

Taula

(UIB) núm. 9 Juny 1988

**RAZÓN E IMAGINACIÓN EN LA
RECIENTE
FILOSOFÍA MORAL ESPAÑOLA**
Vicente Hernández Pedrero

En el panorama filosófico moral de ahora mismo, evidenciadas las insuficiencias analíticas y utilitaristas en el estudio de los juicios y actitudes morales, podemos hablar de tres grandes líneas de pensamiento. La primera de ellas no es otra que aquella que recupera contemporáneamente la visión kantiana-racional de las acciones morales, pero elevándola por encima del nivel solipsista o monológico de la Ilustración hacia unos resultados sociales y políticos con los que, a través de un *diálogo* y un *consenso*, la *comunidad*, no un sujeto aislado, pueda estar de acuerdo. Hablo evidentemente de la actual tendencia neocontractualista que desde la aparición, cuando menos, de la *Teoría de la justicia* de John Rawls, en 1971, se ha impuesto en gran parte del pensamiento filosófico moral contemporáneo (1).

No obstante, también en nuestra época somos testigos del auge y espectacular desarrollo de la teoría biológica como forma de explicación de multitud de fenómenos hasta ayer mismo tenidos por culturales o políticos. Y entonces, el propio punto de vista de la filosofía moral se ha visto convulsionado por ese desarrollo en el conocimiento de lo biológico o lo genético: ¿puede llegar el día en que la demostración del carácter

innato o natural de la casi totalidad de comportamientos tenidos por específicamente culturales haga, además de ilusoria, innecesaria toda reflexión ética basada en la idea de libertad y responsabilidad morales? A dar una respuesta suficiente que evite la jubilación anticipada de todos los filósofos morales (tal como pretende hacer el sociobiólogo E.O. Wilson, por ejemplo, con el ya mencionado J. Rawls), se dirige ahora otra parte considerable del pensamiento moral en nuestros días (2).

Con todo, pareciera como si el rescate de la moral del castillo determinista de lo biológico tuviese que pasar por la afirmación de una racionalidad y responsabilidad morales medidas según la forma normativa de la filosofía moral Kantiana. Y en realidad ello no tiene, al menos teóricamente, por qué ser así. En efecto, en la defensa de una ética de la libertad actualmente también se apunta –siquiera sea de forma incipiente– a la afirmación de otro lenguaje filosófico distinto al kantiano. Se trata de aquel que resuena no en el seno de una ética normativa y heterónoma sino en el cauce por el que discurre una cierta subjetividad pasional o deseante. Si en el caso anterior es el tema de la *razón* moral, de forma prioritaria y decisiva, el que está en juego, en esta ocasión será ese concepto, bien antiguo pero poco explorado en la ética después de la modernidad kantiana, de la *imaginación* el que marcará la diferencia frente a toda la filosofía del deber-ser.

En relación con este último paso, valga recordar ahora, tan solo a título de ejemplo (y sin prejuzgar por mi parte en este momento ningún tipo de respuesta) que ya Heidegger en su estudio, de 1929, acerca de *Kant y el problema de la metafísica*, nos mostraba la forma como Kant había retrocedido, en último análisis, ante su propio descubrimiento de la "imaginación trascendental", esto es, cuando tratando de fundamentar la esencia de la razón humana acaba revelando la "subjetividad del sujeto", de modo tal que las dimensiones de ésta habían acabado por hundir su

propia intención de "salvar la razón pura", y habían demostrado en último término la presencia anterior de una imaginación "originalmente formadora"(3).

Pues bien, la producción bibliográfica española en lo que hace a la discusión filosófica moral no es por cierto ajena a estas grandes líneas de reflexión que aquí he esbozado. Así, respecto a la primera de ellas, la neocontractualista, ya hay en nuestro país bastantes muestras (4). Pero es que también empiezan a haberlas en relación a lo que podríamos definir respectivamente como "defensa de la razón moral frente al determinismo biológico" y como "defensa de la imaginación y subjetividad morales frente al ideal normativo del deber-ser". En mi caso, será precisamente de estos dos últimos motivos de reflexión moral de los que trataré de ocuparme en este artículo. Y para ese fin, tendré en cuenta dos ensayos publicados en nuestro país en fechas relativamente recientes.

En concreto, en el primero de ellos, su autor, Camilo J. Cela Conde, interpretará la filosofía moral kantiana desde los planteamientos de la tan traída y llevada teoría sociobiológica de E.O. Wilson, quien en definitiva ha pretendido actualmente unir la moralidad con la naturaleza, esferas a las que Kant había separado categorialmente. En el segundo, su autora, Victoria Camps, insistirá en el fracaso en que ha caído una moralidad entendida práctico-racionalmente como debe-ser o como ley moral, defendiendo de forma alternativa lo que ella misma llama "imaginación ética".

Insistamos aquí en un hecho: estos dos trabajos, dado el tipo de problemas en que se enmarcan, pueden ser leídos desde una cierta continuidad. De entrada, C. J. Cela frente al absoluto determinismo genético que nos plantea el materialismo biológico de Wilson, va a tratar racionalmente la posibilidad de restaurar de algún modo la autonomía de nuestra conciencia moral. En el límite, el problema entonces es que el

Kant que ahí resulta restaurado es el Kant del deber-ser y de una razón moral dirigida hacia el cumplimiento de la forma.

Pero el caso es que ése es precisamente el Kant al que se propone combatir (y con él a toda la tradición de pensamiento moral que le sigue) V. Camps. Para ésta, en efecto, la ética tendría actualmente que empezar a situarse en el terreno no abstracto y normativo de una razón heterónoma sino más bien en el muy concreto y subjetivo de las *emociones* humanas. El problema ahora consistirá, tal como yo lo he entendido, en que el nudo entre emoción y ética no queda en la lectura del libro de V. Camps demasiado bien atado, y entonces la cualidad ética con que se intenta definir la imaginación corre el riesgo de perderse por falta de una visión antropológica o materialista que profundice en el fenómeno de las emociones.

De todo ello trataré de hablar en este artículo.

UNA SALIDA RACIONAL AL DETERMINISMO BIOLÓGICO

En *De genes, dioses y tiranos* (1985), Cela intenta, dicho sea sin mayores preámbulos, dos cosas: la primera enfrentarse con el lado *duro* (si puede decirse así) de la teoría sociobiológica de Wilson, es decir, con el absoluto determinismo genético-naturalista que pretende volver pura ilusión toda creencia en cualquier grado de decisión moral autónoma frente a la naturaleza. Con ese propósito, Cela reconsidera toda una serie de elementos de reflexión propios de la filosofía kantiana y profundiza críticamente sobre todo en el estudio de uno de los últimos libros de Wilson (y Ch. Lumsden), a saber, *Genes, Mind, and Culture* (1981).

El segundo de sus propósitos tiene que ver con la dirección de su crítica: no se trata de volver con lo anterior a proclamar la total y absoluta libertad y voluntad presentes en la filosofía moral kantiana, desvinculada de todo punto de una causalidad fenoménica de la naturaleza, sino de algo bien distinto: reconocer, por principio, toda una suerte de determinación biológica en muchos de los aspectos de nuestra personalidad moral, que son todos aquellos relacionados en lo que el autor llama "nivel alfa-moral" y que formarían parte del conjunto científico de datos con el que la teoría biológica y el pensamiento evolucionista ha irrumpido poderosamente en nuestra época, pero no renunciar por ello al establecimiento de una cierta capacidad de autonomía moral en los sujetos.

Cela hace explícita una doble situación. Por una parte, el hecho de que en nuestros días, con los datos científicos que poseemos, hay cosas que no pueden seguir sosteniéndose, y la voluntad kantiana causalmente desvinculada de nuestra naturaleza biológica es sin duda una de ellas. Por otra parte, que respecto a la filosofía moral kantiana no es suficiente, por lo demás, con admitir una determinación biológica en un *nivel bajo* (como el alfa) pues podría darse el caso de que acabásemos repitiendo con

otro lenguaje el dualismo kantiano según el cual nuestra razón y nuestro deber morales nos vuelven totalmente autónomos con respecto a cualquier constitución fenoménica (v. g. biológica) de la que pudiésemos, a bajo nivel, formar parte. De ahí que se haga preciso finalmente en el estudio de Cela mostrar el modo en que a otro *nivel superior*, nuestra libertad no es absoluta sino *relativa* a nuestra personalidad biológica. Este será por tanto uno de los primeros significados del llamado "nivel beta moral", con cuyo planteamiento el autor amplía y profundiza la idea hasta ahora demasiado genérica de que, por formularlo con palabras de Ferrater Mora, "en el tratamiento de las cuestiones llamadas morales hay que tener en cuenta las condiciones biológicas de los sujetos que formulan normas de comportamiento" (Ferrater, 1979, pag. 141).

En términos generales, podemos definir por nuestra cuenta la tarea emprendida por Cela en este libro como el intento de *relativizar kantianamente la teoría sociobiológica y de relativizar biológicamente el pensamiento moral kantiano*.

El doble aspecto de lo "bueno"

Frente a Wilson y frente a Kant (en aquel sentido), el autor expresa su propósito en estos términos:

"Es, pues, metafísicamente imposible un sistema ético que pretenda simultáneamente reconocer las determinaciones causales y mantener criterios racionales de preferencia, aun al margen de que luego existan problemas insalvables para extraer de él programas empíricos de actuación? Mi propósito es negarlo en base a una tercera postura que

consistiría en invocar un modelo de conocimiento humano capaz de introducir el puente entre los dos órdenes de la causalidad y de la racionalidad, analizando luego las posibilidades de autonomía que le quedan a esta última"
(Cela, *op. cit.*, 55. *Subr. mio*)

El medio de superar la aparente contradicción lógica de algo que a la vez está y no está determinado causalmente consistiría en dar, por parte de Cela, con algo análogo a la especie de los "juicios sintéticos" a priori propios de la metafísica kantiana. Se trataría de algo que podría ser causalmente explicable pero que, al mismo tiempo, sería anteriormente a las actividades empíricas; capaz, particularmente, de preferir según criterios racionales y por ello perteneciente al nivel moralmente superior de *lo beta* y no limitado tan sólo a *lo alfa*.

Pero esta idea necesita desde luego de una realización epistémica y eso se lo va a permitir a Cela el modelo de conocimiento que promueve, junto con la teoría biológica, la lingüística generativo-transformacional de la escuela chomskiana. No es el caso ahora repetir toda la argumentación que le lleva al autor a la aceptación de semejante modelo (ib., 66 y ss.), valga por nuestra parte establecer la siguiente correlación: el *innatismo* biológico del lenguaje o de la conducta lingüística, anterior al *input* cultural de una tradición cualquiera, puede ser extendido hacia el tipo de lenguaje moral y hacia las formas de conducta que en él se basan. Lo que quedaría en cualquier caso por concretar a partir de aquí es esa presencia innata de la moral en el nivel beta y la base biológica sobre la cual puede sustentarse. Que son las cuestiones sobre las que en realidad gira el libro de Cela.

En función de ello, el autor hace dirigir nuestra atención hacia el uso valorativo del término "bueno", destacando su condición, a diferencia,

por ejemplo, del término "amarillo", como algo genuinamente humano o antropomorfizable (ib., 71 y ss.). Y que es otra manera de insistir en la aporía básica del planteamiento antinaturalista de G.E. Moore, el cual, recordemos, de un lado hacia indefinible "lo bueno" de forma análoga a "lo amarillo", afirmando para ello la *simpleza* de ambos objetos, pero, de otro lado, debía reconocer la diferencia de carácter entre lo que denota el objeto "bueno" en tanto objeto no-natural con respecto al objeto simple "amarillo", incapaz de hacer referencia semántica, no metafórica, a algo que fuese ajeno a la naturaleza física de los cuerpos (G. E. Moore, 1971, 13). Después de esto, como sabemos, el autor de *Principia Ethica*, tras acusar lógicamente a la falacia naturalista como operación ética, acabó dejando sin respuesta esta crucial pregunta de contenido, a saber, después de todo ¿qué razones hay para decir que bueno denota algo no natural? (5)

Pues bien, en este contexto, Cela hace frente a todas las limitaciones que en su opinión con respecto a esa pregunta muestran las respuestas de signo intuicionista, del mismo Moore y de Prichard; emotivista, de Ayer y Stevenson; prescriptivista, de Hare; o neonaturalista, de Foot; sin olvidar la particular respuesta de Wittgenstein. (6)

La intención de Cela consiste en afirmar, frente a la pluralidad de visiones representadas por estos autores, algunas razones internas por las que todos (y entonces a la vez ninguno) pudiera llevar razón, sino la comprometida idea consistente en entender de forma general el sentido primario de la valoración que se oculta tras el reiterado uso de un término como el de "bueno". Y con ese propósito, dos tesis son centrales en el planteamiento del autor. Veamos:

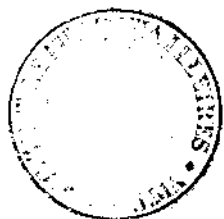
1. Aceptando que el nivel alfa moral está biológicamente determinado, el nivel beta moral, esto es, aquel donde surgen los criterios y los juicios morales, también lo está ("al menos parcialmente") a través

del papel o función *desencadenadora* que juegan en términos valorativos como el de "bueno" y en el carácter funcional que adoptan los elementos morales (Cela, op. cit., 75).

2. Teniendo en cuenta las características filogenéticas de la adaptación humana al medio, aquel carácter desencadenador innato del lenguaje moral y de término como "bueno" se ve completado por unas funciones *descriptivas y argumentativas* (Popper, 1974) que añaden un segundo aspecto en este nivel beta moral (Cela, op. cit., 84).

Frente al imperativo biológico

Entre ambas tesis es decisivo, a mi juicio, prestar atención al planteamiento de Cela en lo que hace a la teoría etológica de K. Lorenz (1971) y de I. Eibl-Eisbesfeldt (1974), particularmente. Siguiendo el concepto etológico de "mecanismo desencadenador innato", propio del mundo animal, Cela formula la idea de unos estímulos desencadenadores que sean capaces de hacer reaccionar nuestros juicios y valoraciones morales, lo que implica desde luego el reconocimiento de una "cierta conducta ética preprogramada". Pero además, esa idea debe ser, en este caso, extensible al nivel beta moral pues de otro modo sólo estaríamos mostrando en el bajo nivel alfa algo de suyo evidente: que hay un punto de partida en que los humanos hemos sido programados para una conducta moral. Y entonces, en primer lugar y tal como ya dijimos, el dualismo kantiano podría reproducirse cambiando de lenguaje y después, y muy pertinente ahora, podríamos caer en una absolutización del automatismo de la conducta moral del estilo que representa la tesis del *imperativo biológico* de Lorenz (7).



Para evitar una cosa y la otra, Cela nos propone una "lectura fuerte" de la preprogramación ética: aquella que lleva los mecanismos desencadenadores (como el término "bueno") más allá del nivel alfa, hacia el nivel beta, hacia una conducta ética no automatizada e instintiva pero tampoco absolutamente libre, que sería la conducta orientada según unos juicios y criterios morales.

En relación con la teoría etológico-humana del imperativo biológico, en tanto supuesta alternativa a la filosofía moral kantiana, la postura de Cela en su libro pasa, dentro de la falta de verosimilitud general con que aquella teoría es interpretada actualmente, por el reconocimiento de la necesidad que tenemos de entender cuál es el papel que juega la conducta ética en el proceso filogenético. O dicho con otras palabras, cómo, de qué manera, la conducta ética desempeña su función adaptativa sin automatismo pero conectada causalmente a la naturaleza biológica. Esto será en definitiva el hueco por donde Cela querrá hacer penetrar, en último término, el significado de la racionalidad moral. En su defensa, el autor se plantea por tanto las cosas del modo siguiente: admitiendo en general el mecanismo desencadenador en los animales, la función desencadenadora del lenguaje moral en los humanos muestra una complejidad que pasó inadvertida ante Lorenz y los demás etólogos, a saber, en nuestro caso no sucede como en el resto de las especies donde a unos mecanismos desencadenadores en forma de señales, v. g., sonoras, correspondan codificadamente unas respuestas-tipo, estandarizadas. En realidad, si nuestra conducta moral adoptase esa forma de automatismo, señala Cela, "no parece que hubiera hecho falta postular ninguna teoría acerca del imperativo biológico, porque habría suficientes medios inhibidores de la conducta agresiva al estilo clásico" (op. cit., 80). De acuerdo con el autor, en el lenguaje moral de los humanos lo que aparece, en definitiva, es una especie de "contenido semántico" que caracteriza de

un modo específico el mecanismo desencadenador propio del mundo animal.

No estamos, según ello, en nuestro caso ante unas conductas morales desencadenadas *totalmente* por una absoluta determinación innata, como pudo creer Lorenz. Si así fuese, el nivel beta moral que defiende Cela perdería toda su entidad y la cultura dse vería reducida a comportamientos universales como por ejemplo la prohibición del incesto y todos aquellos otros interpretables desde una tradición cualquiera (lo que Cela llama "nivel gamma-moral") en términos de determinación genética hacia una conducta humano-adpatativa. En nuestro caso, como humanos, se trata más bien de ver la adaptación a través de lo que el autor llama "programa de conducta abierto", según el cual nuestro sometimiento último a la "lógica de lo viviente" se caracteriza de forma específica por una cierta libertad y voluntad autónoma que nos viene dada culturalmente por las funciones descriptivas y argumentativas con que se define nuestro lenguaje moral.

Aquí descansa esencialmente, a mi modo de ver, el núcleo de la crítica de Cela al determinismo genético planteando actualmente por la sociobiología de Wilson: el programa de conducta abierto, cuando se refiere a la especie humana y al carácter adaptativo del lenguaje moral, otorga un nuevo sentido a la conducta individual que es la posibilidad dentro de unos límites causales de elegir, de tomar decisiones y de ejercer algún tipo de voluntad. No es aque kantianamente nos hayamos desvinculado de la naturaleza (o de nuestra personalidad genética), es que como especie, nos plantea Cela, nuestra adaptación sobrevivencial pasa por la indeterminación de *contenidos* de una suerte de *continente* causalmente determinado: el de términos como "bueno".

Frente al imperativo categórico

Es a partir de aquí cuando el autor inicia propiamente su recepción crítica de la filosofía moral kantiana (que es la cuestión que adquiere para nosotros un especial interés). Al respecto, es importante tomar nota de una distinción previa: una cosa, nos dirá Cela siguiendo la interpretación de L.W. Beck (1965), es el concepto de voluntad propio de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el de la *wille*, y otra cosa distinta es el significado del concepto de voluntad entendida como *Willkür*, presente en la *Crítica de la razón pura*.

El primero de estos conceptos es sin duda el que ha venido sirviendo preferentemente para caracterizar la filosofía moral kantiana. Es aquel que define la libertad moral en un orden diferente al de la causalidad fenoménica naturalista. Pero el segundo, el que de verdad interesa a Cela, sería aquel otro que ve nuestra libertad sometida al conjunto de *series causales* del mundo de los fenómenos, aunque *comparativamente* mostraría nuestra superioridad, en tanto humanos, respecto a la absoluta falta de libertad en los animales.

Por el primer concepto de voluntad, como es bien sabido, la filosofía kantiana avanza hacia la formulación del imperativo categórico. Por el segundo de ellos, en cambio, Cela puede interpretar a Kant en el sentido de afirmar *un tipo* de indeterminación y autonomía como complemento de lo necesario y lo causalmente determinado desde la naturaleza, que sería algo así como la reducción de la universalidad moral idealista de Kant a otro tipo de supuestos no categóricos o metafísicos sino biológicos y evolutivos. Textualmente, estos son los dos principios desde los que elabora el autor su recepción de la filosofía moral kantiana: Uno, "la presencia de determinaciones causales ligadas al aspecto beta-moral genéticamente determinado"; dos, "la posibilidad de una autonomía...

contenida en la natural forma en que funciona el lenguaje humano. El modelo de la *willkür* entendida de esta manera no va más allá del propio nivel beta-moral, al contrario que el de la voluntad como *wille* remitida a un valor supremo..." (Cela, op. cit., 91).

Esto será por consiguiente la manera en que Cela concreta la presencia de la moral en el nivel superior llamado beta: se niega frente al imperativo categórico la universalización idealizada de unas normas morales absolutas y se afirma un elemento de autonomía racional universalizado en su forma a través de mecanismos genéticos y con la sustancia indeterminada de contenidos a la que nos conduce una rectificación crítico evolutiva del automatismo de la teoría del imperativo biológico.

Ahora bien, para aquella universalidad genética pueda seguir ligada, sin dualismos kantianos, al uso moral de la razón humana a Cela se la hace preciso atribuirle un determinado carácter o sentido, que va a ser el de la superioridad selectiva y adaptativa de la forma de lo "bueno" referida a situaciones de "simetría" e "igualdad". En una combinación de las teorías biológicas de *selección de grupo* de V.C. Wynne-Edwards (1962) y de *aptitud inclusiva* de W.D. Hamilton (1964) (8), el autor establece la hipótesis de que en el caso de la especie humana el sentido estructural de un término valorativo como "bueno" ha podido contribuir a transformar la selección de parentesco en selección de grupo. De este modo, se podrá asumir el hecho de que no existan "cortes en el continuum de expansión" de nuestra conducta adaptativa que llega hasta el nivel beta de valoración moral. Así se explicaría, según Cela, que las "normas gamma morales" (aquellas normas concretas de cada cultura o tradición) tengan en última instancia que "hacerse compatible (s) con todo lo que supone el contar con elementos de significación valorativa asociados al concepto 'bueno' bajo el criterio de simetría e igualdad".

Es evidente, reconoce Cela, que en una tradición determinada, gamma moral, la aptitud inclusiva entre parientes directos podría perderse al tratarse de un grupo más grande y numeroso. Pero es que en este caso ya hay, desde el carácter que toma la relación humana con el entorno ecológico, unos "medios de tradición cultural (que) permiten la extensión identificativa del carácter de *parientes* a miembros del grupo porque no son tal" (ib., 164).

En cualquier caso, en este punto el lector del libro de Cela debe tener en cuenta algo que es decisivo: no se está definiendo una situación moral ya dada de hecho al nivel gamma del conjunto de tradiciones y culturas (lo *emic* en el lenguaje de M. Harris -1982). Tan sólo se está intentando penetrar en la estructura del elemento valorativo "bueno". Dicho de otro, no estamos ante situaciones culturales emic de simetría e igualdad, pero parece como si estos últimos caracteres operasen en la recepción subjetivo de cada miembro emic de una cultura o tradición bajo la forma de lo que Cela, siguiendo aquí a E. Tugendhat (1979), denomina como el necesario sentido de *imparcialidad* en tanto propiedad estructuralmente del lenguaje moral y del uso del concepto "bueno".

Así las cosas, Cela nos plantea que al margen del hecho probado de que una tradición cualquiera pueda calificar como "buena" prácticamente cualquier acción o conducta, hay en el fondo unas condiciones pertenecientes a la forma y estructura del término valorativo "bueno" que hacen obligatorio idealmente que "lo propuesto sea bueno en general, y no en virtud de criterios privados", es decir, que "bueno" obedezca "al interés imparcial de todos" (Cela, op. cit., 158).

Esas van a ser definitivamente las condiciones que, según el autor, *nos explican* como seres racionales y morales. Se trata de la disposición biológica de un *molde* o elemento valorativo "bueno" cuyas características posibilitan, más pronto o más tarde, nuestra intervención

crítica y racional frente a las normas dominantes en una moral emic determinada. Y esto será la auténtica dimensión de una idea de "progreso moral": el hecho de que todas las sociedades, o mejor aún sus estrategias adaptativas, pasan por la necesidad de "hacer crecer la conciencia de imparcialidad asociable a lo que se denomina 'bueno'. En tal sentido, tanto las sociedades más tolerantes como las moralmente más autorizadas, puede decirse que *progresan* pues en ambos casos el sentido del progreso puede ligarse a un "crecimiento en el proceso de imparcialidad" (9).

Nuestra conciencia moral en tanto vinculada a una base biológica y a un carácter adaptativo de la imparcialidad permite, en fin, según concluye el autor, que la filosofía moral kantiana pueda ser recuperada por debajo de sus propios excesos libertarios, pero por encima del absoluto determinismo sociobiológico. De manera que "resultaría bien difícil postular la existencia de sociedades que hayan anulado por completo el aspecto de indeterminación moral ligado al carácter crítico del lenguaje..."(ib., 159).

El papel de la retórica

No es mi propósito, en relación con el conjunto de tesis defendidas por Cela en su libro, entrar en polémica acerca del aparato conceptual que este autor ha elaborado al hilo de su reflexión sobre la teoría sociobiológica (tarea para la que, por lo demás, hay que contar con una nada despreciable formación teórico científica). Sin embargo, comoquiera que su discurso moral alternativo es un *discurso de la razón* (con la particularidad de suponer una recepción crítico evolutiva de la filosofía

moral kantiana), así quisiera dejar por mi parte señaladas algunas dificultades por las que, así visto, atraviesa el planteamiento de Cela.

A pesar de sus argumentos finales, nuestro autor es consciente de un problema: entre la simetría e igualdad contenidas en el elemento beta moral de valoración llamado "bueno", la realidad cultural de las tradiciones emic está presidida por la desigualdad y por la opresión. Ello le obliga a Cela a corregir el esquema de la imparcialidad del "bueno" tal como lo había formulado inicialmente Tugendhat en un punto: en el nivel gamma moral aquel sentido de imparcialidad logra mantenerse sólo dando una especie de rodeo pues directamente no puede haber tal cosa en el seno de tradiciones dominadas por la asimetría de intereses, clases sociales, castas, estamentos o individuos prepotentes y poderosos. Es decir, los contenidos gamma morales de las normas y las leyes del universo emic de tradiciones no indican por sí mismos aquella base necesaria simetría e igualdad. Esta última sólo podemos descubrirla a través de una situación intermedia, que es la que establecen los "sistemas ideológicos de asimetría", capaces de "hacer pasar por imparcial" todo el conjunto normativo de una tradición determinada (ib., 158 y ss.). Dicho con otras palabras, estamos ante el reconocimiento de la existencia universal de valores favorables de hecho a la asimetría, la desigualdad y la opresión.

Con todo, como al final para Cela lo más importante es la demostración de un nivel beta moral donde constituir nuestra capacidad racional y crítica en el uso de las funciones descriptivas y argumentativas del lenguaje moral, funciones capaces en tanto indeterminadas de enfrentarnos en cualquier momento teóricamente posible con una conducta o comportamiento sometido a la opresión y a la desigualdad, aquel reconocimiento entonces de la práctica de la asimetría no parece

que pueda ser un obstáculo insalvable pues, tal como se señala, a pesar de ello puede pensarse que "se están cumpliendo las condiciones de partida".

Sin embargo, a mi modo de ver, la situación no es tan sencilla. De entrada, cabría preguntarse por las condiciones de validez de aquel planteamiento lógico en medio de un universo emic atosigado por todas partes por la asimetría y la desigualdad. Aquí, una explicación sociologista de los motivos de esa realidad de desequilibrio no le debe valer desde luego al mismo Cela: se ha reconocido la presencia de un sistema ideológico *capaz de convencer*. El problema, tal como yo lo veo, es que si por un lado parecen estar formulados con bastante claridad los fundamentos de la *razón moral* a la manera como lo entiende el autor desde el nivel beta moral, todavía tendríamos que hacer frente por otro lado a la especie de los fundamentos de esa *sinrazón ideológica* que Cela advierte en su libro.

En unas páginas anteriores, es verdad, nuestro autor se ha referido críticamente a los planteamientos de Ch. Perelman (1976) en relación con el sentido de la *retórica* (Cela, op. cit., 111 y ss.) y por ahí podríamos llegar a pensar que ese problema si no tratado con amplitud al menos ha sido tenido en cuenta en sus planteamientos. Lo que ocurre sin embargo, como el mismo Cela reconoce, es que la "nueva retórica" propuesta por Perelman quiere situarse en un terreno donde la acción humana sea abordada desde una especie de tercera vía entre lo racional y lo irracional, en dirección al sentido del discurso propiamente dicho. Y además todo ello motivado desde un interés último por la racionalidad, esto es, por salvar nuestra capacidad de conocimiento en aquellas zonas de incertidumbre donde la lógica formal y el valor de la verdad pierden pie constantemente. Dicho con las palabras que J.L. Austin (1962) empleó en su estudio del lenguaje moral, se trataría de un tipo de retórica, la de Perelman, enmarcada en el sentido *ilocunario* de los actos lingüísticos (que está en la

base del prescriptivismo de Hare). En ella, a pesar de la fuerza de convencimiento hacia afuera que aquellos actos pudieran tener, no se renuncia al estudio de lo que finalmente ellos *significan lógicamente*. Pero en ningún caso se abordaría el orden de lo retórico en su situación más original: aquella que tiene que ver con la fuerza *perlocucionaria* de las emociones y los sentimientos humanos (que es propiamente la que interesa a todo el emotivismo).

El problema entonces es que en estas circunstancias la respuesta de Cela a Perelman y a su concepto, digamos *débil*, de retórica, acaba dejándonos a nosotros, y a cualquiera que se interese por la retórica en sentido *fuerte*, o sea, emocional, sin respuesta. De ese modo ¿cómo consigue al final un determinado sistema ideológico de asimetría convencer?, ¿de dónde le viene su capacidad última de convicción más allá de las propias condiciones, *mentiras o falsas verdades*, del discurso?

El problema de las emociones

Me temo, a lo que parece, que Cela en su libro ha desplazado ese tipo de preguntas fuera de su objetivo particular de interés, o sea, la recuperación frente al determinismo sociobiológico de una posibilidad de racionalidad y autonomía morales. Y sin embargo la cuestión tiene, desde mi punto de vista, una importancia capital: se trata de esos otros límites de la filosofía moral kantiana que son ajenos al problema planteado por la sociobiología pero que revelan, cuando menos desde la crítica de Heidegger, otro sentido diferente del pensamiento filosófico moral contemporáneo.

Yendo aún más lejos, si hacemos abstracción del pensamiento ético kantiano en tanto paradigma moral de la ilustración y la

modernidad, y pasamos a referirnos a una tradición distinta como la inaugurada por la *Ética* de Spinoza (y proseguida en sus cauces genealógicos por el pensamiento de Nietzsche), estaremos señalando sin lugar a dudas un origen y desarrollo posible de la reflexión ética: aquel que toma en consideración desde un primer momento como generador de actitudes morales el asunto de las pasiones y emociones humanas.

Pues bien, sería entonces este último y fundamental asunto el que finalmente quedaría desplazado, como problema, fuera de la reflexión moral de Cela. Y ello de dos maneras:

1. Al dar prácticamente por buena la visión etológicamente biológica de nuestras emociones, de manera que estas últimas adoptan en el libro de Cela el carácter de agresividad, sumisión y aceptación de jerarquías (op. cit., 76-77) en la confianza última de restringir este determinismo biológico de nuestra personalidad inmoral al nivel alfa.

2. Estableciendo la solución de un tipo de racionalidad desvinculada de aquella determinación anterior y orientada en el nivel beta, hacia las funciones descriptivas y argumentadoras del lenguaje moral, es decir, hacia la posibilidad de preferir y razonar acerca de normas morales aceptando el criterio popperiano del lenguaje crítico como uno de los principales instrumentos biológico-adaptativos de nuestra especie.

Pero el caso es que esta última solución no es desde luego la única solución filosóficamente posible. Para empezar, tendríamos que poder distinguir de forma terminante entre aquello que pasionalmente somos, como seres biológicos, de aquello otro que sociobiólogos o etólogos, como individuos sociales e históricos, integrados culturalmente, *dicen que somos*. Esta distinción a lo que se ve sólo con echar una ojeada a la amplia literatura auspiciada críticamente por la obra de E. O. Wilson no está mucho menos resuelta (10).

En segundo término, la desvinculación entre razón y emociones o sentimientos no deja de obedecer a un proyecto filosófico moral muy particular como es el que comienza modernamente con Kant y culmina en nuestros días, por ejemplo, con Hare (1963), Rawls (1972) o Habermas (1981). En este proyecto moral kantiano de la razón las emociones constituyen, precisamente, el lado negativo, no moral, al que debe enfrentarse en su trascendencia el sujeto ético. No olvidemos que en la época en que Kant escribe la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se acepta plenamente la descripción que de la *naturaleza perversa* del hombre hacen Hobbes o Mandeville (aunque no admita luego las derivaciones moralistas autoritarias que este hecho comporta para aquellos autores) y que esta descalificación moral de las emociones está sin duda en la base de todo el rigorismo posterior de la ética kantiana.

Por el contrario, podemos recordarlo ahora, la razón moral en la *Ética* de Spinoza toma una orientación bien distinta: se opone al servicio de nuestra transformación pasional en un proyecto vital que alcanza plena inteligibilidad tan sólo en la consideración de un origen común donde la razón y los sentimientos están permanentemente enlazados. Por ese motivo, la razón cuando se hace moral en Spinoza no nos trasciende en un *deber ser cargado normativamente* sino que se ponen del lado de una sensibilidad gozosa moralmente creadora.

Por aquí es por donde debemos situar, a mi modo de ver, las dificultades con que tropieza una reflexión antideterminista del fenómeno moral contemporáneo amparada en una recepción de la ética normativa de Kant. Tal como ha pretendido hacer, frente a la sociobiología de Wilson, el autor de *De genes, dioses y tiranos*. La superación de este tipo de dificultades tiene que plantearse, a mi entender, en otro orden reflexivo diferente. No dirigido hacia un campo de racionalidad ajeno a lo emotivo y pasional, donde las premisas lógicas fracasan constantemente ante los

recursos de la retórica (recordemos la viabilidad ideológica que admite el mismo Cela de la simetría emic), sino orientado más bien hacia el campo de lo que llamamos *imaginación*, que puede ser objeto de reflexión moral desde una suerte de fenomenología de las emociones humanas. Sólo por ahí puede comenzar a hablarse de una conducta ética no caracterizada por un deber ser normativo sino autogenerada emotivamente. Y tal va a ser la tarea emprendida a su modo por V. Camps en su libro *La imaginación ética* (1983) de cuyo contenido, en síntesis, pienso ocuparme en las páginas siguientes de este artículo (11).

UNA BASE EMOTIVA PARA LA ÉTICA

En relación con el concepto de voluntad kantiana entendida como *wille*, V. Camps se hace (hacia un poco más de la mitad de su libro) la siguiente pregunta: "¿por qué la *buenavoluntad* kantiana es voluntad de deber?" (op. cit., 163 y ss.). La respuesta que da la autora es inmediata: porque el punto de partida en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* es puramente ficticio puesto que ignora la *parte sensible* del querer. Esa vendría a ser, por otro lado, la misma ficción que sostiene lo que la autora venía considerando en su libro (hasta estas páginas) como los "sueños de la razón pura" en los proyectos neokantianos de Hare, con su universalidad prescriptivista; de Habermas, con su intersubjetividad normativa y racional; o de Rawls, con su propuesta de un velo de ignorancia acerca de nuestras emociones o intereses no racionales.

Si tenemos en cuenta, en efecto, tan sólo la parte racional de los seres humanos, no resulta contradictoria aquella coincidencia en la voluntad kantiana pues lo que quedamos es precisamente aquello que la razón moral nos dictamina. Pero entonces, tal como nos lo recuerda de

forma certera la autora, la primera formulación del imperativo categórico puede venir sesgada: ¿y si queremos sensiblemente otra cosa? (13).

En esa vertiente del pensamiento kantiano que se genera en la concepción que justifica el segundo término de una *sociabilidad insociable* el mundo de la ley encuentra un necesario acomodo: el lado insolidario de ese ser escindido que es el individuo humano acaba en definitiva por aprobar la sociabilidad del hecho normativo. A partir de es momento, ser moralmente bueno tendrá que coincidir de manera racional con una buena ley que nos socialice del mejor modo posible.

Y sin embargo, nos dice V. Camps, el mundo moderno y tecnológico (¿postmoderno?) con su "creciente burocratización y racionalización de la existencia" ha hecho fracasar todo el discurso moralmente unitario de Kant. Así, el yo instrumentalizado y escindido de la modernidad última no encuentra ninguna de aquellas tres respuestas que venían al hilo de la reflexión kantiana y constantemente deben volver a preguntarse "¿qué puedo creer?", "¿qué debo hacer?".

Ahora bien, es justo ahí donde la autora advierte, apoyándose en el trabajo sociológico de E. Goffman (1978) una paradoja: la muerte nietzschiana del Dios-razón ilustrada moderna no ha sido en ningún momento celebrada sino más bien todo al contrario: actualmente vivimos como desamparados, desconcertados, y no hallamos consuelo alguno en la falta de sentido de nuestra existencia (14). A la postre, la muerte del padre se ha revelado como un suicidio simbólico.

En este contexto, la interpretación que hace el mencionado Goffman acerca de nuestra reacción defensiva en la *anomía*, como practicantes de una especie cínica por la que estamos constantemente en nuestras sociedades representando un papel, fingiendo, le sugiere a V. Camps, tras el eco del pensamiento nietzschiano, otra idea en sentido inverso a la descripción de una anomía destructiva para el indivisuo y la

sociedad que desde Durkheim en adelante han hecho los sociólogos. La pregunta es ¿y si pensásemos en una anomía positiva, verdadera conquista frente a la disolución de la trascendencia legalista de la moral? (15).

Antes que nada, para ello, se nos propone, tendrían que darse dos requisitos. A saber, una *función desestabilizadora* y la *aceptación de una realidad trágica*. aquí, la autora insiste por una parte en el peligro o tentación de crear nuevos sentidos globales que integren y sometan aquella necesaria intención subjetiva de vivir la anomía. Tal como ella lo ve, ése es el riesgo que corren hoy día los movimientos revolucionarios de nuestras sociedades, tales como pacifistas, ecologistas, feministas u homosexuales que si de un lado manifiestan actitudes anómicas, por otro "se encuentran ante el riesgo constante de perecer bajo su propia etiqueta... (siendo) asimilados por el Sistema".

Pero por otra parte, entonces, sólo una actitud anómica *sin pretensiones de solución* satisfaría plenamente aquella función moralmente desestabilizadora, cumpliendo para ello una condición: que se renuncie a todo horizonte futuro de sentido, que se asuma la falta de identidad definitiva. ¿Amoralismo? No, declara la autora, sino negación primera a una ley universal, formalizada fuera de nosotros mismos, y afirmación posterior de nuestra propia moralidad en nuestra verdadera limitación que es "el reconocimiento del otro como otro... el reconocimiento de la necesidad del otro".

El problema es que en esta aceptación trágica de nuestra no-identidad y en esta última moralidad íntima de reconocimiento del otro subjetivo, podemos echar en falta en el libro de V. Camps unos fundamentos sensibles que muestren esa *densidad de la anomía* a la que de algún modo ella misma se refiere. Ese es, a mi juicio, el límite de su reflexión. Ciertamente, un movimiento revolucionario, anómico, puede

caer en el exceso de la autosuficiencia y de la autoidentidad, nominándose, dotándose de sentido. También puede suceder, por otro lado, que el otro subjetivo, en una total ausencia de sentido global, sea reconocido íntimamente. Pero en los dos supuestos todavía estaremos que referirnos a la auténtica raíz u origen del sentido-nómico-en-la-autoidentidad o autosuficiencia y del anómico-sentido-en-el-otro-que-me-limita. Dicho con otras palabras, ¿qué nos lleva a fin de cuentas a la búsqueda de sentido (nuevo) frente a la anomía y la falta de identidad (vieja) o, alternativamente, a compartir de forma íntima y subjetiva la anomía con el otro?

Cualquiera que frente a la pura razón moral se reivindica la parte sensible del querer, esa debería haber sido la preocupación última (no la pretensión de respuesta definitiva, claro está) de un libro como el de V. Camps. De este modo, por lo demás, no se habría más que confirmado la profundidad de lo que se promete con el concepto de "imaginación" que aparece en el propio título.

De este último puede darnos idea un paisaje del libro. Se refiere la autora en él a las contradicciones intrínsecas a las de grandes máximas del pensamiento ilustrado: igualdad, libertad y fraternidad. Y lamenta el hecho de que siendo la última, la fraternidad, "más autónoma que la justicia" (ib., 139), pues no indica como ésta una dependencia de ninguna ley pretendidamente universal, no haya podido nunca, empero, superar y hacer anacrónica la ley?, ¿no es, de suyo, un principio distinto y anterior a los ideales racionalistas de justicia y libertad entre los cuales se encuentra?

La visión antropológica

Pero dejemos aquí estas observaciones y coincidamos con V. Camps en una cosa: la mayoría de los grandes sistemas éticos han fracasado en su intento de pensar adecuadamente el sujeto, es decir, en todas sus dimensiones (ib., 167 y ss.). Tras la filosofía moral de Kant, "ni el utilitarismo, supuestamente alejado de una ética deontológica como la kantiana, ni la filosofía analítica que sigue venerando a Kant... consiguen despejar la nebulosa en que la Ilustración nos dejó".

Prestemos atención ahora sobretodo a lo que sigue: "sólo una teoría nueva... ha intentado abrirse paso y pensar de nuevo la ética... la teoría *emotivista*". Pues ésta, me parece a mí, es la parte más sugerente del libro de V. Camps, por lo que dice y por lo que deja de decir. Veamos.

La autora sigue en su opinión del emotivismo, teoría cuya formulación se encuentra muy cerca de la Ilustración Inglesa de Hume y Adam Smith, a A. MacIntyre (1981), quien ha señalado la relación existente entre teoría emotivista y sociedad plural y ha tomado nota acerca de las suspicacias que levanta entre los filósofos morales de corte kantiano una teoría ética muy próxima a la idea relativista de que, en virtud del fracaso nacionalista de un imperativo absoluto y universal, "todo puede estar permitido". Parece en efecto como si en nuestras sociedades, caracterizadas por un desacuerdo moral insoluble por medios racionales, o sea, por la ausencia de criterios objetivos de decisión, el individuo tuviese que hacer frente, él sólo, al compromiso moral de sus propias emociones. El problema que se plantea en este caso es que si tener una conducta moral ya no es otra cosa más que desarrollar el gusto o el disgusto, actuar según el placer o el dolor de cada uno, podemos preguntarnos entonces, desde aquella perspectiva racional de los

problemas morales, por el sentido de la ética o, lo que es igual, si la ética tiene sentido.

Sin embargo este tipo de preguntas requiere previamente una pequeña reflexión. Ya desde Spinoza "ética" no es, como sabemos, algo diferente a la liberación de nuestra capacidad sensible hacia el goce y derrota de nuestra mistificación teológica en las pasiones tristes.. El ilustrado Kant, es cierto, formalizará racionalmente el campo moral a despecho de aquella idea ética de Spinoza, pero también añadirá en el contexto de su filosofía algo decisivo para el problema que nos ocupa: la idea de un *mal radical* que consiste en falsificar moralmente nuestra *sensibilidad*, en practicar una suerte de travestismo entre un "debo hacerlo" y un "lo hago porque lo quiero".

Todo ello revela, en consecuencia, la enorme problematicidad del mundo de las emociones desde el punto de vista de la moral. Más aún, si hemos de hacer caso, en el límite, a la intuición kantiana, estaríamos finalmente ante el único mundo éticamente relevante.

Pues bien, ésta y no es otra es la distinción que asume con fuerza V. Camps al final de su libro: acabaremos siendo moralmente "buenos" como indiquen de algún modo nuestras emociones, no como especule abstracta y normativamente nuestra razón.

Lo que ocurre es que de ese mismo modo llegamos a la, para mí, gran paradoja de la crítica de V. Camps a la filosofía moral kantiana. A saber, si según la autora "ninguna antropología" puede dar de sí la idea de una moralidad última (op. cit., 184), se vuelve preciso ahora, para que la ética siga teniendo algún sentido, decir *antropológicamente* algo acerca de cómo somos y de cómo nuestras emociones, en tanto emociones de un ser anterior al deber ser racionalista, son en muchos casos algo más que emociones tristes, egoístas, perversas o insolidarias, o sea, inmorales.

Varios indicios van a apoyar nuestra interpretación de semejante paradoja en el libro de V. Camps. Primero, lo que en él dice M. Schlick (1962): "es natural ser bueno"; y lo que añade por su parte la autora: "es natural (por tanto) sentirse insatisfecho y desconcertado... esperar algo mejor y querer conseguirlo", aclarando desde luego una terminología que no se pretende naturalista: "por natural no entendemos *innato* sino aquello que no tiene que ser raro ni inusual, lo que la costumbre y la historia han ido asociando a la dignidad de la vida humana" (Camps, op. cit., 171-178). En este caso son unos términos antropológicos del estilo, por ejemplo, de la filosofía de la esperanza de Bloch (el *aún-no*) los que dispone aquí V. Camps como vehículo de superación de una ética racionalizada abstractamente. Pues, recordemos, en la obra de Bloch no hay razón moral posible sin una esperanza que por la vía de unas emociones o una imaginación utópicas le dé a aquélla vigor y sentido: es el trayecto antropológicamente unitario de emociones y racionalidad morales el que señala en el materialismo de Bloch el objetivo de la vida "buena" o comunitaria.

Segundo indicio, el apoyo que se busca en la idea de A. Heller (1979) en el sentido de que al hombre "le *nace* hacer el bien". Esto planteado en el marco de una teoría que se ha situado desde un primer momento (que inaugura quizás G. Markus-1974) en una reconstrucción antropológica del pensamiento marxiano, y según la cual la posible transformación de los sentimientos humanos, desde la tristeza-particularismo-egoísmo hacia una individualidad gozosa y solidaria, nunca podría entenderse si la razón humana no encontrase un apoyo favorable en una sensibilidad previa (Heller, 1980).

Y tercero, si ya no creemos que el tribunal de la razón práctica llegue a revelarnos el misterio del deber ser, sino que, como hace la autora interpretando a Javier Muguerza (1981), descubrimos una tensión entre

lo que es y aquello que por disgustarnos no nos satisface, pasando seguidamente a buscar otra cosa, ¿no estamos señalando en *lo que es* un carácter, una cualidad?, ¿cómo saber lo es éticamente una "causa justa" que hace coincidir a un tipo superior de emociones, si esa "memoria ética de la humanidad" que menciona V. Camps en su libro no tiene una densidad superior y materialista que se nos comunica sensiblemente?, ¿cómo oponernos, por último, a los conceptos de "deber" o "mandamiento" trascendentalistas y al sentido éticamente implícito de una perversidad natural del ser sin afirmar, al paso, otro sentido universalmente valioso que le otorga una superioridad de carácter a la emoción ética más justa? (16).

El haber planteado más extensamente en otro lugar, y a título de hipótesis, mi particular visión de la crítica al trascendentalismo moral que realiza V. Camps en su libro (17), me permite ahora, en las últimas páginas de este artículo, reflexionar sumariamente acerca del tipo de preguntas que pueden surgir siguiendo el hilo paradójico de planteamientos como el de la autora de *La imaginación ética*. Esto significa, en síntesis, lo siguiente: ¿cómo mantener la defensa de una posición ética favorable a la libre voluntad moral, pero antagónica a la especulación normativa y vacía del deber ser, y consistente en el carácter y contenido moral de muchas de las emociones del ser, sin caer contradictoriamente en la posición de un determinismo materialista o epistemológico en donde la previsión legalista de todos los resultados posibles de nuestra pasionalidad suprema, en la práctica, todo el carácter moral y libre de nuestras conductas?

Ya tuvimos ocasión de comprobar como C.J. Cela, haciéndose eco de la tradición kantiana, dejaba a un lado este tipo de problemas: al determinismo materialista biológico de E. O. Wilson sólo cabe enfrentarle la capacidad lógico especulativa, genuinamente humana, de nuestra

racionalidad (el nivel beta-moral). Pero ¿y las emociones humanas?, o lo que es igual, ¿lo no racional sino humanamente imaginativo? A ello ha venido a referirse en un tono éticamente positivo V. Camps. El problema ahora para la ética es que, entonces, sólo es posible hacer frente al tipo anterior de preguntas planteándose, cosa que la autora no hace, una discusión acerca de los diferentes contenidos que a la estructura sensible del ser otorgan las distintas versiones de materialismo (o lo que es lo mismo, los distintos conceptos de "materia") cosa que podemos encontrarnos contemporáneamente (18).

En efecto, siguiendo a grandes rasgos la tradición hobbesiana de un materialismo *cerrado* y mecanicista de nuestra constitución pasional, podemos encontrarnos en la absoluta indefensión, como seres sensibles y emocionales, a que nos aboca, por venir al caso, el materialismo biológico y científico de Wilson quedando en ese sentido la defensa de la libertad moral relegada a las posiciones de retaguardia de una racionalidad normativa, descarnada pasionalmente.

Pero es que cabe de forma contemporánea hacer otro tipo de recorrido: podemos comenzar por el materialismo *abierto* de Spinoza, en el que, frente a la visión hobbesiana, nuestras pasiones se dialectizan en el transcurso vital del ser, vinculándose a la posibilidad de cambio y de transformación de lo sensible. Ahí encontramos, de forma determinante frente a la ética normativa de Kant, una definición de la racionalidad y del conocimiento como agentes morales nunca ajenos a aquellos procesos de transformación de la sensibilidad.

Y podemos conectar en nuestros días con la visión materialista blochiana de un ser utópicamente dirigido a través de sus emociones, y en un diálogo permanente con una racionalidad inconclusa, hacia los objetivos históricos de la libertad, o lo que es igual, de la ética. En estos últimos casos, *lo que somos* pasionalmente no se agota en un ejercicio

epistémico de conocimiento materialista acerca de un conjunto de leyes, sino que se vincula a una *materia sensible* realizada antropológica e históricamente por la que discurre el carácter ético de nuestras emociones, y a la que debemos nuestra capacidad de transformación moral. Poner de manifiesto esa diferente concepción es inexcusable, al final, para todo aquel que combine emoción (o imaginación) con ética.

Son, entonces, los términos materialistas de esta problemática, y aún no resuelta, discusión contemporánea con los que nos compromete de verdad la lectura de un libro como el de V. Camps. Y ello, por encima de sus límites, es su principal virtud.

NOTAS

1) Junto a este último autor, representante por excelencia de la versión *liberal* del neocontractualismo, destacan sobremanera en el pensamiento contemporáneo las versiones *socialistas* que de la idea de consenso representan K.O. Apel (1985) y J. Habermas (1981). En relación con la *Teoría de la justicia* de Rawls, podemos ver N. Daniels (comp.), 1975; o más particularmente, R.P. Wolff, 1981.

2) Como muestra, A.L. Caplan (ed.), 1978. Respecto a la crítica de Wilson a Rawls, podemos ver Wilson, 1978, pp. 20-21.

3) M. Heidegger, 1981, pp. 127 y 181.

4) Explícitamente en relación con el neocontractualismo de Rawls, podemos citar a C. Thiebaut, 1984; F. Vallespín, 1985 o J. Mnez. García, 1985. Pero también en una dirección más general hacia la tendencia consensualista que prosigue la filosofía kantiana, A. Cortina, 1985; J. Muguerza, 1984 o G. Bello (en prensa).

5) Véase, W.D. Hudson, 1974, pp. 86.

6) Para ello, G. E. Moore, 1971; H.A. Prichard, 1968; A. Ayer, 1971; Ch. Stevenson, 1944; R. M. Hare, 1963, Ph. Foot, 1978 y L. Wittgenstein, 1965.

7) La tesis del imperativo biológico de Lorenz (1963, p. 275 y ss.) la expone Cela en las páginas 79 y 80.

8) Para mayor detalle, Cela, op. cit., p. 160 y ss.

9) Ibid., p. 159. En este momento Cela ya ha dado respuesta en su libro a las "estrategias adaptativas" de los grupos r y k que plantea la sociobiología (p. 124 y ss.).

10) Véase por ejemplo, A. L. Caplan, op. cit.; S. L. Chorover, 1982; M. Shalins, 1982; D. Greenwood, 1983 o A. Leeds, 1984.

11) El libro de Victoria Camps es por ahora, tal como yo lo veo, en la producción bibliográfica española el que más ha calado en la profundidad de esa otra orientación no racional-normativa de la ética. Sin embargo, también debemos traer aquí a colación dos recientes ensayos de otras dos autoras españolas, como son Esperanza Guisán y Adela Cortina, pues en ambos casos podemos encontrar, de un modo u otro, los síntomas del creciente valor de esa otra opción ética.

De tal manera, E. Guisán, comprometida desde hace algún tiempo con la defensa del hedonismo utilitarista de J. S. Mill, ha incluido en su libro *Razón y pasión en ética* (1986) el tema de las pasiones en los fundamentos de la conducta moralmente valiosa (aunque esto lo hace, a mi juicio, de manera un tanto epidérmica: es notorio su olvido de tradiciones como las de la *Ética* de Spinoza). En este sentido ha abogado en su libro frente al absolutismo de la norma superior de la racionalidad moral kantiana, con sus pretensiones de universalidad, por una especie de "relativo relativismo" que tenga en cuenta las distintas subjetividades culturalmente posibles. Finalmente, frente a lo bueno, acaba proponiéndonos su tesis acerca de la indisolubilidad de los conceptos de *felicidad* y de *justicia*: "... las distintas teorías de la justicia son distintos modelos de cómo conseguir sociedades con individuos felices" (op. cit., 322).

Por su parte, A. Cortina, en su reciente *Ética mínima* (1986), tras situar el origen de su reflexión en la ética deontológica-kantiana, que se plantea a través de la vía contemporánea abierta por K. O. Apel (Cortina, 1985), y habiendo insistido ya con anterioridad en la posibilidad de unos "límites de la ética discursiva", no acaba por encontrar en su libro, ésa es mi opinión al menos, una solución satisfactoria a esta crítica al

deontologismo que ella misma atribuye a "las corrientes influidas por el nietzschianismo: "si la moral es fundamentalmente una cuestión de normas; si se ocupa en reprimir constantemente nuestros deseos... más que vale arrubar la moral con su respecto por las normas racionales" (Cortina, 1986, 273).

12) Camps, op. cit., p. 39 y ss. Respecto a los "motivos" de nuestra *estrategia ignorancia* en la obra de Rawls, veamos, por ejemplo, el comentario de J. Muguerza, bastante ajeno en su visión de aquélla a mis propios planteamientos. Dice Muguerza, "la definición de Trasímaco, según la cual justo es aquello que favorece los intereses del más fuerte, sería, sin duda, rechazada por los protagonistas de la situación hipotética de Rawls, *puesto que cada uno de ellos ignoraría si iba a hallarse o no en el grupo de los fuertes y se arriesga, por consiguiente, a verse alineado con los débiles, caso éste en que sus intereses no saldrían ciertamente bien parados*" (Muguerza, 1984, p. 21. Subr., mío). Como se observa, en este caso la razón opera como agente previsor de las posibles consecuencias negativas de una ya indiscutida pasión de poder.

13) Algo de ésto debió percibir el mismo Kant cuando después añadió otra fórmula del imperativo bastante más sensible: "debemos querer al otro como fin y no como medio". Pero sobre todo cuando a partir de la *Crítica del juicio* y de sus observaciones metodológicas acerca del juicio teleológico comienza a plantearse la idea de una naturaleza sensible no sometida sino *cooperante* con el fenómeno moral. Este proceso culminará con una nueva visión kantiana de la filosofía de la historia, amparada en una nueva antropología. Para un estudio de ese giro kantiano en lo que hace a las pasiones humanas, véase A. Heller, 1984, II.

14) También se apoya en ese sentido V. Camps en los trabajos de P. Berger, 1977 y de A. MacIntyre, 1979.

15) Con el mismo objetivo de recuperación de la estrategia disolutoria del pensamiento nietzschiano, véase a G. Vattimo, 1986.

16) Camps, op. cit., p. 179 y ss. ¿Cómo debemos interpretar, si no, la defensa en otro contexto que ha hecho el mismo Muguerza de lo que él llama "concepto intuitivo de la justicia"? (Muguerza, 1984, pp. 16-17).

17) Me refiero a la tesis doctoral, leída en la Universidad de La Laguna con el título de *Imaginación ética y legalidad*, en 1986.

18) Para una discusión en torno a la definición (o indefinición) de "materia" en el marco de la epistemología, véase U. Moulines y otros, 1982. Para una visión amplia de los diferentes materialismos contemporáneos, G. Bello, 1984.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

APEL, K.O.: *La transformación de la filosofía*. 2 vols. Madrid, Ariel 1985.

AUSTIN, J.L.: *How to do Things with Words*, Oxford, Univ. Press, 1962.

AYER, A.: *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Martínez Roca, 1971.

BECK, L.W.: *Studies in the Philosophy of Kant*. New York, Bobbs Merrill, 1965.

BELLO, G.: *Juegos de (des) ocultación: entre falacias y sospechas*. Revista Canaria de Filosofía y Ciencia Social, 0: 14-57 (1984).

BELLO, G.: *El pragmatismo americano (orígenes, desarrollo y recepción crítica)*, Historia del pensamiento moral y político, V. Camps. Ed. Crítica, 3 vols, en prensa.

BERGER, P.: *Pyramids of Sacrifice. Political Ethics and Social Change*. Harmondsworth, Pellican Books, 1977.

CAMPS, V.: *La imaginación ética*. Barcelona. Seix Barral, 1983.

CHOROVER, S.L.: *Del génesis al genocidio*. Madrid, Ed. Blume, 1982.

- CAPLAN, A.L.: (ed.): *The Sociobiology Debate*. New York, Harper and Row, 1978.
- CELA CONDE, C. J.: *De genes, dioses y tiranos. La determinación biológica de la moral*. Madrid, Alianza, 1985.
- CORTINA, A.: *Responsabilidad comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel*. S., Sigueme, 1985.
- DANIELS, N. (Comp.): *Reading Rawls. Critical studies on Rawls. A theory of justice*. New York, 1975.
- EIBL-EIBESFELDT, I.: *Etología*, Barcelona, Omega, 1974.
- FERRATER MORA, J.: *De la materia a la razón*. Madrid, Alianza, 1979.
- FOOT, PH.: *Virtues and Vices*. Oxford, Basil Blackwell, 1978.
- GREENWOOD, D.: *Sociobiología: del darwinismo al moralismo*. Papers, 1983, : 73-87.
- GOFFMAN, E.: *The presentation of Self in Everyday Life*. Marmonds-worth, Pellican Books, 1978.
- GUISAN, E.: *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*. Barcelona, Anthropos, 1986.
- HABERMAS, J.: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid. Taurus, 1981.
- HAMILTON, W.D.: *The generational theory of social behaviour*. Journal of Theoretical Biology, 1964.
- HARE, R.M.: *Freedom and Reason*. Oxford, Univ. Press, 1963.
- HARRIS, M.: *El materialismo cultural*. Madrid, Alianza, 1982.
- HEIDEGGER, M.: *Kant y el problema de la metafísica*. Madrid, FCE, 1981.
- HELLER, A.: *Teoría de los sentimientos*. Barcelona, Fontamara, 1980.

- HELLER, A.: *Crítica de la Ilustración* (ii). Barcelona, Península, 1984.
- HUDSON, W.D.: *La filosofía moral contemporánea*. Madrid, Alianza, 1974.
- LEEDS, A.: *Sociobiology, Antibiology, Epistemology and Human Nature, Methodology, Metaphysics and the History of Science*: 215-234.
- LORENZ, K.: *Sobre la agresión. El pretendido mal*. Madrid, S XXI, 1971.
- LUMSDEN, CH. y WILSON, E.O.: *Genes, Mind and Culture*, Harvard, Univ. Press, 1981.
- MACINTYRE, A.: *Corporate Modernity and Moral Judgement: Are They Mutually Exclusive*, Ethics and Problems of the 21st century. 1979.
- MACINTYRE, A.: *After Virtue, A Study in Moral Theory*. London, Duckworth, 1981.
- MARTÍNEZ GARCÍA, J.: *La teoría de la justicia en John Rawls*. Madrid, Centro de E. Constitucionales, 1985.
- MARKUS, G.: *Marxismo y antropología*. Barcelona, Grijalbo, 1974.
- MOORE, G.E.: *Principia Ethica*. Cambridge, Univ. Press, 1971.
- MOULINES, U. et al.: *La polémica del materialismo*. Madrid, Tecnos, 1982.
- MUGUERZA, J.: *Ética y teología después de la muerte de Dios*. Enrahonar, 2: 99-102, 1981.
- MUGUERZA, J.: *Entre el liberalismo y el libertarismo (Reflexiones desde la ética)*. Zona Abierta, 30: 1-62, 1984.
- PERELMAN, CH.: *logique juridique. Nouvelle rhétorique*. Paris, Dalloz, 1976.

- PRICHARD, H.A.: *Moral Obligation and Duty and Interest*. Oxford, Univ. Press, 1968.
- POPPER, K.: *Conocimiento objetivo*. Madrid, Taurus, 1974.
- RAWLS, J.: *A Theory of Justice*. Oxford, Clarendon Press, 1971.
- SAHLINS, M.: *Uso y abuso de la biología*. Madrid, S XXI, 1982.
- THIEBAUT, C.: *Las racionalidades del contrato social: Kant en Rawls*. Zona Abierta, 32: 102-117, 1984.
- TUGENDHAT, E.: *La pretensión absoluta de la moral y la experiencia histórica*, I Jornadas de Ética e Historia de la ética dela UNED. Citado por C. J. Cela en *De genes, dioses y tiranos*.
- VALLESPIN, F.: *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid, Alianza, 1985.
- VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Barcelona, Gedisa, 1986.
- VATTIMO, G.: *El fin del sentido emancipador de la historia*. El País, 6-12-1986.
- WILSON, E.O.: *Sobre la naturaleza humana*. Madrid, FCE, 1978.
- WITTGENSTEIN, L.: *Lectures on Ethics*. Philosophical Review, 1975.
- WOLFF, R.P.: *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia*. México, FCE, 1981.
- WYNNE-EDWARDS, V.C.: *Animal Behaviour in relation to Social Behaviour*. Edimburg, Oliver and Boyd, 1962.