

EXPOSICIÓN DE TRES PREMISAS QUE POSIBILITAN UN CONOCIMIENTO RACIONAL DE LAS CUESTIONES MORALES

ISABEL RUIZ-GALLARDÓN GARCÍA DE LA RASILLA
Universidad Rey Juan Carlos (Madrid)

RESUMEN: En el presente trabajo se hace un análisis de las causas por las que el proyecto ilustrado de dar una fundamentación racional a la moral fracasó. La irrupción de una concepción emotivista del yo, que no reconoce más autoridad que la propia subjetividad, supuso la pérdida de elemento teológico y teleológico que durante siglos habían dado consistencia al orden moral. La propuesta de este artículo es recuperar tres premisas fundamentales que, sin renunciar a los logros de la modernidad en lo que al reconocimiento del individuo se refiere, sirvan de base racional para recuperar un orden moral cuyos fundamentos tengan una validez universal. La primera premisa, de orden especulativo, establece la conexión de la libertad humana con su raíz teológica. La segunda premisa, de orden práctico, coloca la virtud como fundamento teleológico del orden moral. La tercera premisa, de orden metodológico, propone el falibilismo como método científico adecuado para avanzar en el conocimiento de las cuestiones morales, desde la complejidad que supone la diversidad cultural y las circunstancias concretas de cada caso.

PALABRAS CLAVE: conocimiento; moral; libertad; virtud; falibilismo.

Exposition of three premises that allow a rational knowledge of moral issues

ABSTRACT: This paper analyzes the reasons why the Enlightenment project of providing a rational foundation for morality failed. The emergence of an emotivist conception of the self, which recognizes no authority other than subjectivity itself, entailed the loss of theological and teleological elements that for centuries had given consistency to the moral order. The proposal of this article is to recover three fundamental premises that, without renouncing the achievements of modernity in terms of the recognition of the individual, serve as a rational basis for restoring a moral order whose foundations have universal validity. The first premise, speculative in nature, establishes the connection of human freedom with its theological roots. The second premise, practical in nature, places virtue as the teleological foundation of the moral order. The third premise, methodological in nature, proposes fallibilism as an appropriate scientific method for advancing our understanding of moral issues, considering the complexity posed by cultural diversity and the specific circumstances of each case.

KEY WORDS: Knowledge; Morals; Freedom; Virtue; Fallibilism.

1. PANORAMA DE LA SITUACIÓN DE LA MORAL CONTEMPORÁNEA

La primera pregunta que nos hacemos para entender mejor la situación de confusión moral en la que nos encontramos es la siguiente: ¿por qué el proyecto de dar una base racional a la moral en el que se embarcaron las grandes mentes de la Ilustración —desde Hume (1711-1776) a Kant (1724-1804) y Kierkegaard (1813-1855), padre del existencialismo— no solo fracasó estrepitosamente, sino que desde el comienzo estuvo destinado a fracasar? La constatación de este fracaso se ha

hecho absolutamente evidente en nuestra época postmoderna y, la respuesta a esta pregunta, será la que nos guíe hacia una posible solución.

La situación de confusión moral y de crisis de pensamiento en la que nos encontramos en el mundo contemporáneo puede condensarse en tres etapas¹. Una primera, en la que tanto la teoría como la práctica de la moral incorporan normas impersonales y auténticamente objetivas, que proveen de justificación racional a líneas de conducta, acciones y juicios concretos, y que son a su vez susceptibles de justificación racional. Es la etapa que abarca, a grandes rasgos, desde la Grecia Clásica hasta el final de la Edad Media. Una segunda etapa en la que se suceden los intentos fracasados de mantener la impersonalidad y objetividad de los juicios morales, pero durante la cual fracasa sistemáticamente todo intento y proyecto de dar una justificación racional por y para las normas. Es la etapa que se extiende, también en líneas generales, desde la preilustración hasta el final de la Ilustración. Y una tercera etapa que abarca desde la Modernidad hasta nuestros días, en la que las teorías de tipo emotivista consiguen imponerse con amplia aceptación al existir un reconocimiento general, implícito en la práctica, aunque no en la teoría explícita, de que no es posible justificar una moral objetiva e impersonal.

Nuestra cultura moral contemporánea presenta una serie de rasgos característicos y novedosos respecto a épocas anteriores.

Lo primero que constatamos es que utilizamos el lenguaje moral en gran parte para la confrontación, para mostrar desacuerdos. Además, estos debates de confrontación tienen un carácter interminable, en el sentido de que no es posible racionalmente afianzar un acuerdo moral. Por ejemplo, si debatimos sobre la guerra justa, unos parten de premisas que invocan la justicia y la inocencia mientras que otros aluden a premisas que invocan el éxito y la supervivencia. De esta manera, puesto que las premisas de las que unos y otros parten son de diferente naturaleza, el debate está de antemano destinado al fracaso. Lo mismo ocurre en otros tipos de debates relacionados con el principio y el final de la vida humana. Así, en el debate en torno al aborto, algunos parten de premisas que hacen referencia al derecho sobre la propia persona, mientras que otros toman, como punto de partida para su argumentación, premisas que fundamentan la condena del asesinato o la posibilidad de generalización de la regla de oro de la moral (no hagas a otro lo que no quieres que te hagan a ti). Lo mismo ocurre en los debates en torno a cuestiones de la *res publica* como la educación y la sanidad. Hay quienes pretenden justificar y fundamentar la intervención del Estado en premisas basadas en la equidad, frente a otros que justifican la no intervención fundamentándose en premisas que invocan la libertad. De este modo, todos los debates de contenido moral transcurren por caminos que nunca se llegan a cruzar.

Tal y como puede observarse en los ejemplos expuestos, constatamos que, en todos estos debates, cada uno de los argumentos que se invocan en pro y en contra es lógicamente válido. Es decir, las conclusiones a las que se llega para justificar una postura y la contraria se siguen, efectivamente, de las premisas que se invocan. Sin embargo, las premisas rivales son tales que no tenemos ninguna manera racional de sopesar las pretensiones de una con las de la otra. Esto es así porque cada

¹ MACINTYRE, A., *Tras la Virtud*, (con trad. de Amelia Valcárcel, 1987), edit. Austral (Crítica), Espasa Libros, Barcelona, 2013. pp. 34-39

premisa emplea algún concepto normativo o evaluativo completamente diferente, es decir, las pretensiones que se fundan en unas y otras premisas son, como hemos visto, de especie totalmente distinta.

A lo anterior se suma, en segundo lugar y como otra constatación evidente del carácter interminable de nuestros debates morales, la pretensión de cada parte de presentar sus argumentaciones como racionales e impersonales. Es decir, las razones que se dan para afirmar por qué debemos actuar de una determinada manera no se fundamentan ni tienen su fuerza motivante en la autoridad de quien emite el imperativo, sino que son independientes de quien la expresa o incluso del hecho expresado. Se apela a un tipo de consideración que es independiente de la relación entre hablante y oyente (se expresaría de formas parecidas a esta: «Haz esto» —¿por qué?— porque complacería a un gran número de personas, o, porque es tu deber, o, porque te hará más feliz...etc)². Este tipo de lenguaje moral está presuponiendo, erróneamente, que existen criterios impersonales para evaluar una acción fundamentados en la existencia de unas reglas de justicia, de generosidad, de deber; criterios impersonales que no dependen de las preferencias o actitudes del hablante o del oyente.

Cuando combinamos estas dos características del debate moral postmoderno nos encontramos con una gran paradoja que nos lleva a la confusión. Constatamos que lo que a primera vista parece una argumentación, pronto decae hacia un desacuerdo no argumentado, donde la manipulación para convencer al contrario parece el único recurso. De este modo, en seguida se pone de manifiesto que, en realidad, no existen tales desacuerdos sino choques de voluntades antagónicas, cada una de ellas determinada por un conjunto de elecciones arbitrarias en sí mismas. Sin embargo, si atendemos a la segunda característica —el uso de expresiones cuya función distintiva en nuestro lenguaje es dar forma a lo que pretende ser la apelación a una regla objetiva— sugiere que, en el fondo, el debate moral en nuestra cultura aspira a ser racionalmente demostrable³.

La tercera característica del debate moral contemporáneo, relacionada con las otras dos, es que las premisas conceptuales de las que se parte tienen orígenes muy diferentes. Por ejemplo, en el debate sobre la guerra justa, la apelación a la justicia tiene su raíz en la concepción de justicia platónica que justifica la guerra con el fin de mantener el orden y detener el cambio, y en la enumeración de las virtudes aristotélicas. En el debate del aborto, el concepto de derecho tiene su antecedente en Locke y se enfrenta a un imperativo generalizable cuya raíz está en Kant y con una llamada a la ley moral propuesta por Santo Tomás de Aquino. En el debate equidad-libertad compiten argumentaciones de Rousseau con otras de Adam Smith; y así sucesivamente. Pero no se trata de citar nombres individuales, detrás hay una historia compleja de argumentaciones antiguas. Lo importante es que los diferentes conceptos que integran nuestro discurso moral originariamente estaban integrados en totalidades de teoría y práctica más amplias, donde tenían un papel y una función que les suministraba un contexto que ahora no tenemos. Además, los conceptos empleados han cambiado de carácter: virtud, piedad, deber, obligación

² MACINTYRE, A., *op. cit.* p. 23.

³ MACINTYRE, A., *op. cit.* pp. 23-25.

tienen, en nuestra cultura contemporánea, un significado diferente del que tuvieron originariamente.

Partiendo de las tres características de nuestra cultura postmoderna que hemos enunciado, nos ayudará, para poder comprendernos culturalmente, hacer un brevísimo análisis de la evolución del pensamiento que nos ha conducido hasta la situación actual. Como punto de partida de nuestro discurso moral, anclado en una concepción emotivista del *yo*, consideramos el periodo histórico de la Ilustración que va desde 1630 a 1850⁴. Es entonces cuando la moralidad se convierte en una esfera de nuestra vida regulada por reglas de conducta que no son teológicas, ni teleológicas, ni legales, ni estéticas, sino que tienen un espacio cultural propio. Es entonces cuando los filósofos comienzan a plantearse la sistematización de un proyecto de justificación racional independiente para la moral. Así, por ejemplo, Hume intentará fundamentar la moral en las pasiones porque sus argumentaciones excluyen la posibilidad de fundamentarla en la razón; mientras que Kant, en sentido contrario, intentará fundamentar la moral en la razón presentando argumentaciones que excluyen la posibilidad de fundamentarla en las pasiones; Kierkegaard, por su parte, intenta fundamentar la moral en una *elección fundamental* entre un modo de vida estético y un modo de vida ético⁵ que no se presenta como una elección entre el bien y el mal, sino como una cuestión de escoger o no en términos de bien o mal, puesto que cada uno de los dos modos de vida se articula con conceptos diferentes, actitudes incompatibles y premisas rivales. Se trata, por tanto, de una elección fundamental ajena a todo criterio, según concluyen sus argumentaciones que excluyen tanto la razón como las pasiones como la estética⁶.

La validez de cada una de las posturas anteriores descansa en el fracaso de las otras, y la suma de todas las críticas tiene como resultado el fracaso total. Así, el proyecto ilustrado de una validación racional de la moral fracasa definitivamente y, en adelante, la moral de nuestra cultura predecesora (desde 1850 hasta nuestros días), se queda sin argumentación para ser compartida o públicamente justificada.

2. RAZONES QUE HACÍAN IMPOSIBLE LA JUSTIFICACIÓN RACIONAL DE LA MORAL

Siendo este, *a grosso modo*, el proceso que nos ha llevado desde la Ilustración a la situación de confusión moral contemporánea, podemos hoy afirmar que aquel proyecto ilustrado que intentó dar una justificación racional a la moral, no podía sino fracasar.

No se trata solo del fracaso de una serie de argumentaciones particulares, como si los filósofos ilustrados no hubiesen sido lo suficientemente inteligentes; el fracaso de los siglos XVIII y XIX fue de otra especie. Para saber a qué nos referimos, consideremos como punto de partida ciertas creencias compartidas de todos los que contribuyeron al proyecto ilustrado.

⁴ MACINTYRE, A., *op. cit.*, pp. 56-74

⁵ Como ejemplo paradigmático del modo de vida estético se presenta al enamorado romántico, amante, y del modo de vida ético, el matrimonio.

⁶ Esta concepción de elección fundamental de Kierkegaard esboza puntos en común con la teoría falibilista de Karl Popper que veremos más adelante.

En primer lugar, todos ellos tuvieron un grado sorprendente de acuerdo en cuanto al contenido y al carácter de los preceptos que constituyen la moral auténtica: el matrimonio y la familia eran totalmente incuestionables tanto para Hume, como para Kant y Kierkegaard; así como el cumplimiento de las promesas y la concepción de la justicia. Todas sus creencias compartidas las sacaban de su pasado cristiano, con diferencias entre católicos y protestantes que eran, esencialmente, insignificantes.

Al igual que estaban de acuerdo en el contenido y el carácter de la moral, también lo estaban en que debía haber una justificación racional de la moral. Para justificarla, partían de premisas que destacaban uno o varios rasgos de la naturaleza humana —para Hume, serían las pasiones, para Kant, el carácter universal y categórico de las reglas de la razón, para Kierkegaard, el rasgo distintivo sería la posibilidad de una elección fundamental—, de manera que las reglas de la moral se explicarían como reglas de las que es esperable que acepte cualquier ser que posea tal naturaleza.

En definitiva, todos los intentos de construir argumentaciones válidas por parte de los ilustrados partían de premisas relativas a la naturaleza humana, tal y como cada uno la entendía, y llegaban, a partir de ahí, a conclusiones acerca de la autoridad de las reglas morales. En este punto de partida, precisamente, se encuentra una de las causas del fracaso del proyecto ilustrado. En primer lugar, porque partieron de diferentes aspectos de la naturaleza humana (pasiones, razón, capacidad de elección) que poco a poco llegaron a configurar diferentes conceptos de la naturaleza humana. Sin embargo, todos ellos, en última instancia, afirmaban la experiencia primaria de un imperativo trascendental del deber ser en orden a la realización del hombre, imperativo que hunde su raíz en la libertad del hombre. A partir de ahí, intentaron ir más allá y concretar las formas absolutas de este imperativo. Es aquí, en este segundo paso, precisamente, donde este proyecto no podía sino fracasar.

Consideremos más a fondo la discrepancia irreconciliable de los ilustrados entre la concepción de las reglas y preceptos morales que sostenían, por un lado, y por otro, aquello que, a pesar de sus diferencias, compartían en su concepción de la naturaleza humana.

El esquema moral que, en una variedad de formas distintas y venciendo a numerosos rivales, llegó a dominar Europa durante largos periodos de la Edad Media desde el siglo XII, incluía elementos clásicos y elementos teístas. Su estructura básica era la que Aristóteles presentó en su *Ética* a Nicómaco: un esquema teleológico que se formula en el contraste entre «el hombre tal como es» y «el hombre tal como podría ser *si* realizara su naturaleza esencial». La ética se presenta como la ciencia que hace capaces a los hombres de entender cómo realizar la transición del primer estado al segundo.

Desde este punto de vista, la ética presupone alguna interpretación de posibilidad y de acto, de la esencia del hombre como animal racional y, sobre todo, alguna interpretación del *telos* humano. Los preceptos que ordenan determinadas virtudes y prohíben sus vicios contrarios, nos instruyen acerca de cómo pasar de la potencia al acto, de cómo realizar nuestra verdadera naturaleza y alcanzar nuestro fin, y

conseguir así la felicidad racional. Por ello, los deseos y emociones deben educarse en la virtud, y la razón nos instruye en cuál es nuestro fin y cómo alcanzarlo⁷.

Este esquema fue corregido y ampliado, dentro del marco teísta de los cristianos como Santo Tomás de Aquino, de los judíos como Maimónides, de los musulmanes como Averroes. El resultado de este esquema, llevado al marco teísta de estas tres religiones, es que los preceptos de la ética se entienden no solo como mandatos teleológicos, sino también como expresión de una ley divinamente ordenada. De esta manera, se amplía la tabla de virtudes y vicios y, al concepto aristotélico de error se añade el concepto de pecado. Permanece, no obstante, la estructura triple: naturaleza humana tal como es- naturaleza humana tal como podría ser si realizara su *telos*- preceptos de una ética racional como medios para pasar de una a otra.

Así, durante el predominio de la versión teísta de la moral clásica, la expresión moral tiene un doble punto de vista y propósito, y un doble criterio: por un lado, decir lo que alguien debe hacer es también, y al mismo tiempo, decir qué curso de acción, en las circunstancias dadas, guiará eficazmente, hacia el verdadero fin, al hombre; y por otro lado, también es decir lo que exige la ley ordenada por Dios y comprendida por la razón. En este contexto, se usan las sentencias morales para sustentar pretensiones verdaderas o falsas.

A lo largo de los sucesivos siglos que comprendieron la Baja Edad Media, hubo acuerdo en que este esquema era, al mismo tiempo, la revelación divina; acuerdo que se rompe cuando entran en escena los protestantes y jansenistas (siglos XVI a XVIII). Las nuevas teologías llegarán a la conclusión de que la razón no puede dar ninguna auténtica comprensión del verdadero fin del hombre. Ese poder de la razón —dirán— lo destruyó el pecado original y desde entonces la razón es incapaz de corregir nuestras pasiones. No obstante estas afirmaciones, se mantiene el esquema clásico de hombre tal cual es- hombre como podría llegar a ser si realizara su *telos*- ley moral divina como paso de un estadio al otro, aunque este paso solo es posible con la gracias de Dios puesto que la razón no comprende esencias o pasos de potencia a acto (conceptos estos que pertenecen al esquema conceptual ya pasado de la Escolástica).

Es el jansenista Pascal (1623-1662) quien se da cuenta de que este concepto de razón protestante-jansenista, coincide en muchos aspectos con el concepto de la razón instalada en la ciencia y en la filosofía más innovadora del siglo XVIII. Así, desde un concepto de ciencia anti-aristotélica, se ponen estrictos márgenes a los poderes de la razón: la razón es cálculo, puede afirmar verdades de hecho y relaciones matemáticas, pero no puede hablar de fines. Nuestras creencias —dirá Pascal— no se fundan en la razón sino en la naturaleza, la costumbre, el hábito⁸. En otras palabras: se pone al descubierto la falacia naturalista.

En esta situación llegamos a la Ilustración, cuando autores como los ya mencionados —Hume, Kant o Kierkegaard—, elaboran sus tesis partiendo del rechazo de una visión teleológica de la naturaleza humana y de cualquier visión del hombre como poseedor de una esencia que defina su verdadero fin. Entender esto es entender por qué su proyecto de dar una fundamentación racional a la moral estaba destinado a fracasar.

⁷ MACINTYRE, A., *op. cit.*, pp. 74-78.

⁸ MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 78.

El esquema moral que habían heredado tenía tres elementos: hombre como es-hombre como podría ser si realizara su *telos* (es decir, hombre como debería ser)-preceptos morales que permiten pasar de uno a otro. Pero ¿qué ocurre si toda la ética —teórica y práctica— que se centraba en hacer pasar al hombre de un estado a otro, elimina cualquier noción de naturaleza humana esencial y teleológica? Nos quedamos con dos elementos cuya relación se vuelve oscura: el hombre como es y unos preceptos morales privados de contenido teleológico. La consecuencia es doble: por un lado, se vuelve imposible emitir juicios verdaderos acerca de la naturaleza humana y, por otro, los mandatos morales son tales que la naturaleza humana, así entendida, tiende a desobedecerlos. En definitiva, encontrar una base racional para sus creencias morales partiendo de un concepto de naturaleza humana tal era una misión imposible.

Cuando se rechaza substancialmente el conjunto de la tradición clásica, todas las argumentaciones morales cambian de carácter y se expresan y se fundamentan sobre el principio moderno de separación entre los reinos del ser y del deber ser. ¿Qué decía la tradición aristotélica (y anterior) acerca de lo que era ser un hombre? Ser hombre —decían— es desempeñar una serie de roles, cada uno de los cuales tiene entidad y propósitos propios (ser miembro de una familia, ciudadano, soldado, filósofo, servidor de Dios).

Solo cuando se piensa en el hombre como individuo previo y separado de todo rol, que además no tiene una naturaleza humana a la que deba aspirar como su esencia, puesto que esta se presenta como una potencialidad totalmente abierta⁹, un quehacer, una realidad que se va haciendo a sí misma desde las situaciones concretas, que son muchas veces nuevas y no pueden solucionarse desde cánones absolutos, solo cuando se piensa en el hombre como potencialidad dada que tiene como única misión ética desarrollar, sin referentes ni autoridad que le comprometa, esa potencialidad de su naturaleza (así como la potencialidad de la naturaleza de todas las cosas), el concepto de hombre deja de ser funcional y se rompe el vínculo entre lo que el hombre es y lo que debería ser.

Una parte importante de los filósofos que fueron testigos del fracaso del proyecto Ilustrado vivieron el cambio de paradigma en la ética como una liberación, tanto de la carga de teísmo (el aspecto categórico del deber como voluntad de Dios), como de las confusiones del modo de pensar teleológico, (el aspecto hipotético de las sentencias morales en función del fin de la naturaleza humana). El *yo* se liberaba de las formas de organización social desfasadas que lo habían aprisionado en un mundo ordenado, teísta y teleológico, en poder de estructuras jerárquicas que pretendían legitimarse a sí mismas como las definitorias de ese orden.

El *yo* liberado se convierte en soberano en su autoridad moral, irrumpiendo, en el pensamiento filosófico y social, el subjetivismo y el emotivismo. La pregunta de ¿en virtud de qué un juicio moral concreto es verdadero o falso? deja de tener una respuesta clara, dependerá de las preferencias valorativas de cada individuo, las cuales no pueden considerarse verdades objetivas, sino que solo pueden justificarse subjetivamente y, además, solo son expresión de unas emociones. Al mismo tiempo

⁹ BÖCKLE F., y otros autores, *El Derecho Natural*, edit. Herder, Barcelona, 1971, p. 77.

que esto sucede, perviven en el lenguaje los juicios morales, pero estos ya no encuentran justificación posible ni son susceptibles de ser considerados verdaderos o falso.

Desde que triunfó el yo emotivista, a principios del siglo XX¹⁰ (en Estados Unidos toma la forma de pragmatismo), y su doctrina según la cual los juicios de valor, y en concreto los juicios morales, son solo expresiones de preferencias, de actitudes y sentimientos, la apelación a los derechos —que a menudo se presentan como una ficción para servir a unos propósitos—, y la protesta y la indignación —como emociones predominantes—, se han convertido en signos distintivos de la época que nos ha tocado vivir. Predomina, como sentimiento y tarea fundamental, la desconfianza, que conduce a la necesidad de desenmascarar los motivos desconocidos de la voluntad y los deseos arbitrarios que se nos intentan imponer. Resulta interesante observar cómo, en realidad, la desconfianza frente a las instituciones morales que representaban la autoridad —contra las que se reveló el yo emotivista (Iglesia, padre de familia, rey)—, no desaparece, sino que simplemente se amplía ahora a todos los ámbitos del poder. Se desconfía de la autoridad religiosa, del gobernante, del padre, del empresario, de cualquier individuo que ejerza el poder.

Muchos filósofos han emprendido la tarea de volver a otorgar a las reglas morales un estatus nuevo que justifique racionalmente el recurso a ellas. Una justificación que no sea un mero instrumento del deseo y las voluntades individuales. En esta línea se desarrollaron nuevas teleologías, como, por ejemplo, el utilitarismo, primero, las teorías neokantianas y la filosofía moral analítica, después. Así, Jeremy Bentham (1748-1832), promotor del utilitarismo, hace su propuesta apoyado en los avances en psicología y sociología que la ciencia del momento ofrecía: debemos realizar siempre aquella acción que tenga como consecuencia la mayor felicidad. Sin embargo, su propuesta queda desmontada cuando se fracasa en el intento de demostrar que la felicidad propia coincide con la del mayor número.

Tampoco triunfan los filósofos analíticos que intentan descifrar el significado de las expresiones clave tanto del lenguaje científico como del lenguaje ordinario. La filosofía moral analítica resalta el hecho de la existencia real del razonamiento moral, de que de hecho existen, entre diversos juicios morales, vinculaciones lógicas que nos permiten hablar en términos de «por tanto» y «si...entonces», que no son expresiones de sentimientos sino argumentaciones racionales. Sin embargo, llegado un punto, la filosofía analítica no supera el pensamiento emotivista cuando está de acuerdo en que la justificación completa de una decisión consiste en una relación completa de sus efectos junto con una relación completa de los principios observados por ella, y del efecto de observar esos principios (...). Pero si el que pregunta todavía insiste en inquirir «¿por qué debería yo vivir así? No hay más respuesta que darle, porque ya hemos dicho *ex hypothesi*, todo lo que podría incluirse en la respuesta ulterior; con todo, en algunos casos, la filosofía analítica consigue demostrar que

¹⁰ Alasdair MacIntyre sitúa el inicio del emotivismo en 1903, de la mano de G.E. Moore y su *Principia Ethica*, en Inglaterra. Supone el comienzo del Romanticismo y la caída de la Ilustración específicamente en Inglaterra. Como teoría, pretendió, por un lado, dar una respuesta y una explicación no tanto al lenguaje moral en general sino, más bien, al lenguaje moral en Inglaterra en los años posteriores a 1903, y por otro, responder a cómo se interpretaba este lenguaje de acuerdo con ese cuerpo teórico cuya refutación era el fin principal del emotivismo. *Op. cit.*, pp. 26-31.

alguna postura es demasiado incoherente o inconsistente como para que cualquier persona razonable continúe manteniéndola¹¹. Es decir, las cadenas de razonamiento —acepta la filosofía analítica— son finitas y, en última instancia, siempre acaban en la afirmación de una regla o principio de la que no puede darse más razón, sino que resulta una elección no guiada por criterios. En definitiva, cada individuo, implícita o explícitamente, tiene que adaptar sus primeros principios sobre la base de una tal elección que, a la postre, es expresión de la preferencia de su voluntad individual; y, para su voluntad, sus principios tienen y solo pueden tener la autoridad que ella misma les confiere al adoptarlos. Así, la filosofía analítica tampoco escapa del emotivismo, aunque apunta hacia una posible solución en lo que más adelante Karl Popper presentará como falibilismo, y que analizaremos en este artículo.

La cuestión es: ¿Es deseable volver a esa armonía y unidad ininterrumpida de la Edad Media o debemos utilizar solo la razón para librar a la humanidad de sus males físicos y espirituales? Cuando se produce la caída del proyecto ilustrado de dar una justificación racional a la moral, las expresiones de la filosofía de Demócrito y de Sócrates, los más grandes defensores de la racionalidad, pertenecientes a la llamada por Karl Popper «Gran Generación»¹², aquella que brilló en Atenas un poco antes y durante la guerra del Peloponeso, se convirtieron en corrupción y maldad. En contraposición, se enaltecó el idealismo tribal de Platón (y Aristóteles) como una especie de cristianismo antes de Cristo. Y es que, a lo largo de la historia, las huellas del conflicto entre el espíritu crítico de la Gran Generación de Pericles, Demócrito y Sócrates, y la especulación platónico-aristotélica que no soporta la falta de certezas absolutas, perduran hasta nuestros días¹³. Mientras perviva el espíritu de la Gran Generación no todo está perdido.

Es cierto que, al desaparecer algunos aspectos planteados desde una filosofía cristiana unida a la concepción teológica y teleológica del mundo y de la vida, y que presentaban una continuidad argumentativa a lo largo de los siglos, se han perdido premisas muy valiosas que orientaban el pensamiento. Sin embargo, como he señalado más arriba, tales planteamientos necesitaban una comprensión más profunda.

¹¹ LEWIS, D., *Philosophical Papers*, vol. I, Oxford University Press, Oxford, 1983, pp. x-xi.

¹² Karl Popper incluye entre las grandes figuras de la Gran Generación a conservadores como Sófocles o Tucídides, pensadores de ideología intermedia, representativa del período de transición entre los que destacaron vacilantes como Eurípides y escépticos como Aristófanes. Pero también incluye, en el apogeo de la Gran Generación, figuras representativas como el gran rector de la democracia, Pericles, que formuló los principios de igualdad ante la ley y del individualismo político; y Heródoto, que glorificó estos mismos principios; Protágoras y Demócrito, ambos defensores de la teoría de que las instituciones humanas del lenguaje, la costumbre y el derecho no son tabúes, sino productos del hombre, que no son, por tanto, naturales sino convencionales, de lo que se deriva que somos responsables de las mismas. La Gran Generación vio florecer la escuela de Gorgias (con figuras como Alcidas, Licofrón y Antístenes) que desarrolló los conceptos fundamentales contra la esclavitud, en favor del proteccionismo racional y en contra del nacionalismo. Y en el culmen de su apogeo, la Gran Generación regaló a la humanidad al más grande de los filósofos, Sócrates, que enseñó a tener fe en la razón, pero, al mismo tiempo, prevenirse del dogmatismo y mantenernos, así, apartados de la misología; que enseñó a desconfiar de la teoría y de la razón, y a prevenirnos de la actitud mágica de quienes hacen un ídolo de la sabiduría; que enseñó, en definitiva, que el espíritu de la ciencia es la crítica. Véase POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, edit. Paidós, Barcelona, 8ª reimpr. 2022, pp. 200 y 201.

¹³ POPPER, K., *op. cit.* p. 239.

Lo que aquí pretendo es recuperar algunas de esas premisas que podemos tener por válidas en la búsqueda de una racionalización de la moral, siempre desde la actitud de quien se halla en constante peregrinación hacia la verdad. Esto es lo que haré a continuación. Desde mi perspectiva, tres son las premisas que habría que recuperar para salir de la confusión moral en la que actualmente nos encontramos.

La primera, de carácter especulativo, sería recuperar en la filosofía la conexión de la libertad humana con su raíz teológica. Esta premisa parte de la hipótesis de que la realidad de Dios, como Ser Creador de todas las cosas, incluido el hombre, existe. No se trata aquí de validar esta hipótesis que es tan legítima, desde el punto de vista lógico, como la contraria.

La segunda, de carácter práctico, sería recuperar la teoría de las virtudes aristotélica (expuesta por Alasdair MacIntyre) como premisa teleológica de la conducta moral.

Y la tercera, de carácter metodológico, sería poner en el centro de los procesos de pensamiento la teoría falibilista (expuesta por Karl Popper) como herramienta científica óptima para evaluar el grado de verdad de nuestro conocimiento de las cuestiones morales.

3. PRIMERA PREMISA DE ORDEN ESPECULATIVO: LA CONEXIÓN DE LA LIBERTAD HUMANA CON SU RAÍZ TEOLÓGICA

La visión de la divinidad represora se afianza en la mayor parte del siglo XX a través de pensadores militantemente ateos. Nietzsche, a pesar de su brillantez intelectual, cae en el mismo error que critica. No es capaz de separar una concepción de Dios limitada por los parámetros del pensamiento de una época, de una concepción de Dios libre de prejuicios¹⁴. Toda la pasión y la poesía de Nietzsche desembocan, finalmente, en una negación de Dios y una afirmación del superhombre. Culmina, aquí, el proceso de confusión que aún hoy oscurece la mente del hombre occidental. La declaración de la muerte de Dios por parte de Nietzsche, supone un golpe de gracia a una de las premisas fundamentales que permite el acercamiento racional a la moral: la posibilidad de un Dios amigo del hombre, potenciador de su libertad.

Sartre, por su parte, presenta la libertad como realidad que se experimenta al mismo tiempo como «condena» y como resorte de la acción humana¹⁵. Pero en esta ruptura de pensamiento que se produce en la modernidad respecto a la relación libertad humana- divinidad, en realidad no se discutían problemas teóricos o estrictamente sistemáticos, sino que, bajo la excusa de razonamientos y reflexiones filosóficas, se escondían opciones prácticas para justificar los desafíos sociales y políticos de una humanidad cada vez más consciente de sus miserias, de sus retos, y de su capacidad (a través de la ciencia y la tecnología) para transformar la realidad. En este sentido lo expresa el teólogo Hans Küng en su análisis sobre este proceso

¹⁴ Así Habló Zaratustra | Friedrich Nietzsche – Textos.info; <https://www.textos.info/friedrich-nietzsche/asi-hablo-zaratustra/ebook#3-4>. Consultado el 16 de noviembre de 2022

¹⁵ Cf. SARTRE, J. P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, p. 515 ; M. CABADA CASTRO, *De la libertad op. cit.*, p. 32.

histórico- cultural, cuando afirma: «Hay algo común a la primera crítica ilustrada de la religión del siglo XVIII, a la clásica del XIX y comienzos del XX y la actual: rechazo de la religión está en conexión con rechazo de religión institucionalizada, rechazo de cristianismo con rechazo de cristiandad, rechazo de Dios, con rechazo de iglesias»¹⁶.

La conexión entre libertad humana y divinidad como premisa válida en el razonamiento moral, una vez superada una concepción legalista de la moral y de la religión, parece encontrar, en nuestra época, signos de recuperación. Existe, en algunos sectores del pensamiento, una toma de conciencia de que no hay justificación racional para considerar, *a priori*, la libertad como una realidad opuesta a la religión. Emmanuel Levinas recurre a la sutil distinción entre «deseo» (*désir*) y «necesidad» (*besoin*), para explicar el especial modo de ser de la «dependencia» del hombre respecto de lo infinito, que, lejos de destruir o coartar la plenitud y la autonomía del hombre la potencia. En el pensamiento de Levinas la verdadera y profunda relación del hombre con Dios está caracterizada por el «deseo» (para Levinas el «deseo» es «un deseo en un ser ya feliz») y no por la «indigencia de la necesidad» o por la experiencia de la privación de lo que constitutivamente pertenece al ser del hombre. Solo en caso contrario, es decir, si el hombre fuera esencial y constitutivamente «necesidad» (*besoin*), podría o debería ser considerado como incompleto y dependiente¹⁷.

También el filósofo español, Xavier Zubiri, se expresa en la misma dirección. Zubiri se aparta de quien fuera su maestro, José Ortega y Gasset, quien consideraba que, decir que el hombre es hecho por Dios a su imagen y semejanza, es decir que el hombre tiene de Dios lo que le falta; de la misma manera que de un manco puede decirse que es un hombre con dos brazos solo que le falta uno¹⁸. Para Zubiri, «El hombre es una manera finita, entre otras muchas posibles, de ser Dios real y efectivamente» y «La función de Dios en la vida es (...) ante todo una función que se dirige a la plenitud de la vida y no a su indigencia (...). Dios es así el fundamento de mi libertad, del trazado de mi vida y de la ejecución de mis acciones» pues «El hombre no encuentra a Dios primeramente en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias. El hombre encuentra a Dios en la plenitud de su ser y de su vida (...) En el ser personal, en el ser relativamente absoluto de la persona, es donde encuentra a Dios»¹⁹.

El hombre moderno hunde su raíz en la experiencia de su dignidad, subjetividad, autonomía, de su existencia personal. Inicialmente, para afianzar su *yo personal*, se distancia de todo lo que pudiera diluirle en lo colectivo y lo gregario, o someterle a una autoridad fuera de él mismo. Sin embargo, desde el interior mismo de la conciencia de la autonomía del hombre, cada vez se realizan más intentos

¹⁶ KÜNG, H., *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, Piper, München/Zürich, 1978, p. 364.

¹⁷ LEVINAS, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, La Haye, 1961, p. 34 ; Cf. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1967, pp. 174 y ss.

¹⁸ ORTEGA Y GASSET, J., *Sobre ensimismarse y alterarse*: Cuadernos Hispanoamericanos, n° 303, septiembre 1975, p. 522, citado en M. CABADA CASTRO, *De la libertad op. cit.* p. 34.

¹⁹ Véase ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, edit. Alianza, Madrid, 1984, pp. 327, 161, 344.

teóricos plausibles de recuperación de la visión de una libertad humana posibilitada y reforzada por su origen fundante en la libertad de Dios.

En esta línea, Raimon Panikkar escribe que «La mentalidad contemporánea no está dispuesta a permitir en manera alguna —y ello no debido a la rebelión o testarudez autoafirmativa, sino a una experiencia y conciencia más profunda del ser humano— que se volaticen los seres concretos del mundo empírico a expensas de una escatología, una religión, de un Dios o de lo que fuere, perteneciente a un mundo extrahumano. La realidad divina no puede estar ahí para fagocitar los seres, sino para potenciarlos desde dentro. (...) No es la *creación* sino el cosmos divinizado lo que sale de las manos de Dios; por decirlo así: Dios mismo»²⁰.

La libertad humana, en una línea de relación entre el hombre y Dios que entronca con la tradición de San Agustín y Santo Tomás, propuesta por Gustav Siewerth, no es solo la espontaneidad fenomenológica de la indeterminación o «elección». Es también, y sobre todo, la «necesidad» con la que el espíritu humano se ve arrastrado por la inmediata presencia del fundamento mismo de su propia libertad, es decir, por la divinidad²¹. Si esto es así, el ejercicio de la libertad, dirá Karl Rahner, tiene unos presupuestos y condiciones de posibilidad que la constituyen en cuanto a tal. Es el «bien absoluto» (en definitiva, la divinidad misma) el que necesariamente dirige hacia sí la actividad de la mente y del querer humanos²². De modo que libertad significa «necesario» ser atraído del hombre por el absoluto bien, que es lo que en definitiva se denomina divinidad, y «libre» toma de distancia —posibilitada por la anterior «necesidad»— respecto de los objetos concretos de elección. En definitiva, experiencia de Dios y experiencia de libertad son inseparables²³.

Como he señalado al principio de este apartado, considero importante comprender en profundidad el pensamiento que acerca de la relación entre la libertad humana y la divinidad se ha ido cuajando en la civilización occidental, pues en su distorsión radica una de las causas (errores) fundamentales que han dado origen al pensamiento emotivista y subjetivista actual. Desde mi punto de vista, desenmascarar la concepción errónea de una libertad sin Dios, nos obliga a no desistir en nuestra tarea de búsqueda de un conocimiento racional de la moral, partiendo de una libertad humana que no niega su raíz en Dios, que no contrapone la razón y la ciencia a Dios y que no le excluye de sus presupuestos.

Hechas estas consideraciones, avanzamos en nuestro análisis exponiendo una segunda premisa que, a mi juicio, hace posible un conocimiento racional de la moral: la teoría de las virtudes aristotélicas, expuesta brillantemente por Alasdair MacIntyre. Dado que este tema lo he tratado en profundidad en otro trabajo²⁴, me remito a él y aquí solo expondré las cuestiones básicas que habría que considerar.

²⁰ PANIKKAR, R., *El silencio de Dios*, Guadiana de Publicaciones, Madrid, 1970, pp. 228 y ss; p. 209.

²¹ CABADA CASTRO, M., *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*, Patmos, Düsseldorf, 1971, pp. 131-135.

²² CABADA CASTRO, M., K. Rahner, G. Siewerth y M. Heidegger: *una discutida relación biográfica-sistemática*, en *Pensamiento* n° 52, 1996, pp. 115-126.

²³ RAHNER, K., *Gnade als Freiheit*. Kleine theologische Beiträge, Herder, Freiburg i. Br., 1968, pp. 54 y ss.

²⁴ I. RUIZ-GALLARDÓN, *Revisión de la teoría del conocimiento de John Locke a la luz del planteamiento filosófico de Alasdair MacIntyre*, Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política, n° 21, enero 2015, pp. 81-94.

4. SEGUNDA PREMISA DE ORDEN PRÁCTICO: TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LAS VIRTUDES

La superación de la falacia naturalista nos ha llevado a afirmar la dualidad existente entre hechos y normas. Los hechos no tienen significado moral (por ejemplo, estar desnudo no tiene significado moral), somos nosotros quienes le damos un significado. Y este significado, generalmente, se lo damos por motivos de «buena vida», de lo que creemos que nos conduce a una vida mejor. Es en este sentido en el que juegan un papel fundamental las virtudes como bienes inherentes a algo que adquirimos por la práctica. Así, por ejemplo, tenemos que aceptar como componentes necesarios de cualquier práctica que contenga bienes internos, las virtudes de la justicia, el valor y la honestidad. Cada práctica, además, exige cierto tipo de relación entre quienes participan en ella. Las virtudes, por tanto, son los bienes por referencia a los cuales definimos nuestra relación con las personas que comparten los propósitos y modelos que informan las prácticas.

En su célebre *Tras la virtud*, Alasdair MacIntyre propone retornar a un concepto de virtud de tradición aristotélica, según el cual, el ejercicio de las virtudes es parte necesaria y central de una vida humana completa, vivida al óptimo. De esta manera, el resultado inmediato del ejercicio de la virtud es una elección cuya consecuencia es la acción buena, «es la rectitud del fin de la elección intencionada de lo que la virtud es causa»²⁵. De lo que no se sigue, sin embargo, que en ausencia de la virtud relevante no pueda realizarse una acción buena²⁶.

Este concepto aristotélico de virtud parte de un concepto del yo cuya unidad reside en la unidad de la narración que enlaza nacimiento, vida y muerte como comienzo, desarrollo y final de la narración de nuestra propia historia. Se trata de un concepto que ha tenido un papel clave en las culturas que nos han precedido e incluso hoy está presente en muchas de nuestras maneras de pensar y actuar. Así pues, preguntar por lo que es bueno para mí es preguntar sobre cómo podría yo vivir mejor la narración unitaria de mi vida y llevarla a su plenitud. Preguntar qué es bueno para el hombre es preguntar por lo que deban tener en común todas las respuestas a la primera pregunta. Un catálogo de virtudes contendría, por lo tanto, las necesarias para mantener familias y comunidades políticas en las que hombres y mujeres pudieran buscar juntos el bien. En definitiva —sostiene MacIntyre— la vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la vida buena para el hombre es²⁷.

Lo interesante del planteamiento aristotélico de las virtudes es que las considera no solo disposiciones para actuar de maneras particulares, sino también para sentir de maneras particulares. De esta forma, actuar virtuosamente, a diferencia de lo que dirían Kant y los Ilustrados, no es actuar contra la inclinación natural sino actuar desde una inclinación educada en el ejercicio de las virtudes; así, el agente moral educado se inclina naturalmente hacia la vida virtuosa. Hasta tal punto encuentra Aristóteles que existe una conexión entre la inteligencia práctica que se

²⁵ Cfr. Aristóteles, *Ética a Eudemo* (trad. de Kenny), 1228a1, Kenny, 1978; A. MacIntyre, *Tras la Virtud*, op. cit., pp. 188 y 189.

²⁶ MACINTYRE, A., *Tras la Virtud*, ed. Austral, Barcelona, 2013, p. 189.

²⁷ MACINTYRE, A., op. cit. p. 253.

desarrolla con la educación y las virtudes, que llega a argumentar que no es posible poseer de manera desarrollada ninguna de las virtudes de carácter sin poseer todas las demás²⁸.

Como he indicado, Aristóteles define la virtud como una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el logro de cualquiera de tales bienes. Este concepto se vio distorsionado a la largo de la Edad Media y llegó a la Ilustración como una imposición casi ascética, contraria a la inclinación natural del hombre. En el momento en que se introduce esta visión negativa, que en el ámbito religioso suscitará la palabra *pecado* como oposición a *virtud*, la filosofía de las virtudes deja de tener un atractivo para el común de los mortales que ya no ven en ella una escalera hacia una vida buena sino la opresión de una carga demasiado pesada de la que hay que liberarse, como se ha explicado más arriba.

La vuelta a una comprensión correcta de las virtudes como medios eficaces para llevar una vida más plena, facilita la elección de actitudes, comportamientos y normas que nos acerquen a resultados más justos. La educación en las virtudes nos lleva a comprender que mi bien individual es el mismo que el bien de quienes forman conmigo la comunidad humana; el bien, en definitiva, no es peculiarmente mío ni tuyo, ni lo bueno es propiedad privada. El individuo aislado no es capaz de encontrar el bien o ejercer las virtudes. Necesita a los demás. Nos relacionamos con nuestras circunstancias en tanto que portadores de una identidad social concreta. Heredamos de un pasado de mi familia, mi ciudad, mi tribu o nación, una variedad de deberes y obligaciones. Ellos constituyen mi punto de partida moral. Confieren a mi vida su propia particularidad moral. Porque la historia de mi vida está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que derivo mi identidad: he nacido con un pasado e intentar desgajarme de ese pasado a la manera individualista es deformar mis relaciones con el presente. El hecho de que el yo deba encontrar su identidad moral por medio de comunidades como la familia, el vecindario, la ciudad, la tribu y en su pertenencia a los mismos, no entraña que deba admitir las limitaciones morales particulares de esas formas de comunidad. Pero sin esas particularidades morales iniciales no habría ningún lugar del que partir.

Cada comunidad educa a sus miembros en determinadas virtudes. Educación en virtudes que nos permite trazar las metas humanas que queremos alcanzar. El futuro, como hemos indicado, lo trazamos, en gran medida, nosotros, con nuestro esfuerzo y, fundamentalmente, mediante la práctica de las virtudes. No hay presente que no esté informado por una imagen del futuro, imagen que siempre se presenta en forma de *telos* —o de un conjunto de metas o fines— hacia el que avanzamos o fracasamos en avanzar durante el presente, y no por una predestinación, sino fundamentalmente por las decisiones que tomamos. Por tanto, impredecibilidad y teleología coexisten como parte de nuestras vidas²⁹.

Esto es compatible con la idea de la autonomía de Kant (como opuesta a la de heteronomía), que establece que ninguna apelación a la autoridad, ni siquiera a la autoridad religiosa, puede librarnos de la dificultad que introduce el hecho de que

²⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1145a.

²⁹ MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 266

la idea reguladora de absoluta «justicia» o «bondad» difiere, en su estatus lógico, de la idea de absoluta verdad. Hay que admitir la diferencia. Esta diferencia es responsable del hecho de que, en cierto sentido, nosotros creamos nuestras propias normas proponiéndolas, discutiéndolas y adoptándolas. Al mismo tiempo, esta diferencia, lejos de negar la existencia de una verdad absoluta, afirma que existe, aunque nunca podremos tener la certeza racional de tenerla, y precisamente por ello, nuestra racionalidad y progreso moral depende de su búsqueda constante a través de todos los medios que tenemos a nuestro alcance, sin excluir ninguno: pensamiento crítico, práctica de la virtud, impulso trascendente.

Las virtudes encuentran su fin y su propósito no solo en mantener las relaciones necesarias para que se logre la multiplicidad de bienes internos a las prácticas, y no solo en sostener la forma de vida individual en donde el individuo puede buscar su bien en tanto que bien de la vida entera. Las virtudes tienen la finalidad de mantener aquellas tradiciones que proporcionan, tanto a las prácticas como a las vidas individuales, su contexto histórico necesario. La falta de justicia, de veracidad, de valor, corrompen las tradiciones del mismo modo que corrompen a las instituciones y prácticas que derivan su vida de dichas tradiciones, de las que son encarnaciones contemporáneas. En este sentido me adhiero a la propuesta de MacIntyre de reafirmar la existencia de una virtud adicional: la de un sentido adecuado de las tradiciones a las que uno pertenece y a las que se enfrenta, para poder comprender las posibilidades futuras que el pasado pone a disposición del presente³⁰.

5. TERCERA PREMISA DE ORDEN METODOLÓGICO: LA ADOPCIÓN DEL FALIBILISMO COMO MÉTODO

Podemos considerar la idea de verdad absoluta —de correspondencia con los hechos— como un tipo de modelo para el ámbito de las normas. Así, igual que podemos buscar proposiciones absolutamente verdaderas en el terreno de los hechos o, al menos, proposiciones que se aproximen a la verdad, también podemos buscar propuestas absolutamente justas o válidas en el campo de las normas, o al menos, propuestas mejores o más válidas. Pero, debo volver a insistir, sería un error llevar esta actitud más allá del proceso de búsqueda, al proceso de descubrimiento. Porque es evidente que no puede existir un *criterio* de justicia absoluta, menos aún de verdad absoluta. Con todo, aunque no dispongamos de *criterios* de justicia absoluta, podemos progresar en este terreno; igual que en el terreno de los hechos, podemos hacer descubrimientos. A través de nuestros errores y de la crítica, podemos aprender tanto en el terreno de los hechos como en el de las normas. Para profundizar en esta cuestión recurriremos a la propuesta falibilista de Karl Popper, como teoría plausible (junto con la teoría de las virtudes de MacIntyre expuesta más arriba) para acercarnos a la verdad y a la justicia.

Por falibilismo entiende Popper la visión o aceptación del hecho de que podemos errar, y de que la búsqueda de la certeza, incluso de una probabilidad alta, es errónea. Pero esto no supone que la búsqueda de la verdad sea equivocada. Al contrario, la idea de error implica la de verdad como un estándar respecto al que

³⁰ MACINTYRE, A., *op. cit.*, pp. 274-276.

podemos fracasar. Ello conlleva que, aunque podemos aspirar a la verdad, aunque podemos incluso encontrar la verdad —como ocurre en muchos casos— nunca podemos estar muy seguros de que la hemos encontrado. Siempre existe la posibilidad de error; aunque en el caso de algunas demostraciones lógicas y matemáticas esta posibilidad pueda considerarse mínima³¹.

El falibilismo no llega a conclusiones escépticas o relativistas. Esto es evidente, si consideramos que todos los ejemplos históricos conocidos de la falibilidad humana, incluso los casos de error judicial, son ejemplos del avance de nuestro conocimiento; ya es un avance si sabemos dónde no se encuentra la verdad.

Así, podemos aprender de nuestros errores. Esta intuición fundamental es la base de toda epistemología y metodología. Nos sugiere cómo avanzar más sistemáticamente y más rápidamente. Es una sugerencia que nos dice que tenemos que indagar en nuestros errores, intentar criticar nuestras propias teorías.

En todo esto, la idea de aumento de conocimiento, es decir, de aproximación a la verdad, es decisiva. Es una idea que intuitivamente se nos presenta con la misma claridad que la idea de verdad misma: un enunciado es verdadero si se corresponde con los hechos. Está más cerca de la verdad que otro enunciado si su correspondencia con los hechos es mayor. Esta idea es clara intuitivamente y ni la gente común ni los científicos la cuestionan. La realidad de «estar en camino» respecto a nuestro conocimiento, se observa cuando una teoría se demuestra que es falsa, como ocurrió, por ejemplo, con la teoría de Newton que fue refutada por la Einstein, pero se ve que contiene una cantidad asombrosa de información verdadera. Con todo, también en un futuro podría ocurrir que se refutara la teoría de Einstein y que, pese a estar más cerca de la verdad que la de Newton, se demuestre que es también una teoría falsa.

Apoyado en lo anterior, Popper considera que no es aceptable la idea del absolutismo filosófico ya que es una especie de norma combinada con la pretensión dogmática y autoritaria de poseer la verdad, o un criterio de la verdad. Nada está libre de crítica, y este principio (de lo que no está exento el propio principio) permite una solución simple del problema de las fuentes de conocimiento. La solución es esta: cada fuente —tradición, razón, imaginación, observación, o lo que sea— es admisible y se puede utilizar, pero ninguna tiene autoridad³².

Esta negación de la autoridad de las fuentes de conocimiento les atribuye un papel muy distinto al que han jugado en epistemologías pasadas y presentes. Ella es parte de la aproximación crítica y falibilista de Popper: cada fuente es bienvenida, pero ningún enunciado es inmune a la crítica, sea cual sea la fuente. De modo especial la tradición —que tanto intelectuales como Descartes como empiristas como Bacon tendían a rechazar— puede admitirse como una de las fuentes más importantes, ya que casi todo lo que aprendemos —de nuestros mayores, en la escuela, en los libros— proviene de ella. El antitradicionalismo debe rechazarse por superficial pero el tradicionalismo, que enfatiza la autoridad de las tradiciones,

³¹ POPPER, K., *La sociedad abierta op. cit.*, pp. 787-791

³² Cfr. POPPER, K., *Conjeturas y Refutaciones, EL desarrollo del conocimiento científico* (edición revisada y ampliada), Paidós, Barcelona, 2008, pp. 23-57 (Introducción: introducción *Sobre La investigación del conocimiento y de la ignorancia*) y el capítulo X entero con POPPER, K., *Lógica de la investigación científica*, Tecnos, 2008.

debe también rechazarse, no por superficial, sino como erróneo, como cualquier otra epistemología que admita alguna fuente de conocimiento —como por ejemplo la intuición intelectual o la intuición de los sentidos— como autoridad, garantía o criterio de verdad.

Entonces, se cuestiona Popper, si rechazamos la autoridad por parte de toda fuente de conocimiento, ¿cómo podemos criticar ninguna teoría? ¿No depende la validez de toda crítica de la verdad de estas asunciones? Y ¿de qué sirve la crítica de una teoría si la crítica puede, a su vez, invalidarse? ¿No es la demostración o justificación de cualquier asunción lo que todos intentamos y lo que aquí declaramos imposible? Y si es imposible, ¿No es entonces la crítica válida también imposible?³³.

La respuesta es que el punto esencial en la argumentación falibilista de Popper es que no podemos demostrar ni justificar nada como cierto, ni siquiera como probable, sino que tenemos que contentarnos con teorías que resistan a la crítica.

Todas las preguntas que hemos formulado son, en realidad, críticas a esta posición. Pero estas críticas pueden refutarse. En primer lugar, aunque admitiéramos que toda crítica parte de suposiciones, esto no significa necesariamente que, para que sea una crítica válida, tales suposiciones deban estar comprobadas y justificadas.

Las asunciones pueden, por ejemplo, formar parte de la teoría contra la que se dirige la crítica (en este caso, señala Popper, hablamos de crítica immanente). Por otro lado, pueden ser asunciones consideradas aceptables de modo general, aunque no formen parte de la teoría criticada. En este caso, la crítica vendría a señalar que la teoría criticada contradice (sin saberlo sus defensores) algunos puntos de vista generalmente aceptados. Este tipo de crítica es muy valiosa incluso cuando no tiene éxito pues lleva a cuestionar puntos de vista generalmente aceptados y, consecuentemente, abre la posibilidad de nuevos descubrimientos.

Las asunciones también pueden tener la naturaleza de una teoría en competencia, en cuyo caso, Popper señala, hablamos de crítica trascendente, en contraste con la crítica immanente. Las asunciones de este tipo pueden ser, por ejemplo, hipótesis, o suposiciones, susceptibles de ser criticadas y probadas independientemente. En este caso, la crítica se presenta como un reto para iniciar pruebas que permitan decidir entre dos teorías rivales.

En definitiva, el dogma de que para ser válida una crítica debe obrar desde supuestos comprobados y justificados es insostenible. De una teoría que es capaz de defenderse contra la crítica, podemos decir muy bien que se sostiene mediante argumentos críticos. Y, generalmente, la crítica válida de una teoría consiste en mostrar que dicha teoría no tiene éxito en la resolución de los problemas que se suponía que debía resolver.

Frecuentemente tenemos que decidir si los argumentos críticos que sustentan una teoría son suficientemente fuertes para justificar la tentativa de la teoría, o no. Es decir, si a la luz de la discusión crítica, la teoría parece preferible a sus competidoras. En este sentido, las decisiones se incluyen en el método crítico como decisiones tentativas también sujetas a crítica³⁴.

³³ POPPER, K., *La sociedad abierta*, op. cit., pp. 790-791.

³⁴ POPPER, K., op. cit., p. 792

Esta posición hay que contrarrestarla, a juicio de Popper, con lo que algunos antirracionalistas, existencialistas e irracionalistas han llamado «decisión» o «paso a ciegas». Estos filósofos desarrollaron la teoría de que todos nuestros principios deben basarse en alguna decisión fundamental, en algún paso a ciegas; en definitiva, una decisión a ciegas, puesto que no podemos conocer sin asunciones, sin tener una posición previa fundamental, y tal posición fundamental no puede alcanzarse sobre la base del conocimiento. Es una elección, pero un tipo de elección fatal y casi irrevocable que tomamos a ciegas, por instinto, por casualidad, o por la gracia de Dios.

Es cierto que debemos decidir; pero, a menos que decidamos no prestar atención a la argumentación, la razón, el aprendizaje a partir de nuestros errores y las objeciones de los demás a nuestros puntos de vista, nuestras decisiones no tienen por qué ser decisiones últimas. Ni siquiera la decisión de considerar la crítica.

Como hemos comentado, la situación social de nuestro tiempo se debe, en gran parte, a la influencia de la decadencia de la religión autoritaria. Tal decadencia ha llevado al extremo opuesto, a un relativismo desaforado y a un nihilismo: al declive de todas las creencias, incluso la creencia en la razón humana y, por tanto, en nosotros mismos. Sin embargo, no hay por qué llegar a estas conclusiones desesperadas. Los argumentos relativistas y nihilistas, incluso los existencialistas, se basan en un razonamiento incorrecto: sus argumentos muestran que aceptan la razón, pero no saben cómo usarla correctamente. En su propia terminología fracasan al entender la «situación humana» y especialmente, la habilidad del hombre para crecer intelectual y moralmente³⁵.

Aunque la verdad no se autorrevele (como pensaban los cartesianos y los baconianos), aunque la certeza pueda ser inalcanzable, la situación humana respecto del conocimiento no es ni mucho menos desesperada. Al contrario, es estimulante: tenemos ante nosotros la tarea de ir conociendo el mundo en el que vivimos y a nosotros mismos. Y, aunque somos falibles, descubrimos que nuestras capacidades de entendimiento son adecuadas para esta tarea. Realmente aprendemos de nuestros errores, por ensayo y error; y al mismo tiempo aprendemos cuan poco sabemos, a medida que vamos avanzando en el conocimiento de la realidad. Aunque no podamos nunca saber, es decir, con certeza, podemos avanzar y crecer en conocimiento. Como podemos aprender, no hay razón para desesperar, y como no podemos saber con certeza, no hay lugar para la complacencia o la vanidad. Puede que esta forma de conocimiento sea demasiado libre para reemplazar la pérdida de la religión autoritaria pero, sin duda, podemos callar a quienes con su nihilismo y relativismo han dejado de creer en el ser humano.

CONCLUSIÓN: LA CONCIENCIA COMO EJE FUNDAMENTAL DE LA VIDA MORAL

En este artículo hemos analizado la situación de confusión moral en nuestra cultura occidental y las causas que han motivado tal situación. Brevemente, se han enunciado las posibles soluciones para un acercamiento a la moral desde el

³⁵ POPPER, K., *La sociedad abierta*, op. cit., pp. 793-794.

conocimiento racional, considerando tres premisas fundamentales. Toca poner fin a estas reflexiones con la piedra de toque que nos permitirá calibrar el valor preciso de la moral en la construcción de nuestra personalidad individual y de nuestra vida colectiva: la cuestión de la conciencia como eje fundamental de la vida moral.

La concepción postmoderna de la conciencia ve en ella, no tanto un ámbito desde el cual el ser humano está capacitado para trascender y percibir una mayor verdad —tanto de sí mismo como de las demás realidades—, sino el cascarón de la propia subjetividad que le sirve para justificar sus opciones vitales y su obrar. Esto supone una renuncia clara a la verdad.

Como se desprende del análisis que hemos realizado en los puntos uno y dos, el hombre moderno se plantea el problema de la contraposición que puede existir entre autoridad y subjetividad. La interpretación que ha primado es la que sitúa a la conciencia de parte de la subjetividad y como expresión de la libertad del sujeto, mientras que la autoridad parece limitar, amenazar o hasta negar dicha libertad. Sin embargo, este tipo de contraposición ya no es válido. Para Newman³⁶, el término medio que asegura la conexión entre los dos elementos de la conciencia y de la autoridad es la verdad. La conciencia, en definitiva, significa la presencia perceptible e imperiosa de la voz de la verdad dentro del sujeto mismo; es la superación de la mera subjetividad en el encuentro entre la interioridad del hombre y la verdad procedente de Dios.

Tanto es así, que Newman, en la jerarquía de las virtudes, subraya la primacía de la verdad sobre la bondad o, para expresarnos más claramente, pone de relieve la primacía de la verdad sobre el consenso, sobre la capacidad de acomodo de grupo.

Se nos presentan, pues, dos criterios para discernir la presencia de una auténtica voz de la conciencia: esta no coincide con los propios deseos y los propios gustos, ni tampoco se identifica con lo que socialmente es ven más ventajoso, con el consenso de grupo o con las exigencias del poder político o social.

En los debates sobre moral en nuestros días, uno no se pregunta qué piensa realmente un hombre, sino que se tiene ya preparado un juicio sobre su pensamiento en la medida en que se le puede catalogar con algunas de las correspondientes etiquetas formales: conservador, reaccionario, fundamentalista, progresista, revolucionario. La catalogación es un esquema formal en el que la confrontación con los contenidos resulta superflua. Lo mismo se observa en nuestra percepción del arte: lo que una obra de arte expresa es totalmente indiferente, puede exaltar a Dios o al diablo, lo único criterio es su realización técnico formal y su novedad. En definitiva, el punto crítico de la modernidad es que la idea de verdad ha sido eliminada en la práctica y sustituida por la de progreso: el progreso mismo es la verdad.

Este es el punto decisivo de la cuestión: cuando los contenidos ya no cuentan, la técnica o la «apariencia de verdad» se convierten en el criterio supremo. Ciertamente vivimos en la época de la postverdad. Esto significa, en la práctica, que el poder —ya sea revolucionario o reaccionario— se convierte en la categoría que domina todo. Sin embargo, lo específico del hombre, en cuanto hombre, consiste en interrogarse sobre el deber, no sobre el poder³⁷.

³⁶ Cfr. RATZINGER, J., *op. cit.*, p. 38.

³⁷ RATZINGER, J., *op. cit.*, pp. 39-43.

Los intelectuales tenemos una gran responsabilidad en la búsqueda de la verdad desde la razón. Con este fin, he querido presentar tres premisas como punto de partida para avanzar en el conocimiento de un orden moral racional: utilizar el método falibilista para recuperar la conexión entre la libertad humana y la divina, y reestablecer la teoría aristotélica de las virtudes como fundamento teleológico de la moral.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1978). *Ética a Eudemo* (trad. de Kenny), 1228a1, Kenny.
- Böckle F. y otros autores (1971). *El Derecho Natural*. Barcelona: edit. Herder.
- Cabada Castro, M. (1988). *De la libertad humana a la divinidad*, en *Pensamiento*, vol. 54, n° 20.
- Küng, H. (1978). *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*. München/Zürich: Piper.
- Levinas, E. (1967). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: Vrin.
- Lewis, D. (1983). *Philosophical Papers*, vol. I. Oxford: Oxford University Press.
- MacIntyre, A. (2013). *Tras la Virtud*, (con trad. de Amelia Valcárcel, 1987). Barcelona: edit. Austral (Crítica), Espasa Libros.
- Panikkar, R. (1970). *El silencio de Dios*. Madrid: Guadiana de Publicaciones.
- Popper, K. (2022). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: edit. Paidós, 8ª reimpr.
- (1991). *Conjeturas y Refutaciones, El desarrollo del conocimiento científico* (edición revisada y ampliada). Barcelona: edit. Paidós.
- (2008). *Lógica de la investigación científica*. Madrid: edit. Tecnos.
- Rahner, K. (1968). *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Ratzinger J. (2017). en *Ser cristiano en la era neopagana*. Madrid: Encuentro.
- Ruiz-Gallardón (2015). *Revisión de la teoría del conocimiento de John Locke a la luz del planteamiento filosófico de Alasdair MacIntyre*, Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política, n° 21, enero.
- Sartre, J. P. (1943). *L'etre el le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. París: Gallimard.
- (2022). *Así Habló Zaratustra | Friedrich Nietzsche* – Textos.info; <https://www.textos.info/friedrich-nietzsche/asi-hablo-zaratustra/ebook#3-4>. Consultado el 16 de noviembre de 2022.
- Zubiri, X. (1984). *El hombre y Dios*. Madrid: edit. Alianza.

Universidad Rey Juan Carlos (Madrid)
isabel.ruizgallardon@urjc.es

ISABEL RUIZ-GALLARDÓN GARCÍA DE LA RASILLA

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]