

Grado en Filosofía

Curso 2021-22

Sobre la posibilidad de definir el bien y la justicia

Alumno: Álvaro Sánchez Mata

Tutora: María Rosario Hernández Borges

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	3
2. ANTECEDENTES	4
2.1. Realismo griego y sofística	4
2.2. El debate de los universales y el surgimiento del nominalismo	7
3. ESTADO ACTUAL	11
3.1. El análisis del concepto de bien en los <i>Principia Ethica</i>	11
3.2. Ramsey y la reivindicación de la verdad ética	16
4. DISCUSIÓN Y POSICIONAMIENTO	20
4.1. La crítica a la <i>falacia naturalista</i> de Churchland	20
4.2. Alternativas a la definibilidad de los conceptos primarios	22
4.2.1. Moritz Schlick y la definición de bien a partir de conductas	23
4.2.2. <i>La justicia no está entre nosotros</i> : la filosofía política de Judith Shklar	26
4.3. Ontología de conceptos y significado venidero	29
5. CONCLUSIÓN Y VÍAS ABIERTAS	34
6. BIBLIOGRAFÍA	37

1. Introducción

Existen ciertos conceptos que, por su carácter normativo y fundacional de nuestra cultura, pueden ser llamados *primarios* e identificados con la tríada griega de valores: bien—o justicia—belleza y verdad. El objetivo principal de este trabajo es explorar la posibilidad de definirlos; centrándonos para ello en las definiciones de bien y justicia.

Para ello, comenzaré localizando el inicio—más histórico que conceptual—de esta discusión en la polémica sostenida entre Platón y los sofistas, para luego señalar la Edad Media, debido a la gran importancia concedida al lenguaje en la filosofía de la época y el consecuente surgimiento del nominalismo, como el momento en el que mayor atención fue concedida a este problema. El debate renace con los *Principia Ethica* de G.E. Moore, en los que defiende que el concepto de bien no es analizable y, por tanto, tampoco definible. La posición de Moore, tanto al respecto de lo que constituye una *definición* como en lo que concierne al carácter de la ética, será contrastada con la de F.P. Ramsey. Tras exponer esta discusión, se concluye que es imposible llegar a una definición estricta del bien o la justicia tal como la que requiere la teoría clásica de conceptos, es decir, señalando sus condiciones suficientes y necesarias. Entonces, se exploran algunas alternativas prácticas a la definibilidad de dichas nociones, tomando como referencia para ello los trabajos de Moritz Schlick en ética y Judith Shklar en filosofía política. Finalmente, se juzgan estas alternativas como insuficientes y se propone como solución al problema de la definibilidad de los conceptos primarios la adopción de una ontología probable de conceptos, basada en la teoría de conceptos como prototipos de Eleanor Rosch y las ideas empiristas sobre la abstracción de Lawrence Barsalou.

La relevancia de este problema se deriva directamente de la importancia que tienen conceptos como bien, justicia, belleza o verdad no sólo en la forma en la que nos organizamos política y socialmente sino también en cómo se configuran nuestras pasiones y sentimientos más íntimos. Sostener una visión menos estricta de lo que es un concepto podría ser la única manera de comprender y apreciar el mundo social—volátil e inestable, pero también rico y diverso—que hoy habitamos.

2. Antecedentes históricos

2.1 El realismo griego y la sofística

La idea de que existen una serie de conceptos primarios con una especial relevancia normativa para la vida en común del ser humano puede retrotraerse hasta la Antigua Grecia. Ya en este período histórico, reconocido como la cuna de toda la civilización occidental posterior, se daba una identificación entre tres valores fundamentales: el *bien* o la *justicia*, la *belleza* y la *verdad*. Para F.P. Ramsey, estos valores corresponden a una peculiar tríada de ciencias que estaría formada por la ética, la estética y la lógica¹, que tendrían una peculiar posición en el ámbito del saber: “mientras que lo que a las otras ciencias le concierne es la descripción y la explicación de lo que pasa, el objetivo de estos tres estudios normativos no es la descripción sino la crítica [...]; el lógico, el crítico y el moralista nos dicen no cómo hacemos sino cómo debemos pensar, sentir y actuar.”²

La búsqueda de definiciones precisas e inequívocas para esta serie de conceptos cobra, de esta manera, una especial relevancia en la medida en que se postulan como criterios de vida que configuran no solo el orden social sino las aspiraciones, deseos y deberes de todos los individuos de la comunidad que comparte sus significados. Saber qué es lo bello, lo verdadero o lo justo es una vieja aspiración humana que late ya en los orígenes de la filosofía griega. Entender el bien, la justicia y la belleza es casi una cuestión de necesidad; podría parecer incluso una precondition para el entendimiento del mundo social en el que nos movemos. Sin embargo, este empeño—que podría considerarse el más original anhelo filosófico—se mostró, desde un principio, improbable y huidizo. Así lo atestigua el propio origen de la filosofía griega: para Giorgio Colli la filosofía tiene ya en Grecia un carácter nostálgico en el que el querer (*filos*) se demuestra opuesto al poseer. En su obra *El nacimiento de la filosofía*, Colli sostiene que la filosofía “surge como un

¹ Cabe precisar que el propio Ramsey admite que la identificación de la ciencia normativa de la lógica con el valor de verdad es menos exacta que la de la ética con el bien o la estética con el de la belleza, ya que de lo que se ocupa la lógica no es de dilucidar qué es verdad, sino de discernir la razonabilidad de los argumentos o inferencias. La verdad de una conclusión depende de la verdad de las premisas, y esta depende a su vez de su correspondencia con la experiencia. En cambio, la razonabilidad de una inferencia, su corrección lógica, es independiente de la verdad o falsedad de las premisas sobre las que se ha construido (*Sobre la verdad*, 315-316).

² Ramsey, “Sobre la verdad”, en *Obra Filosófica Completa*, 315.

fenómeno de decadencia, ya que *el amor a la sabiduría es inferior a la sabiduría*.³ Siguiendo la interpretación de Colli, Platón “contempla con veneración el pasado, un mundo en que habían existido de verdad los *sabios*”,⁴ de manera que, para el ateniense, *amor a la sabiduría* no significaba “aspiración a algo nunca alcanzado, sino tendencia a recuperar lo que ya se había realizado y vivido”.⁵

Los diálogos de Platón, efectivamente, traslucen esta condición nostálgica. Muchos de ellos consisten en largos debates en búsqueda de definiciones válidas que solo conducen a callejones sin salida. El *Hippias mayor*, en el que se discute acerca de la belleza, finaliza con Sócrates admitiendo desconocer qué es lo bello⁶; en el *Teeteto*, diálogo que trata acerca del conocimiento, se exploran tres definiciones alternativas para este concepto y se rechazan todas ellas, quedando como única conclusión del debate la admisión de la propia ignorancia⁷; y el *Parménides* nos revela la negación del saber como única conclusión posible de la indagación filosófica: “parece que, haya o no un Uno, tanto el Uno como los otros son y no son, parecen y no parecen ser, todas las cosas de todas las maneras, con respecto a ellos mismos y en sus relaciones mutuas”.⁸

Y, sin embargo, la obra de Platón constituye, al mismo tiempo que la más severa crítica al estado del conocimiento humano, la mayor muestra de ímpetu por, y esperanza en, alcanzar un conocimiento más perfecto. La dura crítica a la que Platón somete las tentativas de definiciones parciales ofrecidas por los personajes de sus diálogos, de los cuales muchos de ellos son sofistas o defienden posiciones vinculadas a la sofística, y la incapacidad de estos personajes para encontrar definiciones exhaustivas no es argumento

³ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, 11-12.

⁴ *Ibíd.*, 11.

⁵ *Ibíd.*, 12.

⁶ “En efecto, en cuanto entro en casa y me oye decir esto, me pregunta si no me da vergüenza atreverme a hablar de ocupaciones bellas y ser refutado manifiestamente acerca de lo bello, porque ni siquiera sé qué es realmente lo bello. "En verdad—me dice él—, ¿cómo vas tú a saber si un discurso está hecho bellamente o no, u otra cosa cualquiera, si ignoras lo bello? [...] Ciertamente, Hippias, me parece que me ha sido beneficiosa la conversación con uno y otro de vosotros. Creo que entiendo el sentido del proverbio que dice: *Lo bello es difícil*" (304d)

⁷ “Pues bien, Teeteto, si, después de esto, intentaras concebir y llegaras a conseguirlo, tus frutos serían mejores gracias al examen que acabamos de hacer, y si quedas estéril, serás menos pesado y más tratable para tus amigos, pues tendrás la sensatez de no creer que sabes lo que ignoras” (210c)

⁸ 166c.

contra la posibilidad de existencia o perfección de los conceptos cuya definición se está buscando, sino una denuncia de nuestra vulnerabilidad epistémica y nuestra incapacidad presente para aprehender dichos conceptos. La conclusión negativa alcanzada en el *Parménides* según la que todo *es* y *no es* a la vez—y que podría ser vinculada a doctrinas sofistas como la defensa del relativismo cultural o la idea de Protágoras según la que *el hombre es la medida de todas las cosas*—es tan solo aparente:

*“La conclusión aparente es una confesión de no haber alcanzado ningún resultado. Esta estrategia también se emplea en el Menón, en el que la definición socrática de la virtud como conocimiento se alcanza a mitad de camino (89A) y sin embargo la conversación termina diciendo que nunca estaremos seguros de cómo se adquiere la virtud hasta que separemos qué es la virtud. El ocultamiento se hace de una manera tan astuta que muchos lectores del Menón no se percatan de que ya hemos visto lo que era la virtud y que podemos inferir cómo se adquiere reflexionando sobre las diferencias que existen entre la enseñanza en sentido ordinario y la reminiscencia”.*⁹

Así, la reminiscencia, el recuerdo de la Idea, se plantea como la única solución posible a la imposibilidad de encontrar definiciones exhaustivas, problema que está presente en la obra de Platón ya desde sus inicios:

“En la base de ambos [diálogos: Laques y Menón] Platón se esfuerza por precisar una metodología de investigación, centrada principalmente en determinar una definición. [...] La definición se busca a partir de la pregunta del personaje Sócrates tí ésti X, “¿qué es X?”, y en todos los casos aspira a dar con el universal que hay detrás de cada multiplicidad de casos similares. Ambos diálogos pertenecen a un período de la producción de Platón donde la llamada Teoría de las Formas (o Ideas) no aparece desarrollada. Una vez elaborada, las Formas constituirán una red garantizadora de la objetividad de la respuesta a la búsqueda de X y posibilitarán la predicación de una cualidad única sobre la pluralidad de particulares; pero en el joven Platón todavía no se trata de esto. Sin

⁹ Cornford, *Platón y Parménides*, 341.

embargo, en el Laques aparece ya la prioridad de la definición como un principio epistémico exigido en toda búsqueda filosófica".¹⁰

Las ideas, en definitiva, son puras y perfectas; el problema es la cárcel en la que está atrapada nuestra alma, es este mundo en constante transformación que no se deja conocer. En el mundo de las ideas, en cambio, reina la permanencia y la perfección. De esta manera, la realidad de la idea explica las inconsistencias del mundo en el que vivimos, que tan solo tiene una realidad degradada y derivada del mundo de las ideas.

Así, al considerar la idea como lo verdaderamente real, Platón inició el camino del realismo griego, que tendría a su otro gran representante en el más ilustre alumno del ateniense: Aristóteles. El realismo aristotélico, sin embargo, es mucho más *moderado* que el de Platón. En el libro VII de la *Metafísica*, Aristóteles trata de determinar si existen entidades inmatriciales que quedarían más allá de lo sensible. La respuesta de Aristóteles vendrá a conformar la estructura hilemórfica de la entidad: todo ente sensible es un compuesto de materia y forma o idea. La materia es, en sí misma, indeterminada por lo que hace falta algo que la saque de este estado de indeterminación. Este algo es, para Aristóteles, la *forma*. Así, "entidad es el compuesto de materia y forma, y con más razón aún lo es la forma misma, el *eídos*".¹¹ De esta manera, Aristóteles comparte con Platón una ontología esencialista que viene dada por la interpretación de la entidad como forma o idea. Sin embargo, para Aristóteles, la idea no precede al objeto, ni procede de un mundo cronológica y ontológicamente superior a él, sino que se encuentra en el propio objeto: la idea de un objeto es su *forma*. La idea existe en el mismo mundo que la materia y le concede su particularidad al limitarla y, así, determinarla.

2.2 El debate de los universales y el surgimiento del nominalismo

Platón y Aristóteles son, con bastante probabilidad, los dos pensadores más influyentes de la historia de la filosofía. Durante la Edad Media ambos fueron ampliamente estudiados y, dado el dominio que ejerció la Iglesia Católica sobre el ambiente intelectual de la época, sus obras fueron interpretadas de tal manera que resultaran compatibles con la doctrina cristiana. Platón sirvió a la Iglesia muchas de sus ideas principales—como la

¹⁰ Divenosa, Introducción general a *Laques Menón*, de Platón, 7-8.

¹¹ Calvo, Introducción a *Metafísica*, de Aristóteles, 27.

división entre dos mundos de los cuales el que mayor realidad ostenta es ajeno a nosotros o la idea de que el cuerpo es una cárcel para el alma—y continuó teniendo una relevancia máxima en la conformación del pensamiento político medieval y moderno. De hecho, la influencia de Platón se hace notar en *La ciudad de Dios* de San Agustín, que puede ser la mejor representante de la transición entre la Edad Media y la Moderna al ofrecer la primera concepción de la historia como un acontecimiento lineal, inaugurando así la concepción moderna de *progreso*. Por su parte, Aristóteles ejerció una enorme influencia en el desarrollo de la vida intelectual europea, en especial a través de las ciencias. La Revolución científica significó, aún en el siglo XVI, una ruptura con la concepción aristotélica del universo, que se había mantenido casi intacta durante toda la Edad Media. Por ejemplo, hasta la formulación de la teoría del ímpetu, en el siglo XIV, por parte del filósofo nominalista Oresme no se pondría en duda la estricta división aristotélica entre mundo sub lunar y mundo supra lunar. La consiguiente concepción del mundo supra lunar como un lugar de perfecta estabilidad y armonía¹² solo sería refutada por las observaciones astronómicas de Tycho Brahe, que mostraron la aparición de una nueva supernova, haciendo evidente la existencia del cambio y la novedad en los cielos. Aquí es interesante notar la importancia del problema de los universales en la configuración del concepto de *movimiento*. Platón halló en las formas o esencias las entidades estables capaces de soportar el conocimiento firme; también Aristóteles encuentra en la esencia los *puntos de anclaje* que nos permiten hallar un conocimiento sólido dentro de un universo cambiante e inestable. En contraposición a esta actitud esencialista según la que solo es cognoscible lo estático, la tradición nominalista tuvo una influencia decisiva en la cuantificación de las cualidades a través del trabajo de los *mertonianos* o *calculadores de Oxford*, que es considerado como el primer paso hacia la matematización del movimiento que caracteriza la física moderna.¹³

La permanencia de la influencia de Platón y Aristóteles durante la Edad Media significó también la permanencia de la reflexión acerca de la realidad de las ideas, que pasó a conocerse como el *debate de los universales* y propició el surgimiento de una nueva postura: el nominalismo, que estaría caracterizado por la negación de toda forma de realidad propia para las ideas o universales. El principal representante de la postura nominalista es Guillermo de Ockham. En su *Summa Logicae*, Ockham trata el problema

¹² Santana, *Ciencia y filosofía en la Edad Media*, 25-28

¹³ *Ibíd.*, 22

de los universales en relación con la noción de término. Ockham distingue entre términos de primera y segunda intención: de primera intención es “todo signo intencional existente en el alma que no significa intenciones o signos propiamente”, mientras que “intención segunda es aquella que es signo de tales intenciones primeras, cuales son tales intenciones como *género, especie* y las de este estilo”¹⁴. Los términos de primera intención, por tanto, designan cosas reales, y los de segunda intención; conceptos de la mente. Lo singular es, para Ockham, “todo aquello que es uno y no varios, ni es por naturaleza signo de varios”¹⁵. No hay nada real de lo que pueda decirse que no es uno; por tanto, no existe nada universal en ese sentido. En cambio, sí existen términos de segunda intención que son signos de varios; los universales son, por tanto, términos de segunda intención. Así, “cualquier universal es una cosa singular, y por eso no es universal sino por la significación, porque es signo de varios”¹⁶. A nivel ontológico, “el universal es en realidad una cosa particular, a saber, un pensamiento o intención de la mente; y lo que tiene de propiamente universal es su capacidad de significar muchas cosas”.¹⁷ Por ello, Ockham concluye que ninguna cosa que exista fuera de la mente es universal: el universal no existe como esencia o naturaleza de una substancia extramental; “toda substancia es completamente individual, y, si la substancia es lo real, lo único real es el individuo, con exclusión de cualquier cosa universal”.¹⁸ El universal, por tanto, no es más que “una *vox*, un signo de la cosa”.¹⁹

En resumen, la aparición del nominalismo configura un nuevo mapa con respecto al problema de los universales, que quedaría determinada por tres posturas distintas: el realismo extremo de origen platónico, para el que las ideas son ontológicamente anteriores (*ante rem*) al objeto y de una mayor perfección y realidad; el realismo moderado aristotélico para el que la *forma* determina el objeto en la medida en que limita y particulariza la materia, de manera que las ideas tienen realidad *en* el propio objeto (*in rem*); y el nominalismo, para el que los universales solo existen como un signo o entidad

¹⁴ Ockham, *Suma de Lógica*, 58.

¹⁵ *Ibíd.*, 64

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ *Ibíd.*, 146

¹⁸ Beuchot, *El problema de los universales*, 150

¹⁹ *Ibíd.*, 152

mental construida al hacer abstracción de los objetos particulares con el fin de designarlos, y, por tanto, son ontológicamente posteriores a la cosa (*post rem*).

3. Estado actual

3.1. El análisis del concepto de bien en los “*Principia Ethica*”

En el siglo XX, el debate acerca de la analiticidad de los conceptos primarios renace de la mano del filósofo británico G.E. Moore. Su obra más importante, los *Principia Ethica*, supuso un hito que marcaría los debates venideros en el ámbito de la filosofía moral, especialmente por encontrarse en ella la primera denuncia explícita de lo que Moore llama *falacia naturalista*.²⁰ La obra de Moore también fue pionera en su aplicación del *giro lingüístico* propio de la filosofía del siglo XX—y en especial de la corriente analítica—al ámbito de la ética. El giro lingüístico lleva a Moore a establecer la prioridad de la definición en la ética: la cuestión por la que debe empezar toda investigación de este tipo es la pregunta por la definición de *lo bueno*. La preocupación metodológica por las cuestiones lingüísticas y lógicas, así como su pertenencia al mundo intelectual anglosajón y su relación con varios de sus mayores representantes, es suficiente para encuadrar a este autor en la tradición analítica.

Sin embargo, dentro de esta corriente, Moore representa un caso excepcional, es una *rara avis*: a diferencia de la gran mayoría de los primeros pensadores analíticos, en especial dentro del Círculo de Viena, Moore no tiene formación científica o matemática ni un especial interés en la filosofía de la ciencia; llega al estudio de la filosofía, animado por Bertrand Russell, a través de las lenguas clásicas. Así, los autores clásicos, y especialmente Platón, según sugiere Esperanza Guisán, “ejercieron una suerte de fascinación que hizo que G.E. Moore, presuntamente analítico, mantuviese siempre una carta escondida detrás de su serena e implacable lógica: el amor al Amor y a la Belleza”²¹.

²⁰ Es frecuente considerar a Hume como el primer denunciante de la *falacia naturalista*. Sin embargo, esta afirmación es, según Esperanza Guisán, incorrecta: “no existe relación alguna entre lo que Hume afirma en su famoso *Is-Ought Passage* del *Treatise* y la falacia naturalista, a pesar de ser un lugar común el afirmar que Hume fue el precursor de la denuncia de dicha falacia, lo cual contradiría la mayor parte del contenido del *Treatise* [...] A lo que se opone el autor es a la justificación del *debe* en algún *es* suprahumano. [...] En rigor, a Hume no le preocupaba tanto la cuestión lógica de la no derivabilidad de un *debe* a partir de un *es* como la cuestión ética de la incorrección de derivar de una supuesta *naturaleza* deberes que fueran en contra de los intereses humanos” (Prefacio a *Principia Ethica*, 14)

²¹ Guisán, Prefacio a *Principia Ethica*, de Moore, 9-10.

De hecho, al igual que Platón, Moore era realista extremo con respecto al problema de los universales, posición que compartía con Russell²².

Moore se diferencia de la tradición ética analítica por su rechazo al naturalismo. Los *Principia Ethica* constituyen un intento por mostrar la irreductibilidad de lo bueno a cualquier término meramente físico o natural. Lo bueno contiene siempre un elemento valorativo y, por ello, pertenece a un mundo exclusivamente humano, no-natural. Este elemento valorativo, además, hace que lo bueno no pueda ser estrictamente definido y convierte a la ética en probable. Moore tratará de mostrar esto distinguiendo entre tres tipos de definición, para concluir que ninguno de ellos nos permitiría alcanzar el concepto de lo bueno propio de la ética. Las teorías éticas naturalistas y metafísicas han definido el bien según los dos primeros tipos de definición, lo que, para Moore resulta insuficiente. La definición del bien debe hacerse en un tercer sentido que implica análisis, lo que luego se mostrará como una tarea inacabable.

El primer argumento que da Moore en favor de la indeterminación de lo bueno es la imposibilidad de definirlo. Para Moore, la propiedad de ser bueno, al igual que la propiedad de ser amarillo, es simple e irreducible, y, por tanto, indefinible. En consonancia con el giro lingüístico, Moore entiende que el contenido de la ética no atañe a la conducta humana sino a “un cierto predicado *bueno*, y su contrario *malo*, que pueden aplicarse tanto al comportamiento como a otras cosas”.²³ La tarea de la ética sería, por tanto, la de definir lo bueno. La investigación del predicado *bueno*, sin embargo, resulta infructífera, lo que conducirá a Moore a adoptar una ética intuicionista. Moore reconoce tres formas distintas de entender las definiciones. Los dos primeros tipos de definiciones—la definición verbal arbitraria y la propia²⁴—definen un sustantivo indicando su pertenencia a categorías más generales. Esto es lo que ocurre, por ejemplo,

²² Esta postura fue, durante mucho tiempo, predominante dentro del ámbito de la filosofía analítica y sustentó la concepción de Moore del bien como una propiedad simple e indefinible. En *Los problemas de la filosofía*, de hecho, Russell “muestra contra los nominalistas cómo una proposición tal como Este dato sensorial es blanco debe tener como uno de sus constituyentes algo como la blancura o la similitud, que no es del mismo tipo lógico que el dato sensorial mismo” (Ramsey, *Universales*, 85)

²³ Moore, *Principia Ethica*, 23.

²⁴ La diferencia entre ambas es simplemente que la idea de definición verbal arbitraria implica que al decir *caballo* debe entenderse que hablo de un *cuadrúpedo unglado del género equino*, mientras que la idea de definición verbal propia implica que *la mayoría de los hablantes de una lengua* quieren referirse a estas mismas categorías generales cuando utilizan el sustantivo *caballo*.

cuando definimos caballo incluyéndolo dentro del género equino, o de la categoría de animales cuadrúpedos. Moore no niega que el bien sea definible en ninguno de estos dos sentidos, pero sí lo hace respecto a un tercer sentido de definición. Este tercer sentido sería, además, el más relevante en la medida en que implica análisis, es decir, reconocimiento de las partes que componen el objeto que se define y permite aplicar la definición a objetos o conductas concretas y no solo a categorías abstractas más amplias como sucedería en los dos primeros tipos de definición. Por ejemplo, la definición de caballo antes vista no nos permitiría distinguir entre un caballo y un burro pues ambos caen bajo las mismas categorías de animal cuadrúpedo o perteneciente al género equino. Por tanto, para que un objeto de pensamiento sea definible en este tercer sentido, ha de ser complejo, es decir, constar de al menos dos partes a las que este pueda ser reducido, y su definición nos debe permitir aprehender las características propias del objeto. Esto no sucede, según Moore, con la propiedad de ser bueno. Esta propiedad es simple e irreducible, y, por tanto, indefinible.

Son muchas las éticas que reducen lo bueno a otros predicados. Para Moore, en cambio, descubrir las propiedades que acompañan a lo bueno no es igual a encontrar su definición. Por ello, la identificación de lo bueno con cualquier otro predicado es un error al que Moore llamará *falacia naturalista*. Esta falacia sería la base tanto de las éticas naturalistas, que identifican lo bueno con algún objeto natural, como de las éticas metafísicas, que al suponer que la respuesta a la pregunta *¿qué es bueno?* depende lógicamente de la respuesta a *¿cuál es la naturaleza de la realidad suprasensible?* acaban por identificar el bien con un objeto igualmente *natural*, solo que perteneciente a otra realidad. Moore reconoce tres tipos de objetos: los existentes, como lo placentero o lo redondo; los objetos que *son*, pero no existen, como lo bueno, lo bello o los números matemáticos; y los objetos metafísicos, que, sin ser parte de la naturaleza, se supone erróneamente que existen. De esta manera, Moore introduce un mundo no-natural, opuesto tanto al natural como al metafísico, que estaría compuesto por elementos intelectuales como las verdades universales, los números, las ideas o, lo que es especialmente relevante para la ética, las valoraciones.

Tantos las éticas naturalistas como las metafísicas pretenden derivar directamente el significado de lo bueno de alguna propiedad existente en el mundo, físico o metafísico, y, por ello, caen ambas en la *falacia naturalista*. El Hedonismo, por ejemplo, identifica lo bueno con el placer. John Stuart Mill, uno de sus máximos representantes, defiende

que la felicidad es lo único deseable como fin. Según Moore, Mill comete dos errores en su empeño por probar esta afirmación aun habiendo sostenido que las cuestiones acerca de fines últimos no son susceptibles de prueba: confunde lo deseable con lo deseado, y afirma que no se desea nada más que el placer. Esta última afirmación es compartida con otro de los grandes representantes del hedonismo, Henry Sidgwick, al que Moore atribuye el mérito de haber reconocido explícitamente que, en la medida en que las proposiciones acerca de fines últimos no pueden ser probadas, el hedonismo es una *intuición*. Sidgwick trata de mostrar que no puede haber nada bueno al margen de la Existencia Humana, para a continuación declarar que ninguna parte de ella es deseable salvo el placer. Moore, siguiendo el *Filebo* de Platón, defiende que el placer no puede ser lo único deseable ya que para gozar del placer es necesaria la conciencia de él, lo que es imposible lograr sin “inteligencia, ni memoria, ni conocimiento ni verdadera opinión”.²⁵ Así, siempre ha de haber un elemento valorativo que acompañe a cualquier elemento natural, físico o metafísico, que se proponga como definitorio de lo bueno. “*El placer es lo bueno*” es una identificación falaz entre ambos conceptos; “*el placer + x es lo bueno*”, en cambio, es una definición admisible siempre que *x* sea un elemento no natural y, por tanto, imposible de determinar de una vez y para siempre.

Moore llega a esta misma conclusión a partir de otro argumento paralelo: el de la pregunta abierta. Según este argumento, siempre existe una duda perfectamente razonable acerca de la identificación entre lo bueno y cualquier propiedad natural, pues de ser ambas cosas realmente idénticas la proposición según la que una es otra sería trivial y carente de sentido—como lo es decir que la *felicidad es felicidad*—ya que el significado de ambos conceptos sería el mismo. Para Moore, decir que *la felicidad es lo bueno* nos aporta nueva información en la medida en que la felicidad, al igual que cualquier otro objeto natural, no puede ser identificada completamente con lo bueno. Cualquier definición posible de lo bueno siempre ha de incluir además un elemento no-natural irreducible a cualquier elemento natural y, por tanto, imposible de determinar por la ciencia.

La imposibilidad de determinar lo bueno lleva a Moore a sostener una concepción probable de la ética práctica. La principal pregunta de esta disciplina es, para Moore, *¿qué debemos hacer?* o, expresada de otra manera, *¿qué conducta representa un medio para alcanzar buenos resultados?* Ya en el primer capítulo de los *Principia*, Moore había

²⁵ *Filebo*, 21A.

hecho una distinción entre las relaciones que puede haber entre la bondad y las demás cosas según los juicios de la ética: las cosas pueden ser buenas en sí mismas o buenas como medios. Mientras que en el caso de las cosas buenas en sí mismas la relación entre la cosa y la bondad ha de ser siempre verdadera, la relación entre la bondad y las cosas buenas como medios no puede “aspirar más que a establecer que a un determinado tipo de acción le seguirán *generalmente* los mejores resultados posibles”.²⁶

Pero no podemos conocer lo que es bueno en sí mismo sin llegar a una definición de lo bueno. Moore nos ofrece tan sólo dos *intuiciones* básicas acerca de lo bueno: el goce estético y el afecto personal son los mayores bienes que conocemos. Al no poder conocer las cosas buenas en sí mismas, la ética práctica trata acerca de los juicios éticos comunes, es decir, aquellos concernientes a las cosas buenas como medios. Estos juicios afirman relaciones causales, de tal manera que afirmar *esta acción es correcta o es mi deber* equivale a afirmar que los resultados totales de dicha acción serán los mejores posibles. Esto implica que ninguna proposición relativa al deber puede ser autoevidente; el deber está sujeto al cálculo de las consecuencias.

Pero este cálculo siempre es, en cierta medida, incierto. No podemos probar que una determinada acción reporte los mejores resultados en toda ocasión, por lo que descubrir cuál es nuestro deber es, en sentido estricto, imposible. Sin embargo, sí podemos calcular qué acciones, entre todas las que probablemente llevemos a cabo, producirán los mejores resultados. La ética, en la medida que no puede conocer lo bueno en sí mismo, no determina deberes absolutos; tan solo señala, entre un reducido número de alternativas posibles en determinadas circunstancias, cual producirá los mejores resultados. E incluso esta tarea es realmente complicada, pues nunca se ha demostrado de manera concluyente que los resultados totales de una acción sean superiores a los de otra. Solo podemos calcular los resultados de una acción en un futuro relativamente inmediato y suponer que no habrá cambios cuando se alargan los resultados de la acción hacia un futuro infinito—operación que puede ser justificable pero no ha sido aún justificada—. Y aún determinar qué acción ofrecerá mejores resultados en un futuro inmediato es harto complicado.

Es casi imposible probar que una sola acción sea, *en todo caso*, mejor como medio que su alternativa probable. Por ello, las normas de deber solo pueden consistir en verdades *generales*: la mayoría de las acciones aprobadas con carácter más universal por el Sentido

²⁶ Moore, *Principia Ethica*, 45.

Común son *normalmente* mejores que sus alternativas probables, pero no podemos tener certeza de ello. Se puede observar, sin embargo, que hay algunas normas útiles para toda sociedad en la que el “instinto de preservación y propagación de la vida, así como el de la propiedad, estuvieran tan arraigados como parecen estarlo siempre”.²⁷ De estas normas *universales* puede afirmarse su utilidad con independencia de una investigación sobre la naturaleza de lo bueno en sí mismo porque son prerequisites para la obtención de *cualquier* gran bien en una cantidad importante. Otras normas, en cambio, resultan útiles para la preservación de la sociedad sólo bajo unas ciertas condiciones, y la prueba de su utilidad para toda sociedad sí requiere una investigación acerca de lo que constituye el bien en sí mismo. De esto se derivan dos conclusiones: 1) puede demostrarse la utilidad *general* de las normas asumidas y practicadas en una sociedad, pero esta prueba no puede extrapolarse a otras sociedades en las que existan distintas condiciones; por ello es muy complicado que pueda demostrarse concluyentemente la utilidad de cualquier cambio propuesto en las costumbres sociales sin una investigación previa sobre qué es bueno o malo en sí mismo y 2) el individuo deberá atenerse al deber en lo que se refiere a estas conductas *universales* pero, en todos los demás casos, “no ha de seguir en absoluto las *normas de conducta*, sino que el individuo debe considerar qué bienes positivos puede alcanzar o qué males puede impedir *él* en sus circunstancias particulares”.²⁸

En definitiva, Moore defiende la imposibilidad de definir el bien en virtud de su realismo extremo con respecto a los universales. Al igual que Platón, Moore piensa que conceptos como el de bien tienen una realidad propia y, por ello, no pueden reducirse a elementos de otro tipo. En el caso de Platón era el mundo metafísico de las ideas; en Moore, es el mundo no-natural de las valoraciones. Así, Moore pretende suavizar la estricta división platónica entre cuerpo y alma, pero lo hace siguiendo un esquema igualmente dualista en el que las cualidades intelectuales forman parte de un mundo no-natural distinto del físico.

3.2. Ramsey y la reivindicación de la verdad ética

Dentro del ambiente intelectual anglosajón surgió una fuerte respuesta a la posición de Moore acerca del bien como una propiedad simple e indefinible, que daría lugar al

²⁷ Moore, *Principia Ethica*, 183.

²⁸ *Ibíd.*, 192.

emotivismo ético en boga en el Cambridge de los años 20 en el que estudió F.P. Ramsey. El emotivismo, esto es, la noción según la que los juicios éticos solo expresan emociones, atrajo a Ramsey durante sus años de formación. De hecho, en *On There Being No Discussable Subject*, defiende que “la objetividad del bien era algo que habíamos zanjado, rechazando la existencia de Dios. La Teología y la Ética Absoluta son dos disciplinas de las que ahora sabemos que no tienen objetos reales”.²⁹ Pero, en sus últimos trabajos, interrumpidos por su temprana muerte a la edad de 26 años, Ramsey estaba virando hacia una posición pragmatista y naturalista, que estaría caracterizada por el rechazo a la noción de objeto de pensamiento simple e indefinible no sólo con respecto a la idea de *bien* sino para toda creencia, y la vinculación entre ética y verdad. En *On Truth*, su último trabajo, publicado ya de manera póstuma, Ramsey contempla cuatro posibilidades con respecto a la ética y la noción de *bien*: el realismo de Moore, para el que el *bien* es una propiedad simple e indefinible; el idealismo, para el que el *bien* es irreduciblemente complejo; el emotivismo para el que el predicado *bueno* no tiene ninguna función simbólica ni afecta de ninguna manera al sustantivo del que se predica, sirviendo únicamente como un signo emotivo que expresa nuestra actitud hacia la cosa de la que se dice; y su propia posición, aún en desarrollo, que vendría a constituir una forma de naturalismo distinta de la emotivista.³⁰ Ramsey rechaza el realismo de Moore porque no cree que pueda existir ninguna propiedad objetiva e inanalizable: “las creencias éticas no corresponden a hechos simples porque *ninguna* lo hace. Esta no es la manera adecuada de hablar acerca de la verdad y nuestros estándares para conseguirla”.³¹ Todas nuestras creencias, por el contrario, son complejas y evaluables según diversos criterios. Ramsey estaba en búsqueda de una alternativa naturalista que permitiera reconciliar la ética con la verdad; para él, “las creencias acerca de lo que está bien y lo que está mal, y quizás incluso aquellas acerca de lo que es bello y lo que es significativo en la vida [...] son sensibles a la experiencia y dirigidos hacia la verdad”.³²

Ramsey encontró en el pragmatismo americano las ideas acerca de la verdad adecuadas para este propósito. Así, tomará su concepción de verdad de pragmatistas como Peirce o Santayana, que entendían la verdad en conexión con la utilidad, pero también con la

²⁹ Ramsey, *Philosophical Papers*, 246-247.

³⁰ Misak, *Ramsey's Cognitivism*, 464-465.

³¹ *Ibíd.*, p. 465.

³² *Ibíd.*

experiencia, separándose así de la *voluntad de creer* de William James. En *On Truth*, desarrolla su teoría de la verdad como correspondencia con la experiencia. Para Ramsey, *ver* lo que significa la verdad es sencillo,³³ lo complicado es *decirlo*. Y esto se debe no a un supuesto carácter *misterioso* de la verdad—como el que se intuye en teorías holísticas como la coherentista—sino a la peculiar carencia del lenguaje natural a la hora de afrontar estas cuestiones, que “da lugar a problemas artificiales como el de la naturaleza de la verdad, que desaparecen de una vez cuando se expresan en simbolismo lógico”.³⁴ A pesar de ello, Ramsey trata de definir la verdad introduciendo la noción de *referencia proposicional*. Esta noción refiere a una característica de toda creencia³⁵ por la que cada una de ellas ha de ser “necesariamente una creencia de que alguna cosa u otra es así-y así, por ejemplo, que la tierra es plana; y es este aspecto suyo, su ser *que la tierra es plana* lo que propongo llamar su referencia proposicional”.³⁶ De hecho, la referencia proposicional es tan importante que tendemos a olvidar cualquier otra característica de una creencia—como las razones por las que se cree o el grado de convicción en ella—y, “si las referencias proposicionales son las mismas, si son ambas *creencias de que* la misma cosa, habitualmente ignoramos todas las otras diferencias entre ellas y las llamamos la misma creencia”.³⁷ Las creencias, de esta manera, están conectadas tanto a la verdad como a la experiencia. De hecho, Ramsey define la creencia como un hábito o disposición a obrar de una determinada manera, que puede ser evaluado en función de sus resultados. Y, además, introduce un término natural como criterio de evaluación de creencias: la felicidad.³⁸ Las creencias, incluidas las éticas, pueden ser evaluadas y discutidas atendiendo a la felicidad que nos procuran.

³³ Una proposición es verdad simplemente cuando corresponde con la experiencia: “A es B” es cierto cuando A es B.

³⁴ Ramsey, “Sobre la verdad”, en *Obra Filosófica Completa*, 326-327.

³⁵ La noción de Ramsey de *referencia proposicional* no se limita a las creencias; también los conocimientos, las opiniones y “cualquier forma de pensar, saber, o tener la impresión de que” tienen referencia proposicional, y solo los estados mentales que la tienen pueden ser verdaderos o falsos (*Sobre la verdad*, 321). Ramsey entiende que la definición queda, por tanto, atada a la noción de *referencia proposicional* de tal manera que su verdad queda reducida a ella y, así, depende de la correspondencia con la experiencia.

³⁶ Ramsey, “Sobre la verdad”, en *Obra Filosófica Completa*, 320.

³⁷ *Ibíd.*, 321.

³⁸ Por ejemplo, al discutir la pesimista teoría de Russell sobre el sentido de la vida, Ramsey dice que su optimismo cosmológico es más valioso que el pesimismo, ya que sus creencias le llevan a ver el mundo

De esta manera, Ramsey encontró una alternativa naturalista al realismo de Moore que permite recuperar la noción de verdad ética y definir el bien en términos naturales. Si Moore puede considerarse heredero de Platón, Ramsey recoge el testigo nominalista: en su artículo sobre los *Universales*, afirma que no hay ninguna distinción esencial entre sujeto y predicado que pueda sustentar la clasificación entre objetos universales y particulares. Al igual que Ockham entendía los universales como meros signos lingüísticos, Ramsey concluye que “toda la teoría de los particulares y universales se debe a la confusión de tomar por una característica fundamental de la realidad lo que es meramente una característica del lenguaje”³⁹. Así, la definición del bien en términos naturales está en consonancia con el nominalismo en la medida en que se soporta sobre una ontología de *particulares*; conceptos como el de bien no tienen una realidad propia, sino que existen solo como signos y, por lo tanto, pueden y han de ser identificados con los elementos naturales verdaderamente existentes a los que corresponden.

como “un lugar agradable y excitante” en vez de deprimente, y no solo “es más agradable estar excitado que deprimido [...], sino que es mejor para todas las actividades de uno mismo” (*Philosophical Papers*, 249)

³⁹ Ramsey, “Universales”, en *Obra Filosófica Completa*, 90.

4. Discusión y posicionamiento

Hasta aquí hemos visto dos posiciones opuestas dentro de la filosofía analítica con respecto a la posibilidad de definir la noción de bien, y las hemos vinculados respectivamente a las posiciones realista y nominalista en el debate acerca de los universales. Por su parte, Moore defiende que la definición de bien siempre ha de incluir un elemento no natural que no puede ser estudiado por la ciencia y que, por lo tanto, permanece siempre abierto. Ramsey, en cambio, toma la felicidad, entendida como un elemento natural definido a través de una mayor excitación o actividad, como criterio de verdad ética. Ahora veremos cómo, siguiendo esta línea naturalista, Patricia Churchland lleva a cabo una refutación lógica de la idea de *falacia naturalista* tal como es presentado por Moore y defiende que lo bueno es determinable por la ciencia. Sin embargo, defenderé que la posición naturalista no logra esquivar la posibilidad de la pregunta siempre abierta. Por ello pasaremos a explorar algunas alternativas a la definibilidad de los conceptos primarios: la ética de Moritz Schlick y la filosofía política de Judith Shklar. Finalmente, propondré la adopción de una ontología de conceptos probable como respuesta a las carencias presentadas por dichas alternativas y como una posible solución general al problema de la definibilidad de los conceptos primarios.

4.1. La crítica a la falacia naturalista de Churchland

Churchland aborda la *falacia naturalista* desde el argumento de Moore de la pregunta abierta. Según este argumento, siempre existe una duda perfectamente razonable acerca de la identificación entre lo bueno y cualquier propiedad natural, de lo que se deriva que cualquier definición posible de lo bueno siempre ha de incluir además un elemento no natural, que, como tal, no puede ser estudiado por la ciencia.

Para Churchland, la idea misma de *falacia naturalista*, tal como es descrita por Moore, parte de un argumento lógico falaz: “su afirmación de que decir que A es B requiere de una sinonimia de los términos A y B es completamente falsa”.⁴⁰ Y esto se hace especialmente evidente cuando tratamos con términos científicos: “la luz (A) es radiación electromagnética (B), o la temperatura (A) es energía cinética a nivel molecular (B). En estos casos, A y B no son términos sinónimos, pero se ha descubierto que la propiedad

⁴⁰ Churchland, *El cerebro moral*, 206.

medida de un modo es la misma que la propiedad medida de otro modo. Las afirmaciones son de carácter factual, y gracias a ellas se realiza un descubrimiento también factual”.⁴¹ Las definiciones, en definitiva, no requieren una sinonimia entre los términos en el ámbito de la ciencia ni en el lenguaje cotidiano, y no hay ninguna razón para suponer que deban hacerlo en el de la ética.

Más allá de la refutación lógica del argumento de Moore, Churchland crítica también sus consecuencias, entre las que la más evidente es la separación entre ética y ciencia. La posibilidad siempre abierta de la pregunta por lo bueno supone, para Moore, que tan solo podemos *intuir* lo bueno, ya que se trata de una propiedad no natural que no puede ser estudiada por la ciencia. Churchland acusa por ello a Moore de haber reforzado “el atractivo presupuesto de fondo de que los valores están completamente desvinculados de los hechos, así como la idea de que los hechos sobre nuestra naturaleza no pueden decirnos nada sobre lo que es verdaderamente valioso”.⁴² La ciencia, en definitiva, no puede decirnos cómo vivir. Churchland, en cambio, entiende que la relación entre la naturaleza y lo bueno es compleja, pero determinable. Lo mismo ocurre con la salud: dormir adecuadamente o tener baja presión sanguínea son elementos necesarios para un buen estado de salud aun cuando no se puede identificar la salud con ellos, y esto no convierte a la salud en una propiedad no natural ni nos impide analizarla. Para Churchland, la ciencia puede proporcionarnos una multitud de conocimientos sobre la salud que nos indican cómo hemos de vivir, aunque haya múltiples cuestiones sujetas a debate. De la misma forma, “el ámbito de la conducta social es muy complejo, y podemos aprender mucho de la observación común y de la ciencia acerca de las condiciones que favorecen la armonía y la estabilidad social, así como la calidad de vida individual”, por lo que “deberíamos mostrarnos abiertos a la posibilidad de que una comprensión más profunda de la naturaleza de nuestra sociabilidad pueda esclarecer algunas de nuestras prácticas e instituciones, y motivarnos a considerarlas desde una perspectiva más sabia”.⁴³

De esta manera, Churchland defiende que la ciencia puede proporcionar imperativos éticos, y, de hecho, ya lo hace a través del concepto de *salud*. Sin embargo, la naturalización de la ética podría desembocar en la coexistencia de varios y contradictorios

⁴¹ Churchland, *El cerebro moral*, 206.

⁴² *Ibíd.*

⁴³ *Ibíd.*, 208

imperativos: sin ir más lejos los conceptos, propuestos por Ramsey (felicidad, excitación o mayor actividad) podrían chocar en múltiples ocasiones con el imperativo de maximizar nuestro estado de salud. La novedad y, por tanto, el riesgo son, al menos para una gran cantidad de personas, atractivos en sí mismos; de manera que felicidad y salud pueden ser, en muchas ocasiones, objetivos opuestos. Y también en lo cotidiano son múltiples los hábitos mantenidos por placer en detrimento de la salud, como fumar, beber alcohol o comer alimentos altos en sal o azúcar.

4.2 Alternativas a la definibilidad de los conceptos primarios

La naturalización de la ética, por tanto, no esquiva la *pregunta abierta* de Moore. Mi impresión hasta este punto es que siempre que se intenta definir la noción de bien parecemos llegar a un callejón sin salida que nos obliga a buscar otro mundo distinto del natural—ya sea no-natural, como en Moore, o metafísico, como en Platón—que soporte esta definición. Siguiendo el argumento de Moore, la imposibilidad de definir en términos naturales conceptos como *bien* o *justicia* conduce a una situación de incertidumbre en la que siempre es posible el error o la discrepancia respecto a los objetos o eventos que son instancias de estos conceptos. La teoría clásica, con origen en la lógica aristotélica, entiende los conceptos como “representaciones mentales estructuradas que codifican un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para su aplicación, si es posible en términos perceptuales o sensoriales”⁴⁴. Así, la imposibilidad de estricta determinación del *bien* planteada por Moore es problemática en la medida en que incumple los presupuestos de esta teoría. ¿Cómo podemos, entonces, organizarnos social y políticamente sin contar con una definición estricta del bien o la justicia? Como alternativas a ello, veremos la propuesta ética de Schlick, basada en la definición de *bien* a partir de conductas, y la filosofía política de Judith Shklar, en la que la justicia debe ceder el protagonismo a su par negativo: la injusticia.

⁴⁴ Ramos, *Conceptos*, 132.

4.2.1 Moritz Schlick y la definición de bien a partir de conductas

Moritz Schlick, fundador del Círculo de Viena, propuso definir la noción de bien a partir de las conductas buenas, de tal manera que una definición formal de bien solo tendría sentido como “paso preliminar para la determinación del contenido de lo bueno”.⁴⁵

En *¿Qué pretende la ética?*, Schlick expone su visión acerca de esta disciplina. Para él, la ética es una ciencia puramente teórica, cuya única misión es la búsqueda de conocimiento. El primer requisito del investigador en ética es, así, el de *objetividad*: este debe olvidar el interés humano que pueda tener en las cuestiones éticas para guiarse únicamente por su interés cognoscitivo para que sus sentimientos no comprometan la integridad de su investigación. La ética solo se ocupa de conocer el bien, “no tiene la tarea de producir el bien, ni en el sentido de darle realidad en el actuar humano, ni en el sentido de que tenga que estipular o decretar lo que esté *bien*. No crea ni el concepto ni los objetos que caen bajo ese concepto, ni proporciona la oportunidad de aplicar el concepto a los objetos. Todo esto lo encuentra en la experiencia de la vida”.⁴⁶ En tanto ciencia descriptiva y empírica, su tarea no es tanto la de descubrir la definición del bien como la de dar cuenta de la manera en que se entiende este concepto en su uso real.

Ahora bien, esto no implica que el concepto de bien no deba ser definido como un paso preliminar en la investigación ética. Schlick comparte con Moore la opinión de que el bien, en tanto que objeto simple, no puede ser analizado y, por tanto, no puede darse una definición—esto es, una enumeración de características—de él. Sin embargo, Schlick cree que esto no debe servir como pretexto para abstenernos de una tarea ineludible. Como paso preliminar, la definición de la noción de bien no tiene por qué ser estricta; basta con una *caracterización* del concepto de bueno: tan solo debemos poder indicar cómo conocer el contenido del concepto, decir lo que debe hacerse para conocerlo.

La caracterización del concepto de bueno de Schlick responde a dos tipos de características: formales, o externas, y materiales, o de contenido. Desde Kant, lo bueno está formalmente caracterizado por presentarse como un deber, una exigencia, mientras que lo malo se presenta como aquello que está prohibido. El contenido de lo bueno, en cambio, refiere al *deseo* que se expresa cuando se plantea una exigencia ética, es decir,

⁴⁵ Schlick, *¿Qué pretende la ética?*, 257.

⁴⁶ *Ibíd.*, 252.

cuando se etiqueta una acción como buena. Para conocer este contenido “tenemos que establecer qué modos de acción [...] son llamados *buenos* por diferentes pueblos, en diferentes tiempos, por diferentes hombres o fundadores de religiones”⁴⁷ y buscar los rasgos comunes, los elementos coincidentes del contenido de todos estos ejemplos. “Estas coincidencias—dice Schlick—son las características del concepto *bueno*, forman su contenido y en ellas debe estar la razón de que la misma y única palabra *bueno* se emplee respecto a ellas”.⁴⁸ Lo bueno queda, así, definido a través de las conductas a las que se llama buenas.

Sin embargo, Schlick aclara que estos contenidos no están, de ninguna manera, *justificados* éticamente. Lo que así se consigue es una mera consignación de la realidad, una imagen de “las circunstancias bajo las cuales una acción o una actitud mental o un carácter son efectivamente señalados como *buenos*, esto es, son valuados moralmente”.⁴⁹ En otras palabras, “si el investigador de la ética responde a la pregunta: ¿Qué es bueno? señalando algunas normas, esto quiere decir únicamente [...] que nos está diciendo lo que *bueno* significa en el mundo de los hechos, ya que nunca puede decirnos lo que *bueno debe* o *tiene* que significar”.⁵⁰

Ahora bien, dadas las imperfecciones del lenguaje y el pensamiento en la vida diaria, la tarea del investigador en ética no puede limitarse a anotar las normas morales que los individuos dicen seguir, sino que ha de tratar de descubrir las normas que verdaderamente rigen su conducta. Lo que requiere una explicación no es—para Schlick—ningún sistema de normas, principios o valores, sino los actos de valoración de los que estas se derivan y que existen en la conciencia humana como sucesos psíquicos reales. La ética, por tanto, ha de seguir un método psicológico: se trata de una ciencia descriptiva que busca explicaciones causales para aquellos procesos psíquicos por los que los individuos realizan valoraciones o establecen exigencias morales. La determinación del concepto de bueno, su definición a través de conductas, se hace mediante el uso del sistema de normas que las subsumen; sin embargo, esto no es más que el principio de la investigación: el *conocimiento* de lo bueno “no concierne a las normas, sino que se refiere a la causa, no

⁴⁷ Schlick, *¿Qué pretende la ética?*, 257.

⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁹ *Ibíd.*, 259.

⁵⁰ *Ibíd.*, 261.

concierno a la justificación, sino a la explicación de los juicios morales”⁵¹. En definitiva, el problema central de la ética es el de buscar la explicación causal de la conducta moral, y, dado que las valoraciones morales de los individuos pueden conocerse mejor a través de su conducta que de sus palabras, esta investigación ha de insertarse en una más amplia acerca de la conducta en general: la ética, por tanto, es una parte de la psicología.

Así, Schlick ofrece una alternativa a la definición formal o semántica del concepto de *bien* en la que aún la definición a partir de conductas que propone tiene un carácter meramente propedéutico: las definiciones—dice Schlick—son medios para un fin, no son más que “el punto de partida de la tarea del conocimiento”⁵²; conocimiento que, en este caso, consistiría en explicaciones causales, de tipo psicológico, de la conducta moral. De esta manera, la ética queda determinada como una ciencia al uso: descriptiva, empírica y preocupada únicamente por la verdad. Schlick inauguró así esta concepción anti-normativa de la ética que sería perfectamente expresada por otro miembro del Círculo de Viena—Hans Reichenbach—al afirmar que “la volición no es derivable de la cognición”; “la voluntad humana es su propia progenitora y su propio juez”⁵³. Vemos entonces cómo aquí la renuncia a una definición formal y estricta de la noción de bien lleva a Schlick a renunciar al carácter normativo de la ética. O, en otras palabras, su pretensión de verdad científica para la ética implica la renuncia a toda pretensión de una verdad propiamente ética: la ética de Schlick sólo busca la verdad en la medida en que no pretende ser más que una descripción de la realidad, y, por ello, niega que puedan encontrarse verdades acerca de lo que *debe*⁵⁴ entenderse como bueno. De esta manera, las conductas quedan desprovistas de justificación: dentro de un sistema moral una conducta puede ser internamente justificada por una norma, y esta, a su vez, por una norma superior, pero no hay justificación posible para la norma última. Esta falta de justificación puede resultar desconcertante para algunos, pero también liberadora para otros. Sin embargo, es

⁵¹ Schlick, *¿Qué pretende la ética?*, 265.

⁵² *Ibíd.*, 254.

⁵³ Reichenbach, *La filosofía científica*, 313.

⁵⁴ A lo sumo, el programa psicologista de Schlick permite obtener verdades negativas acerca de lo que *debe* valorarse: Schlick insinúa una crítica al adanismo de los moralistas que pretende que el hombre actúe según sus prescripciones poniéndolo en conservación con la figura del psicólogo, que responde: “Pero el hombre *no puede* obrar así, porque eso contradice las leyes de la vida psíquica” (*¿Qué pretende la ética?*, 267)

indudablemente problemática cuando se quiere dar el paso del concepto de *bien* al de *justicia*; esto es, de la ética a la política.

4.2.2 “La justicia no está entre nosotros”: la filosofía política de Judith Shklar

Judith Nisse Shklar fue la primera mujer en formar parte del Departamento de Gobierno de la Universidad de Harvard y una de las figuras más influyentes de la filosofía política estadounidense del siglo XX. A pesar de ello, Shklar nunca practicó la nueva teoría política sistemática que estaba naciendo en Estados Unidos, cuya máxima expresión podría ser la teoría de la justicia de Rawls. Su propia experiencia como exiliada⁵⁵ forjó en Shklar un carácter escéptico y atento a las víctimas de todo tipo. Por ello, Shklar desconfiaba de toda posible definición de justicia y la complacencia intelectual que estas han traído consigo.

En su libro más conocido, *Los rostros de la injusticia*, Shklar denuncia la desatención que ha marcado el trato otorgado al concepto de *injusticia* por la tradición filosófica. La injusticia ha sido tratada casi siempre en un sentido *negativo*; esto es, como la mera ausencia de justicia, quedando reducida “a la condición de preludio a la justicia o de falla o quiebra de la misma, como si la injusticia fuera una sorprendente anormalidad”⁵⁶. Pero la injusticia no es para nada extraordinaria: no aparece únicamente en estados totalitarios ni “en las raras ocasiones en las que cae un orden político y legal”; “tampoco permanece más allá de las fronteras de los mejores Estados conocidos”⁵⁷, sino que ha formado parte de la vida cotidiana en toda sociedad existente y ocurre de manera cotidiana en cualquier tipo de régimen político.

Por ello, Shklar reivindica una concepción *positiva* de la injusticia, que merece ser pensada como un fenómeno independiente por derecho propio en la medida en que se

⁵⁵ Shklar nació en Riga, Letonia, en 1928. Su familia, judía y burguesa, se vio amenazada por el pacto Molotov-Ribbentrop entre la Alemania nazi y la Unión Soviética, que preveía la invasión de Letonia por parte de la URSS. En 1939, un año antes de que se produjera la invasión soviética, la familia Shklar logró escapar a Suecia, iniciando un periplo que finalizaría con la llegada a Montreal, donde se asentaría la familia y Judith iría a la universidad. En 1950, Judith Shklar es recomendada para la escuela de posgrado de Harvard y, entonces, se mudaría a Estados Unidos, donde permanecería hasta su muerte en 1992.

⁵⁶ Shklar, *Los rostros de la injusticia*, 49-50.

⁵⁷ *Ibíd.*, 53.

trata de una experiencia personal y política a la que todos nos enfrentamos alguna vez. La justicia, en comparación, es fría y abstracta: no tenemos experiencia de ella; de hecho, ya Giotto la pintó como una reina calmada y majestuosa, con un rostro benigno pero inexpresivo, tan elevada que no está entre nosotros.

No hemos conocido nunca la justicia y, probablemente, nunca la conoceremos. Por ello—piensa Shklar—no podemos llegar a concebirla y, mucho menos, definirla. Lo único que han logrado los intentos por definir la justicia ha sido invisibilizar las injusticias cotidianas; y los intentos utópicos por implantar la justicia en la tierra han tenido aún peores consecuencias, estimulando la crueldad política y creando nuevas víctimas. La imposibilidad de definir la justicia lleva a Shklar a concluir que lo mejor que podemos hacer es optar por una política *negativa* en la que la principal tarea del gobierno sea preventiva o coercitiva. Su *liberalismo del miedo* no ofrece ningún *summum bonum* que deba ser perseguido por el Estado⁵⁸; en cambio, parte de “un *summum malum*, que todos nosotros conocemos y al que evitaríamos si pudiéramos. Ese mal es la crueldad y el miedo que inspira, y el miedo al miedo mismo”⁵⁹, ya que “el miedo sistemático es la condición que hace imposible la libertad”⁶⁰.

Shklar, al igual que Moore, cree que es imposible definir la justicia, y es este carácter escéptico el que la lleva a prestar más atención a la injusticia y a indagar en nuestra psicología moral en busca de sus causas. Por ello, entiende como un deber de la tradición liberal⁶¹ el pensar acerca de nuestros *vicios*. En *Ordinary Vices*, Shklar se propone pensar acerca de los *vicios ordinarios*; es decir, aquellos que están presentes en todos nosotros, probablemente nunca desaparecerán y son causa de las “heridas comunes que nos

⁵⁸ Esto, por cierto, es perfectamente compatible con Moore, quien entiende que el *summum bonum* está constituido por dos intuiciones (el goce estético y el afecto personal) que, en tanto intuiciones, no están justificadas y, por tanto, no se desprende de ellas ningún tipo de normatividad ni pretensión de universalidad.

⁵⁹ Shklar, *El liberalismo del miedo*, 32.

⁶⁰ *Ibíd.*, 33.

⁶¹ Shklar entiende que la característica definitoria de toda forma de liberalismo es el respeto a la línea, históricamente variable, entre vida pública y privada. Pensar en los vicios humanos es una tarea ineludible para el liberalismo porque de ellos dependerá en gran medida donde se puede y debe colocar dicha línea o, en otras palabras, en qué aspectos de nuestra vida puede predominar la libertad individual y en cuales necesitamos ser protegidos por la sociedad.

infligimos unos a otros cada día”⁶². Estos *vicios* no solo han de ser pensados, sino también ordenados: aun cuando “la mayoría de nosotros está de acuerdo intuitivamente en lo que está bien y mal, [...] diferimos enormemente en la manera en que ordenamos las virtudes y los vicios”⁶³, y estas diferencias en la importancia relativa que se les otorga son políticamente relevantes porque revelan sistemas de valores muy distintos.

Siguiendo la tradición de Montaigne o Montesquieu, Shklar pone la crueldad a la cabeza de estos vicios. Sin embargo, esta elección no constituye una base suficiente para el liberalismo político, sino que “se trata simplemente de un primer principio, un acto de intuición moral basado en la observación amplia, sobre el que puede construirse el liberalismo”⁶⁴. De esta manera, Shklar construye su liberalismo del miedo sobre el “núcleo de intuiciones que se formaron más o menos en la época de Montaigne, cuando se empezó a afirmar la primacía de la integridad física y moral del individuo, y se consideró que la tarea de la política es la de proteger la integridad (física o moral) de los individuos ante sus posibles enemigos”⁶⁵, colocando la crueldad como el más peligroso de nuestros vicios, tanto por sus horribles consecuencias como por su invisible cotidianidad y nuestra sencilla disposición a sucumbir a ella.

Para Shklar, en definitiva, la ética no es—al igual que para Moore—un ámbito dado a la definición, sino a la intuición. En este sentido, la tarea, principalmente negativa y coercitiva, del Estado tendría como objetivo primordial la ampliación de la libertad individual, de manera que cada ciudadano tenga la potestad de vivir siguiendo sus intuiciones privadas acerca de lo que constituye el *summum bonum* para su propia vida. Y, así mismo, la reivindicación por parte de Shklar del sentido de la injusticia como un elemento indispensable de lo que constituye la ciudadanía en una democracia descansa también en una intuición: la intuición del mal percibido en situaciones no reconocidas legalmente como injustas. De esta manera, la intuición moral de que la crueldad constituye el *summum malum* se une a nuestro sentido de la injusticia para evitar que ninguna definición de justicia pueda arrogarse el mérito de ser definitiva e irrevisable, de tal manera que el reconocimiento de nuevas injusticias y la protesta permitan atender las

⁶² Shklar, *Ordinary Vices*, 1.

⁶³ *Ibíd.*, 8.

⁶⁴ Shklar, *El liberalismo del miedo*, 33.

⁶⁵ Alcoberro, *Una introducción a Judith Shklar*, 2.

necesidades no cubiertas de quienes están expuestos a la violencia y la crueldad, y corregir las inevitables carencias de toda posible definición de justicia.

Sin embargo, a la luz de las críticas naturalistas de Ramsey o Churchland, una definición únicamente negativa parece insuficiente. Si efectivamente el bien fuera reductible a términos naturales desconocerlo conllevaría con suma probabilidad vivir de espaldas al imperativo que estos implicarían. Y aun entendiendo que el bien o la justicia no son estrictamente definibles, renunciar al intento de hacerlo seguramente nos llevaría a una complacencia paralizadora. De hecho, la propia Shklar, en *Sobre la utopía*, se muestra consciente de la profunda añoranza de proyectos utópicos que caracteriza nuestra época, y reivindica la vuelta a las *utopías formales*—como las de Mill o Aristóteles—como teorías normativas de la democracia que cubran la necesidad de un pensamiento político positivo e imaginativo. Tanto la renuncia a la normatividad de la ética como la definición estrictamente negativa de la negativa son, por tanto, insuficientes. Por ello, probaremos una nueva estrategia para la resolución de nuestro problema: el cuestionamiento de la necesidad de estricta determinación de un concepto a través de sus condiciones necesarias y suficientes.

4.3 Ontología de conceptos y significado venidero

Hemos visto que la posibilidad de definir el bien depende en gran medida de lo que entendamos por *definición*. De la misma manera, hemos de problematizar también el término *concepto* y pensar acerca de cómo nuestra manera de entender los conceptos determina nuestra capacidad para definirlos.

La teoría clásica de los conceptos se ha mantenido vigente desde Aristóteles hasta Russell; sin embargo, presenta varios problemas que invitan a su cuestionamiento y, de hecho, ya Platón advirtió con sus diálogos de los pocos ejemplos de conceptos, si es que hay alguno, para los que tenemos una definición. A raíz de ello han surgido varias teorías alternativas como la neoclásica, que limita lo ofrecido por los conceptos a las condiciones necesarias, pero no suficientes, para su aplicación, es decir, a definiciones parciales; la teoría de teorías, para la que los conceptos son representaciones cuya estructura consiste en sus relaciones con otros conceptos; o el atomismo informacional de Fodor según el que los conceptos léxicos son primitivos y, por tanto, no tienen estructura.

A mi parecer, la adopción de una ontología probable, basada en la teoría de prototipos de Rosch, de los conceptos podría proporcionarnos una solución al problema de definir los conceptos primarios, al permitirnos pasar de tener que otorgarles una definición estricta y absoluta a poder definirlos de manera probabilística. Según la teoría de prototipos, los conceptos son “representaciones mentales estructuradas que codifican estadísticamente las propiedades que los objetos en su extensión tienden a poseer”⁶⁶. Para Rosch, estos conceptos no funcionan como meros identificadores entre objeto y signo, sino como “puentes entre la mente y el mundo que participan en la generación de significado”⁶⁷. Así, el *contexto* en el que se encuentran los objetos a ser conceptualizados cobra una relevancia hasta ahora negada, por lo que se habla de una teoría *ecológica* de los conceptos.

La propuesta de Rosch defiende la aplicación del formalismo de la mecánica cuántica a la modelización de conceptos. La aceptación de la acción a distancia y el principio de incertidumbre—según el que no se pueden determinar de manera simultánea para una misma partícula su posición y movimiento lineal—dieron paso a una concepción probabilística de la naturaleza, al menos a nivel cuántico. En el caso de los conceptos, es también la relación con el contexto la que lleva al establecimiento de relaciones probabilísticas y no absolutas. Así, “un concepto se define no solo a través de estados ejemplares y sus características o propiedades sino también por las estructuras relacionales de estas propiedades y su susceptibilidad al cambio en distintos contextos”⁶⁸.

De esta manera, los conceptos no tendrían una estructura representacional fija, sino que esta estaría dinámicamente influenciada por los contextos en que estos emergen. Además, las categorías que usamos a diario no tienen límites claramente definidos como los requeridos por la lógica clásica, sino que poseen una estructura gradual según la que los distintos miembros de una clase son considerados desigualmente representativos de ella. Los conceptos, en definitiva, son prototipos: las categorías se forman a través de información saliente que se convierte en prototipo para la categoría, de tal manera que se juzgan otros objetos en base a este prototipo y, así, se forman grados de pertenencia a la categoría. De esta manera, no hace falta que todos los miembros de una categoría compartan un atributo y los límites de la categoría no tienen por qué ser absolutos.

⁶⁶ Ramos, *Conceptos*, 132.

⁶⁷ Gabora, Rosch, y Aerts, *Toward an Ecological Theory of Concepts*, 84.

⁶⁸ *Ibíd.*

Pero no sólo está en discusión el estatuto ontológico de los conceptos; también hemos de considerar su carácter epistemológico; esto es, su origen. Aquí las posiciones pueden retrotraerse a la polémica moderna entre empirismo y racionalismo. Las explicaciones racionalistas suelen vincularse al innatismo, como es el caso de Chomsky, quien sostiene que la diversidad y riqueza del lenguaje no puede explicarse por los estímulos que se encuentran en la experiencia, y, por tanto, debe haber alguna estructura mental innata que la explique. El empirismo, en cambio, se asocia a una teoría representacional de la mente, según la que los conceptos son copias de representaciones sensoriales sobre las cuales la mente opera a través de reglas. Así, el origen de todo concepto estaría en la experiencia, llegando estos a formarse a través de un proceso de abstracción. Lo importante aquí es cómo se entienda este proceso: la concepción filosófica tradicional, neo-fregeana⁶⁹, “plantea que las entidades abstractas pertenecen a un tercer ámbito de realidad, de características platónicas”, por lo que se “considera como abstracto todo aquello de carácter ideal, en oposición a las mentes de los individuos y al mundo material”⁷⁰, mientras que para Barsalou la abstracción es una facultad mental definida como “la capacidad de extraer las propiedades salientes de una entidad, fenómeno o suceso percibido”⁷¹ gracias a los mecanismos de atención selectiva y de almacenamiento de la memoria a largo plazo.

La perspectiva de Barsalou coincide con la de Rosch con respecto al señalamiento de la importancia que tiene el contexto en la conformación de los conceptos. Para Barsalou, los conceptos se definen por su naturaleza *situada*: la abstracción no funciona descartando la información relativa al contexto que no ha sido captada por la atención selectiva y señalada como una propiedad definitoria del objeto; al contrario, “el proceso de abstracción almacena información extensa sobre el contexto situacional al establecer los conceptos en la memoria”⁷². Al abstraerse la información sobre los conceptos la situación

⁶⁹ Frege distingue entre sentido y referencia. La referencia es el objeto externo que pretendemos denotar mediante el uso de un sentido. El sentido, sin embargo, no es una representación subjetiva: es el modo de darse de un objeto, y, aunque se capte subjetivamente, es objetivo en la medida en que pertenece al pensamiento, que constituye un tercer reino distinto del de los objetos sensibles y del de los estados subjetivos de conciencia (Calderón, *El mundo tres en Popper y Frege*, 296)

⁷⁰ Ramos, *Conceptos*, 139.

⁷¹ *Ibíd.*

⁷² Yeh y Barsalou, *The situated nature of concepts*, 351.

de la que fue tomada no pasa a ser irrelevante, sino que, al contrario, los conceptos quedan estrechamente vinculados a su contexto situacional, de tal manera que cuando se procesa una situación se activan los conceptos asociados a ella y cuando se procesa un concepto lo hacen las situaciones a las que se ha vinculado.

Las relaciones entre objetos y situaciones pueden ser de coexistencia arbitraria, pero también pueden ser significativas y predecibles, lo que ocurre cuando objeto y situación forman parte de un sistema coherente y cuyas partes son interdependientes. Estas dos posibilidades marcan los extremos de un abanico de posibilidades gradual en el que cuanto más probable es la relación más se acerca esta a la significatividad y la predictibilidad. Así, “los esquemas situacionales, y no las relaciones de objeto a objeto, aparecen como responsables primarias de las relaciones probabilísticas”⁷³. De esta manera, los conceptos—que son información acumulada en la memoria correspondiente a una categoría—estarían originados por un *simulador*, es decir, “un cuerpo organizado de conocimientos que produce simulaciones específicas de las instancias de una categoría”⁷⁴. La simulación de una categoría no incluye su contexto, pero el simulador de una categoría puede ligarse al de una situación, lo que explica la naturaleza situada de los conceptos.

Bajo esta perspectiva, Shklar aparecería sosteniendo una concepción implícitamente neo-fregeana del concepto de justicia: entiende la justicia como algo ideal en tanto que abstracto, y es en esa medida en que la opone a la rotunda realidad de la injusticia. Si, en cambio, entendemos la abstracción como lo hace Barsalou desaparecen los motivos para pensar el concepto de justicia como algo más problemático que el de injusticia: podemos etiquetar situaciones concretas como justas o injustas, y empezar a seleccionar las propiedades que se repitan en ambas. De esta manera, podríamos construir la definición probable de justicia a partir de las situaciones que se entienden como justas, algo similar a la definición de *bien* a partir de conductas buenas propuesta por Schlick.

Sin embargo, me gustaría introducir un matiz que diferencia esta propuesta de la de Schlick: este entiende la ética como una ciencia descriptiva, que puede *descubrir* la definición de bien. Así, “hizo de la ética psicología o ayer”⁷⁵. Para Ramsey, en cambio,

⁷³ Yeh y Barsalou, *The situated nature of concepts*, 366.

⁷⁴ *Ibid.*, 352.

⁷⁵ Guisán, Prefacio a *Principia Ethica*, de Moore, 10.

la definición de bien, al igual que cualquier otra, es un asunto del mañana. A diferencia de Moore, Ramsey no cree que las definiciones expliquen “lo que hasta ahora quisimos significar mediante nuestras proposiciones, sino más bien que muestran cómo nos proponemos emplearlas en el futuro”⁷⁶. El significado es, para Ramsey, principalmente potencial; las definiciones, por tanto, deben darnos nuestro significado venidero. Y es sobre esta concepción del significado sobre la que sugiero edificar la construcción de conceptos probables.

⁷⁶ Ramsey, “Filosofía”, en *Obra filosófica completa*, 325.

5. *Conclusión y vías abiertas*

Para Esperanza Guisán, Moore “planteó de un modo poco afortunado el problema más candente de la filosofía práctica, de la educación moral y de nuestra vida en general”⁷⁷: la introducción de un *mundo no natural* y la consecuente—aunque demasiado estricta en su caso—separación entre la ética y las ciencias empíricas. La introducción de este mundo no natural representa un desafortunado pero valioso intento de superar el idealismo platónico sin dejar de mostrar la irreductibilidad de lo bueno a cualquier término natural o metafísico. Moore pretende traer la ética de vuelta al mundo empírico (humano, no-natural) sin convertirla—como hizo Schlick—en una ciencia descriptiva, contradiciendo la aserción de Mill según la que lo *deseable* puede equipararse sin más a lo *deseado*: para Moore, lo fácticamente *deseado* solo es *deseable* cuando aparece acompañado de un elemento no natural que convierte el hecho de que algo sea deseado en un enunciado valorativo de lo deseable. Estas cualidades no-naturales, cuyo estatuto epistémico está en grave entredicho en la medida en que *son*, pero no existen ni física ni metafísicamente, podrían equipararse, por tanto, con un elemento valorativo—estrictamente humano—imprescindible en todo juicio ético. El mundo no natural de Moore, en definitiva, “proporciona una respuesta (que habrá que corregir) de cómo derivar y justificar los enunciados éticos”⁷⁸

Para poder llevar a cabo tal corrección me parece imprescindible actualizar la comprensión filosófica de los conceptos para adecuarla a la literatura contemporánea en psicología y ciencia cognitiva acerca de la manera en la que opera nuestro cerebro a la hora de categorizar y conceptualizar la realidad. Esta tarea es especialmente adecuada para la filosofía en lo que respecta a conceptos tales como belleza, verdad, bien o justicia, ya que estos poseen un innegable carácter regulativo y social que invitan a su problematización y justificación. Con Ramsey, creo que el significado de todo concepto es potencial; que “la filosofía debe aclarar y diferenciar ideas anteriores vagas y confusas, y evidentemente esto sólo está destinado a fijar nuestro futuro significado”.⁷⁹

Estas nuevas formas de entender la categorización conceptual provenientes de la psicología tienen que lidiar “con el antiguo problema filosófico de los universales, esto

⁷⁷ Guisán, Prefacio a *Principia Ethica*, de Moore, 14.

⁷⁸ *Ibíd.*, 14.

⁷⁹ Ramsey, “Filosofía”, en *Obra filosófica completa*, 325.

es, con el hecho de que eventos u objetos únicos y particulares puedan ser tratados como miembros equivalentes de una clase”⁸⁰. La imagen clásica de los conceptos se basa en la opinión de que “la experiencia de los particulares, aprehendida momento a momento a través de los sentidos, no es fiable; por tanto, solo categorías universales, lógicas, abstractas y estables pueden funcionar como objetos de conocimiento y objetos de referencia para el significado de las palabras”⁸¹. De esta manera, “las categorías tenían que ser exactas [...] y sus miembros debían poseer atributos en común que constituyeran la esencia de la categoría, por ejemplo, las condiciones necesarias y suficientes para pertenecer a ella”⁸². Como consecuencia, todo miembro de una categoría debía ser igualmente representativo de ella.

Hoy, la equivalencia entre miembros de una categoría es cuestionada. Las perspectivas de Rosch y Barsalou coinciden en señalar la importancia del contexto en la formación de conceptos y cómo ello hace que la pertenencia de un objeto a una categoría no sea absoluta, sino gradual. Esto permite la aparición de una nueva visión, estadística y gradual, de los conceptos que abre nuevas vías a explorar en relación a la definición de los conceptos primarios. Estos ya no necesitarían una definición clásica que determine las condiciones suficientes y necesarias de pertenencia a ellos. Podríamos, por ejemplo, para el caso de la justicia, inspirarnos en Schlick para partir de conductas justas y abstraer las propiedades que aparecen en ellas, pero detenernos antes de una norma definitiva que determine el conjunto de lo justo. Siguiendo el argumento de Schlick respecto de lo bueno, la imposibilidad de llegar a una regla definitiva que subsuma las anteriores implicaría la existencia de varios significados independientes de lo justo. Y entendiendo la justicia como un concepto probable se podría aceptar que estos significados se combinen estadísticamente en la valoración de cada situación individual, atendiendo a la relevancia contextual de cada propiedad. El concepto de justicia, dada su relevancia normativa, debe ser suficientemente amplio para que incluya todas las formas de justicia, pero no puede serlo tanto que invisibilice la injusticia. En las situaciones fronterizas volvería a cobrar sentido—menos lógico que psicológico—la primacía otorgada por Shklar a la injusticia: nuestro sentido de la injusticia debe impedir que esta nueva

⁸⁰ Gabora, Rosch, y Aerts, *Toward an Ecological Theory of Concepts*, 87.

⁸¹ *Ibíd.*

⁸² *Ibíd.*

definición de justicia sea tan amplia que imposibilite la protesta y conduzca al inmovilismo.

De acuerdo con Rosch, los prototipos tienen orígenes diversos. Algunos están basados en frecuencias estadísticas, pero otros sí tienen un carácter *ideal*: están orientados a ciertos objetivos o se han formado a través de la cultura o la estructura social. Si bien estos orígenes diversos parecen atender a distintos propósitos, siendo todos ellos necesarios, en el caso de los conceptos primarios su aclaración, siguiendo este programa de investigación, supondría un traslado desde sus orígenes sociales al ámbito estadístico. Esta es una tarea para la filosofía y podría ser lo más cercano posible a una Ilustración para el siglo XXI.

Entender los conceptos primarios como probables, y su significado como potencial y siempre abierto, podría resultar en un cambio similar al que supuso en su día la cuantificación de cualidades: esta visión de los conceptos, mucho menos estricta y estática, puede ser la única manera de entender y apreciar el mundo social, tan móvil y diverso, en el que vivimos. De hecho, una definición más amplia y menos excluyente de la belleza ya está siendo reivindicada por una parte considerable del grupo que más sufre las consecuencias de la imposición de cánones estéticos: las mujeres. Y las nuevas formas en las que nos relacionamos amenazan la concepción romántica del amor: el sexo, por ejemplo, puede no tener cabida en ciertas relaciones románticas—como aquellas en las que se involucra una persona asexual—y, en cambio, aparecer en relaciones de amistad.

Si algo tienen en común las posturas de Moore y Ramsey es que ambos comparten una visión personal, más atomista que cosmológica, de la ética. La construcción, en permanente revisión, de conceptos probables es una posible solución al problema de la indefinibilidad del bien que favorece la inclusión de la experiencia del mayor número posible de individuos en el debate público, experiencias que, bajo categorías más estrictas, quedarían excluidas. Sustituir una noción ideal de la abstracción, y por tanto de los conceptos, por otra en la que este proceso comienza en la experiencia es vital para tener una visión más amplia y rica de nuestra experiencia en el mundo, especialmente en lo que refiere a los conceptos que determinan nuestras vidas.

6. Bibliografía

- Alcoberro, Ramón. “Una introducción a Judith Shklar”. *Filosofía i Pensament*, 2014. <http://www.alcoberro.info/docs/examples/shklar/shklar001.html>
- Beuchot, Mauricio. *El problema de los universales*. México: UNAM, 1981
- Calderón, J.E. “El mundo tres en Popper y Frege”. En *Filosofía e historia da ciencia no Cone Sul. Selecao de trabalhos do 6º Encontro*. Campinas: AFHIC, 2010
- Calvo, Tomás. “Introducción”. En Aristóteles, *Metafísica*, 7-68. Madrid: Gredos, 1994
- Churchland, Patricia. *El cerebro moral*. Barcelona: Paidós, 2012
- Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1977
- Cornford, F.M. *Platón y Parménides*. Madrid: Visor, 1989
- Divenosa, Marisa. “Introducción general”. En Platón, *Laques Menón*, 7-36. Buenos Aires: Losada, 2007
- Gabora, Liane, Eleanor Rosch y Diederik Aerts. “Toward an Ecological Theory of Concepts”. En *Ecological Psychology* 20 (2008): 84-116
- Guisán, Esperanza. “Prefacio”. En G.E. Moore, *Principia Ethica*. Barcelona: Crítica, 2002
- Misak, Cheryl. “Ramsey’s Cognitivism”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 51 (2015): 463-474.
- Moore, E.G. *Principia Ethica*. Barcelona: Crítica, 2002
- Ockham, Guillermo. *Suma de Lógica*. Buenos Aires: Norma, 1994
- Platón. “Hippias Mayor”. En *Diálogos I*, 397-442. Madrid: Gredos, 1985
- Platón. “Teeteto”. En *Diálogos V*, 137-318. Madrid: Gredos, 1988
- Platón. “Parménides”. En *Diálogos V*, 7-136. Madrid: Gredos, 1988
- Platón. “Filebo”. En *Diálogos VI*, 7-124. Madrid: Gredos, 1992
- Ramos, Remis. “Conceptos: desde la filosofía de la mente a la psicología cognitiva”. En *PRAXIS* 18 (2010): 125-148.

- Ramsey, F.P. *Philosophical Papers*. Cambridge: Universidad de Cambridge, 1994
- Ramsey, F.P. “Universales”. En *Obra filosófica completa*, 85-108. Granada: Comares, 2005
- Ramsey, F.P. “Sobre la verdad”. En *Obra filosófica completa*, 315-414. Granada: Comares, 2005
- Ramsey, F.P. “Filosofía”. En *Obra filosófica completa*, 475-482. Granada: Comares, 2005
- Reichenbach, Hans. *La filosofía científica*. México: FCE, 1967
- Santana, Margarita. “Ciencia y Filosofía en la Edad Media”. En *Elementos de Historia de la Ciencia*, editado por Pablo Melogno. Montevideo: Universidad de la República, 2011
- Schlick, Moritz. “¿Qué pretende la ética?”. En *El positivismo lógico*, editado por A.J. Ayer, 251-268. México: FCE, 1981.
- Shklar, Judith. *Ordinary Vices*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- Shklar, Judith. “El liberalismo del miedo”. En *El liberalismo y la vida moral*, editado por Nancy Rosenblum, 25-42. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.
- Shklar, Judith. *Los rostros de la injusticia*. Barcelona: Herder, 2013
- Yeh, Wenchi y Lawrence Barsalou. “The situated nature of concepts”. En *The American Journal of Psychology* 119 (2006): 349-384