidad viva, a menudo sugiere y demanda un procedimiento de control que esté en función de la historia individual. El arrepentimiento puede significar algo distinto para un individuo en distintos momentos de su vida, y lo que significa en su totalidad forma parte de dicha vida y no puede entenderse sino en el contexto.

Existe, por supuesto, una “ciencia” a la que concierne especialmente la historia del individuo: el psicoanálisis. Y con una determinación a ultranza por no separarse de una concepción científica de “lo objetivo”, es al psicoanálisis al que finalmente el Profesor Hampshire apela: él realmente da en-

7. “appearances” en el original. Apariciones, apariencias (Nota del traductor).

8. “sense-data” en el original (Nota del traductor).

9. “appearances” en el original. Apariencias, apariciones (Nota del traductor).

trada al individuo histórico, pero espera gracias a ello mantenerle a distancia. Hampshire examina desde un fondo impersonal el procedimiento de control del individuo con la ayuda de la noción de un análisis ideal. El analista es descrito como estando “allí” de algún modo, como el último observador competente haciendo el papel del ojo de Dios. Hampshire admite que en teoría sea posible, aunque no en la práctica, el “acercarse a explicaciones completas de la inclinación y el comportamiento para cualquier caso individual mediante un análisis interminable”. Pero, ¿porqué debería un psicoanalista cualquiera ser la medida de todas las cosas? El psicoanálisis es una enmarañada ciencia embrionaria, e incluso si no lo fuera, no existe ningún argumento que yo conozca que nos muestre que tengamos que tratar sus conceptos como fundamentales. La noción de un “análisis ideal” es engañosa. No existen series cuyo desarrollo pudiese conducir a dicho ideal. Esta es una cuestión *moral*, y lo que aquí está en juego es la liberación de la moralidad, y de la filosofía en tanto que estudio de la naturaleza humana, de la dominación de la ciencia: o mejor dicho, de la dominación de inadecuadas ideas sobre la ciencia que persisten entre los filósofos y otros pensadores. Debido a la falta de una distinción clara, hasta muy recientemente, entre ciencia y filosofía, este asunto nunca antes se había mostrado de forma tan viva. En el pasado la filosofía ha desempeñado el papel de la ciencia, en parte porque pensaba que era una ciencia.

El existencialismo, tanto en su versión continental como anglosajona, es un intento de solucionar el problema sin enfrentarse realmente a él: solucionarlo atribuyendo al individuo una libertad solitaria y vacía, una libertad, si él desea, para “escapar de los hechos”. Lo que retrata es, en realidad, la temerosa soledad del individuo abandonado en una pequeña isla en medio de un mar de hechos científicos, y la moralidad que escapa de la ciencia sólo gracias a un salto salvaje de la voluntad. Pero nuestra situación no es así. Para decirlo de forma sencilla y en los términos del ejemplo de M y su nuera que hemos estado considerando: incluso si se le diese a M una completa explicación psicoanalítica de su conducta hacia N, M no tendría porqué quedar limitada a dicha explicación. No sólo porque M tenga una estúpida libertad petulante que le haga estar ciega, ni sólo porque (la visión más sutil preferida por Hampshire) a ella se le permita entonces desplegar

10. “appearance” en el original. Apariencia, aparición (Nota del traductor).

sus fuerzas psíquicas sobre un territorio de mayor conocimiento. Es porque M no ha sido forzada en absoluto a adoptar tales conceptos en lugar de, por ejemplo, cualquier otro conjunto de conceptos morales o religiosos. La ciencia puede en ciertos momentos prescribir moralidad y cambiar su dirección, pero no puede contener moralidad, ni por tanto filosofía moral. La importancia de este asunto puede ser más fácilmente ignorada por una filosofía que divorcia la libertad y el conocimiento, y deja el conocimiento (por medio de una idea acrítica de las “razones impersonales”) en el campo de la ciencia. Pero la independencia de M respecto de la ciencia y del “mundo de los hechos” que la filosofía empirista ha creado en la imagen científica no sólo descansa en su voluntad cambiante sino en su mente observadora y cognoscente. Los conceptos morales no se mueven *dentro* de un mundo firme establecido por la ciencia y la lógica. Establecen, por distintos motivos, un mundo diferente.

Permítanme intentar explicar ahora más decididamente qué hace que los conceptos morales no tengan ninguna relación con la visión conductista y su explicación genética de los fenómenos mentales. Quiero conectar aquí dos ideas: la idea de individuo y la idea de perfección. El amor es conocimiento del individuo. Confrontada con N, M tiene una tarea sin fin. Las tareas morales son característicamente interminables no sólo porque, como si dijésemos, “dentro de” un determinado concepto nuestros esfuerzos son imperfectos, sino también porque al movernos y al mirar, cambian también nuestros conceptos. Hablar aquí de una imperfección inevitable, o de un límite ideal de amor y conocimiento que retrocede siempre, puede tomarse como una referencia de nuestra condición humana “caída”, pero a esto no tiene porqué dársele un sentido especialmente dogmático. Ya que no somos ni ángeles ni animales sino individuos humanos, las relaciones entre nosotros presentan ese aspecto; y esto puede considerarse como un hecho empírico o, por aquellos que prefieren tal terminología, como una verdad sintética *a priori*.

La entrada de la noción de un límite ideal en un concepto mental destruye el análisis genético de su significado. (Hampshire permitió que la idea de perfección tocara sólo un concepto, el de intención: pero intentó salvar este concepto de la moralidad convirtiendo el límite ideal en científico). Veamos cómo es esto. ¿Es el “amor” un concepto mental?, y si así fuese, ¿puede ser analizado genéticamente? Sin duda el corderito de Mary quería

a Mary, ya que la seguía a la escuela; y en algún sentido de lo que es “aprender”, bien podríamos aprender el concepto, la palabra, en ese contexto. Pero con dicho concepto no se acaba la cuestión. (Ni por supuesto tampoco se comienza). Las palabras pueden engañarnos aquí, debido a que son a menudo estables, mientras que los conceptos cambian; a los cuarenta años tenemos una imagen del coraje distinta de la que teníamos a los veinte. Tiene lugar un proceso de profundización, o al menos uno de alteración y complicación. Hay dos sentidos del “conocer lo que significa una palabra”, uno muy conectado con el lenguaje corriente y otro mucho menos. El conocimiento de un concepto de valor es algo que ha de comprenderse, por así decirlo, en profundidad, y no en términos de conexión con un determinado entramado impersonal. Es más, si la moralidad está esencialmente relacionada con el cambio y el progreso, no podemos ser tan democráticos sobre ella como a algunos filósofos les gustaría pensar. No “conocemos” el significado de todas las palabras morales necesarias sólo por ser racionales y conocer el lenguaje corriente. Puede que tengamos que aprender su significado; y debido a que somos individuos humanos e históricos, el movimiento de la comprensión es de avance hacia una privacidad creciente, en la dirección del límite ideal, y no de retroceso hacia su génesis en las reglas de un lenguaje público impersonal.

Nada de lo que estoy diciendo aquí es particularmente novedoso: cosas similares han sido dichas por los filósofos desde Platón en adelante; y son lugares comunes de la ética cristiana, cuyo centro es el individuo. Acercándonos más a la tradición platónica, la disputa actual es una reminiscencia de los viejos argumentos acerca de los universales abstractos y concretos. Mi opinión podría expresarse así: los términos morales deben ser tratados como universales concretos. Y si llegado este punto alguien dijese, bien ¿y por qué pararse en los conceptos morales?, ¿por qué no afirmar que todos los universales son concretos?, yo respondería, efectivamente ¿por qué no? ¿Por qué no considerar el rojo como un punto final ideal, como un concepto que tiene que ser infinitamente aprendido, como un objeto individual de amor? Un pintor podría decir, “Tú no sabes lo que el ‘rojo’ significa”. Esto supondría recuperar, por medio de un contraataque, la idea de valor —arrinconada por la ciencia y la lógica— para que abarque todo el ámbito del conocimiento. Pero esto formaría parte de un argumento diferente y no es de mi interés ahora. Quizás todos los conceptos podrían ser

considerados de tal manera: todo lo que yo ahora argumento es que algunos conceptos deben serlo.

Al sugerir que el concepto central de la moralidad es “el individuo” en tanto que cognoscible a través del amor, concebido a la luz del mandato, “Sed por tanto perfectos”, no estoy sugiriendo de ningún modo, a pesar del respaldo filosófico al que podría recurrir, algo esotérico. En realidad, ésta sería una imagen mucho más familiar para la persona corriente que la existencialista. Normalmente concebimos y entendemos la bondad en términos de virtudes que pertenecen al tejido continuo del ser. Y es justamente la naturaleza histórica e individual de las virtudes en tanto que realmente encarnadas lo que hace difícil aprender la bondad de otra persona. Está muy bien decir que “copiar una acción correcta es actuar correctamente” (Hampshire, *Lógica y Apreciación*), pero ¿qué modelo se supone he de copiar? Es algo evidente para la filosofía reciente el que esta operación de discernimiento del modelo sea bastante sencilla y el que la racionalidad en este sentido simple sea un tema resuelto. Y por supuesto, para ciertos propósitos convencionales así es. Pero es característico de la moral el que uno no pueda permanecer por completo en el nivel convencional, y el que, de algún modo, uno no deba hacerlo.

Podríamos considerar en este contexto la ambigüedad de la posición de Kant en la *Grundlegung*, donde nos dice que si nos encontrásemos frente a la persona de Cristo deberíamos volvernos hacia el modelo de racionalidad en nuestro interior y decidir si aprobamos o no al hombre que vemos. A menudo se tiene a Kant por un promotor de la visión existencialista: y estas palabras podrían ser rápidamente utilizadas para abogar por aquel retorno al yo, por aquel interés por la pureza de la voluntad solitaria que gozan del favor de todas las variedades del existencialismo. Me hallo solo, con total libertad y responsabilidad, y sólo puedo hacer correcta y responsablemente lo que me es inteligible, lo que puedo hacer con una intención clara. Pero debe recordarse que Kant fue un “metafísico naturalista” y no un existencialista. Para él, la razón es un límite ideal: de hecho, su término “Idea de la Razón” expresa precisamente aquella aspiración interminable a la perfección que es característica de la actividad moral. La suya no es la razón “
r e a -
lizada” o “dada” ligada al “lenguaje corriente” y a la convención ni, por otro lado, su hombre se encuentra totalmente sin guía y solo. Existe una reali-

dad moral, un estándar real aunque infinitamente distante: las dificultades de comprensión e imitación permanecen. Y en cierto sentido es quizás una cuestión de enfoque y temperamento el mirar a Cristo o a la Razón. A Kant le impresionaban especialmente los peligros de la obediencia ciega a una persona o a una institución. Pero (como muestra la historia del existencialismo) existen exactamente los mismos peligros al adherirse a la ambigua idea de encontrar el ideal en el interior de uno mismo. La razón para mirar hacia fuera a Cristo y no hacia dentro a la Razón es que el yo es un objeto tan deslumbrante que si uno mira *allí* puede que no vea nada más. Pero como digo, mientras la mirada fija se dirige hacia el ideal, la fórmula exacta será una cuestión de historia y enfoque no determinada rígidamente por el dogma religioso, y la comprensión del ideal será, en cualquier caso, parcial. Allí donde la virtud está implicada, percibimos más de lo que con claridad comprendemos y *alcanzamos al mirar*.

Permítanme indicar con más detalle cómo pienso que realmente ocurre este proceso. Espero que esto me permita clarificar el status de la visión que mantengo y relacionarla con la filosofía del lenguaje en particular. He hablado de un proceso de complejidad o profundización, un proceso de aprendizaje, un progreso, que puede tener lugar en los conceptos morales, en la dimensión que poseen en virtud de su relación con un límite ideal. Al describir el ejemplo de M y su nuera, dirigí la atención al importante papel desempeñado por las palabras normativo-descriptivas, las palabras de valor especializadas o secundarias. (Tales como “vulgar”, “espontáneo”, etc.) Por medio de estas palabras tiene lugar lo que podríamos llamar “el acoso del individuo por los conceptos”. Los usos de tales palabras son a la vez instrumentos y síntomas del aprendizaje. El aprendizaje tiene lugar cuando dichas palabras se utilizan, bien en voz alta o bien privadamente, en el contexto de actos particulares de atención. (M atendiendo a N). Este es un punto que ha de ser enfatizado. Que las palabras no son eternas, que la emisión de las palabras es un evento histórico, ha sido señalado por algunos filósofos con propósitos diversos. (Strawson lo señala cuando ataca la Teoría de las Descripciones). Pero todas las implicaciones de este hecho, con sus consecuencias para la supuesta imagen eterna de la razón, no han sido, en nuestra filosofía moderna, extraídas por completo. Como observa Platón al final del *Fedro*, las palabras mismas no contienen sabiduría. Las palabras, dichas a individuos determinados en momentos determinados, pueden

producir sabiduría. Las palabras, además, tienen contextos conceptuales y espacio-temporales. Aprendemos atendiendo a los contextos, el vocabulario se desarrolla a través de la atención detallada sobre los objetos, y sólo podemos entender a los otros si podemos compartir, hasta cierto punto, sus contextos. (A menudo no podemos). El uso de las palabras por personas reunidas en torno a un objeto común es una actividad humana central y vital. El crítico de arte puede ayudarnos si estamos en presencia del mismo objeto y si conocemos algo de su esquema de conceptos. Ambos contextos son relevantes para nuestra capacidad de avanzar hacia “ver más”, hacia “ver lo que él ve”. Aquí, como tantas otras veces, una analogía estética es de utilidad para la moral. M podría ser ayudada por alguien que a la vez conociese a N y cuyo esquema conceptual M pudiese entender o, en el contexto, comenzar a entender. El progreso en la comprensión de un esquema de conceptos a menudo tiene lugar cuando escuchamos el habla normativo-descriptiva en presencia de un objeto común. He estado hablando, en relación con nuestro ejemplo, de progreso o cambio a mejor, pero por supuesto dicho cambio (y esto es lo que con mayor frecuencia se observará) puede también ser a peor. La conversación cotidiana no es necesariamente una actividad moralmente neutral y ciertas formas de describir a la gente pueden ser falsas y equivocadas. Un elegante conjunto de conceptos puede ser un instrumento de falseamiento de lo más eficiente. Es especialmente característico en las palabras normativas, deseable y a la vez no deseable, el pertenecer a marcos u ordenamientos sin cuya comprensión no pueden ser entendidas. Si un crítico nos dice que un cuadro tiene “color funcional” o “forma significativa”, necesitamos conocer no sólo el cuadro sino también algo acerca de su teoría general con el fin de entender el comentario. De modo similar, si M dice que N es “vulgar”, aunque el término no pertenece a un vocabulario técnico, este uso del mismo sólo puede ser completamente entendido si conocemos no sólo a N sino también a M.

Esta dependencia de los contextos de atención por parte del lenguaje tiene sus consecuencias. El lenguaje es mucho más idiosincrático de lo que se ha admitido. Las razones no son necesariamente, *qua* razones, públicas. Puede que sean razones para muy pocos, y no por ello peores. “No puedo explicarlo. Tendrías que conocerla”. Si falta el objeto común, la comunicación puede venirse abajo y las mismas palabras pueden producir efectos distintos en oyentes distintos. Al reflexionar, esto puede parecer muy obvio;

pero a menudo la filosofía consiste en encontrar un contexto adecuado en el que decir lo obvio. Los seres humanos son oscuros unos para otros, en ciertos aspectos que son particularmente relevantes para la moralidad, a menos que sean objeto mutuo de atención o tengan objetos comunes de atención, ya que esto afecta al grado de elaboración de un vocabulario común. Nosotros desarrollamos el lenguaje en el contexto del mirar: de nuevo la metáfora de la visión. La noción del acceso privilegiado a fenómenos internos se ha considerado moralmente sospechosa porque, entre otras cosas, separaría a la gente del “mundo corriente del argumento racional”. Pero la inevitable privacidad contextual del lenguaje ya hace esto, y excepto en un nivel de comunicación muy simple y convencional, no existe tal mundo corriente. Esta conclusión es temida y evitada por muchos moralistas porque parece contraria a la operación de la razón y porque la razón es interpretada bajo un modelo científico. El lenguaje científico intenta ser impersonal y exacto pero accesible no obstante a los propósitos del trabajo en equipo; y el grado de accesibilidad puede determinarse en relación a objetivos prácticos y definidos. El lenguaje moral, que está ligado a una realidad infinitamente más compleja y variada que la de la ciencia, es a menudo inevitablemente idiosincrático e inaccesible.

Las palabras son los símbolos más sutiles que poseemos y nuestro tejido humano depende de ellas. La naturaleza viva y radical del lenguaje es algo que olvidamos en perjuicio nuestro. Es totalmente engañoso hablar, por ejemplo, de “dos culturas”, una humano-literaria y otra científica, como si ambas tuviesen el mismo status. Sólo hay una cultura, de la que la ciencia, tan interesante y tan peligrosa, es hoy una parte importante. Pero el aspecto más esencial y fundamental de la cultura es el estudio de la literatura, ya que es una enseñanza sobre cómo retratar y entender las situaciones humanas. Somos hombres y somos agentes morales antes que científicos, y el lugar de la ciencia en la vida humana debe ser discutido con *palabras*. Esta es la razón por la que es y siempre será más importante saber de Shakespeare que saber de cualquier científico: y si existe un “Shakespeare de la ciencia” su nombre es Aristóteles.

He utilizado la palabra “atención”, que tomo prestada de Simone Weil, para expresar la idea de una mirada fija, justa y amorosa, dirigida sobre la realidad individual. Creo que este es el rasgo característico y propio del agente moral activo. “Característico” y “propio” sugieren respectivamente

una pretensión lógica y normativa; y más abajo discutiré hasta dónde lo que digo ha de tomarse como descripción y hasta dónde como recomendación. En todo caso, una teoría, bien lógica o bien normativa, es más atractiva cuanto más explica, cuanto más puede verse que su estructura subyace en las cosas que nos son familiares en la vida cotidiana. Quiero ahora pasar a argumentar que la visión que estoy sugiriendo ofrece una descripción más satisfactoria de la libertad humana que la ofrecida por la visión existencialista. He clasificado juntos como existencialistas a filósofos que reclaman este título como Sartre, y a filósofos que no, como Hampshire, Hare y Ayer. Es característico de ambos grupos la identificación de la verdadera persona con la vacía voluntad electora, y el correspondiente énfasis en la idea de movimiento en lugar de la de visión. Este énfasis irá acompañado del sesgo anti-naturalista del existencialismo. No tiene sentido hablar del “ver moral” ya que no hay nada que ver *moralmente*. No existe la visión moral. Existe sólo el mundo corriente que es visto con la visión corriente, y existe la voluntad que se mueve dentro de él. Las que podrían denominarse ala kantiana y ala surrealista del existencialismo pueden distinguirse por su grado de interés en las *razones* para la acción, reducido a cero en el extremo surrealista.

Por supuesto, nuestros filósofos británicos sí están muy interesados en las razones, enfatizando, como he dicho, la accesibilidad, la naturaleza no esotérica del razonamiento moral. Pero la formulación de tales razones, se argumenta (y éste es realmente el propósito de enfatizar su carácter impersonal), de ningún modo liga o conecta el agente al mundo o a contextos personales específicos dentro del mundo. Él elige libremente sus razones en términos de, y tras estudiar, los hechos corrientes que están a la vista de todo el mundo: y actúa. Esta operación, se argumenta, *es* el ejercicio de la libertad. Esta imagen del hombre como un ser sumamente consciente y autosuficiente es ofrecida por algunos filósofos como *donné* y por otros, por ejemplo, Hampshire, como una norma; aunque Hampshire se preocupa por dar a la norma un trasfondo científico.

Preguntémonos ahora de manera muy simple si esto es realista, si es esto, según nuestra experiencia, en lo que consiste la elección moral. Podría parecer en principio que los existencialistas tienen una ventaja, la de que ellos dan cuenta de un rasgo esencial de la elección moral, cual es el extraño vacío que a menudo sucede en el momento de elegir. Por supuesto, las

elecciones tienen lugar a niveles distintos de conciencia, importancia, y dificultad. En una elección fácil y sin importancia no hay necesidad de considerar “lo que sucede” como algo más allá de la secuencia obvia de razón, decisión, acción, o solamente razón, acción; y tales elecciones pueden considerarse correctamente “impersonales”. “¿Iré? Oh sí, lo prometí”. Recibo mi cuenta y la pago. Pero las elecciones difíciles y dolorosas a menudo presentan esa experiencia de vacío sobre la que tanto se ha escrito: ese sentimiento de no estar determinadas por las razones. Esta sensación es celebrada con regocijo por las dos alas del existencialismo. El ala kantiana la reclama como muestra de que somos libres en relación a las razones y el ala surrealista la reclama como muestra de que no existen razones. En realidad esta experiencia del vacío parece verificar perfectamente la noción de que la libertad es simplemente el movimiento de la voluntad solitaria. La elección es movimiento externo, ya que no puede ser ninguna otra cosa.

Pero, ¿es esto así?, y ¿deberíamos realmente alegrarnos tanto de esta experiencia? Un apunte mucho más sombrío sobre la misma se le ocurre en un determinado momento a Sartre, quien en este problema oscila erráticamente entre el kantismo y el surrealismo. *Quand je délibère les jeux sont faits*. Si estamos tan extrañamente separados del mundo en los momentos de elección, ¿estamos realmente eligiendo? ¿estamos realmente en lo cierto al identificarnos *a nosotros mismos* con esta vertiginosa voluntad vacía? (Hampshire: “Me identifico a mí mismo con mi voluntad”). En una reacción del pensamiento que nunca está lejos de las mentes de los existencialistas más extremos (Dostoievski, por ejemplo), uno puede aquí volverse hacia el determinismo, hacia el fatalismo, hacia la consideración de la libertad como una completa ilusión. La suerte ya está echada cuando reflexiono. Fuerzas dentro de mí que me son oscuras han tomado ya la decisión.

Esta visión es, si cabe, menos atractiva y menos realista que la otra. ¿Tenemos realmente que elegir entre una imagen de libertad total y una imagen de determinismo total? ¿No podemos dar una explicación más equilibrada y clarificadora sobre la cuestión? Sugiero que podemos si simplemente introducimos en el cuadro la idea de *atención*, o de mirar, de la que hablé arriba. Sólo puedo elegir dentro del mundo que puedo *ver*, en el sentido moral de “ver”, lo cual supone que la visión clara es el resultado de la imaginación moral y del esfuerzo moral. Por supuesto también existe la “visión distorsionada”, y la palabra “realidad” aparece aquí inevitable-

mente como una palabra normativa. Cuando M es justa y amorosa, ve a N como realmente es. A menudo uno se encuentra forzado casi automáticamente por lo que *puede* ver. Si ignoramos el trabajo previo de atención y nos fijamos sólo en el vacío del momento de la elección, es probable que identifiquemos libertad con movimiento externo, ya que no hay nada más con lo que identificarla. Pero si consideramos cómo es el trabajo de la atención, cómo ocurre continuamente y cómo construye imperceptiblemente estructuras de valor a nuestro alrededor, no nos sorprenderá que en los momentos cruciales de elección ya esté terminada la mayor parte del asunto del elegir. Esto no implica que no seamos libres, ciertamente no. Pero supone que el ejercicio de nuestra libertad es un asunto pequeño y gradual que ocurre todo el tiempo y no un grandioso dar saltos sin impedimentos en momentos importantes. La vida moral, según esta visión, es algo que ocurre continuamente, no algo que se apaga cuando no tienen lugar elecciones morales explícitas. Lo que sucede entre tales elecciones es en realidad lo que es crucial. Me gustaría, en general, utilizar la palabra “atención” como una buena palabra y utilizar algún término más general como “mirar” como una palabra neutra. Por supuesto la energía física fluye, y fluye más que deprisa, construyendo retratos del mundo convincentemente coherentes pero falsos, completados con un vocabulario sistemático. (M viendo a N como impertinente-vulgar-infantil, etc.). La atención es el esfuerzo por contrarrestar tales estados de ilusión.

Según esta visión, somos en algún sentido ciertamente menos libres de como se nos describe bajo la otra visión, ya que ésta última presenta una condición de libertad perfecta que es, o bien nuestro destino inevitable (los surrealistas) o bien nuestro objetivo alcanzable de forma concebible (los kantianos). Para Hampshire, la libertad es cuestión de tener intenciones claras como el cristal. Pero según la visión que yo sugiero, que conecta la moralidad con la atención a los individuos, individuos humanos o realidades individuales de otros tipos, la lucha y el progreso son algo más oscuro, más históricamente condicionados, y por lo general menos claramente conscientes. La libertad, en sí un concepto moral y no sólo un prerequisite de la moralidad, no puede separarse aquí de la idea del conocimiento. Aquello *de* lo cual es conocimiento, aquella “realidad” que de forma tan natural tendemos a considerar como revelada a través de una “atención justa” puede, dado lo diverso de la personalidad y la situación humana, ser con-

cebido por supuesto sólo como “uno”, como un único objeto para todos los hombres, en algún sentido muy remoto e ideal. Es una paradoja profunda de la filosofía moral el que casi todos los filósofos hayan sido inducidos de uno u otro modo a concebir la bondad como conocimiento: y sin embargo mostrar esto con algún detalle, mostrar la “realidad” como “una”, parece implicar un prejuicio impropio de un asunto moral. La conciencia aguda de esta última dificultad ha hecho en realidad que a los filósofos recientes les parezca axiomático que “el naturalismo sea una falacia”. Pero yo sugeriría que a nivel del sentido común serio y de una reflexión corriente no filosófica sobre la naturaleza de la moral es perfectamente obvio que la bondad *está* conectada con el conocimiento: no con el impersonal cuasi-científico conocimiento del mundo corriente, sea lo que fuere, sino con una percepción purificada y honesta de lo que sucede realmente, una exploración y un discernimiento pacientes y justos de aquello a lo que nos enfrentamos, que es el resultado no simplemente de un abrir los ojos sino de un tipo de disciplina moral sin duda perfectamente familiar.

¿Y qué es del “vacío”, la experiencia de la *Angst* de la que los existencialistas nos han hablado tanto? Si no puede entenderse en el sentido de ellos, como una experiencia de pura libertad, ¿qué es?, y ¿ocurre de verdad realmente? Quizás se hallan aquí implicados diversos y distintos estados anímicos. Pero el central, el corazón del concepto, creo que más bien lo describiría como un tipo de miedo repentino que la voluntad consciente experimenta cuando percibe que la fuerza y la dirección de la personalidad no están bajo su inmediato control. Innumerables “miradas” han descubierto y explorado un mundo que se halla ahora (para bien o para mal) *compulsivamente* presente ante la voluntad en un estado particular, y la voluntad se siente aterrorizada por la sensación de que debería serlo todo y en realidad no lo es. La *Angst* puede tener lugar donde existe cualquier discrepancia sentida entre la personalidad y los ideales. Quizás la gente muy simple se libra de ella y algunas civilizaciones no la han experimentado en absoluto. La *Angst* extrema, en la forma popular moderna, es la enfermedad o adicción de aquellos que están apasionadamente convencidos de que la personalidad reside solamente en la omnipotente voluntad consciente: y en la medida en que esta convicción es errónea, el estado anímico participa de la ilusión. Obviamente es, en la práctica, un problema moral delicado el decidir hasta dónde la voluntad puede forzar la personalidad ya formada (*mo-*

ver en un mundo que no puede *ver*) sin ocasionar, como poco, un desastre. El concepto de la *Angst* debería por supuesto distinguirse cuidadosamente de su antepasado, el *Achtung* de Kant, donde el terror ante la debilidad de la voluntad se combina con una inspiradora conciencia de la realidad que tira de la voluntad (desesperación ante la voluntad sensual, regocijo ante la voluntad racional). La pérdida de esa conciencia, o de esa fe, produce *Angst*, que propiamente es un estado de seria alarma. Aquellos que están, o intentan estar, animados por la *Angst*, esto es, por la mera impotencia de la voluntad y su falta de conexión con la personalidad, están, como he sugerido arriba, en peligro de caer en el fatalismo o en la irresponsabilidad total.

El lugar de la elección es ciertamente distinto si pensamos en términos de un mundo que se halla *compulsivamente* presente ante la voluntad, y cuyo discernimiento y exploración son un asunto lento. El cambio moral y el logro moral son lentos; no somos libres en el sentido de ser capaces de repente de cambiarnos a nosotros mismos, debido a que no podemos cambiar de repente lo que podemos ver y por tanto lo que deseamos y lo que nos obliga. En cierto modo, la elección explícita parece ahora menos importante: menos decisiva (ya que mucho de la “decisión” reside en otra parte) y menos, obviamente, algo para ser “cultivado”. Si atiendo adecuadamente no tendré elecciones y es éste el estado último al que aspirar. Éste es en cierto sentido el reverso del retrato de Hampshire, donde nuestros esfuerzos se suponen dirigidos a incrementar nuestra libertad a través de la conceptualización de tantas posibilidades diferentes de acción como sea posible: teniendo en la tienda tantos bienes como sea posible. La situación ideal, por el contrario, ha de ser más bien representada como una especie de “necesidad”. Esto es algo de lo que hablan los santos y que cualquier artista comprenderá enseguida. La idea de una observación amorosa y paciente, dirigida sobre una persona, una cosa o una situación, muestra la voluntad no como un movimiento sin impedimentos sino como algo muchísimo más parecido a la “obediencia”.

La voluntad y la razón no son, por tanto, facultades completamente separadas en el agente moral. La voluntad influye continuamente en la creencia, para mejor o peor, e idealmente es capaz de influirla a través de una atención mantenida sobre la realidad. Esto es lo que Simone Weil quiere decir cuando dice que “la voluntad es obediencia, no resolución”. Como

agentes morales tenemos que intentar ver con justicia, superar el prejuicio, evitar la tentación, controlar y dominar la imaginación, dirigir la reflexión. El hombre no es la combinación de un pensador racional impersonal y una voluntad personal. Es un ser unificado que ve, y que desea conforme a lo que ve, y que posee un control continuo y ligero sobre la dirección y el foco de su visión. Pienso que no hay nada en la superficie de este retrato que no sea familiar para la persona corriente. Las dificultades filosóficas pueden surgir si intentamos dar un sentido de fondo único y organizado a la palabra normativa “realidad”. No obstante, esta palabra puede utilizarse como un término filosófico con tal de que sean entendidas sus limitaciones. Lo que es real puede ser “no-empírico” sin ser, en sentido grandioso, sistemático. En las situaciones concretas, “la realidad”, como aquello que se revela al ojo paciente del amor, es una idea enteramente comprensible para la persona corriente. M sabe lo que está haciendo cuando intenta ser justa con N y nosotros también sabemos lo que está haciendo.

Dije que cualquier artista comprendería la noción de voluntad como obediencia a la realidad, una obediencia que idealmente alcanza una posición donde no hay elección. Uno de los mayores méritos de la psicología moral que estoy proponiendo es que no opone el arte a la moral sino que muestra que son dos aspectos de una única lucha. La visión existencialista-conductista no podría dar una explicación satisfactoria del arte: era visto como una actividad cuasi-lúdica, gratuita, “en su propio interés” (el familiar slogan Bloomsbury-kantiano), una especie de consecuencia de nuestro fracaso por no ser completamente racionales. Tal visión del arte es por supuesto intolerable. En uno de esos importantes movimientos de retorno desde la teoría filosófica a las cosas sencillas de las que estamos seguros, debemos volver a lo que sabemos sobre el gran arte y sobre el entendimiento moral que contiene y el logro moral que representa. La bondad y la belleza no han de ser enfrentadas, ya que en gran medida forman parte de la misma estructura. Platón, que nos dice que la belleza es la única cosa espiritual que por naturaleza amamos de manera inmediata, trata la belleza como una parte introductoria del bien. De modo que las situaciones estéticas no son tanto analogías de la moral cuanto casos de la moral. La virtud es *au fond* la misma en el artista que en el hombre bueno, en tanto que es una atención desinteresada sobre la naturaleza: algo que es fácil de decir pero muy difícil de conseguir. Los artistas que han reflexionado han dado

con frecuencia expresión a esta idea. (Por ejemplo, Rilke elogiando a Cézanne habla de una “consumación del amor en el trabajo anónimo”. Carta a Clara Rilke, 13 de octubre de 1907).

Ya que la visión existencialista-conductista quería concebir la voluntad como un movimiento puro separado de la razón y privar a la razón del uso de las palabras normativas (ya que iba a ser “objetiva”), el agente moral así imaginado podría seguir adelante, en realidad era casi forzado a seguir adelante, sólo con los términos morales vacíos y más generales, tales como “bueno” y “correcto”. Las palabras morales vacías corresponden aquí al vacío de la voluntad. Si la voluntad va a ser totalmente libre, el mundo en el que se mueve debe estar desprovisto de características normativas, de modo que la moralidad pueda residir enteramente en el indicador de la elección pura. Bajo mi visión, podría decirse que, *per contra*, se podría prescindir completamente de las palabras principales y generales y podría hacerse todo el trabajo moral con las palabras secundarias y especializadas. Si concebimos al agente como obligado por la obediencia a la realidad que puede ver, no dirá “Esto es correcto”, es decir, “Elijo hacer esto”, dirá “Esto es A B C D” (palabras descriptivo-normativas), y la acción sucederá de modo natural. Como no ocurrirá la elección vacía, no se necesitará la palabra vacía. Esta muy lejos de mi intención, no obstante, degradar o prescindir del término “bueno”: antes bien, le devolvería la dignidad y la autoridad que poseía antes de que Moore apareciese en escena. He hablado de los esfuerzos de la atención dirigidos sobre los individuos y de la obediencia a la realidad como un ejercicio de amor, y he sugerido que “la realidad” y “el individuo” se nos presentan en los contextos morales como puntos finales ideales o Ideas de la Razón. Éste es sin duda el lugar donde reside el concepto del bien. “Bien”: “Real”: “Amor”. Estas palabras están íntimamente relacionadas. Y recuperamos aquí el sentido profundo de la indefinibilidad del bien, a la que se ha dado un sentido trivial en la filosofía reciente. El bien es indefinible no por las razones ofrecidas por los sucesores de Moore, sino por la dificultad infinita en la tarea de aprehender una realidad magnética pero inagotable. En cierto sentido, Moore estaba más cerca de la verdad de lo que suponía cuando intentaba decir tanto que el Bien estaba *allí* como que no podría decirse nada de lo que esencialmente fuera. Si la aprehensión del bien es la aprehensión del individuo y de lo real, entonces el bien participa del carácter infinitamente elusivo de la realidad.

He señalado varias veces que la imagen que estoy ofreciendo debería considerarse como un trasfondo metafísico general para la moral y no como una fórmula que pueda aplicarse de modo esclarecedor en todos y cada uno de los actos morales. No existe, que yo sepa, ninguna fórmula de ese tipo. No siempre somos el individuo en busca del individuo, no siempre respondemos a la atracción de la idea de perfección. A menudo, por ejemplo cuando pagamos la cuenta o llevamos a cabo otros pequeños actos diarios, somos meramente “cualquiera” haciendo lo que es debido o realizando simples elecciones por razones públicas corrientes; y es ésta la situación que algunos filósofos han escogido exclusivamente para analizar. Es más, soy muy consciente de los peligros *morales* de la idea de la moralidad como algo que involucra a toda la persona y que puede conducir a una visión y a un lenguaje especializados y esotéricos. El toma y daca entre los niveles privado y público de la moralidad es a menudo beneficioso para ambos y es en realidad normalmente inevitable. De hecho, el nivel “convencional” no es a menudo tan simple como parece y el himno fraseado a la antigua que cantaba en mi niñez, “Quien barre un cuarto según Sus leyes, barre y hace una buena acción”, no era hablar tontamente. La labor de atención tiene lugar todo el tiempo, y en momentos aparentemente vacíos y ordinarios también “miramos”, haciendo esos pequeños y escudriñadores esfuerzos de imaginación que tan importantes resultados acumulativos tienen.

Tampoco debería entenderse que estoy sugiriendo que la comprensión o la pureza de corazón son más importantes que la acción: lo que los filósofos temían que Moore quisiese decir. Las acciones manifiestas son perfecta y obviamente importantes en sí mismas, e importantes también debido a que son el eje y el estímulo indispensables de la escena interna. Lo interno, en *este* sentido, no puede prescindir de lo externo. No quiero solamente decir que los rituales externos crean espacios para las experiencias internas; sino también que una acción manifiesta puede liberar energías psíquicas que no pueden liberarse de otro modo. A menudo recibimos una recompensa imprevista por un acto hecho mal y sin entusiasmo: un lugar para la idea de gracia. He sugerido que tenemos que aceptar una imagen más oscura, menos plenamente consciente y menos invariablemente racional de la dinámica de la personalidad humana. Con esta oscura entidad tras nosotros, podemos decidir a veces actuar de manera abstracta por medio de

la norma e ignorar la visión y la energía compulsiva derivada de ella; y podemos encontrarnos como resultado que tanto la energía como la visión son dadas inesperadamente. Decidir cuándo intentar tales saltos es uno de los problemas morales más difíciles. Pero si saltamos por delante de lo que conocemos, aún hay que intentar ponerse a la par. La voluntad no puede correr muy por delante del conocimiento, y la atención es nuestro pan de cada día.

Por supuesto, lo que he estado ofreciendo aquí no es ni pretende ser un “análisis lógico neutral” de cómo son los agentes morales o los términos morales. Por supuesto el retrato ofrecido, por ejemplo, por Hampshire tampoco es neutral, como él admite entre paréntesis. (*Pensamiento y Acción*, capítulo dos). “Ha de tomarse una decisión entre dos concepciones de la personalidad... Puede ser que en una sociedad en la que las opiniones teóricas y las creencias religiosas de un hombre se tuviesen por supremamente importantes, las creencias de un hombre fuesen consideradas parte tanto de su responsabilidad como de su comportamiento hacia otros hombres”. Y contrasta esto con “una cultura utilitaria”. Hampshire habla aquí de una “decisión”; y existe siempre un “atajo” existencialista en relación a cualquier teoría rival: decir “Tú usas ese retrato, pero tú *eliges* usarlo”. Esto es hacer del retrato existencialista el definitivo. Desearía que mi teoría no sufriese tal derrota. Decir que es una teoría normativa no es decir que sea un objeto de libre elección: la filosofía moderna ha equiparado ambas ideas pero es justamente ésta la equiparación a la que me opongo. Yo ofrezco con franqueza el esbozo de una teoría metafísica, una especie de inconcluso naturalismo no-dogmático, que posee la circularidad de la definición característica de dichas teorías. La teoría rival es igualmente circular; y como he explicado, no encuentro que sus argumentos radicales demuestren convincentemente sus arrolladoras conclusiones morales y psicológicas.

Los filósofos han estado siempre intentando retratar el alma humana, y ya que la moralidad necesita tales retratos y la ciencia no está, como he argumentado, en posición de constreñir la moralidad, parece que no hay razón alguna por la que los filósofos no deban intentar proporcionar un trasfondo explicativo sistemático a nuestra vida moral corriente. Hampshire dijo, y cité esto al comienzo, que “la tarea constructiva de la filosofía de la mente es ofrecer un conjunto de términos con los que puedan exponerse claramente juicios últimos de valor”. Lo que considero es básicamente la

misma tarea yo la plantearía en términos de proporcionar esquemas conceptuales ricos y fértiles que nos ayuden a reflexionar y a entender la naturaleza del progreso moral y del fracaso moral y las razones de la divergencia de un carácter moral frente a otro. Y desearía que mi teoría derrotase a sus rivales existencialistas sugiriendo que es posible en términos de la primera explicar porqué la gente se obsesiona con la última, pero no viceversa. De todos modos, el esbozo que he ofrecido, una nota a pie de página dentro de una gran y familiar tradición filosófica, debe ser juzgado por su capacidad para conectar, iluminar, explicar y crear lugares para la reflexión nuevos y fértiles.

Sobre “Dios” y “el bien”

Hacer filosofía es explorar el carácter de uno mismo, y sin embargo intentar al mismo tiempo descubrir la verdad. Me parece a mí que existe un vacío en la filosofía moral actual. Áreas periféricas a la filosofía se expanden (psicología, teoría política y social) o colapsan (religión) sin que la filosofía sea capaz en un caso de encontrar, y en el otro de rescatar, los valores involucrados. Se necesita una psicología filosófica básica que pueda al menos intentar relacionar la terminología psicológica moderna con una terminología interesada en la virtud. Necesitamos una filosofía moral que pueda hablar significativamente de Freud y Marx, y a partir de la cual puedan generarse visiones estéticas y políticas. Necesitamos una filosofía moral en la que el concepto de amor, tan raramente mencionado hoy por los filósofos, se haga central de nuevo.

Tenemos una filosofía que funciona, se dirá, y que es la legítima heredera del pasado de la filosofía europea: el existencialismo. Esta filosofía impregna tanto la escena que los filósofos, muchos analistas lingüísticos por ejemplo, que no reclamarían ese nombre, trabajan de hecho con conceptos existencialistas. Argumentaré que el existencialismo no es, ni con remiendos puede ser, la filosofía que necesitamos. Aunque es realmente la heredera del pasado, es (me parece a mí) una doctrina nada realista y en exceso optimista, y la proveedora de ciertos valores falsos. Esto es cierto de manera más evidente en los credos más insustanciales, tales como “el humanismo”, con los que ahora la gente podría intentar llenar el vacío filosófico.

El gran mérito del existencialismo es que al menos profesa e intenta ser una filosofía con arreglo a la cual uno podría vivir. Kierkegaard describió el sistema hegeliano como un magnífico palacio levantado por alguien que a partir de entonces vivió en un cuchitril o a lo sumo en la casita del portero. Una filosofía moral debería estar habitada. El existencialismo se ha mostrado capaz de llegar a ser una filosofía popular y de meterse en las mentes de aquellos (por ejemplo los filósofos de Oxford) que no lo han buscado y pueden incluso no ser conscientes de su presencia. No obstante, aunque

ciertamente pueda mover a la acción, a mí me parece que lo hace por medio de una provocación romántica más que por su verdad; y sus indicadores a menudo indican en la dirección equivocada. Wittgenstein afirmó que él acabó con la era cartesiana en filosofía. La filosofía moral de tipo existencialista es todavía cartesiana y egocéntrica. Dicho en pocas palabras, la imagen de nosotros mismos se ha hecho demasiado elevada, hemos aislado una concepción no realista de la voluntad y nos hemos identificado con ella, hemos perdido la visión de una realidad separada de nosotros mismos, y no tenemos una concepción adecuada del pecado original. Kierkegaard observó con acierto que “una ética que ignora el pecado es toda ella una ciencia inútil”, aunque también añadió, “pero si reconoce el pecado está *eo ipso* más allá de su esfera”.

Kant creía en la Razón y Hegel creía en la Historia, y para ambos esto era una forma de creencia en una realidad externa. A los pensadores modernos que no creen en ninguna, pero que permanecen dentro de la tradición, se les deja con un yo desnudo cuyas únicas virtudes son la libertad o en el mejor de los casos la sinceridad; o en el caso de los filósofos británicos, la razonabilidad de todos los días. La filosofía, en sus otros frentes, ha estado muy ocupada desmantelando la antigua imagen sustancial del “yo”, y la ética no se ha mostrado capaz de repensar dicho concepto con propósitos morales. El agente moral se concibe entonces como un principio de voluntad aislado, o una punta de alfiler de conciencia que horada, dentro de, o junto a, un bloque de ser que ha sido entregado a otras disciplinas, tales como la psicología o la sociología. Por un lado, una filosofía luciferina de aventuras de la voluntad, y por otro, la ciencia natural. La filosofía moral, y ciertamente la moral, se hallan por tanto indefensas frente a una autoafirmación irresponsable e incontrolada que fácilmente va de la mano con algún tipo de determinismo pseudo-científico. Un sentido acríptico de la fuerza de la máquina se combina con la ilusión de saltar fuera de ella. El Sartre más joven, y muchos filósofos morales británicos, representan esta última destilación seca de las visiones kantianas del mundo. El estudio de la motivación se somete a la ciencia empírica: la voluntad toma el lugar del complejo de motivos y también del complejo de virtudes.

La historia de la filosofía británica desde Moore reproduce concentradamente en miniatura los dilemas específicos de la ética moderna. El empirismo, especialmente en la forma que le da Russell, y después Wittgens-

tein, empuja a la ética casi fuera de la filosofía. Los juicios morales no serían factuales, o veraces, y no tendrían cabida en el mundo del *Tractatus*. Moore, aunque él mismo sostuvo una curiosa metafísica de “hechos morales”, marcó la pauta cuando nos dijo que debíamos distinguir cuidadosamente la cuestión “¿Qué cosas son buenas?” de la cuestión “¿Qué significa “el bien?””. La respuesta a esta última cuestión concernía a la voluntad. El Bien era indefinible (el naturalismo era una falacia) porque cualquier bien ofrecido podría ser escudriñado por cualquier individuo por medio de un movimiento de “marcha atrás”. Esta forma de kantismo aún mantiene su atractivo: Wittgenstein atacó la idea del ego cartesiano o yo sustancial y Ryle y otros desarrollaron el ataque. Un estudio del “lenguaje corriente” exigía (a menudo correctamente) resolver paso a paso problemas de epistemología que habían sido discutidos anteriormente en términos de las actividades o facultades de un “yo”. (Véase el libro de John Austin sobre ciertos problemas de la percepción, *Sentido y Sensibilidades*).

La ética ocupó su lugar en este escenario. Después de pueriles intentos por clasificar las afirmaciones morales como exclamaciones o expresiones de emoción, se ha desarrollado un neo-kantismo más sofisticado con aire utilitarista. La idea del agente como un centro de voluntad privilegiado (siempre capaz de “dar marcha atrás”) se mantiene, pero, debido a que no se le viste ya más con el anticuado “yo”, aquél aparece como una voluntad aislada operando con los conceptos del “lenguaje corriente”; esto por lo que respecta al área de la moral. (Es de interés el que aunque el trabajo de Wittgenstein ha sugerido este retrato a otros, él mismo nunca lo usó). Es así que la voluntad, y la psique como objeto de la ciencia, se separan una de la otra y del resto de la filosofía. El culto al lenguaje corriente va parejo con la pretensión de ser neutral. Los filósofos morales anteriores nos dijeron lo que deberíamos hacer, esto es, intentaron responder a las dos preguntas de Moore. El análisis lingüístico pretende simplemente dar una descripción filosófica del fenómeno humano de la moralidad, sin hacer juicio moral alguno. En realidad, el retrato que resulta de la conducta humana tiene un claro prejuicio moral. Las cualidades del hombre analítico-lingüístico son la libertad (en el sentido de imparcialidad, racionalidad), la responsabilidad, la autoconciencia, la sinceridad y mucho sentido común utilitarista. No se menciona, por supuesto, ni el pecado ni el amor. El marxismo es ignorado, y en general no existe ningún intento de *rapprochement* con la psicología,

aunque el profesor Hampshire intenta desarrollar la idea de una autoconciencia hacia un punto final ideal al concebir “el psicoanálisis perfecto” que nos haría perfectamente autoconscientes y, con ello, perfectamente imparciales y libres.

Por supuesto, el análisis lingüístico plantea para la ética la cuestión de su relación con la metafísica. ¿Puede ser la ética una forma de empirismo? Muchos filósofos en la tradición de Oxford y Cambridge dirían que sí. Es ciertamente un gran mérito de esta tradición, y uno que no desearía perder de vista, el atacar cualquier forma de falsa unidad. Es la inspiración tradicional del filósofo, pero también su vicio tradicional, creer que todo es uno. Wittgenstein dice “Veamos”. Algunas veces los problemas resultan no estar muy relacionados unos con otros, y demandan tipos de soluciones que tampoco están estrechamente relacionadas en ningún sistema. Quizás es una cuestión de carácter el que uno esté o no convencido de que todo es uno. (Mi propio carácter se inclina al monismo). Pero pospongamos —si rechazamos la relajada ética empírica de la tradición británica (una alegre amalgama de Hume, Kant y Mill) y si rechazamos también los sistemas existencialistas, más formales— la cuestión de si deseamos reemplazar a éstos con algo que tendría que llamarse teoría metafísica. Permítanme ahora sugerir simplemente modos en los que considero que el retrato popular y prevaleciente no es realista. Al hacer esto se hará evidente mi deuda con Simone Weil.

Mucha de la filosofía moral contemporánea se muestra a la vez optimista y nada ambiciosa. El optimismo sin ambición forma parte, por supuesto, de la tradición anglosajona; y tampoco sorprende que una filosofía que analiza los conceptos morales sobre la base del lenguaje corriente presente un retrato relajado de un logro mediocre. Considero que, aún en contra de las apariencias, esta acusación es también válida para el existencialismo. Se presenta un modo auténtico de existencia como alcanzable por medio de la inteligencia y la fuerza de voluntad. La atmósfera es estimulante y tiende a producir autosatisfacción en el lector, que siente ser un miembro de la élite, al cual se dirige otro miembro. El desprecio por la condición humana ordinaria, junto con una convicción de salvación personal, salvan al escritor de un auténtico pesimismo. Su pesar es superficial y oculta regocijo. (Pienso que esto es cierto, en modos distintos, de Sartre y Heidegger, aunque nunca estoy muy segura de haber entendido al último). Ta-

les actitudes contrastan con las imágenes en progresiva desaparición de la teología cristiana, que representan la bondad como una dificultad máxima y el pecado como casi insuperable y ciertamente como condición universal.

Y sin embargo, la psicología moderna nos ha proporcionado lo que podría llamarse una doctrina del pecado original, una doctrina que la mayoría de los filósofos niegan (Sartre), ignoran (Oxford y Cambridge), o intentan hacer inocua (Hampshire). Cuando hablo en este contexto de psicología moderna, me refiero básicamente al trabajo de Freud. No soy una “freudiana” y la verdad de esta o aquella posición concreta de Freud no me interesa aquí, pero parece claro que Freud realizó un importante descubrimiento acerca de la mente humana y que sigue siendo aún el mayor científico en el área que abrió. Podría decirse que lo que nos ofrece es un retrato realista y detallado del hombre caído. Si tomamos seriamente el trazado general de este retrato, y al mismo tiempo deseamos hacer filosofía moral, tendremos que revisar de forma muy considerable las concepciones actuales del motivo y la voluntad. Lo que a mí me parece, para tales propósitos, importante y cierto de la teoría freudiana es lo siguiente. Freud asume una visión completamente pesimista de la naturaleza humana. Él ve la psique como un sistema egocéntrico de energía cuasi-mecánica, en gran parte determinada por su propia historia individual, cuyas afecciones naturales son sexuales, ambiguas, y difíciles de entender o controlar por el sujeto. La introspección sólo revela el profundo tejido del motivo ambivalente, y la fantasía es una fuerza más poderosa que la razón. La objetividad y el no-egoísmo no son naturales a los seres humanos.

Por supuesto, Freud dice estas cosas en el contexto de una terapia científica que no aspira a hacer buena a la gente sino a hacer que funcione. Si un filósofo moral dice tales cosas, debe justificarlas no con argumentos científicos sino con argumentos propios de la filosofía; y en realidad si dice tales cosas no dirá algo muy novedoso, puesto que visiones parcialmente similares han sido expresadas con anterioridad en filosofía, ya desde Platón. Es importante fijarse en Freud y sus sucesores porque pueden darnos más información sobre un mecanismo cuya naturaleza general podemos discernir sin ayuda de la ciencia; y también porque ignorar la psicología puede ser una fuente de confusión. Algunos filósofos (por ejemplo, Sartre) consideran la teoría psicoanalítica tradicional como una forma de determinismo y están dispuestos a negarla a todos los niveles, y los filósofos que la igno-

ran a menudo lo hacen como parte de una fácil capitulación ante la ciencia en aspectos de la mente que deberían interesarles. Pero el determinismo como teoría filosófica total no es el enemigo. El determinismo como teoría filosófica está del todo refutada, y puede argüirse que no es posible en principio traducir proposiciones acerca de los hombres, cuando toman decisiones y formulan puntos de vista, a los lenguajes neutrales de la ciencia natural. (Véase la breve discusión de Hampshire sobre este punto en el último capítulo de su libro *La libertad del individuo*). El problema consiste en acomodar dentro de la filosofía moral, y sugerir métodos de ocuparse de, el hecho de que mucho de la conducta humana se mueve por una energía mecánica de tipo egocéntrico. En la vida moral el enemigo es el gordo y despiadado ego. La filosofía moral es propiamente, y en el pasado ha sido algunas veces, la discusión sobre este ego y sobre las técnicas (si las hubiese) para su derrota. En este sentido, la filosofía moral ha compartido con la religión algunos fines. Por supuesto, decir esto es negar que la filosofía moral deba aspirar a ser neutral.

¿Cómo es un hombre bueno? ¿Cómo podemos hacernos moralmente mejores a nosotros mismos? ¿Podemos hacernos moralmente mejores? Estas son preguntas que el filósofo debería intentar responder. Al reflexionar nos damos cuenta de que sabemos poco acerca de los hombres buenos. Existen hombres en la historia que han sido considerados tradicionalmente como buenos (Cristo, Sócrates, ciertos santos), pero si intentamos contemplar a estos hombres, encontramos que la información acerca de ellos es escasa y vaga, y que, sus grandes momentos aparte, es la sencillez y la franqueza de su dicción lo que principalmente tiñe nuestra concepción de ellos como buenos. Y si consideramos los candidatos contemporáneos a la bondad, si es que sabemos de alguno, probablemente los encontraremos oscuros, o incluso, en una inspección más detallada, llenos de fragilidad. La bondad parece ser rara y difícil de retratar. Quizás se encuentra de la manera más convincente en la gente sencilla —desinteresadas madres de familias numerosas, incapaces de expresarse— pero estos casos son también los menos reveladores.

Es significativo que la idea de bondad (y la de virtud) haya sido desbancada en gran medida en la filosofía moral occidental por la idea de lo correcto, respaldada quizás por alguna concepción de la sinceridad. Hasta cierto punto esto es la consecuencia natural de la desaparición de un tras-

fondo permanente de la actividad humana: un trasfondo permanente, bien sea provisto por Dios, por la Razón, por la Historia, o por el yo. El agente, delgado como una aguja, aparece en el rápido destello de la voluntad electora. Sin embargo, el mismo existencialismo, ciertamente en sus variedades francesa y anglosajona, ha hecho evidentes, con cierta honestidad, las paradojas de sus propios presupuestos. Sartre nos dice que cuando deliberamos la suerte ya está echada, y la filosofía de Oxford no ha desarrollado una teoría seria de la motivación. La libertad del agente, en realidad su naturaleza moral, reside en sus elecciones, y sin embargo no se nos dice lo que le prepara para tales elecciones. Sartre puede admitir, con bravuconería, que elegimos a partir de algún tipo de estado preexistente, al que confusamente llama también una elección, y Richard Hare sostiene que la identificación de los fenómenos mentales, tales como las “intenciones”, es filosóficamente difícil y que haríamos mejor en decir que, moralmente, un hombre es el conjunto de sus elecciones concretas. El que los motivos visibles no requieran actos es tomado por Sartre como una señal para establecer la libertad irresponsable como postulado oscuro; que los motivos no ceden rápidamente a la “introspección” es tomado por muchos filósofos británicos como excusa para olvidarlos y hablar en su lugar sobre las “razones”. Estas visiones parecen inútiles para el peregrino moral y también profundamente irreales. La elección moral es a menudo un asunto misterioso. Kant lo pensó así, y retrató el misterio en términos de un equilibrio indiscernible entre un agente racional puro y un mecanismo impersonal, ninguno de los cuales representa lo que normalmente entendemos por personalidad; mucha filosofía existencialista es en este sentido, aunque a menudo encubiertamente, kantiana. Pero ¿no debería concebirse el misterio de la elección de alguna otra forma?

Hemos aprendido de Freud a retratar “el mecanismo” como algo sumamente individual y personal, al mismo tiempo muy poderoso y no fácilmente comprensible por su propietario. El yo del psicoanálisis es ciertamente bastante substancial. El retrato existencialista de la elección, sea surrealista o racional, parece irreal, en exceso optimista y romántico, porque ignora lo que parece ser, como poco, una especie de trasfondo continuo con vida propia; y es seguramente en el tejido de tal vida donde han de encontrarse los secretos del bien y del mal. Aquí ni las inspiradoras ideas de la libertad, la sinceridad y los decretos de la voluntad, ni el concepto

claro y saludable de un discernimiento racional del deber, parecen lo bastante complejos como para hacer justicia a lo que realmente somos. Lo que realmente somos se parece mucho más a un oscuro sistema de energía desde el que las elecciones y los actos visibles de la voluntad emergen de vez en cuando, en formas a menudo nada claras y a menudo dependientes del estado del sistema entre los momentos de elección.

Si esto es así, uno de los principales problemas de la filosofía moral podría formularse de esta manera: ¿existen técnicas para purificar y reorientar una energía que es naturalmente egoísta, de forma tal que cuando lleguen los momentos de elección estemos seguros de actuar correctamente? También tendremos que preguntarnos si, de existir tales técnicas, deberían describirse simplemente en términos cuasi-psicológicos, quizás en términos psicológicos, o si puede hablarse de ellas de un modo filosófico más sistemático. He sugerido ya que una visión pesimista que afirma que la bondad es la resistencia casi imposible frente al poderoso mecanismo egoísta, existe ya en la filosofía tradicional y en la teología. Más adelante discutiré la técnica que Platón pensó apropiada para esta situación. Mucho más próximas y más familiares a nosotros son las técnicas de la religión, de las cuales la más ampliamente practicada es la oración. ¿Qué ocurre con dicha técnica en un mundo sin Dios?, y ¿puede ser transformada para proporcionar al menos parte de la respuesta a nuestra cuestión central?

La oración no es propiamente una petición, sino simplemente una atención, que es una forma de amor, a Dios. Con ella va la idea de la gracia, de una asistencia sobrenatural al esfuerzo humano que supera las limitaciones empíricas de la personalidad. ¿Cómo es esta atención?, y ¿pueden aquellos que no son creyentes religiosos todavía imaginar beneficiarse de dicha actividad? Prosigamos la cuestión considerando cómo era el objeto tradicional de esta atención y de qué manera afectaba a sus adoradores. Sugeriré que Dios era (o es) un *objeto de atención único y perfecto, transcendente, no-representable y necesariamente real*; y sugeriré también que la filosofía moral debería intentar mantener un concepto central que tenga todas estas características. Las analizaré entonces una por una, aunque en gran medida se interpenetran y solapan.

Tomemos primero la noción de un objeto de atención. El creyente religioso, especialmente si su Dios es concebido como una persona, se halla en la afortunada posición de ser capaz de focalizar su pensamiento sobre algo

que es una fuente de energía. Tal focalización, con tales resultados, es natural a los seres humanos. Considérese el estar enamorado. Considérese también el intento de dejar de estar enamorado, y la necesidad en tal caso de otro objeto al que prestar atención. Allí donde están implicadas fuertes emociones de amor sexual, odio, resentimiento o celos, “la pura voluntad” normalmente poco puede conseguir. Es de poca utilidad decirse a uno mismo “Termina de estar enamorado, termina de sentir resentimiento, sé justo”. Lo que se necesita es una reorientación que proporcione una energía de un tipo distinto, de una fuente distinta. Nótese las metáforas de la orientación y el mirar. La neo-kantiana “voluntad” existencialista es un principio de puro movimiento. Pero qué mal describe esto lo que para nosotros es cambiar. Dejar deliberadamente de estar enamorado no es un salto de la voluntad, es la adquisición de nuevos objetos de atención y por tanto de nuevas energías como resultado de la refocalización. La metáfora de la orientación puede también por supuesto ocultar momentos en los que se hacen reconocibles “esfuerzos de la voluntad”, pero los esfuerzos explícitos de la voluntad son sólo una parte de toda la situación. Que Dios, al que se atiende, es una fuente poderosa de energía (a menudo buena) es un hecho psicológico. Es también un hecho psicológico, y uno de importancia en filosofía moral, el que todos podamos recibir ayuda moral focalizando nuestra atención sobre cosas que son valiosas: gente virtuosa, gran arte, quizás (lo discutiré más tarde) la idea misma de la bondad. Los seres humanos se hallan de modo natural “apegados” y cuando un apego parece doloroso o malo es muy fácilmente reemplazado por otro apego, que puede ser estimulado por un intento de atención. No hay nada extraño o místico en esto, ni en el hecho de que nuestra capacidad para actuar bien “cuando llega el momento” depende en parte, en gran parte quizás, de la naturaleza de nuestros objetos habituales de atención. “Cualesquiera que sean las cosas verdaderas, cualesquiera que sean las cosas honestas, cualesquiera que sean las cosas justas, cualesquiera que sean las cosas puras, cualesquiera que sean las cosas hermosas, cualesquiera las cosas de buena reputación; si existe una virtud, y si existe una alabanza, piensa en tales cosas”.

La idea de que el valor tendría que ser en algún sentido *unitario*, o incluso que tendría que existir el concepto de un único valor supremo, puede parecer, si uno renuncia a la idea de Dios, nada obvia. ¿Por qué no tendrían que existir muchos tipos diferentes de valores morales

independientes? ¿Por qué tendría que ser todo uno? Los manicomios del mundo están llenos de gente que está convencida de que todo es uno. Podría decirse que “todo es uno” es una falsedad peligrosa a todos los niveles excepto al más alto; pero ¿puede entenderse esto lo más mínimo? Que una creencia en la unidad, y también en el orden jerárquico, del mundo moral tiene una importancia psicológica es bastante evidente. La idea de que “de alguna forma todo tiene que tener sentido”, o “existe aquí una decisión mejor”, salva de la desesperación: la dificultad consiste en mantener esta consoladora idea de forma que no sea falsa. Tan pronto como una idea es un consuelo la tendencia a falsearla se muestra poderosa: de ahí el problema tradicional de prevenir que la idea de Dios degenerase en la mente del creyente. Es verdad que el intelecto busca de modo natural la unidad; y en las ciencias, por ejemplo, la asunción de la unidad recompensa consecuentemente al buscador. Pero, ¿cómo puede utilizarse esta peligrosa idea en la moral? Es inútil pedir un juicio al “lenguaje corriente”, debido a que estamos tratando con conceptos que no se manifiestan en el lenguaje corriente ni están ligados de modo claro a las palabras corrientes. El lenguaje corriente no es un filósofo.

Podríamos partir, no obstante, de una situación del lenguaje corriente reflexionando sobre las virtudes. Los conceptos de las virtudes y las palabras familiares que les dan nombre son importantes, debido a que nos ayudan a hacer más accesibles a la inspección ciertas áreas de la experiencia potencialmente nebulosas. Si reflexionamos acerca de la naturaleza de las virtudes, somos constantemente llevados a considerar sus relaciones mutuas. La idea de un “orden” de virtudes se sugiere por sí misma, aunque por supuesto podría ser difícil exponer esto de forma sistemática. Por ejemplo, si reflexionamos sobre el coraje y nos preguntamos porqué lo consideramos una virtud, qué tipo de coraje es el más elevado, qué es lo que distingue al coraje de la temeridad, la ferocidad, la autoafirmación, etc., estamos obligados, en nuestra explicación, a usar los nombres de otras virtudes. El mejor tipo de coraje (aquel que haría actuar a un hombre de modo desinteresado en un campo de concentración) es firme, calmado, moderado, inteligente, considerado... En realidad, ésta podría no ser exactamente la descripción adecuada, pero es el tipo adecuado de descripción. Si existe un único principio supremo en el mundo unificado de las virtudes, y si el nombre de ese principio es el amor, es algo que discutiré más abajo. Todo

lo que sugiero aquí es que la reflexión tiende correctamente a unificar el mundo moral, y que la creciente sofisticación moral revela una creciente unidad. ¿Qué es ser justo? Llegamos a entender esto cuando llegamos a entender la relación entre la justicia y las otras virtudes. Tal reflexión requiere y genera un vocabulario rico y variado para nombrar aspectos de la bondad. Es un defecto de mucha de la filosofía moral contemporánea el evitar la discusión de las distintas virtudes, prefiriendo proceder directamente sobre algún concepto supremo como la sinceridad, la autenticidad o la libertad, imponiendo por tanto, me parece a mí, una idea de unidad acrítica y vacía y empobreciendo nuestro lenguaje moral en un área importante.

He hablado de un “objeto de atención” y de un inevitable sentido de “unidad”. Consideremos ahora en tercer lugar, la idea mucho más difícil de “transcendencia”. Todo lo que se ha dicho hasta ahora podría ser dicho sin la ayuda de la metafísica. Pero ahora podría preguntarse: ¿está usted hablando de una autoridad trascendente o de un instrumento psicológico? Me parece a mí que la idea de lo trascendente, de una u otra forma, pertenece a la moralidad: pero no es fácil de interpretar. Al igual que con otras muchas de esas grandes y esquivas ideas, rápidamente adquiere formas que son falsas. Hay una falsa transcendencia, igual que hay una falsa unidad, generada por el empirismo moderno: una transcendencia que es en realidad simplemente una exclusión, un relegar la moral a una oscura existencia en términos de lenguaje emotivo, imperativos, pautas de comportamiento, actitudes. “El valor” no se halla dentro del mundo de las funciones de verdad, el mundo de la ciencia y las proposiciones factuales. De modo que debe de vivir en alguna otra parte. Se liga entonces de algún modo a la voluntad humana, una sombra colgada de otra sombra. El resultado es el tipo de aburrido solipsismo moral que tantos supuestos libros de ética proporcionan. Un instrumento para criticar la falsa transcendencia, en muchas de sus formas, nos ha sido dado por Marx con su concepto de alienación. ¿Existe, no obstante, una transcendencia verdadera, o es siempre esta idea un sueño consolador proyectado por la necesidad humana sobre un cielo vacío?

Es difícil ser preciso aquí. Uno podría comenzar con la afirmación de que la moralidad, la bondad, es una forma de realismo. La idea de un hombre realmente bueno viviendo en un privado mundo de ensueño parece inaceptable. Por supuesto, un hombre bueno puede ser infinitamente ex-

céntrico, pero debe conocer ciertas cosas acerca de su entorno, sobre todo la existencia de otra gente y sus demandas. El principal enemigo de la excelencia en la moralidad (y también en el arte) es la fantasía personal: el tejido del autoengrandecimiento y los consoladores deseos y sueños que le impiden a uno ver lo que hay fuera de sí. Rilke dijo de Cézanne que no pintaba “me gusta”, pintaba “ahí está”. Esto no es fácil, y requiere, en el arte o en la moral, disciplina. Podría decirse aquí que el arte es una analogía excelente de la moral o que, en este contexto, es en realidad un caso de la moral. Dejamos de ser, con el fin de atender a la existencia de algo más, un objeto natural, una persona necesitada. Podemos ver en el arte mediocre, donde quizás se ve incluso más claramente que en la conducta mediocre, la intrusión de la fantasía, la afirmación del yo, el oscurecimiento de toda reflexión sobre el mundo real.

Se podría estar de acuerdo en que la dirección de la atención deba realmente ser hacia afuera, fuera del yo, pero se dirá que hay un largo camino desde la idea del realismo hasta la idea de la transcendencia. Creo, sin embargo, que estas dos ideas están relacionadas, y uno puede ver su relación particularmente en el caso de nuestra percepción de la belleza. El vínculo aquí es el concepto de indestructibilidad o incorruptibilidad. Lo que es verdaderamente bello es “inaccesible” y no puede ser poseído o destruido. La estatua se rompe, la flor se marchita, la experiencia se acaba, pero algo no ha sufrido el decaimiento o la mortalidad. Casi todo lo que nos consuela es una falsificación, y no es fácil evitar que esta idea degenera en un vago misticismo shelleyano. En el caso de la idea de un Dios personal transcendente la degeneración de la idea parece difícilmente evitable: los teólogos se hallan en este mismo momento ocupados en sus escritorios tratando de reparar los resultados de esta degeneración. En el caso de la belleza, sea en el arte o en la naturaleza, el sentimiento de estar separado del proceso temporal está quizás relacionado con los conceptos de perfección formal y de “autoridad” que no son fáciles de transferir al campo de la moral. No estoy segura aquí de si esto es una analogía o un ejemplo. Es como si pudiésemos ver la belleza misma de un modo en que no podemos ver la bondad misma. (Platón dice esto en *Fedro* 250e). Puedo *experimentar* la transcendencia de lo bello, pero (considero) no la transcendencia del bien. Las cosas bellas contienen belleza de un modo en que los actos buenos no contienen exactamente el bien, porque la belleza es en parte una cuestión de los sen-

tidos. De modo que si hablamos del bien como trascendente hablamos de algo mucho más complicado y que no puede ser experimentado, incluso cuando vemos al hombre desinteresado en el campo de concentración. A uno le podría tentar el usar aquí la palabra "fe" si pudiese ser purgada de sus connotaciones religiosas. "Lo que es verdaderamente bueno es incorruptible e indestructible". "La bondad no está en este mundo". Suenan como afirmaciones sumamente metafísicas. ¿Podemos darles algún significado claro o sólo son cosas que uno "se siente inclinado a decir"?

Pienso que la idea de transcendencia conecta aquí con dos ideas distintas, de las que hablaré más abajo: la *perfección* y la *certeza*. ¿No estamos seguros de que existe una "dirección verdadera" hacia una conducta mejor, de que la bondad "realmente importa"?, y ¿no sugiere la certeza de tal estándar¹ una idea de permanencia que no puede ser reducida a términos psicológicos o a cualquier otro conjunto de términos empíricos? Es cierto, y esto conecta con consideraciones ya expuestas bajo el rótulo de la "atención", que existe un poder psicológico que deriva de la mera idea de un objeto trascendente, y aún se podría decir más, de un objeto trascendente que es en cierto sentido misterioso. Pero parece que aquí un análisis reduccionista en, por ejemplo, términos freudianos o marxistas, sólo es apropiado y válido para la forma degenerada de una idea acerca de la cual uno está seguro debe existir una forma más elevada e invulnerable. Hay que admitir que la idea sigue siendo muy difícil. ¿Cómo ha de conectar uno el realismo que debe implicar la contemplación con ojos abiertos de la miseria y el mal del mundo con el sentido de un bien no corrompido sin que la última idea se convierta en el más puro sueño consolador? (Considero que esto crea un problema central en la filosofía moral). Además, ¿qué es para alguien, que no sea ni un creyente religioso ni alguna especie de místico, percibir alguna "forma" distinta de bondad detrás de los múltiples casos de buen comportamiento? ¿No debería reducirse esta idea a la noción mucho más inteligible de la interrelación de las virtudes más un sentido puramente subjetivo de la certeza de los juicios?

Llegados a este punto, la esperanza de responder a estas preguntas podría llevarnos a considerar los siguientes, e íntimamente relacionados, "atributos": la *perfección* y la *existencia necesaria*. Estos atributos están en realidad tan íntimamente conectados que desde algunos puntos de vista son lo mismo. (La prueba ontológica). Puede parecer curioso preguntarse si la

idea de perfección (en comparación con la idea de mérito o mejora) es realmente importante, y qué tipo de papel puede desempeñar. Bien, ¿es importante medir y comparar cosas y saber simplemente cómo son de buenas? Pienso que en cualquier área que nos concierna o interese diríamos que sí. Un entendimiento profundo de cualquier área de la actividad humana (el pintar, por ejemplo) lleva consigo una progresiva revelación de grados de excelencia y a menudo una revelación de que en realidad hay allí poco que sea muy bueno y nada que sea perfecto. El progresivo entendimiento de la conducta humana opera de un modo similar. Llegamos a percibir escalas, distancias, estándares², y podemos inclinarnos a ver como menos que excelente lo que previamente estábamos dispuestos a “dejar pasar”. (Por supuesto, esto no tiene porqué impedir que opere la virtud de la tolerancia: la tolerancia puede ser, en realidad debería ser, una aguda observadora). La idea de perfección trabaja por tanto dentro de un área de estudio, generando un sentido progresivo de dirección. Decir esto no es decir quizás algo muy llamativo; y un reduccionista podría argumentar que la capacidad de comparar, progresivamente purificada, no tiene por qué implicar algo más allá de dicha capacidad. La idea de perfección podría ser, como si dijéramos, vacía.

Consideremos el caso de la conducta. ¿Qué es del mandato “Sed por tanto perfectos”? ¿No sería más razonable decir “Sed por tanto un poco mejores”? Algunos psicólogos nos advierten que si nuestros estándares son demasiado elevados podemos convertirnos en neuróticos. Me parece a mí que la idea del amor aparece necesariamente en este contexto. La idea de perfección nos mueve, y posiblemente nos cambia (como artista, trabajador, agente), porque inspira amor en la parte más preciada de nosotros. Uno no puede sentir por un estándar³ moral mediocre un amor más puro que el que puede sentir por el trabajo de un artista mediocre. La idea de perfección es también un productor natural de orden. Bajo su *luz* llegamos a ver que A, que superficialmente se parece a B, es realmente mejor que B. Y esto puede ocurrir, en realidad debe ocurrir, sin que en modo alguno hayamos “aprehendido” la soberana idea. De hecho, en su naturaleza está el que no podamos encontrarle la medida. Este es el verdadero sentido de la “indefinibilidad” del bien, al que Moore y sus seguidores dieron un sentido vul-

1. “standard” en el original. Referente, patrón, norma, criterio, medida(Nota del traductor).

gar. Siempre se encuentra más allá, y es desde este más allá desde el que ejerce su *autoridad*. De nuevo aquí la palabra parece apropiada, y es en el trabajo de los artistas donde vemos esta operación más claramente. El verdadero artista obedece a una concepción de la perfección con la que su trabajo se vincula y revincula constantemente de un modo que parece obvio. Por supuesto, uno podría intentar “encarnar” la idea de perfección diciéndose a sí mismo “quiero escribir como Shakespeare” o “quiero pintar como Piero”. Pero por supuesto uno sabe que Shakespeare y Piero, aunque casi dioses, no son dioses, y que uno tiene que hacer las cosas solo y de modo diferente, y que más allá de los detalles de la destreza y de la crítica, sólo existe la idea magnética y no-representable del bien que permanece no tanto “vacía” como misteriosa. Y así también en la esfera de la conducta humana.

Se dirá quizás: ¿no son éstas simples generalizaciones empíricas sobre la psicología del esfuerzo o del mejoramiento?, o ¿qué *status* se quiere que tengan? ¿Es sólo una cuestión de “esto funciona” o “es como si fuese así”? Consideremos cuál, si nuestro asunto de discusión no fuese el Bien sino Dios, podría ser la réplica. Dios existe *necesariamente*. Todo lo demás que existe, existe contingentemente. ¿Qué puede significar esto? Estoy asumiendo que no hay ninguna “prueba” plausible de la existencia de Dios excepto alguna forma de la prueba ontológica, una “prueba” que por cierto debe ahora tomar una importancia creciente en teología como resultado de la reciente “desmitologización”. Analizada cuidadosamente, sin embargo, se ve que la prueba ontológica no es exactamente una prueba sino más bien una afirmación de fe (a menudo se admite que sólo es apropiada para los ya convencidos), que sólo se podría llevar a cabo con confianza sobre la base de una cierta cantidad de experiencia. Esta afirmación podría expresarse de varias formas. El deseo de Dios está seguro de recibir una respuesta. Mi concepción de Dios contiene la certeza de su propia realidad. Dios es un objeto de amor que únicamente excluye la duda y el relativismo. Tales pronunciamientos oscuros, por supuesto obtendrán poca simpatía por parte de los filósofos analíticos, que dividirían su contenido entre el hecho psicológico y el sinsentido metafísico, y que podrían observar que uno tam-

2. “standard” en el original. Referente, patrón, norma, criterio, medida (Nota del traductor).

3. “standard” en el original. Referente, patrón, norma, criterio, medida (Nota del traductor).

bién podría considerar “Yo sé que mi Redentor vive”, como afirma Händel, como un argumento filosófico. Dejo a un lado si están en lo cierto acerca de Dios: pero ¿qué pasa con el “Bien”? Las dificultades parecen similares. ¿Qué *status* podemos dar a la idea de certeza que parece ligarse ella misma a la idea del bien? ¿O a la idea de que debemos recibir algo a cambio cuando el bien se desea sinceramente? (El concepto de gracia puede ser rápidamente secularizado). Lo que se formula aquí parece distinto a un “como si” o un “funciona”. Por supuesto, uno debe evitar aquí, como en el caso de Dios, cualquier fuerte connotación material de la engañosa palabra “existir”. No obstante, tampoco una convicción de certeza puramente subjetiva, que podría recibir una pronta explicación psicológica, parece suficiente. ¿Podría un cuidadoso analista lingüístico realmente subdividir el problema en partes que él considera inocuas, sin dejar residuo alguno?

Puede arrojarse un poco de luz sobre la cuestión si volvemos ahora, después de la discusión anterior, a la idea de “realismo” que fue usada antes en un sentido normativo: esto es, se asumió que era mejor conocer lo que es real que permanecer en un estado de fantasía o ilusión. Es verdad que los seres humanos no pueden soportar mucha realidad; y una consideración de cómo es el esfuerzo para enfrentarse a la realidad, y cuáles son sus técnicas, puede servirnos para iluminar la necesidad y la certeza que parecen atribuirse al “Bien”; y también conducirnos a una reinterpretación de la “voluntad” y la “libertad” en relación al concepto del amor. De nuevo aquí me parece que el arte es la indicación. El arte presenta los ejemplos más comprensibles de la tendencia humana casi irresistible a buscar consuelo en la fantasía y también del esfuerzo para resistir esto y de la visión de la realidad que llega con el logro. En realidad, el logro es raro. Casi todo el arte es una forma de fantasía-consuelo y pocos artistas alcanzan la visión de lo real. El talento del artista fácilmente puede ser empleado, y lo es de modo natural, para producir un retrato cuyo propósito es el consuelo y el engrandecimiento de su autor y la proyección de sus obsesiones y deseos personales. Silenciar y expulsar el yo, contemplar y delinear la naturaleza con ojos limpios, no es fácil y exige una disciplina moral. Un gran artista es, con respecto a su trabajo, un hombre bueno y, en el auténtico sentido, un hombre libre. El consumidor de arte tiene una tarea análoga a la de su productor: ser lo suficientemente disciplinado como para ver en la obra tanta realidad como el artista ha logrado introducir en ella, y no para “usar-

la como magia”. La apreciación de la belleza en el arte o en la naturaleza no es sólo (a pesar de todas sus dificultades) el ejercicio espiritual más fácil y disponible; es también un ingreso perfectamente adecuado en (y no sólo una analogía de) la vida buena, ya que *es* el control del egoísmo a fin de ver lo real. Por supuesto, los grandes artistas son “personalidades” y tienen su estilo especial; incluso Shakespeare ocasionalmente, aunque muy ocasionalmente, revela una obsesión personal. Pero el arte más grande es “impersonal” porque nos muestra el mundo, nuestro mundo y no otro, con una claridad que nos sobresalta y deleita simplemente porque no estamos acostumbrados en modo alguno a mirar al mundo real. Por supuesto, también los artistas son creadores de modelos. Las exigencias de la forma y la cuestión de “cuánta forma” conseguir constituyen uno de los principales problemas del arte. Pero es cuando la forma se usa para aislar, explorar y mostrar algo que es verdadero cuando somos conmovidos e iluminados en grado sumo. Platón dice (*La República*, VII, 532) que las *technai* tienen el poder de conducir la mejor parte del alma a la visión de lo que es más excelente en la realidad. Esto describe bien el papel del gran arte como educador y revelador. Piénsese en lo que aprendemos al contemplar los personajes de Shakespeare o Tolstoi o las pinturas de Velázquez o Tiziano. Lo que se aprende aquí es algo acerca del carácter real de la naturaleza humana, cuando se la visualiza, en la justa y compasiva visión del artista, con una claridad que no es propia de la prisa autocentrada de la vida corriente.

Es también importante que el gran arte nos enseña cómo pueden mirarse y amarse las cosas reales sin apoderarse ni servirse de ellas, sin que se las apropie el codicioso organismo del yo. Este ejercicio de *distanciamiento* es difícil y valioso con independencia de que la cosa contemplada sea un ser humano, la raíz de un árbol, la vibración de un color o un sonido. La contemplación no sentimental de la naturaleza exhibe la misma cualidad del distanciamiento: los intereses egoístas desaparecen, nada existe excepto las cosas que se ven. La belleza que atrae este tipo particular de atención no es egoísta. Es obvio cual es el papel aquí, para el artista o el espectador, de la precisión y la buena visión: la atención no sentimental, distanciada, no egoísta y objetiva. Es claro también que en las situaciones morales se requiere una precisión similar. Sugeriría que la autoridad del Bien nos parece algo necesario porque el realismo (la capacidad para percibir la realidad)

requerido para la bondad es un tipo de capacidad intelectual para percibir lo que es verdadero, siendo automáticamente al mismo tiempo una supresión del yo. *La necesidad del bien es así un aspecto del tipo de necesidad implicada en toda técnica que muestre los hechos.* Al tratar el realismo, bien del artista bien del agente, como un logro moral, ha de hacerse por supuesto una asunción más en los ámbitos de la moral: que la visión verdadera produce una conducta correcta. Esto podría enunciarse simplemente como una tautología instructiva; pero pienso que en realidad puede ser apoyado por una apelación a la experiencia. Cuanto más nos damos cuenta de la diferencia y separación de la gente, y se ve el hecho de que otro hombre tiene necesidades y deseos tan importantes como los de uno mismo, más difícil se hace tratar a una persona como una cosa. Que es el realismo lo que hace grande al gran arte permanece también como un tipo de prueba.

Si, guiados todavía por la pista del arte, nos hacemos más preguntas acerca de la facultad que se supone nos relaciona con lo que es real y nos acerca a lo que es bueno, la idea de la compasión o el amor surgirá de modo natural. No es simplemente que se requiera la supresión del yo antes de que pueda obtenerse la visión precisa. El gran artista ve sus objetos (y esto es cierto con independencia de que sean tristes, absurdos, repulsivos o incluso demoníacos) con una luz de justicia y misericordia. La dirección de la atención es, a diferencia de nuestra naturaleza, hacia afuera, lejos del yo que reduce todo a una falsa unidad, hacia la gran y sorprendente variedad del mundo; y la capacidad de dirigir así la atención es el amor.

Llegado este punto uno podría detenerse y considerar el retrato de la personalidad humana, o del alma, que ha ido emergiendo. La liberación del alma de la fantasía consiste en la capacidad de amar, esto es, de *ver*. La libertad que es un objetivo propiamente humano es estar libre de la fantasía, esto es, el realismo de la compasión. Lo que he llamado fantasía, la proliferación de cegadoras metas e imágenes centradas en uno mismo, es un poderoso sistema de energía, y mucho de lo que con frecuencia se llama “voluntad” o “querer” pertenece a este sistema. Lo que contrarresta el sistema es la atención a la realidad inspirada por, consistente en, el amor. En el caso del arte y la naturaleza dicha atención es recompensada inmediatamente por el disfrute de la belleza. En el caso de la moral, aunque a veces existen recompensas, la idea de una recompensa está fuera de lugar. La libertad no es estrictamente el ejercicio de la voluntad, sino más bien la experiencia de

la visión precisa que, llegado el momento, ocasiona la acción. Lo importante es lo que se halla entre, y detrás de, las acciones y las ocasiona, y es este área la que debería purificarse. Para cuando llegue el momento de la elección, la naturaleza de la atención ya habrá determinado probablemente el tipo de acto. Este hecho produce esa curiosa separación entre los motivos conscientemente ensayados y las acciones, que a veces se toma equivocadamente por una experiencia de libertad (*Angst*). Por supuesto, esto no es decir que los buenos “esfuerzos de la voluntad” sean siempre inútiles o siempre falsos. El “querer” explícito e inmediato puede desempeñar algún papel, especialmente como factor inhibitorio. (El *daemon* de Sócrates le dijo solamente qué no hacer).

En este retrato, la sinceridad y el autoconocimiento, esos valores populares, parecen menos importantes. Es el apego a lo que existe fuera del mecanismo de la fantasía, y no el examen del propio mecanismo, lo que libera. El examen detallado del mecanismo a menudo simplemente refuerza su poder. El “autoconocimiento”, en el sentido de un entendimiento minucioso de la maquinaria de uno mismo, me parece que normalmente es, salvo a un nivel bastante simple, una ilusión. El análisis puede por supuesto inducir un sentido de dicho autoconocimiento por razones terapéuticas, pero la “cura” no prueba el supuesto conocimiento genuino. El yo es tan difícil de ver justamente como las otras cosas, y cuando se ha alcanzado la visión clara, el yo es en consecuencia un objeto más pequeño y menos interesante. Un importante enemigo de tal claridad de visión, tanto en el arte como en la moral, es el sistema al que se ha dado el nombre técnico de sado-masoquismo. Es la peculiar sutileza de este sistema la que, al tiempo que conduce constantemente la atención y la energía de vuelta al yo, puede producir, como si dijésemos casi hasta la perfección, imitaciones plausibles de lo que es bueno. El sado-masoquismo refinado puede arruinar el arte que es demasiado bueno para ser arruinado por las más crudas vulgaridades de la autocomplacencia. El yo de uno mismo es interesante, de modo que los motivos de uno mismo son interesantes, y la indignidad de los motivos de uno mismo es interesante. También la fascinación es la supuesta relación del señor con el esclavo, del yo bueno con el yo malo que, muy extrañamente, termina en arreglos tan curiosos. (La lucha de Kafka con el demonio que termina en la cama). El yo malo está preparado para sufrir, pero no para obedecer hasta que los dos yoes se hagan amigos y la

obediencia se haga razonablemente fácil o al menos entretenida. En realidad el yo bueno es muy pequeño, y mucho de lo que parece bueno no lo es. Lo verdaderamente bueno no es un tirano amable con lo malo, es su enemigo mortal. Incluso el sufrimiento mismo puede desempeñar aquí un papel demoníaco, y las ideas de culpa y castigo pueden ser la más sutil herramienta del ingenioso yo. La idea del sufrimiento confunde a la mente y en determinados contextos (el contexto del “autoexamen sincero” por ejemplo) puede disfrazarse de purificación. Raramente es así, pues salvo que en verdad sea muy intenso, resulta ser muy interesante, demasiado. Platón no dice que la filosofía sea el estudio del sufrimiento, dice que es el estudio de la muerte (*Fedón* 64a), y estas ideas son completamente distintas. Que la mejora moral implica sufrimiento es normalmente cierto; pero el sufrimiento es el resultado de una nueva orientación y de ningún modo un fin en sí mismo.

He hablado de lo real que es el objeto propio del amor, y del conocimiento que es libertad. La palabra “bien” que se ha estado empleando en la discusión debería analizarse ahora más explícitamente. ¿Puede el bien mismo ser en algún sentido un “objeto de atención”? ¿Y cómo se relaciona este problema con “el amor a lo real”? ¿Existe algo así como un sustituto para la oración, la más profunda y efectiva de las técnicas religiosas? Si la energía y la violencia de la voluntad, ejercidas en los momentos de elección, parecen menos importantes que la naturaleza de la atención que determina nuestros apegos reales, ¿cómo cambiamos y purificamos esa atención y la hacemos más realista? ¿Es la *via negativa* de la voluntad, su capacidad ocasional para parar un mal movimiento, el poder consciente único o más considerable que podemos ejercer? Pienso que existe algo análogo a la oración, aunque a veces es difícil de describir, y puede ser falsificado por las sutilezas mayores del yo; no estoy pensando aquí en alguna técnica meditativa cuasi-religiosa, sino en algo que pertenece a la vida moral de la persona corriente. La idea de la contemplación es difícil de entender y mantener en un mundo cada vez más desprovisto de sacramentos y rituales y en el que la filosofía ha destruido (en muchos aspectos correctamente) la antigua concepción substancial del yo. Un sacramento proporciona un lugar visible y externo para un acto invisible e interno del espíritu. Quizás uno necesite también una analogía del concepto del sacramento, aunque esto debe tratarse con gran precaución. La ética conductista niega la importancia, por-

que cuestiona la identidad, de todo lo previo o ajeno a la acción que decisivamente ocurre “en la mente”. La percepción de la belleza, en el arte o en la naturaleza, en realidad a menudo nos parece que es como una experiencia espiritual temporalmente localizada que es una fuente de energía buena. No es fácil, sin embargo, extrapolar la idea de una experiencia tan importante a los momentos en que pensamos sobre la gente o la acción, ya que la claridad del pensamiento y la pureza de la atención se hacen más difíciles y más ambiguas cuando el objeto de atención es algo moral.

Me parece a mí que es importante retener aquí la idea del Bien como un punto central de reflexión, y también aquí podemos ver la importancia de su carácter indefinible y no-representable. *El Bien, no la voluntad, es transcendente*. La voluntad es la energía de la psique que a veces se emplea con un propósito noble. En el intento por ser virtuoso que coexiste (como ocurre quizás casi siempre) con alguna falta de claridad de visión, el Bien es el foco de atención. Aquí, como ya he dicho antes, la belleza aparece como el aspecto visible y accesible del Bien. El Bien mismo no es visible. Platón concibió al hombre bueno como capaz finalmente de mirar al sol. Nunca he estado segura de qué hacer con esta parte del mito. Aunque parece apropiado representar al Bien como un centro o foco de atención, sin embargo no puede concebirse de ningún modo como “visible” ya que no puede ser experimentado, representado o definido. Ciertamente podemos saber más o menos dónde está el sol; no es tan fácil imaginar cómo sería el mirarlo. Realmente quizás sólo el hombre bueno sabe cómo es esto; o quizás mirar al sol es quedarse gloriosamente deslumbrado y no ver nada. Lo que parece tener perfecto sentido en el mito platónico es la idea del Bien como la fuente de luz que nos revela cómo son realmente todas las cosas. Toda visión justa, incluso en los más estrictos problemas del intelecto, y *a fortiori* cuando el sufrimiento o la maldad han de ser percibidos, es un asunto moral. Las mismas virtudes, al final la misma virtud (amor), se requieren en todo momento, y la fantasía (yo) puede impedirnos ver una brizna de hierba al igual que puede impedirnos ver a otra persona. Una conciencia cada vez mayor de los “bienes” y el intento (normalmente sólo en parte exitoso) por atenderlos puramente, sin el yo, lleva consigo una conciencia cada vez mayor de la unidad e interdependencia del mundo moral. La inteligencia buscadora de unidad es la imagen de la “fe”. Considérese el modo cómo uno incrementa el entendimiento de una gran obra de arte.

Pienso que es más que una cuestión verbal decir que a lo que debería aspirarse es a la bondad, y no a la libertad o a la acción correcta, aunque la acción correcta, y la libertad en el sentido de humildad, son los productos naturales de la atención al Bien. Por supuesto, la acción correcta es importante en sí misma, con una importancia que no es difícil de entender. Pero debería proporcionar el punto de partida de la reflexión y no su conclusión. La acción correcta, junto con la continua ampliación del ámbito de la obligación estricta, es un criterio adecuado de virtud. La acción también tiende a confirmar, para bien o para mal, el trasfondo de apegos del que brota. La acción es una ocasión para la gracia, o para lo opuesto. Sin embargo, la finalidad de la moral no puede ser simplemente la acción. Sin una concepción más positiva del alma como un mecanismo de apegos substancial y continuamente cambiante, cuya purificación y reorientación deben ser la tarea de la moral, la “libertad” se corrompe rápidamente en autoafirmación y la “acción correcta” en algún tipo de utilitarismo *ad hoc*. Para que el empirismo de mentalidad científica no se trague completamente el estudio de la ética, los filósofos deben tratar de inventar una terminología que muestre cómo puede alterarse nuestra psicología natural a través de concepciones que se hallen más allá de su ámbito. Me parece a mí que la metáfora platónica de la idea del Bien proporciona aquí una imagen apropiada. A esta imagen debe unirse, por supuesto, una concepción realista de la psicología natural (sobre la que casi todos los filósofos me parece a mí que han sido demasiado optimistas) y también una aceptación de la ausencia absoluta de finalidad en la vida humana. El Bien no tiene nada que ver con el propósito, en realidad excluye la idea de propósito. “Todo es vanidad” es el principio y el final de la ética. El único modo genuino de ser bueno es ser bueno “por nada” en medio de un escenario donde todo lo “natural”, incluyendo la mente de uno mismo, está sujeto al azar, esto es, a la necesidad. Ese “por nada” es en realidad el correlato experimentado de la invisibilidad o vacío no-representable de la idea del Bien mismo.

He sugerido que la filosofía moral necesita una nueva terminología —a mi juicio, más realista, menos romántica— si el pensamiento sobre el destino humano ha de ser rescatado del empirismo de mentalidad científica que no está preparado para tratar con los problemas reales. La filosofía lingüística ya ha comenzado a cogerse de la mano con dicho empirismo, y la mayor parte del pensamiento existencialista me parece a mí un optimista

romantizar cuando no algo positivamente luciferino. (Posiblemente Heidegger es Lucifer en persona). No obstante, alguien podría decir llegado este punto: todo esto está muy bien, la única dificultad es que nada de ello es verdad. Quizás realmente todo es vanidad, *todo* es vanidad, y no hay un modo intelectual respetable de proteger a la gente de la desesperación. El mundo es, sin remedio, el mal y ¿no debería usted, que habla de realismo, llegar hasta el final y ser realista sobre esto? Hablar del Bien de esta forma tan extraña es simplemente hablar del viejo concepto de Dios con un disfraz poco convincente. Pero al menos “Dios” podía desempeñar un papel consolador y alentador real. Tiene sentido hablar de amar a Dios, una persona, pero muy poco sentido hablar de amar al Bien, un concepto. “El Bien”, incluso como ficción, no es probable que inspire, o incluso sea comprensible, más que a un pequeño número de personas de mente mística que, resistiéndose a renunciar a “Dios”, disfrazan “el Bien” a su semejanza como modo de preservar algún tipo de esperanza. El retrato no es sólo puramente imaginario, ni siquiera es probable que sea efectivo. Es mucho mejor confiar en las simples y populares ideas utilitaristas y existencialistas, junto con un poco de psicología empírica, y quizás algo de marxismo renovado, para que la raza humana siga adelante. El empírico sentido común del día a día debe tener la última palabra. Todos los vocabularios éticos especializados son falsos. Sería mejor abandonar la antigua y seria búsqueda metafísica, junto con el concepto ya pasado de moda de Dios Padre.

A menudo yo misma estoy más que medio persuadida a pensar en tales términos. Es difícil frecuentemente en filosofía saber si uno está diciendo algo razonablemente público y objetivo o si uno está meramente erigiendo una barrera, propia del carácter de uno, contra los miedos personales de uno mismo. (Siempre es una cuestión importante el preguntarse sobre cualquier filósofo: ¿de qué tiene miedo?). Por supuesto uno tiene miedo de que el intento de ser bueno pueda resultar ser algo sin sentido, como mucho algo vago y no muy importante, o resulte ser como Nietzsche lo describió; o de que la grandeza del gran arte pueda ser una ilusión efímera. Sobre el “status” de mis argumentos hablaré abajo brevemente. Que una mirada al escenario insta a la desesperación es ciertamente el caso. En realidad la dificultad estriba en simplemente mirar. Si uno no cree en un Dios personal no existe el “problema” del mal, pero existe la dificultad casi insuperable de mirar de modo apropiado al mal y al sufrimiento humanos. Es

muy difícil concentrar la atención sobre el sufrimiento y el pecado, en otros o en uno mismo, sin falsificar de algún modo la imagen para hacerla soportable. (Por ejemplo, a través de los ardidés sado-masochistas que antes mencioné). Sólo el arte sumo puede llevarlo a cabo, y ésta es la única evidencia pública de que puede realmente hacerse. La noción kantiana de lo sublime, aunque extremadamente interesante, posiblemente incluso más interesante de lo que Kant advirtió, es un tipo de romanticismo. El espectáculo de cosas enormes y tremendas puede en verdad regocijar, pero de un modo normalmente por debajo de lo excelente. Mucho del pensamiento existencialista descansa sobre esa reacción de “caña pensante” que no es más que una forma de autoafirmación romántica. No es esto lo que conduce a un hombre al comportamiento desinteresado en el campo de concentración. Por contra, existe algo en el intento serio por mirar compasivamente a las cosas humanas que sugiere automáticamente que “hay más que esto”. El “hay más que esto”, si no se corrompe con algún tipo de finalidad cuasi-teológica, debe seguir siendo una chispa muy pequeña de intuición, algo, como si dijésemos, con posición metafísica pero no con forma metafísica. Pero me parece a mí que la chispa es real, y el gran arte es evidencia de su realidad. El arte, lejos de ser una diversión juguetona de la raza humana, es realmente el lugar de su intuición más fundamental y el centro al que deben regresar constantemente los pasos más inciertos de la metafísica.

Por lo que respecta a la elite de místicos, diría no al término “elite”. Por supuesto la filosofía tiene su propia terminología, pero lo que intenta describir no tiene porque estar, y pienso que no lo está en este caso, apartado de la vida corriente. La moral siempre ha estado conectada con la religión y la religión con el misticismo. La desaparición del término del medio deja a la moral en una situación que es ciertamente más difícil pero esencialmente la misma. El soporte para la moral es propiamente algún tipo de misticismo, si por tal se entiende una fe no dogmática y esencialmente no expresada en la realidad del Bien, conectada ocasionalmente con la experiencia. El campesino virtuoso sabe — y creo que continuará sabiendo, a pesar de la supresión o modificación del aparato teológico—, aunque lo que sabe podría no saber cómo decirlo. Por supuesto, esta visión no es siquiera susceptible de una prueba filosófica persuasiva y puede ser fácilmente desafiada bajo todo tipo de consideraciones empíricas. Sin embargo, no pienso que el campesino virtuoso se halle sin recursos. La superstición cristiana

tradicional ha sido compatible con todo tipo de conductas, desde la mala hasta la buena. Habrá sin duda nuevas supersticiones; y seguirá sucediendo que algunas personas se las arreglarán eficazmente para amar a sus vecinos. Pienso que la “maquinaria de la salvación” (si existe) es esencialmente la misma para todos. No hay una complicada doctrina secreta. Todos somos capaces de criticar, modificar y ampliar el área de la estricta obligación que hemos heredado. El Bien es no-representable e indefinible. Todos somos mortales y estamos igualmente a merced de la necesidad y el azar. Estos son los verdaderos rasgos en los que todos los hombres son hermanos.

Sobre el *status* del argumento quizás hay poco, o por contra demasiado, que decir. Desde el momento en que hay un argumento, éste, de forma condensada, ya ha tenido lugar. La argumentación filosófica es casi siempre inconclusa, y ésta no es de las más rigurosas. Esto no es una especie de pragmatismo o una filosofía del “como si”. Si alguien dice, “¿Crees entonces que la Idea del Bien existe?”, yo respondo, “No, no como la gente solía pensar que Dios existía”. Todo lo que uno puede hacer es apelar a ciertas áreas de la experiencia, señalando ciertos aspectos, usando metáforas adecuadas e inventando conceptos adecuados allí donde sea necesario hacer visibles tales aspectos. Ni más ni menos, esto es lo que hacen los filósofos lingüísticos de mente más empírica. Como no hay prueba filosófica o científica de determinismo total, la noción de que haya una parte del alma que esté libre del mecanismo de la psicología empírica es al menos admisible. Desearía combinar la afirmación de dicha libertad con una estricta, y en gran medida empírica, visión del propio mecanismo. Del muy pequeño área de la “libertad”, que en nosotros atiende a lo real y es atraído por el bien, desearía ofrecer una descripción igualmente rigurosa y tal vez pesimista.

No he hablado del papel del amor en sus manifestaciones diarias. Si uno habla del gran arte como “evidencia”, ¿no es el amor humano corriente una evidencia mucho más obvia de un principio transcendente del bien? Platón lo consideró como un punto de partida. (Hay diversos puntos de partida). Uno no puede sino estar de acuerdo en que de algún modo el amor humano es la más importante de las cosas; y sin embargo normalmente es demasiado posesivo —profundamente— y demasiado “mecánico” como para ser un lugar de visión. He aquí una paradoja sobre la naturaleza del amor mismo. Que el amor más elevado es en algún sentido impersonal es algo que puede realmente verse en el arte, pero algo que pienso no podemos ver

claramente, salvo de manera muy gradual, en las relaciones entre los seres humanos. Una vez más el lugar del arte es único. La imagen del Bien como un centro magnético transcendente me parece a mí el retrato menos corrompible y más realista para ser utilizado en nuestras reflexiones sobre la vida moral. La “prueba” filosófica aquí, si es que hay una, es la misma que la “prueba” moral. Yo confiaría especialmente en los argumentos salidos de la experiencia que tienen que ver con ese realismo que percibimos conectado con la bondad y con el amor y la imparcialidad que exhibe el gran arte.

A lo largo de todo este escrito he asumido que “no hay Dios” y que la influencia de la religión está disminuyendo rápidamente. Ambas asunciones pueden ser desafiadas. Lo que parece fuera de toda duda es que la filosofía moral se halla amedrentada y confusa, y en muchas partes desacreditada y considerada como innecesaria. La desaparición del yo filosófico, junto con el engorde confiado del yo científico, ha conducido en la ética a una inflada y sin embargo vacía concepción de la voluntad, y es esto lo que principalmente he estado atacando. No estoy segura de si mis sugerencias concretas tienen mucho sentido. La búsqueda de la unidad es profundamente natural, pero como tantas cosas que son profundamente naturales pueden ser capaces de no producir nada salvo una diversidad de ilusiones. De lo que estoy segura es de lo inadecuado, en realidad de lo inexacto, del utilitarismo, del conductismo lingüístico y del existencialismo actual en cualquiera de las formas que me son familiares. También estoy segura de que debería defenderse y mantenerse la existencia de la filosofía moral como una actividad pura, o un área creativa, análoga en importancia a la matemática teórica o a la “inútil” investigación histórica pura. La teoría ética ha afectado a la sociedad, alcanzando incluso al hombre corriente, en el pasado, y no hay ninguna buena razón para pensar que no pueda hacer lo mismo en el futuro. Para la salvación tanto personal como colectiva de la raza humana, el arte es sin duda más importante que la filosofía, y la literatura lo más importante de todo. Pero no puede haber ningún sustituto para la especulación pura, disciplinada, profesional: y es en estas dos áreas, el arte y la ética, en donde debemos tener la esperanza de generar conceptos valiosos, y también capaces, para guiar y controlar el creciente poder de la ciencia.

La soberanía del bien sobre otros conceptos

El desarrollo de la conciencia en los seres humanos está inseparablemente relacionado con el uso de la metáfora. Las metáforas no son meramente decoraciones periféricas o incluso modelos útiles; son formas fundamentales de aprehensión de nuestra condición: metáforas de espacio, metáforas de movimiento, metáforas de visión. La filosofía en general, y la filosofía moral en particular, se ha preocupado en el pasado por lo que consideraba eran nuestras imágenes más importantes, clarificando las existentes y desarrollando otras nuevas. La argumentación filosófica que consiste en ese juego de imágenes, me refiero a los grandes sistemas metafísicos, es normalmente inconclusa y considerada por muchos pensadores contemporáneos como sin valor. El *status* y el mérito de este tipo de argumentación plantea, por supuesto, muchos problemas. Sin embargo, me parece a mí que es imposible discutir ciertos tipos de conceptos sin recurrir a la metáfora, debido a que los conceptos mismos son profundamente metafóricos y no pueden ser reducidos a componentes no-metafóricos sin una pérdida de sustancia. La filosofía conductista moderna intenta dicho análisis en el caso de ciertos conceptos morales, me parece a mí que sin éxito. Uno de los motivos del intento es el deseo de “neutralizar” la filosofía moral, de producir una discusión filosófica de la moralidad que no tome partido alguno. Las metáforas a menudo acarrear una carga moral que un análisis en términos más simples y sencillos pretende eliminar. Esto también me parece equivocado. La filosofía moral no puede evitar tomar partido y los filósofos supuestamente neutrales simplemente toman partido subrepticamente. La filosofía moral es el examen de la más importante de todas las actividades humanas, y pienso que ha de cumplir dos cosas. El examen debería ser realista. La naturaleza humana, a diferencia de la naturaleza de otros hipotéticos seres espirituales, tiene ciertos atributos identificables, y éstos deberían ser considerados adecuadamente en toda discusión sobre la moralidad. En segundo lugar, ya que un sistema ético no hace sino abogar por un ideal, debería abogar por un ideal digno. La ética no debería ser me-

ramente un análisis de la mediocre conducta corriente, debería ser una hipótesis sobre la buena conducta y sobre cómo puede alcanzarse. ¿Cómo podemos hacernos mejores? es una cuestión que los filósofos morales deberían intentar responder. Y si estoy en lo cierto, la respuesta llegará, al menos en parte, en forma de metáforas explicativas y persuasivas. Las metáforas que personalmente prefiero, y el filósofo bajo cuyo estandarte lucho, las aclararé en breve.

Primero, sin embargo, deseo mencionar muy brevemente dos asunciones fundamentales de mi argumento. Si se niega cualquiera de ellas, lo que sigue será menos convincente. Asumo que los seres humanos son por naturaleza egoístas y que la vida humana no tiene un punto externo o *τέλος*. Que los seres humanos son de modo natural egoístas parece mostrarlo la evidencia, cuandoquiera y dondequiera que los observemos, a pesar de un número muy pequeño de aparentes excepciones. Sobre la naturaleza de este egoísmo, la psicología moderna tiene algo que decirnos. La psique es un individuo históricamente determinado que se busca incesantemente a sí mismo. En algunos aspectos se parece a una máquina; para operar necesita fuentes de energía, y está predispuesta a determinadas pautas de actividad. El área de su alardeada libertad de elección no es normalmente muy grande. Uno de sus mayores pasatiempos es soñar despierta. Es reacia a enfrentarse a realidades desagradables. Su conciencia no es normalmente un cristal transparente a través del cual mira el mundo, sino una nube de ensueños más o menos fantásticos diseñada para proteger a la psique del dolor. Constantemente busca consuelo, bien a través de un hinchamiento imaginario del yo o bien a través de ficciones de naturaleza teológica. Hasta su amor es, demasiado a menudo, una afirmación del yo. Pienso que probablemente podemos reconocernos en esta descripción tan deprimente.

Que la vida humana no tiene un punto externo o *τέλος* es una visión tan difícil de argumentar como su contraria, y simplemente la afirmaré. No puedo ver ninguna evidencia que sugiera que la vida humana no es algo autocontenido. Existen realmente muchas pautas y finalidades en la vida, pero no existe una pauta o finalidad general y, como si dijésemos, externamente garantizada, del tipo que los filósofos y teólogos solían buscar. Somos lo que parecemos ser, transitorias criaturas mortales sujetas a la necesidad y al azar. Esto es decir que no hay, en mi opinión, Dios en el sentido tradicional del término; y el sentido tradicional es quizás el único. Cuando

Bonhöffer dice que Dios quiere que vivamos como si Dios no existiese sospecho que está empleando mal las palabras. Igualmente los diversos substitutos metafísicos para Dios —Razón, Ciencia, Historia— son falsas deidades. Nuestro destino puede ser examinado pero no puede ser justificado o explicado totalmente. Simplemente estamos aquí. Y si hay algún tipo de sentido o unidad en la vida humana, y este sueño no cesa de perseguirnos, es de algún otro tipo y debe buscarse dentro de una experiencia humana que nada tiene fuera de ella.

Esta idea de la vida como autoencerrada y sin finalidad no es por supuesto simplemente un producto de la desesperación de nuestro tiempo. Es el producto natural del avance de la ciencia y se ha desarrollado durante un largo período. De hecho ha producido ya una era completa en la historia de la filosofía, comenzando con Kant y conduciendo al existencialismo y a la filosofía analítica del presente. La característica más importante de esta fase de la filosofía puede exponerse brevemente: Kant abolió a Dios y en Su lugar convirtió al hombre en Dios. Todavía seguimos viviendo en la edad del hombre kantiano, o del hombre-dios kantiano. La concluyente denuncia de Kant acerca de las supuestas pruebas de la existencia de Dios, su análisis de las limitaciones de la razón especulativa, junto con su elocuente retrato de la dignidad del hombre racional, han tenido resultados que posiblemente le consternarían. Cuán reconocible, cuán familiar a nosotros, es el hombre bellamente retratado en la *Grundlegung*, quien confrontado incluso con Cristo se aparta a considerar el juicio de su propia conciencia y a oír la voz de su propia razón. Despojado del exiguo soporte metafísico que Kant estaba dispuesto a permitirle, este hombre está todavía con nosotros, libre, independiente, solo, poderoso, racional, responsable, valiente; el héroe de tantos libros y novelas de filosofía moral. No hay que ir lejos para buscar la *raison d'être* de esta atractiva pero engañosa criatura. Es el descendiente de la edad de la ciencia, confiadamente racional y sin embargo crecientemente consciente de su alienación del universo material que sus descubrimientos revelan; y puesto que no es un hegeliano (Kant, no Hegel, ha proporcionado a la ética occidental su imagen dominante) su alienación no tiene cura. Es el ciudadano ideal del estado liberal, una advertencia en pie contra los tiranos. Tiene la virtud que la época requiere y admira: coraje. No hay un camino muy largo entre Kant y Nietzsche, y de Nietzsche al existencialismo y a las éticas anglosajonas que en algunos sentidos tanto se

le parecen. De hecho, el hombre de Kant había experimentado ya una encarnación gloriosa casi un siglo antes en el trabajo de Milton: su nombre propio es Lucifer.

El centro de este tipo de filosofía moral post-kantiana es la idea de la voluntad como creadora de valor. Los valores que estaban previamente inscritos de alguna forma en los cielos y garantizados por Dios se colapsan en la voluntad humana. No hay realidad trascendente. La idea del bien queda indefinible y vacía, de modo que la elección humana puede llenarla. El concepto moral supremo es la libertad, o posiblemente el coraje en un sentido que lo identifica con la libertad, la voluntad y el poder. Este concepto ocupa un nivel de la actividad humana bastante distinguido e importante ya que es el garante de los valores secundarios creados por la elección. El acto, la elección, la decisión, la responsabilidad y la independencia son enfatizadas en esta filosofía de origen puritano y austeridad aparente. Debe decirse en su favor que esta imagen de la naturaleza humana ha sido la inspiración del liberalismo político. Sin embargo, como sabiamente Hume observó una vez, la buena filosofía política no es necesariamente buena filosofía moral.

Esta impresión es realmente austera, pero aún hay algo más que añadir. ¿Qué lugar, uno puede preguntarse, se deja en este retrato severo del omnirresponsable hombre solitario a la vida de las emociones? En realidad las emociones tienen un lugar bastante importante. Entran por la puerta trasera dejada abierta por Kant, tras la cual ha seguido todo el movimiento romántico. El puritanismo y el romanticismo son compañeros naturales y todavía vivimos bajo su compañerismo. Kant sostuvo una teoría muy interesante acerca de la relación de las emociones con la razón. Oficialmente no reconoció a las emociones como parte de la estructura de la moralidad. Cuando habla del amor nos dice que distingamos entre el amor práctico que es una cuestión de acciones racionales, y el amor patológico que es una mera cuestión de sentimientos. Él quiere apartar la empírica, ardiente y revuelta psique de las limpias operaciones de la razón. Sin embargo, en una nota a pie de página en la *Grundlegung* concede un lugar subordinado a una emoción particular, la del *Achtung*, o respeto por la ley moral. Esta emoción es una especie de orgullo sufriente que acompaña, aunque no motiva, al reconocimiento del deber. Es una experiencia verdadera de libertad (similar a la existencialista *Angst*), la comprensión de que

aunque dominados por las pasiones también somos capaces de una conducta racional. Un pariente próximo de este concepto es la elegante concepción de lo Sublime en Kant. Experimentamos lo Sublime cuando confrontamos la terrible contingencia de la naturaleza o del destino humano y retornamos a nosotros mismos con un estremecimiento orgulloso de poder racional. Cuán abyectos somos, y sin embargo nuestra conciencia es de un valor infinito. Aquí es Belial, no Satán, el que habla.

Quién perdiese,
Aunque lleno de dolor, este ser intelectual,
Esos pensamientos que vagan a través de la eternidad...

Se permite que las emociones vuelvan a la escena como un tipo de permisible, aunque dolorosa, emoción, que es resultado de nuestro status como seres racionales dignos.

Lo que aparece en Kant como una nota a pie de página y como una cuestión secundaria toma, sin embargo, un lugar central en el desarrollo que su filosofía experimentó en el movimiento romántico. Resumiría esto diciendo que el romanticismo tendió a transformar la idea de la muerte en la idea del sufrimiento. Hacer esto es, por supuesto, una tentación humana muy antigua. Pocas ideas inventadas por la humanidad tienen más fuerza para consolar que la idea del purgatorio. Redimir el mal sufriendo al abrazar el bien: ¿qué podría ser más satisfactorio —o como podría decir un romántico—, más emocionante? En realidad la imagen central del Cristianismo se presta justamente a esta transformación ilegítima. La *Imitatio Christi* en la obra posterior de Kierkegaard es un distinguido ejemplo de esta autocomplacencia romántica, aunque puede parecer cruel decir esto de un escritor tan atrayente y grande que sufrió realmente por decir algunas verdades a su sociedad. La idea de una libertad tan excitante y sufriente pronto comenzó a vivificar la austeridad de la mitad puritana del retrato kantiano, y a esto se unía una domesticación y un embellecimiento de la idea de la muerte, un culto a la pseudo-muerte y a la pseudo-fugacidad. La muerte se hace *Liebestod*, dolorosa y regocijante, o en el peor de los casos encantadora y dulcemente llorona. Hablo aquí por supuesto, no de los grandes artistas y pensadores románticos en lo mejor de su maestría, sino del corriente y pisoteado camino que conduce de Kant a las filosofías populares del presente. Cuando el neo-kantiano Lucifer vislumbra la muerte

real y el azar real, se refugia en sublimes emociones y oculta con una imagen de libertad torturada eso que con razón se ha dicho que es el estudio propio de los filósofos.

Cuando Kant quiso encontrar algo limpio y puro fuera del revoltijo de la egoísta psique empírica, siguió un instinto acertado pero, en mi opinión, buscó en el lugar equivocado. Su investigación le condujo de nuevo de vuelta al yo, concebido ahora como angelical, y sus seguidores han tendido a permanecer en el interior de este ángel-yo. Quiero volver ahora al principio y mirar de nuevo al poderoso sistema de energía de la autodefensiva psique a la luz de la pregunta ¿Cómo podemos hacernos mejores? Al tratar con una oponente tal, uno puede dudar de que la idea de la voluntad orgullosa y desnuda dirigida sobre la acción correcta sea una fórmula realista y suficiente. Pienso que el hombre corriente, con las concepciones religiosas simples que para él tienen sentido, ha mantenido normalmente una visión más justa de la cuestión que el filósofo voluntarista, y una visión que, por cierto, está en mayor concordancia con los descubrimientos de la psicología moderna. La religión normalmente enfatiza tanto los estados mentales como las acciones, y considera a los estados mentales como el soporte genético de la acción: la pureza de corazón, la mansedumbre de espíritu. La religión proporciona mecanismos para la purificación de los estados mentales. El creyente siente que necesita, y puede recibir, ayuda extra. “No yo, sino Cristo”. La existencia real de dicha ayuda se utiliza a menudo como un argumento a favor de la verdad de las doctrinas religiosas. Por supuesto, la oración y los sacramentos pueden ser “pervertidos” por el creyente y transformados en meros instrumentos de consolación. Pero, independientemente de lo que uno piense sobre su contexto teológico, parece que la oración puede realmente producir un estado de consciencia mejor y proporcionar una energía para la acción buena que de otro modo no estaría disponible. La psicología moderna apoya aquí el sentido instintivo de la persona corriente, o del creyente corriente, sobre la importancia de sus estados mentales y la disponibilidad de energía suplementaria. En realidad, la psicología podría ayudar a los filósofos conductistas contemporáneos a reexaminar los conceptos por ellos descartados de “experiencia” y “consciencia”. Al abrir los ojos no vemos necesariamente lo que está frente a nosotros. Somos animales movidos por la ansiedad. Nuestras mentes están constantemente activas, fabricando un *velo* ansioso, en general egótico y a

menudo falsificador, que nos oculta parcialmente el mundo. Nuestros estados de consciencia difieren en modo, nuestros ensueños y fantasías no son triviales y sin importancia: están profundamente conectados con nuestras energías y nuestras capacidades para elegir y actuar. Y si la cualidad de la consciencia importa, entonces todo lo que altera la consciencia en la dirección del no egoísmo, la objetividad y el realismo ha de estar conectado con la virtud.

Siguiendo una indicación en Platón (*Fedro* 250) comenzaré hablando de lo que es quizás la ocasión más obvia a nuestro alcance para “dejar de ser egoístas”: lo que popularmente se llama belleza. Los filósofos recientes tienden a evitar este término porque prefieren hablar de razones en vez de experiencias. Pero la implicación de la experiencia con la belleza me parece a mí que es algo de gran importancia y que no debería evitarse en favor del análisis de vocabularios importantes. La belleza es el nombre tradicional y conveniente de algo que el arte y la naturaleza comparten, y que da un sentido bastante claro a la idea de calidad de la experiencia y de cambio de la consciencia. Miro fuera de mi ventana en un estado ansioso y resentido de la mente, olvidándome de mi alrededor, obsesionado quizás con algún daño hecho a mi prestigio. Entonces, de repente observo un cernícalo suspendido en el aire. En un momento todo se ha alterado. El yo obsesivo con su vanidad dolida ha desaparecido. No hay nada ahora excepto el cernícalo. Y cuando vuelvo a pensar en el otro asunto, parece menos importante. Y por supuesto esto es algo que podemos hacer también deliberadamente: poner atención en la naturaleza con el fin de despejar nuestras mentes de la preocupación egoísta. Puede parecer raro comenzar el argumento contra lo que grosso modo he calificado como “romanticismo” utilizando el caso de la atención a la naturaleza. De hecho, no pienso que ninguno de los grandes románticos creyese realmente que recibimos sólo lo que damos y que sólo en nuestra vida vive la naturaleza, aunque los menores tendieron a seguir la pista de Kant y a utilizar la naturaleza como ocasión para un exaltado sentimiento del yo. Los grandes románticos, incluyendo al que acabo de citar, trascendieron “el romanticismo”. Un goce de la naturaleza autodirigido me parece a mí que es algo forzado. De forma más natural, y también más apropiada, obtenemos un placer que se olvida del yo en la existencia pura, alejada, independiente y sin sentido de animales, pájaros, piedras y árboles. “No cómo es el mundo, sino qué es, es lo místico”.

Elijo este punto de partida no porque piense que es el lugar más importante para el cambio moral, sino porque pienso que es el más accesible. Es una cosa tan patentemente buena el deleitarse con las flores y los animales que la gente que lleva a casa plantas en tiestos y observa los cernícalos puede sorprenderse incluso de la noción de que estas cosas tienen algo que ver con la virtud. La sorpresa la produce el hecho de que, como señaló Platón, la belleza es la única cosa espiritual que amamos instintivamente. Cuando nos movemos de la belleza en la naturaleza a la belleza en el arte nos hallamos ya en una región más difícil. La experiencia del arte se degrada más fácilmente que la experiencia de la naturaleza. Una gran parte del arte, quizás casi todo el arte, es realmente una fantasía autoconsoladora, y ni siquiera el gran arte puede garantizar la calidad de la consciencia de su consumidor. Sin embargo, el gran arte existe y algunas veces se experimenta adecuadamente, y hasta una experiencia superficial de lo que es grande puede tener su efecto. El arte, y de aquí en adelante por “arte” quiero decir buen arte, no arte fantasioso, nos proporciona un deleite puro con la existencia independiente de lo que es excelente. Tanto en su génesis como en su disfrute es algo totalmente opuesto a la obsesión egoísta. Estimula nuestras mejores facultades y, por emplear un lenguaje platónico, inspira amor en la parte más elevada del alma. En parte, es capaz de hacer esto en virtud de algo que comparte con la naturaleza: una perfección de forma que invita a la contemplación no posesiva y que resiste su absorción en la egoísta y ensoñadora vida de la consciencia.

Sin embargo el arte, considerado como un sacramento o una fuente de energía buena, posee una dimensión extra. El arte es menos accesible que la naturaleza pero también más edificante ya que es realmente un producto humano, y ciertas artes realmente tratan “acerca de” los asuntos humanos de una manera directa. El arte es un producto humano y tanto las virtudes como el talento se exigen del artista. El buen artista, en relación a su arte, es valiente, sincero, paciente, humilde; y hasta en el arte no figurativo podemos recibir intuiciones de dichas cualidades. Uno podría sugerir también, con mayor precaución, que el arte no figurativo parece expresar de modo más explícito algo que tiene que ver con la virtud. A menudo se ha reconocido la labor espiritual de la música, aunque los teóricos han evitado analizarla. Comoquiera que sea, las artes figurativas, que colocan más claramente el espejo frente a la naturaleza, parecen estar relacionadas con la

moralidad de un modo que no se limita simplemente a nuestra intuición de la disciplina del artista.

Estas artes, especialmente la literatura y la pintura, nos muestran el modo peculiar en que el concepto de virtud está unido a la condición humana. Ellas nos muestran el absoluto sinsentido de la virtud a la vez que exhiben su importancia suprema; el disfrute del arte es un entrenamiento en el amor a la virtud. El sinsentido del arte no es el sinsentido de un juego; es el sinsentido de la vida humana misma, y la forma en el arte es propiamente el remedo de la no finalidad autocontenida del universo. El buen arte revela lo que somos normalmente demasiado egoístas y demasiado cobardes para reconocer: el diminuto y absolutamente aleatorio detalle del mundo. Y lo revela junto con un sentido de unidad y forma. Esta forma nos parece a menudo misteriosa porque resiste las fáciles pautas de la fantasía, mientras que no hay nada misterioso acerca de las formas del mal arte, ya que son los reconocibles y familiares ajetreos continuos del soñar despierto. El buen arte nos muestra lo difícil que es ser objetivo, mostrándonos lo distinto que el mundo parece bajo una visión objetiva. Somos obsequiados con una imagen veraz de la condición humana en una forma que puede ser contemplada fijamente; y en realidad éste es el único contexto en el que muchos de nosotros somos capaces de contemplarla. El arte trasciende las limitaciones egoístas y obsesivas de la personalidad y puede agrandar la sensibilidad de su consumidor. Es un tipo de bondad por poderes. Más que nada, nos muestra la conexión, en los seres *humanos*, entre una visión realista nítida y la compasión. El realismo de un gran artista no es un realismo fotográfico, es esencialmente piedad y justicia a la vez.

Encontramos aquí una redención extraordinaria de nuestra tendencia a ocultar la muerte y el azar a través de la invención de formas. Cualquier historia que contamos sobre nosotros nos consuela debido a que impone una pauta sobre algo que, de otro modo, podría parecer intolerablemente casual e incompleto. Sin embargo, la vida humana es casual e incompleta. Es el papel de la tragedia, y también de la comedia y la pintura, el mostrarnos el sufrimiento sin afectación y la muerte sin consuelo. O si hay un consuelo, es el austero consuelo de una belleza que nos enseña que nada en la vida tiene valor alguno salvo el intento por ser virtuoso. El masoquismo es el mayor y más sutil enemigo del artista. No es fácil retratar la muerte, la muerte real, no la falsa muerte petrificada. Incluso Tolstoi no lo consiguió

realmente en *Ivan Ilich*, aunque sí en otros lugares. Las grandes muertes de la literatura son pocas, pero nos muestran con una claridad ejemplar el modo en que el arte nos estimula a través de una yuxtaposición, casi una identificación, del sinsentido y el valor. La muerte de Patroclo, la muerte de Cordelia, la muerte de Petia Rostov. Todo es vanidad. Lo único que es realmente importante es la capacidad para ver todo claramente y responder de manera justa, lo cual es inseparable de la virtud. Quizás uno de los mayores logros de todos sea unir este sentido de la mortalidad absoluta no a lo trágico sino a lo cómico. Superficialidad y Silencio. Stefan Trofimovich Verhovensky.

El arte no es entonces una diversión o una cuestión secundaria, es la más educativa de todas las actividades humanas y un lugar en el que se puede *ver* la naturaleza de la moralidad. El arte da un sentido claro a muchas ideas que parecen más desconcertantes cuando nos las encontramos en otros lugares, y es una indicación sobre lo que ocurre en otros lugares. Un entendimiento de cualquier arte implica un reconocimiento de la jerarquía y la autoridad. Existen grados muy evidentes de mérito, existen alturas y distancias; incluso Shakespeare no es perfecto. El buen arte, a diferencia del mal arte, a diferencia de los “happenings”, es resistente a nuestra conciencia y se halla preeminentemente fuera de nosotros. Nos rendimos a su *autoridad* con un amor que es no posesivo y no egoísta. El arte nos muestra el único sentido en el que lo permanente e incorruptible es compatible con lo transitorio; y figurativo o no, nos revela aspectos de nuestro mundo que nuestra corriente y embotada consciencia-sueño es incapaz de ver. El arte perfora el velo y da sentido a la noción de una realidad que se encuentra más allá de la apariencia; exhibe la virtud en su forma verdadera en el contexto de la muerte y el azar.

Platón creía que la belleza podía ser un punto de partida de la vida buena, pero llegó a desconfiar del arte y podemos ver representada en aquel gran espíritu la batalla singularmente angustiada entre el artista y el santo. Platón concedió a la belleza del muchacho hermoso un poder para despertar que negó a la belleza de la naturaleza o del arte. Parece que llegó a creer que todo el arte es mal arte, una mera ficción y consolación que distorsiona la realidad. Sobre la naturaleza, parece, en el contexto de la teoría de las formas, haber dudado al menos una vez. ¿Existen formas para el barro, el pelo y la suciedad? Si existen, entonces la naturaleza se redime en el ám-

bito de la visión verdadera. (Mi argumento previo asume por supuesto, en términos platónicos, que existen). Otro punto de partida, o camino, del que sin embargo Platón habla a menudo, es el modo de las τέχναι, las ciencias, oficios, y disciplinas intelectuales excluyendo las artes. Pienso que existe un modo del intelecto, un sentido en el que las disciplinas intelectuales son disciplinas morales, y no es demasiado difícil darse cuenta de ello. Existen importantes ideas puente entre la moralidad y otras, a primera vista distintas, actividades humanas, y esas ideas se ven quizás más claramente en el contexto de las τέχναι. E igual que cuando utilizamos la naturaleza del arte como una indicación, puede que seamos capaces de aprender más acerca del área central de la moralidad si examinamos los que esencialmente son los mismos conceptos manifestados de modo más simple en otro lugar. Quiero decir conceptos tales como la justicia, la precisión, la veracidad, el realismo, la humildad, el coraje como capacidad para sostener una visión clara, o el amor como apego o incluso pasión sin sentimiento ni ego.

Platón pensaba que la τέχνη más importante era la matemática, porque era la más rigurosa y abstracta. Tomaré un ejemplo de una τέχνη que me es más afín: aprender un lenguaje. Si estoy aprendiendo, por ejemplo, ruso, me enfrento a una estructura con autoridad que demanda mi respeto. La tarea es difícil y el objetivo es distante y quizás nunca enteramente alcanzable. Mi trabajo es una progresiva revelación de algo que existe independiente de mí. La atención es recompensada con un conocimiento de la realidad. El amor por el ruso me conduce fuera de mí misma hacia algo ajeno a mí, algo de lo que mi consciencia no puede apropiarse, tragar, negar o hacer irreal. La honestidad y la humildad exigidas al estudiante —no pretender saber lo que uno no sabe— son la preparación para la honestidad y la humildad del investigador que ni siquiera se siente tentado a suprimir el hecho que condena su teoría. Por supuesto, una τέχνη puede ser mal utilizada; un científico puede sentir que debería abandonar una determinada área de estudio si supiese que sus descubrimientos serán utilizados perversamente. Pero, contextos especiales aparte, estudiar es normalmente un ejercicio de virtud así como de talento, y nos muestra un modo fundamental en el que la virtud está unida al mundo real.

Sugerí que podríamos ver más claramente en el caso de las τέχναι la naturaleza de conceptos muy centrales de la moralidad tales como la justicia, la veracidad o la humildad. Podemos ver también el crecimiento y la inter-

conexión de esos conceptos, como cuando lo que en principio parece mera precisión después se desvela como justicia, coraje, o incluso amor. Adquirir un *Sprachgefühl* es adquirir una sensibilidad respetuosa y juiciosa con algo que es muy parecido a otro organismo. Una disciplina intelectual puede desempeñar el mismo tipo de papel que el que he atribuido al arte, puede ampliar la imaginación, agrandar la visión y fortalecer el juicio. Cuando Platón hizo de las matemáticas la τέχνη reina, consideraba que el pensamiento matemático conducía a la mente fuera del mundo material y la capacitaba para percibir un nuevo tipo de realidad, muy diferente de las apariencias corrientes. Y uno podría considerar que también otras disciplinas —la historia, la filología, la química— nos ofrecen un nuevo tipo de materia prima y nos muestran una nueva realidad detrás de la apariencia. Estos estudios no sólo son un ejercicio de virtud, pueden concebirse también como imágenes introductorias de la vida espiritual. Pero no son la vida espiritual misma y la mente que no ha ascendido más allá no ha alcanzado toda la virtud.

Quiero hacer ahora un planteamiento más cercano al tema central de mi argumento, el Bien. La belleza y las τέχναι son, por usar una imagen de Platón, el texto escrito en grandes letras. El concepto mismo del Bien es el texto escrito en letras pequeñas mucho más difícil de discernir, pero esencialmente similar. En las disciplinas intelectuales y en el disfrute del arte y la naturaleza hallamos valiosa nuestra capacidad para olvidar el yo, para ser realistas, para percibir de manera justa. Usamos nuestra imaginación no para escapar del mundo sino para unirnos a él, y esto nos regocija por la distancia existente entre nuestra embotada consciencia corriente y la aprehensión de lo real. Los conceptos del valor están aquí patentemente unidos al mundo, se hallan extendidos, como si dijésemos, entre la mente buscadora de la verdad y el mundo; no se mueven por sí mismos como anexos de la voluntad personal. La autoridad de la moral es la autoridad de la verdad, esto es, de la realidad. Podemos ver la longitud, la extensión, de estos conceptos como la atención paciente que transforma sin pausa la precisión en discernimiento justo. Aquí también podemos ver como natural del particular tipo de criaturas que somos que el amor debería ser inseparable de la justicia, y la visión clara del respeto a lo real.

Que la virtud opera exactamente del mismo modo en el área fundamental de la moralidad es menos fácil de percibir. Los seres humanos son

bastante más complicados, enigmáticos y ambiguos que los lenguajes o los conceptos matemáticos, y el egoísmo opera de manera mucho más intrincada y frenética en nuestras relaciones con ellos. La ignorancia, la confusión, el miedo, las ilusiones y la falta de comprobaciones a menudo nos hacen sentir que la elección moral es algo arbitrario, un asunto de la voluntad personal más que del estudio atento. Nuestros apegos tienden a ser egoístas y fuertes, y la transformación de nuestros amores desde el egoísmo al no egoísmo es a veces difícil incluso de concebir. Y sin embargo, ¿es la situación en realidad tan diferente? ¿Debería tenerse en casa a un niño retrasado o ser enviado a una institución? ¿Debería cuidarse de un pariente mayor que sólo crea problemas o pedirle que se marche? ¿Debería un matrimonio infeliz continuar por el bien de los hijos? ¿Debería dejar a mi familia a fin de realizar una labor política? ¿Debería desatenderlos a fin de ejercitar mi arte? El amor que nos da la respuesta correcta es un ejercicio de justicia, realismo y *mirar* de verdad. La dificultad estriba en mantener la atención fija en la situación real evitando que regrese subrepticamente al yo con consuelos de auto-compasión, resentimiento, fantasía y desesperación. Negarse a atender puede incluso producir un sentido ficticio de libertad: podría también echarlo a cara o cruz. Por supuesto la virtud es buen hábito y acción obediente. Pero en los seres humanos, la condición previa de dicho hábito y de dicha acción, es un modo justo de visión y un buen estado de la consciencia. Es una *tarea* el llegar a ver el mundo tal como es. Una filosofía que deja al deber sin un contexto y exalta la idea de la libertad y el poder como un valor aparte de máximo nivel, ignora esta tarea y oscurece la relación entre la virtud y la realidad. Actuamos correctamente “llegado el momento” no por la fuerza de la voluntad sino por la naturaleza de nuestros apegos normales y con el tipo de energía y discernimiento que tenemos disponibles. Y para esto, toda la actividad de nuestra consciencia es importante.

La imagen explicativa central que reúne todos los diferentes aspectos del retrato que he estado intentando mostrar es el concepto del Bien. Es un concepto que no es fácil de comprender, en parte porque tiene tantísimos falsos dobles, presuntuosos intermediarios inventados por el egoísmo humano para hacer que la difícil tarea de la virtud parezca más fácil y más atractiva: la Historia, Dios, Lucifer, las Ideas de poder, libertad, propósito, recompensa, incluso juicio son irrelevantes. Místicos de todo tipo normal-

mente han sabido esto y han intentado, llevando el lenguaje a sus límites, retratar la desnudez y la soledad del Bien, su para-nada absoluto. Uno podría decir que la auténtica moralidad es un tipo de misticismo no esotérico, que tiene su fuente en un amor, austero y no buscador de consuelo, por el Bien. Cuando Platón quiere explicar el Bien usa la imagen del sol. El peregrino moral sale de la caverna y comienza a ver el mundo real a la luz del sol, y es capaz, por último, de mirar al sol mismo. Quiero comentar ahora varios aspectos de esta metáfora extremadamente rica.

El sol es visto al final de una larga búsqueda que implica una reorientación (los prisioneros tienen que darse la vuelta) y un ascenso. Es real, está ahí fuera, pero muy distante. Da luz y energía y nos permite conocer la verdad. En su luz vemos las cosas del mundo en sus relaciones verdaderas. Mirar al sol mismo es supremamente difícil y no es como mirar en su luz a las cosas. Es algo distinto de lo que ilumina. Nótese aquí la metáfora de “algo”. El Bien es un concepto para el que de modo natural, y no sólo en el lenguaje filosófico, usamos una terminología platónica, cuando hablamos sobre buscar el Bien, o amar el Bien. También podemos hablar seriamente de cosas corrientes, gentes, obras de arte, como siendo buenas, aunque seamos también muy conscientes de sus imperfecciones. El Bien vive, como si dijésemos, a ambos lados de la barrera y podemos combinar la aspiración a la bondad absoluta con un sentido realista del logro dentro de nuestras limitaciones. A pesar de toda nuestra debilidad, el mandato “sed perfectos” tiene sentido para nosotros. El concepto Bien resiste su colapso en la empírica consciencia egoísta. No es una mera etiqueta de valor de la voluntad elegidora, y los usos funcionales y casuales de “bueno” (un buen cuchillo, un buen amigo) no son, como algunos filósofos han deseado argumentar, pistas de la estructura del concepto. El uso propio y serio del término nos remite a una perfección que quizás nunca esté ejemplificada en el mundo que conocemos (“No hay bien en nosotros”) y que lleva consigo las ideas de jerarquía y transcendencia. ¿Cómo sabemos que lo muy grande no es lo perfecto? Vemos diferencias, sentimos direcciones, y sabemos que el Bien se encuentra aún más allá en alguna parte. El yo, el lugar donde vivimos, es un lugar de ilusión. La bondad está conectada con el intento por ver el no-yo, por ver y responder al mundo real a la luz de una consciencia virtuosa. Este es el significado no metafísico de la idea de transcendencia a la que los filósofos tan constantemente han recurrido en sus explicaciones de la bon-

dad. “El Bien es una realidad trascendente” significa que la virtud es el intento por perforar el velo de la consciencia egoísta y unirse al mundo tal y como realmente es. Es un hecho empírico sobre la naturaleza humana el que este intento no puede tener un éxito completo.

Por supuesto, estamos tratando con una metáfora, pero con una metáfora muy importante, que no es sólo propiedad de la filosofía ni sólo un modelo. Como dije al principio, somos criaturas que usamos metáforas irremplazables en muchas de nuestras actividades más importantes. Y el hombre decente probablemente siempre, aunque incierta e inexplicablemente, ha sido capaz de distinguir entre el Bien real y su falso doble. En la mayor parte de los contextos ideológicos la virtud puede ser amada en sí misma. Las metáforas fundamentales, como si dijésemos, llevan este amor a través y más allá de lo que es falso. Las metáforas pueden ser un modo de comprender, y por tanto de actuar sobre, nuestra condición. Los filósofos hacen meramente de manera explícita y sistemática, y a menudo con arte, lo que la persona corriente hace por instinto. Platón, que comprendió esta situación mejor que la mayoría de los filósofos metafísicos, calificó a muchas de sus teorías como “mitos”, y nos dice que la *República* ha de ser pensada como una alegoría del alma. “Quizás es un arquetipo guardado en el cielo y aquel que lo desea, puede verlo y llegar a ser su ciudadano. Pero no importa si existe o si alguna vez existirá; es la única ciudad en cuya política [el hombre bueno] puede tomar parte” (*La República* 592).

Quiero ahora continuar explicando el concepto del Bien y su peculiar relación con otros conceptos, hablando primero del poder unificador de esta idea, y en segundo lugar de su indefinibilidad. Dije anteriormente que, hasta donde yo podía ver, no había una unidad metafísica en la vida humana: todo está sujeto a la mortalidad y al azar. Y sin embargo seguimos soñando con la unidad. El arte es nuestro más ardiente sueño. De hecho, la moral nos muestra realmente una especie de unidad, aunque de un tipo peculiar y bastante distinta de la cerrada unidad teórica de las ideologías. Platón retrata el alma viajera como ascendiendo a través de cuatro etapas de aprendizaje, descubriendo progresivamente en cada etapa que lo que era tratado como realidades sólo eran sombras o imágenes de algo aún más real. Al final de su búsqueda alcanza un primer principio no hipotético que es la forma o idea del Bien, que le permite entonces descender y desandar su camino, pero moviéndose sólo a través de las formas, o de la verdadera con-

cepción, de aquello que previamente comprendió sólo en parte (*La República* 510-11). Este pasaje de la *República* ha generado mucha discusión pero me parece a mí que su aplicación general a la moral es bastante clara. La mente que ha ascendido a la visión del Bien puede subsiguientemente ver los conceptos a través de los cuales ha ascendido (el arte, el trabajo, la naturaleza, la gente, las ideas, las instituciones, las situaciones, etc., etc.) en su verdadera naturaleza y las relaciones entre ellos. El hombre bueno sabe dónde y cómo el arte o la política son más importantes que la familia. El hombre bueno ve el modo en que las virtudes están relacionadas entre sí. Platón en realidad nunca expone en ninguna parte una visión sistemática y unitaria del mundo de las formas, aunque da a entender que existe una jerarquía de formas. (La verdad y el Conocimiento, por ejemplo, se hallan bastante cerca, aunque por debajo, del Bien, *La República* 509a). Lo que sugiere es que trabajemos con la idea de tal jerarquía en la medida en que introduzcamos orden en nuestras concepciones del mundo a través de nuestra aprehensión del Bien.

Esto me parece a mí que es cierto. La imagen de Platón implica que no se ve la unidad completa hasta que uno no haya alcanzado la cima, aunque el avance moral lleva consigo intuiciones de la unidad que son cada vez menos engañosas. Al profundizar en nuestra noción de las virtudes, introducimos relación y jerarquía. El coraje, que al principio parecía ser algo que está solo, una especie de osadía especializada del espíritu, ahora parece ser una operación particular de sabiduría y amor. Llegamos a distinguir entre la ferocidad autoafirmativa y el tipo de coraje que permitiría a un hombre elegir con tranquilidad el campo de concentración antes que el compromiso fácil con el tirano. Sería imposible tener sólo una virtud a menos que fuese una muy trivial como la frugalidad. Transformaciones tales como éstas son ejemplos del ver el orden del mundo a la luz del Bien y del visitar las verdaderas, o más verdaderas, concepciones de lo que anteriormente malentendimos. La libertad, descubrimos, no es el inconsecuente desprenderse del peso de uno, es el disciplinado dominar al yo. La humildad no es un hábito peculiar de autoanulación, algo así como tener una voz inaudible, es el respeto desinteresado por la realidad y una de las más difíciles y centrales de todas las virtudes.

Debido a su actitud ambigua hacia el mundo sensible, de la que he hablado ya, y debido a su confianza en el revolucionario poder de las mate-

máticas, Platón parece a veces dar a entender que el camino hacia el Bien conduce fuera del mundo de la particularidad y el detalle. Sin embargo, él habla de una dialéctica tanto ascendente como descendente y habla de un regreso a la caverna. En cualquier caso, en la medida en que la bondad se utilice en la política y en el mercado, debe combinar sus crecientes intuiciones de unidad con una creciente comprensión de la complejidad y el detalle. Las falsas concepciones son a menudo estereotipadas, generalizadas e inconexas. Las concepciones verdaderas combinan modos justos de juicio y la capacidad para vincularse a una percepción mayor del detalle. El caso de la madre que ha de tener cuidadosamente en cuenta a cada miembro de su familia al decidir si echa o no a la tía. Esta doble revelación, del detalle aleatorio y de la unidad intuida, es lo que recibimos en todas las esferas de la vida si buscamos lo que es mejor. Podemos ver esto, una vez más, con bastante claridad en el arte y en el trabajo intelectual. Los grandes artistas revelan el detalle del mundo. Al mismo tiempo, su grandeza no es algo peculiar y personal como un nombre propio. Ellos son grandes en modos hasta cierto punto similares, y la mayor comprensión de un arte revela su unidad a través de su excelencia. Toda crítica seria asume esto, aunque tendrá cuidado al expresarlo de forma teórica. El arte revela la realidad y, porque existe un modo de ser de las cosas, existe un compañerismo entre los artistas. De manera similar ocurre con los investigadores. La honestidad parece casi la misma virtud tanto en un químico como en un historiador y la evolución de los dos podría ser similar. Y hay otra similitud entre la honestidad requerida para hacer pedazos la teoría de uno y la honestidad requerida para percibir la situación real del matrimonio de uno, aunque lo último es sin duda mucho más difícil. Platón, quien a veces es acusado de sobrevalorar las disciplinas intelectuales, es bastante explícito al dar a éstas, consideradas por sí solas, un lugar elevado pero secundario. Un investigador serio tiene un gran mérito. Pero un investigador serio que es también un hombre bueno conoce no sólo su materia sino el lugar apropiado de su materia en el conjunto de su vida. El entendimiento que conduce al científico a la decisión correcta acerca de abandonar un determinado estudio, o conduce al artista a la decisión correcta acerca de su familia, es superior al entendimiento del arte y la ciencia como tales. (¿No es esto lo que significa *καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ὀρχή* ζ? *La República* 511d). Hemos de admitir que somos criaturas especializadas en lo que a la moral se refiere y

que el mérito en un ámbito no parece garantizar el mérito en otro. El buen artista no es necesariamente sabio en su casa, y el guardia de un campo de concentración puede ser un padre cariñoso. Esto parece al menos ser así, aunque creo más bien que el artista tenía al menos un punto de partida y que bajo una inspección más minuciosa el guardia del campo de concentración resultaba tener sus limitaciones como hombre de familia. La escena permanece dispar y compleja más allá de las esperanzas de cualquier sistema, aunque al mismo tiempo el concepto Bien se extiende a través de toda ella y le da el único tipo de unidad oscura e inconclusa que puede poseer. El área de la moral, y por tanto de la filosofía moral, puede verse ahora, no como un asunto trivial de deudas y promesas, sino como algo que cubre todo nuestro modo de vida y la naturaleza de nuestras relaciones con el mundo.

Del Bien se ha dicho a menudo que es indefinible por razones relacionadas con la libertad. El Bien es un espacio vacío en el que la elección humana puede moverse. Quiero sugerir ahora que la indefinibilidad del bien debería concebirse de modo bastante diferente. Bajo el tipo de visión que estoy ofreciendo, parece que realmente sabemos algo sobre el Bien y sobre el modo en que está relacionado con nuestra condición. La persona corriente, a menos que esté corrompida por la filosofía, no piensa que cree valores a través de sus elecciones. Piensa que algunas cosas son realmente mejores que otras y que puede equivocarse. Normalmente no tenemos dudas sobre la dirección en que se encuentra el Bien. Reconocemos igualmente la existencia real del mal: cinismo, crueldad, indiferencia al sufrimiento. Sin embargo, el concepto del Bien aún permanece oscuro y misterioso. Vemos el mundo a la luz del Bien, pero ¿qué es el Bien mismo? La fuente de la visión no es, en sentido corriente, vista. Platón dice de ella “Es aquello que toda alma persigue y aquello por lo que hace todo lo que hace, con alguna intuición sobre su naturaleza, y no obstante también desconcertada” (*La República* 505). Y dice también que el Bien es la fuente del conocimiento y la verdad y, sin embargo, es algo que los sobrepasa en esplendor (*La República* 508-9).

Existe una especie de respuesta lógica, en el sentido moderno de la palabra, a la cuestión pero no pienso que sea toda la respuesta. Preguntar lo que es el Bien no es como preguntar lo que es la Verdad o lo que es el Coraje, ya que al explicar éstos últimos la idea del Bien debe introducirse; es

aquello a cuya luz debe proceder toda explicación. “El verdadero coraje es ...”. Y si intentamos definir el Bien como X , tenemos que añadir que, por supuesto, queremos decir un buen X . Si decimos que el Bien es la Razón, tenemos que hablar acerca del buen juicio. Si decimos que el Bien es el Amor, tenemos que explicar que existen diferentes tipos de amor. Incluso el concepto de Verdad tiene ambigüedades, y realmente sólo del Bien podemos decir que “es la prueba de sí mismo y no necesita apoyo alguno”. Y con esto estoy de acuerdo. También se argumenta que todas las cosas que son capaces de mostrar grados de excelencia lo muestran a su propia manera. La idea de perfección sólo puede ser ejemplificada en casos particulares en términos del tipo de perfección que es apropiada. De forma que uno no podría decir en general lo que es la perfección, en el modo en que uno podría hablar sobre la generosidad o la buena pintura. En cualquier caso, las opiniones difieren y la verdad de los juicios de valor no puede ser demostrada. Esta línea de argumentación es algunas veces utilizada para apoyar una visión del Bien como vacío y casi trivial, una mera palabra, “el adjetivo de encomio más general”, una bandera usada por la voluntad indagadora, un término que, con mayor claridad, podría ser reemplazado por “Estoy a favor de esto”. Este argumento y su conclusión me parecen a mí ser erróneos por razones que ya he dado: la excelencia tiene un tipo de unidad y existen hechos sobre nuestra condición desde los que convergen las líneas hacia una dirección definida; y también por otras razones que sugeriré ahora.

Un verdadero misterio está ligado a la idea de la bondad y del Bien. Es éste un misterio con diversos aspectos. La indefinibilidad del Bien está relacionada con la inagotable y asistemática variedad del mundo y el sinsentido de la virtud. A este respecto, hay un vínculo especial entre el concepto del Bien y las ideas de la Muerte y el Azar. (Uno podría decir que el azar es realmente una subdivisión de la Muerte. Es ciertamente nuestro más efectivo *memento mori*). Un verdadero sentido de la mortalidad nos permite ver la virtud como la única cosa de valor; y es imposible limitar y prever los modos en los que será requerida de nosotros. Que no podemos dominar el mundo puede expresarse de un modo más positivo. El Bien es misterioso debido a la debilidad humana, debido a la inmensa distancia que se halla implicada. Si hubiese ángeles podrían ser capaces de definir el bien pero nosotros no entenderíamos la definición. Somos en gran medida cria-

turas mecánicas, los esclavos de persistentes y poderosas fuerzas egoístas cuya naturaleza apenas comprendemos. En el mejor de los casos, como personas decentes, somos normalmente muy especializados. Nos comportamos bien en áreas donde puede resultar bastante fácil y dejamos que otras áreas de posible virtud permanezcan sin desarrollar. Quizás existen en todo ser humano insuperables barreras psicológicas para la bondad. El yo es algo dividido y todo él no puede ser redimido más de lo que puede ser conocido. Y si miramos fuera del yo, lo que vemos son insinuaciones dispersas del Bien. Hay pocos lugares donde la virtud brilla claramente: el gran arte, la gente humilde que sirve a los otros. Y ¿podemos ver realmente estas cosas con claridad sin mejorarnos a nosotros mismos? Es en el contexto de tales limitaciones en el que deberíamos retratar nuestra libertad. La libertad es, pienso, un concepto mixto. La mitad verdadera de él es simplemente el nombre de un aspecto de la virtud que tiene que ver especialmente con la clarificación de la visión y la dominación del impulso egoísta. La mitad falsa y más popular es el nombre para los movimientos autoafirmativos de la falsa voluntad egoísta que, debido a nuestra ignorancia, consideramos como algo autónomo.

No podemos consumir entonces la excelencia humana por estas razones: el mundo es enorme, azaroso, sin finalidad, y estamos cegados por el yo. Hay una tercera consideración que es una relación de las otras dos. Es *difícil* mirar al sol: no es como mirar a las otras cosas. De algún modo retenemos la idea —y el arte lo expresa y simboliza a la vez— de que las líneas realmente convergen. Existe un centro magnético. Pero es más fácil mirar a los márgenes convergentes que mirar al mismo centro. No sabemos, y probablemente no podemos saber, conceptualizar cómo es el centro. Puede decirse que ya que no podemos ver nada allí, ¿para qué intentar mirar? Y ¿no existe el peligro de dañar nuestra capacidad para enfocar a los lados? Pienso que existe un sentido en intentar mirar, aunque la ocupación es peligrosa por razones relacionadas con el masoquismo y otros oscuros mecanismos de la psique. El impulso a la adoración es profundo, ambiguo y antiguo. Existen falsos soles, más fáciles de mirar fijamente y mucho más consoladores que el verdadero.

Platón nos ha proporcionado la imagen de esta falsa adoración en su gran alegoría. Al principio, los prisioneros de la caverna se hallan frente a la pared del fondo. Detrás de ellos arde un fuego a la luz del cual ven sobre la pa-

red las sombras de las marionetas que son llevadas entre ellos y el fuego, y consideran que estas sombras son toda la realidad. Cuando se vuelven pueden ver el fuego, que han de atravesar a fin de salir fuera de la caverna. El fuego, entiendo, representa el yo, la vieja y no regenerada psique, esa gran fuente de energía y calor. Los prisioneros en la segunda etapa de aprendizaje han ganado el tipo de autoconciencia que hoy en día es una cuestión de tanto interés para nosotros. Ellos pueden ver en sí mismos las fuentes de lo que anteriormente era ciego instinto egoísta. Ven las llamas que arrojaban las sombras que solían pensar eran reales, y pueden ver las marionetas, imitaciones de cosas del mundo real, cuyas sombras solían aceptar. No imaginan todavía que hay algo más que ver. ¿Hay algo más probable que el que se acomoden junto al fuego, ya que aunque su forma sea vacilante y poco clara es bastante fácil de mirar y acogedor sentarse a su lado?

Pienso que Kant tenía miedo de esto cuando hizo todo lo posible por apartar nuestra atención de la psique empírica. Esta poderosa cosa es realmente un objeto de fascinación, y aquellos que estudian su poder para proyectar sombras estudian algo que es real. El reconocimiento de su poder puede ser un paso para escapar de la caverna; pero puede igualmente ser considerado como un punto final. El fuego puede ser confundido con el sol, y el autoexamen tomado por la bondad. (Por supuesto no todo el que escapa de la caverna necesita pasar mucho tiempo en el fuego. Quizás el campesino virtuoso sale de la caverna sin siquiera notar el fuego). Toda religión o ideología pueden degradarse al sustituir el verdadero objeto de veneración por el yo, normalmente bajo algún disfraz. No obstante, a pesar de eso a lo que Kant tenía tanto miedo, pienso que hay lugar tanto dentro como fuera de la religión para una especie de contemplación del Bien, no sólo para dedicados expertos sino también para la gente corriente: una atención que no es sólo la planificación de buenas acciones particulares sino el intento por mirar directamente fuera del yo en dirección a una distante perfección transcendente, una fuente de energía incontaminada, una fuente de virtud *nueva* y completamente inimaginable. Este intento, que es un dirigir la atención fuera de lo particular, puede ser lo que más ayuda cuando las dificultades parecen irresolubles, y especialmente cuando los sentimientos de culpa atraen fijamente la mirada de regreso hacia el yo. Este es el verdadero misticismo que es la moralidad, un tipo de oración no dogmática que es real e importante, aunque quizás también difícil y fácil-

mente corruptible.

He estado hablando de la indefinibilidad del Bien; pero ¿no hay realmente nada más que podamos decir acerca de él? Incluso si no podemos encontrarle otro nombre, incluso si debe pensarse como solitario y elevado, ¿no hay otros conceptos, u otro concepto, con los que tenga alguna relación muy especial?. Los filósofos han intentado a menudo discernir dicha relación: la Libertad, la Razón, la Felicidad, el Coraje o la Historia han sido recientemente probados para tal fin. No encuentro convincentes ninguno de estos candidatos. Parecen representar en cada caso la admiración del filósofo por algún aspecto específico de la conducta humana muy por debajo de la excelencia total y algunas veces dudoso en sí mismo. He mencionado ya un concepto con una pretensión determinada y en la conclusión volveré a él. Quiero hablar ahora del que es quizás el más obvio así como el más antiguo y tradicional aspirante, aunque uno que es raramente mencionado por nuestros filósofos contemporáneos, y ése es el Amor. Por supuesto el Bien es soberano sobre el Amor, como es soberano sobre los otros conceptos, porque el amor puede nombrar algo malo. Pero ¿no hay sin embargo algo acerca de la concepción de un amor purificado que es prácticamente idéntico a la bondad? ¿No traduce “Actúa amorosamente” “Actúa perfectamente”, mientras que “Actúa racionalmente” no? Es tentador decirlo.

Sin embargo pienso que el Bien y el Amor no deben ser identificados, y no sólo porque el amor humano es normalmente autoafirmativo. Los conceptos, incluso cuando la idea del amor está purificada, desempeñan no obstante diferentes papeles. Estamos tratando aquí con metáforas muy difíciles. El Bien es el centro magnético hacia el que el amor se mueve de modo natural. El falso amor se mueve hacia el falso bien. El falso amor abraza la falsa muerte. Cuando se ama al verdadero bien, incluso impuramente o por accidente, la naturaleza del amor es purificada automáticamente, y cuando el alma se gira hacia el Bien la parte más elevada del alma es vivificada. El Amor es la tensión entre el alma imperfecta y la perfección magnética concebida como más allá de ella. (En el *Simposio* Platón retrata al Amor como pobre y necesitado). Y cuando intentamos amar perfectamente lo que es imperfecto, nuestro amor se dirige hacia su objeto *a través* del Bien para ser así purificado y hecho generoso y justo. La madre amando al hijo retrasado o amando la fastidiosa relación con los mayores. El

Amor es el nombre general de la naturaleza del apego, capaz de degradación infinita y la fuente de nuestros más grandes errores; más también es la energía y la pasión del alma en su búsqueda del Bien, la fuerza que nos une al Bien y nos une al mundo a través del Bien, incluso cuando está parcialmente purificado. Su existencia es el signo inequívoco de que somos criaturas espirituales, atraídas por la excelencia y hechas para el Bien. Es un reflejo del calor y la luz del sol.

Quizás el hallazgo de otros nombres para el Bien o el establecimiento de sus relaciones especiales no sean más que una especie de juego personal. Sin embargo quiero, para terminar, realizar sólo un movimiento más. La bondad está relacionada con la aceptación de la muerte real, del azar real y de la fugacidad real, y sólo en el contexto de esta aceptación, que es psicológicamente tan difícil, podemos comprender en toda su amplitud lo que es la virtud. La aceptación de la muerte es una aceptación de nuestra propia nada, que es una incitación automática a que nos concierna lo que no somos nosotros mismos. El hombre bueno es humilde; es muy distinto del gran Lucifer neokantiano. Es mucho más como el recaudador de impuestos de Kierkegaard. La humildad es una rara virtud, pasada de moda y a menudo difícil de discernir. Sólo raramente se encuentra uno con alguien en quien brilla auténticamente, en quien uno percibe con asombro la ausencia de los ansiosos y avariciosos tentáculos del yo. En realidad, cualquier otro nombre para el Bien debe ser un nombre parcial; pero los nombres de las virtudes sugieren direcciones del pensamiento, y esta dirección me parece a mí mejor que la sugerida por concepciones más populares tales como la libertad y el coraje. El hombre humilde, porque se ve a sí mismo como nada, puede ver otras cosas como ellas son. Ve el sinsentido de la virtud, su valor único y el alcance sin fin de su demanda. Simone Weil nos dice que la exposición del alma a Dios condena a su parte egoísta no al sufrimiento sino a la muerte. El hombre humilde percibe la distancia entre el sufrimiento y la muerte. Y aunque él no es por definición el hombre bueno, quizás es la clase de hombre que, con mayor probabilidad, llegue a ser bueno.

COLECCIÓN ESPRIT

Títulos publicados

1. Martin Buber: *Yo y tú*. Traducción de Carlos Díaz. Tercera edición.
2. Miguel García-Baró: *Ensayos sobre lo absoluto*.
3. Jean-Luc Marion: *Prolegómenos a la caridad*.
Traducción de Carlos Díaz.
4. Max Scheler: *El resentimiento en la moral*.
Traducción de José Gaos. Edición de José María Vegas. Segunda edición.
5. Paul Ricœur: *Amor y justicia*.
Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Segunda edición.
6. Emmanuel Lévinas: *Humanismo del otro hombre*.
Traducción de Graciano González R.-Arnaiz. Segunda edición.
7. Carlos Díaz: *Diez miradas sobre el rostro del otro*.
8. Emiliano Jiménez: *¿Quién soy yo?*
9. Olegario González de Cardedal, Juan Martín Velasco,
Xavier Pikaza, Ricardo Blázquez y Gabriel Pérez:
Introducción al cristianismo.
10. Franz Rosenzweig: *El libro del sentido común sano y enfermo*.
Traducción de Alejandro del Río Herrmann. Segunda edición en preparación.
11. Emmanuel Lévinas: *De Dios que viene a la idea*.
Traducción de Graciano González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso.
Segunda edición.
12. Juan Martín Velasco: *El encuentro con Dios*.
Nueva edición, revisada por el autor. Segunda edición.
13. Gabriel Marcel: *Ser y tener*. Traducción de Ana María Sánchez.
14. Paul Louis Landsberg: *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*.
El problema moral del suicidio.
Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Alejandro del Río Herrmann.
15. Peter Schäfer: *El Dios escondido y revelado*.
Traducción de Laura Muñoz-Alonso.
16. Mariano Moreno Villa: *El hombre como persona*.
17. Ferdinand Ebner: *La palabra y las realidades espirituales*.
Traducción de José María Garrido.

18. Philippe Nemo: *Job y el exceso del mal*.
Traducción de Jesús María Ayuso Díez.
19. Elie Wiesel: *Contra la melancolía*. Traducción de Miguel García-Baró.
20. Maurice Nédoncelle: *La reciprocidad de las conciencias*.
Traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer Santos.
21. Martin Buber: *Dos modos de fe*.
Traducción de Ricardo de Luis Carballada.
22. Michel Henry: *La barbarie*.
Traducción de Tomás Domingo Moratalla.
23. Max Scheler: *Ordo amoris*.
Traducción de Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios. Segunda edición.
24. Jean Lacroix: *Persona y amor*.
Traducción de Luis A. Aranguren Gonzalo y Antonio Calvo.
25. Carlos Díaz: *Ayudar a sanar el alma*.
26. Emmanuel Mounier: *Mounier en la revista Esprit*.
Edición y traducción de Antonio Ruiz.
27. Emmanuel Lévinas: *Fuera del sujeto*.
Traducción de Roberto Ranz y Cristina Jarillet.
28. Jean Nabert: *Ensayo sobre el mal*. Traducción de José Demetrio Jiménez.
29. Juan Luis Ruiz de la Peña: *Una fe que crea cultura*.
Edición de Carlos Díaz.
30. Jean-Louis Chrétien: *La llamada y la respuesta*.
Traducción de Juan Alberto Sucasas.
31. Josep M. Esquirol: *La frivolidad política del final de la historia*.
32. Gabriel Amengual: *Modernidad y crisis del sujeto*.
33. Hans Urs von Balthasar: *El cristiano y la angustia*.
Traducción de José María Valverde. Prefacio de Francesc Torralba.
34. Paul Ricœur: *Lo justo*. Traducción de Agustín Domingo Moratalla.
35. Francesc Torralba. *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*.
36. Claude Bruaire: *El ser y el espíritu*.
Traducción de Eduardo Ruiz Jarén. Prólogo de Denise Leduc-Fayette.
37. Wolfahrt Pannenberg: *Metafísica e idea de Dios*.
Traducción de Manuel Abella.
38. Mauricio Beuchot: *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*.
39. Francesc Torralba y Josep M. Esquirol (eds.): *Perplejidades y paradojas de la vida intelectual*.

40. Armando Rigobello: *El porqué de la filosofía*.
Traducción de José Manuel García de la Mora.
41. Gabriel Marcel: *Los hombres contra lo humano*.
Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Jesús María Ayuso.
42. Martin Buber: *El conocimiento del hombre*.
Contribuciones a una antropología filosófica.
Traducción de Andrés Simón.
43. Patricio Peñalver: *Argumento de Alteridad*.
44. Iris Murdoch: *La soberanía del bien*.
Traducción de Ángel Domínguez Hernández.

Títulos en preparación

45. Max Scheler: *Ética*.
Traducción de Hilario Rodríguez Sanz.
Edición e Introducción de Juan Miguel Palacios.
46. Roman Ingarden: *Sobre la responsabilidad*.
Traducción de Juan Miguel Palacios.
47. Catherine Chaliel: *Por una moral más allá del saber*.
48. Lluís Duch: *Una sinfonía inacabada*.
Traducción de Teresa Sola.