

## EMOTIVISMO ÉTICO, POSITIVISMO LÓGICO E IRRACIONALISMO \*

Se suele denominar *emotivismo ético*, *teoría emotivista de la ética* o, más sencillamente, *emotivismo* al conjunto de teorías que sostienen básicamente (a) que los *enunciados o juicios* éticos no son, primordialmente, enunciados descriptivos (tal como admiten explícita o implícitamente los intuicionistas y naturalistas), (b) que por lo tanto, los juicios éticos no son susceptibles de ser declarados verdaderos o falsos o que, al menos, la verdad y la falsedad sólo se predicen de ellos en un sentido secundario, (c) que los términos éticos 'bueno', 'malo', 'correcto', etc., no designan propiedades de los sujetos o eventos de los que gramaticalmente se predicen, o que no lo hacen así principal y exclusivamente, y (d) que los juicios éticos tienen como *única función*, o como función básica, ordenar o recomendar algo a alguien, o expresar la actitud de quien los formula y provocar una actitud similar en la persona a quien se los formula. (a), (b) y (c) constituyen las tesis negativas del emotivismo y (d) su tesis positiva.

El emotivismo aparece conectado en sus comienzos con el positivismo lógico. Como la aplicación del criterio empirista del significado puede llevar a eliminar a los enunciados éticos de la clase de enunciados auténticamente significativos, algunos filósofos allegados al Círculo de Viena trataron de encontrar una salida que mantuviera incólume la autoridad del criterio y que, al mismo tiempo, explicara el funcionamiento de tales enunciados. Fue así como se ofrecieron algunas respuestas que coincidieron, básicamente, con las tesis mencionadas en el párrafo anterior. Sin embargo, tales análisis no encararon ni pretendieron encarar el problema de una manera elaborada y sistemática. En el mejor de los casos fueron esquemas que pusieron de manifiesto una manera posible de enfocar la cuestión. De tal forma, abrieron el camino a futuros desarrollos teóricos que culminaron en la obra del filósofo norteamericano Charles L. Stevenson.<sup>1</sup>

Si se deja de lado la conexión circunstancial entre el emotivismo y el positivismo lógico y se presta atención, en cambio, al desenvolvimiento de los estudios éticos dentro del campo de la filosofía analítica, resulta claro

\* Agradezco a los Dres. Risieri Frondizi y Fernando Salmerón y al Sr. Tomás M. Simpson los comentarios críticos que me formularan en relación con distintos aspectos de este trabajo.

<sup>1</sup> Expuesta de modo sistemático en *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1944 (hay trad. esp.). En *Facts and Values*, New Haven, Yale University Press, 1963, Stevenson ha agrupado varios artículos importantes que publicó antes y después de *Ethics and Language*.

que el emotivismo abarca una etapa que se inserta inmediatamente después de la que se caracteriza por el desenvolvimiento y predominio del *intuicionismo ético*. El emotivismo intenta romper drásticamente con los principios y supuestos básicos del intuicionismo y, paralelamente, con los del *naturalismo ético*. Y puede afirmarse que consigue plenamente tal propósito. De tal manera, resulta difícil imaginar la posibilidad de superarlos sin hacerse cargo, en toda su plenitud, de las objeciones básicas que formula contra tales doctrinas éticas.

Sin embargo, el emotivismo está sujeto a serias críticas. En particular, la teoría propuesta por Stevenson ha sido objeto de minuciosos análisis que han servido de punto de partida a nuevas teorías éticas que ocupan actualmente el primer plano en el interés de los filósofos.<sup>2</sup> Esta circunstancia no descalifica en modo alguno el valor filosófico del emotivismo como esfuerzo por analizar las condiciones de uso y el contenido de los conceptos y expresiones éticos. Por el contrario. Sólo muestra su importancia y fecundidad. También pone de relieve el interés que posee conocer las tesis emotivistas si se quiere entender el desarrollo actual de los estudios éticos.

En este trabajo nos proponemos (a) hacer referencia a algunas de las circunstancias históricas que han condicionado el desarrollo del emotivismo, (b) brindar un esquema de las tesis más importantes defendidas por Stevenson, y (c) mencionar algunas de las polémicas a que ha dado lugar.

En la sección I analizaremos las circunstancias que conectan al emotivismo con el positivismo lógico. Intentaremos mostrar, además, que el emotivismo no es la única opción teórica abierta a los positivistas lógicos en materia ética e, inversamente, que la adopción del emotivismo no exige compartir las tesis básicas del positivismo lógico.

En la sección II expondremos algunas de las tesis de Stevenson.

En la sección III prestaremos atención a algunos problemas que se plantean en conexión con la teoría causal del significado propuesta por Stevenson, con la noción de *significado emotivo* y con el irracionalismo que, según algunos críticos, el emotivismo proyecta sobre el campo de la moral.

## I

1. Según los positivistas lógicos, es posible trazar una línea que separe netamente las expresiones significativas de las que no lo son, es decir, de aquellas

<sup>2</sup> Nos referimos al llamado *prescriptivismo* expuesto por R. M. Hare en *The Language of Morals*, Oxford, The Clarendon Press, 1952 y en *Freedom and Reason*, Oxford, The Clarendon Press, 1963. Algunos autores consideran que el prescriptivismo da origen a una nueva etapa de la teoría ética. Otros, en cambio, ubican a Hare dentro de la línea emotivista. No nos dedicaremos a precisar hasta qué punto la diferencia de opinión es importante, pero a los efectos del presente trabajo cabe aclarar que consideraremos que el emotivismo ético abarca las doctrinas éticas sostenidas por algunos positivistas lógicos y por Stevenson.

expresiones que violan reglas ó criterios que hacen al carácter significativo de lo que se dice o escribe. A veces, esas violaciones resultan evidentes, como en el caso de 'La una sobre hay mesa pipa'. Pero a menudo, las violaciones aparecen cubiertas con un ropaje que asemeja peligrosamente las expresiones espurias a las genuinas. Esto parece ocurrir, por ejemplo, en el caso de 'El flogisto se libera durante la combustión de los cuerpos' o en el de 'La idea absoluta no existe más que en sí'.

La clase de *expresiones significativas* comprende los siguientes tipos de enunciados: (a) *enunciados lógicamente verdaderos*, o enunciados analíticos (por ejemplo, ' $2 + 2 = 4$ ', 'Llueve o no llueve', ' $a = a$ '), (b) *enunciados lógicamente falsos* (por ejemplo, las negaciones de los enunciados incluidos en (a)), (c) *enunciados empíricamente verdaderos* (por ejemplo, 'La luna es redonda', 'Estoy leyendo un trabajo escrito en castellano') y (d) *enunciados empíricamente falsos* (por ejemplo, 'La luna es rectangular', 'Esta hoja de papel es amarilla' [cuando en realidad es blanca]). Los enunciados incluidos en (a) y en (b) expresan conocimiento lógico; son verdades o falsedades formales. Y su carácter se determina sin hacer referencia a aspectos empíricos. A su vez, los enunciados incluidos en (c) y en (d) expresan conocimiento empírico y respecto de ellos vale el *criterio empirista del significado*. Este criterio establece que para que un enunciado, que no pertenece ni a (a) ni a (b), pueda ser asignado válidamente a (c) o a (d), es necesario que sea refutable o confirmable mediante la experiencia empírica. Se comprende ahora por qué los positivistas lógicos sostienen que expresiones como 'El flogisto se libera durante la combustión de los cuerpos' o 'La idea absoluta no existe más que en sí', son expresiones espurias. En el primer caso, 'flogisto' aparenta tener contenido empírico —aunque carece, en realidad, de toda base observacional. En el segundo caso, ni 'idea absoluta' ni 'existir en sí' poseen la más mínima base observacional.

Este esquema clasificatorio pretende ofrecer un catálogo de las condiciones necesarias y suficientes correspondientes al *significado cognoscitivo* de las expresiones lingüísticas. También proporciona un fundamento suficiente para descalificar las expresiones espurias: es decir, las expresiones que no se adecúan a las *condiciones generales de significatividad especificadas*.

Es sabido que el blanco elegido por los positivistas lógicos fueron, primordialmente, las expresiones que acostumbran componer los metafísicos especulativos, los teólogos, los místicos y otros "especialistas en lo *sui generis*". Y hay que reconocer que como resultado de su ataque consiguieron poner dogmáticamente sobre el tapete la diferencia radical que existe entre las condiciones de verdad de expresiones como 'La idea absoluta no existe más que en sí' y 'El canguro no existe más que en Australia'; 'Dios es omnipotente' y 'El Sol es incandescente'; 'Estoy identificado con el universo' y 'Estoy sentado en una silla'. Pero también es sabido que junto con las expresiones

de los metafísicos, los teólogos y los místicos quedaron excluidas —por una u otra razón— expresiones a las que todas las personas —incluidos los positivistas lógicos— estarían dispuestas a atribuir significado cognoscitivo. Tal es el caso de los enunciados que se refieren a hechos pasados, de los que expresan conexiones causales que valen universalmente, de los que contienen términos teóricos como ‘protón’, ‘neutrino’, ‘clase social’, etc. En realidad, la historia del criterio empirista del significado es un ir y venir en pos de una formulación que permita dar cabida a los enunciados “deseables” y que excluya a las expresiones “indeseables”.

2. ¿Qué suerte corren las expresiones con contenido ético cuando se proyecta sobre ellas el esquema clasificatorio y las condiciones generales de significatividad propuestos por los positivistas lógicos? ¿En cuál (o en cuáles) de las clases de expresiones significativas es posible incluir *prescripciones* como ‘Debes amar al prójimo’ y *juicios valorativos* como ‘Es malo aprovecharse del desvalido’? Estas preguntas —o preguntas similares— parecen haber provocado una inquietud peculiar en algunos miembros del Círculo de Viena ante la certidumbre de que las expresiones éticas no se adecuaban a los requisitos de significatividad establecidos. Obsérvese que el planteo de preguntas parecidas respecto de expresiones metafísicas (y similares) movía sin excepción a una entusiasta respuesta en favor de su irremediable carencia de significado cognoscitivo. Obsérvese también que las preguntas similares acerca de los enunciados que se refieren a hechos pasados, a hechos futuros o a entidades teóricas planteaban problemas que se consideraban auténticos y susceptibles de solución una vez que se hubiera retocado adecuadamente el criterio propuesto. Pero las preguntas acerca de las expresiones con contenido ético no movían ni a una ni a otra actitud: no parecían merecer una rápida y entusiasta respuesta descalificatoria ni tampoco crear dificultades dentro del ámbito del conocimiento científico como para dar origen a modificaciones en los cánones de significatividad.

¿Qué hacer, pues, con las prescripciones y enunciados éticos?

Una posible respuesta es la siguiente. Las expresiones prescriptivas como ‘Debes amar al prójimo’ no presentan, en principio, mayores dificultades, dado que su forma gramatical da la pauta de su función lingüística. Cuando decimos, en circunstancias adecuadas, ‘Debes amar al prójimo’ intentamos obtener un comportamiento determinado por parte de la persona a la que dirigimos la expresión imperativa. Y como las frases usadas con función imperativa no son susceptibles de ser declaradas ni verdaderas ni falsas, es obvio que las prescripciones quedan fuera de la clase de expresiones que poseen significado cognoscitivo. Los juicios valorativos presentan, en cambio, mayores dificultades. Tradicionalmente han sido considerados enunciados con un genuino contenido empírico, pero a poco que se observe su funcionamiento efectivo podrá advertirse que solamente poseen la forma gramatical carac-

terística de los enunciados descriptivos aunque funcionan, en realidad, como imperativos. Desde el punto de vista de la función lingüística, 'Debes amar al prójimo' y 'Amar al prójimo es bueno' son la misma cosa. En consecuencia, también los juicios valorativos quedan fuera de la clase de expresiones con contenido empírico. En síntesis: las prescripciones y juicios éticos carecen de significado cognoscitivo —por las razones apuntadas— y sólo poseen *significado emotivo*. Su función primordial es la de condicionar el comportamiento de las personas a las que se dirigen y, quizá, "expresar un deseo" de quien lo emite.

Esta es, aproximadamente, la respuesta que ofrece Carnap.<sup>3</sup>

Ahora bien. Resulta bastante obvio que una respuesta de este tipo dista mucho de ser satisfactoria. Su excesiva simplicidad la torna inmediatamente sospechosa. Y por cierto que no es difícil formular algunas objeciones muy básicas en su contra.

En primer lugar, aun admitiendo la pertinencia que, en general, pueda poseer el criterio empirista del significado, resulta inadmisibles que se coloque a las expresiones con contenido ético en un pie de igualdad con las expresiones metafísicas, teológicas y místicas o —lo que es peor aún— que se las coloque, como parece sugerir Carnap, dentro del propio ámbito de la metafísica. No sólo los problemas morales poseen una vigencia y una cotidianidad que está ausente en la mayoría de las disquisiciones de los metafísicos, los teólogos y los místicos, sino que es de suponer que las expresiones correspondientes a cada sector presentan caracteres propios que interesaría poner de manifiesto, en vez de oscurecerlos mediante el sencillo procedimiento de agruparlas todas ellas bajo el rótulo común de "expresiones que poseen significado emotivo".

En segundo lugar, si bien resulta interesante la tesis acerca del carácter prescriptivo de las expresiones éticas, es evidente que la mera identificación de tal función con la de los imperativos explícitos ordinarios resulta demasiado burda. En otras palabras, es posible que la función lingüística de 'Debes amar al prójimo' (en un contexto adecuado) consista —total o parcialmente— en obtener comportamiento de tipo caritativo por parte de la persona a quien se la dirige, pero tal circunstancia no puede llevarnos a pasar por alto las diferencias esenciales que existen entre el funcionamiento de tal expresión y el de un imperativo explícito como, por ejemplo, 'Cuerpo a tierra' (emitido en un contexto adecuado). Sólo basta con pensar en los matices, a veces sutiles, que exige la persuasión ética y en el fracaso absoluto a que estaría condenada si el intento de influir en el comportamiento de los demás se entendiera limitado al plano de las órdenes —u otros imperativos explícitos—, para alcanzar la interpretación propuesta por Carnap.

<sup>3</sup> R. Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, London, Kegan Paul, 1935, p. 24. Carnap llama 'reglas' a lo que denominamos 'prescripciones'.

Por último, es importante señalar que en muchos casos los juicios valorativos poseen un auténtico contenido empírico; como cuando afirmamos que amar al prójimo es bueno queriendo decir —por ejemplo— que el amor al prójimo es una manera adecuada de contribuir a la vida armoniosa dentro del grupo social. Este caso muestra, como mínimo, que es necesario trazar ciertas distinciones más finas respecto del eventual contenido empírico de las expresiones éticas, que Carnap no traza en su planteo original.<sup>4</sup>

Si se quiere sostener el criterio empirista del significado y explicar con algún grado de plausibilidad el carácter de las expresiones éticas es necesario, pues, ofrecer un panorama más convincente —y necesariamente más complicado— de su comportamiento efectivo. Tal tarea es encarada con bastante éxito por A. J. Ayer en el capítulo vii de *Language, Truth and Logic*.<sup>5</sup>

Ayer presenta en los primeros capítulos de su libro las tesis básicas del positivismo lógico y se pregunta luego cómo se las arregla un positivista para justificar el uso de las expresiones valorativas. En su opinión, la respuesta tiene que cumplir dos requisitos: debe ser consistente con los cánones de significatividad establecidos y tiene que ser satisfactoria en sí misma. En líneas generales, Ayer viene a sostener lo siguiente.

En las teorías éticas que ofrecen los filósofos encontramos expresiones de distinta naturaleza. Hay, por ejemplo (i) definiciones de términos éticos y juicios acerca de la posibilidad y legitimidad de ciertas definiciones, (ii) enunciados acerca de los fenómenos morales y de sus causas, (iii) exhortaciones en favor de actos virtuosos y (iv) enunciados valorativos. Ahora bien, la filosofía ética está constituida por elementos de la clase (i). Los elementos de la clase (ii) pertenecen a la psicología o a la sociología y quedan, por lo tanto fuera de la cuestión. Los elementos de la clase (iii) no son susceptibles de ser declarados ni verdaderos ni falsos dado su carácter no asertivo y, por lo tanto, cabe excluirlos de la clase de expresiones genuinas. Los elementos de la clase (iv) son distintos de los de la clase (i), y esta cir-

<sup>4</sup> Más tarde Carnap distinguió entre las afirmaciones acerca de valores absolutos y las afirmaciones acerca de las consecuencias de determinados actos. Las primeras —insiste— carecen de significado cognoscitivo mientras las segundas poseen tal significado, como cualquier otro enunciado con contenido empírico. Cf. R. Lepley, *Verifiability of Value*, New York, Columbia University Press, 1944, pp. 137-138, n. 14. (Citado en R. Frondizi, *Qué son los valores*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 54, n. 42). Esta modificación parece agregar nuevas dificultades al planteo de Carnap: ¿cómo determinar cuándo una afirmación como 'Amar al prójimo es bueno', por ejemplo, es acerca de valores absolutos o acerca de las consecuencias de ciertos actos —en este caso, de actos caritativos? ¿Analizando el contexto? ¿Explorando la intención de quien usa la expresión? ¿O es que hay ciertas expresiones éticas que nunca pueden ser acerca de valores absolutos? Carnap ha expuesto sus puntos de vista definitivos en materia ética en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of R. Carnap*, La Salle Ill., Open Court, 1963, "The Philosopher Replies. VI, 'Value Judgments'", pp. 999-1013.

<sup>5</sup> A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London, Gollanz, 1936 (hay trad. esp.). En *Philosophical Essays*, London, Macmillan, 1954, cap. 10, Ayer expone los puntos de vista más recientes sobre su posición en materia ética.

cunstancia permite garantizar un análisis filosófico *neutral* de las cuestiones éticas. Puede decirse que, de alguna manera, (iv) constituye el campo de aplicación de (i).

Según Ayer, tanto los subjetivistas como los utilitaristas sostienen que es posible traducir los elementos de la clase (iv) a enunciados con contenido empírico, pero tal pretensión no sólo está sujeta a objeciones formales sino que “va en contra de nuestros hábitos lingüísticos”. Sin embargo, el rechazo de tal tipo de análisis no implica que deba aceptarse el punto de vista “absolutista” o intuicionista. Esta posición debe ser rechazada, a su vez, por resultar incompatible con los principios básicos del positivismo lógico.

Existe, de hecho, la siguiente opción teórica. Es verdad —tal como sostienen los intuicionistas— que los conceptos éticos no pueden ser analizados; pero ello es así por la sencilla razón de que son *pseudo-conceptos* cuya inclusión en un enunciado ético no agrega nada al posible contenido empírico. Los conceptos éticos cumplen una función peculiar: *expresar* aprobación o desaprobación. Por ello, los enunciados éticos no tienen significado cognoscitivo: expresan sentimientos morales. En otras palabras, los conceptos éticos cumplen una función *emotiva*. Además, mediante los enunciados éticos pretendemos generar sentimientos similares a los nuestros y provocar un comportamiento determinado por parte de otras personas. Por ello puede decirse que en un sentido estricto nunca se discute acerca de problemas valorativos. Para que haya discusión es necesario que los contendientes compartan el mismo sistema de valores, y en tal caso todo se reduce a la cuestión fáctica de determinar si cierta acción o comportamiento es o no de un tipo específico.

Las ideas expuestas por Ayer respecto de la ética —lo mismo que la mayoría de las tesis expuestas en el resto del libro— fueron recibidas por algunos sectores de una manera que, en el mejor de los casos, podría calificarse de poco cordial.<sup>6</sup> En especial, las críticas se centraron principalmente en el trasfondo positivista lógico de la teoría y en el irracionalismo que ésta parece proyectar sobre el ámbito de la moral. Pero críticas aparte, lo cierto es que, en unas pocas páginas, Ayer consiguió resumir magistralmente las tesis básicas de una posición que cumple con los requisitos que se propusiera, es decir, consistencia con el criterio empirista del significado y cierto grado de viabilidad teórica.

3. El ejemplo de Carnap y de Ayer muestra claramente que la tesis de que las expresiones éticas no cumplen una función descriptiva sino emotiva

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo, la opinión del pensador católico Martin d'Arcy transcrita por Stevenson en *Ethics and Language*, p. 265: “Con la pretensión falsa de alcanzar la sabiduría última (el libro de Ayer) pasa por la guillotina a la religión, a la ética y a la estética, al yo, a las personas, al libre albedrío, a la personalidad y a todo lo que es digno de valor. Debemos agradecer a Mr. Ayer por habernos mostrado cómo pueden los filósofos modernos jugar y hacer piruetas mientras el mundo arde”.

fue sostenida, primordialmente, por *razones epistemológicas* fundadas en el criterio empirista del significado. En otras palabras, el emotivismo ético propuesto por dichos filósofos es meramente un sub-producto de ciertas tesis generales referentes al lenguaje, a su carácter significativo y a las posibilidades cognoscitivas. Este hecho es demasiado evidente como para negarlo.<sup>7</sup>

Sin embargo parece importante —o, al menos, interesante— preguntar si tal conexión es teóricamente necesaria. Es decir, si el emotivismo es la *única opción* permitida al positivista lógico en materia ética. Es también interesante preguntar si la adopción de una teoría emotivista importa compartir *eo ipso* ciertas tesis características del positivismo lógico. La cuestión que plantean estas preguntas no es trivial: si el emotivismo dependiera metodológicamente del positivismo lógico bastaría con refutar a éste —en particular, bastaría con mostrar la posible incorrección de los supuestos en los que se basa el criterio de significatividad empírica— para que aquél se derrumbara automáticamente.<sup>8</sup> Y como el positivismo lógico es en gran medida cosa del pasado —al menos en su versión ortodoxa y aguerrida— parece conveniente detenerse a considerar la posible *independencia* del emotivismo, es decir, de una concepción ética que, directa o indirectamente, posee vigencia actual.<sup>9</sup>

Creemos que el emotivismo es independiente del positivismo lógico en el doble sentido de que no fue la única opción permitida a los positivistas

<sup>7</sup> Sin embargo, en el Prólogo a la segunda edición de *Language, Truth and Logic* (1946) Ayer manifiesta que cree que el análisis emotivista de los juicios éticos tiene una validez propia que lo hace independiente de la viabilidad de los principios positivistas que supone. A. J. Ayer, *op. cit.*, 2ª ed., p. 20.

<sup>8</sup> Esta es la técnica practicada por W. D. Ross en *The Foundations of Ethics*, Oxford, The Clarendon Press, 1939, pp. 30-41. Recientemente, J. G. Thomson y G. Dworkin han observado que una de las causas que determinaron la “muerte del emotivismo” fue que el principio de verificación fracasó como tal y que el positivismo lógico llegó a un punto muerto como movimiento filosófico. “Con el verificacionismo —dicen— desapareció el elemento que daba fuerza al emotivismo porque, precisamente, Ayer basó su posición en la tesis de que una oración es significativa si y sólo es empíricamente confirmable o refutable. Esta circunstancia, unida a la tesis de que no existe tal cosa como la confirmación o la refutación de una oración ética, implicaba que las oraciones éticas carecían de significado. (J. G. Thomson y G. Dworkin, eds., *Ethics*, Cambridge, M. I. T., 1968, Introducción, pp. 2-3).

El texto concuerda con nuestra obvia afirmación de que el emotivismo fue, originariamente, un sub-producto de algunas tesis generales sostenidas por los positivistas lógicos. Suponemos, además, que Thomson y Dworkin no comparten la tesis “fuerte” de Ross, pero consideramos que no resulta ocioso advertir contra el eventual equívoco a que puede dar lugar su lectura: del hecho de que el verificacionismo haya sido “la fuerza” motivadora del emotivismo no se sigue que compartir una posición verificacionista lleve a sostener —por una especie de *necesidad teórica*— al emotivismo. Este es el punto mínimo que intentamos defender en esta sección 1, 3.

<sup>9</sup> Otra razón para encarar el problema de la independencia teórica del emotivismo ético, tiene un carácter “local”. Dado el significado difuso y, a veces, peyorativo con que se usa el término ‘positivismo lógico’ en algunos medios filosóficos hispanoamericanos, no nos parece fuera de lugar intentar discutir esta cuestión con algún detalle.

lógicos en materia ética y de que es posible adoptarlo sin comprometerse a aceptar por ello las tesis básicas del positivismo lógico —en especial, el criterio empirista del significado. Las razones que avalan esta afirmación son las siguientes.

(a) Los pasos que parecen haber seguido Carnap y Ayer para llegar a sostener una interpretación emotivista de las expresiones éticas son éstos:

(1) Únicamente los enunciados descriptivos son susceptibles de ser declarados verdaderos o falsos;

(2) Únicamente los enunciados descriptivos poseen significado cognoscitivo;

(3) Los enunciados (o juicios) éticos no son enunciados (o juicios) descriptivos; luego,

(4) Los enunciados (o juicios) éticos carecen de significado cognoscitivo. Y como,

(5) Los enunciados poseen, en general, significado cognoscitivo o significado emotivo; se sigue que

(6) Los enunciados (o juicios) éticos poseen significado emotivo.

Ahora bien, (3) hace referencia al carácter de los enunciados (o juicios) éticos y presupone, en consecuencia, haber *decidido de antemano* un problema propio de la teoría ética, es decir, llegar a determinar si tales “enunciados” son o no son descriptivos. *Este problema y esa decisión nada tienen que ver con el criterio empirista del significado.*

Es verdad que un positivista lógico que admitiera

(3') Los enunciados (o juicios) éticos son enunciados descriptivos, y que explicara tal carácter, por ejemplo, *à la Moore*, es decir, con base en la postulación de propiedades no-naturales, no definibles e intuibles de una manera *sui generis*, tornaría incoherente su posición filosófica general. Pero no habría inconveniente, en cambio, en aceptar (3') y explicar el carácter descriptivo de los enunciados éticos basándose en su posible reducción a enunciados descriptivos con contenido empírico. En otras palabras: la adopción de una posición *naturalista* —cosa perfectamente compatible con el credo positivista lógico— llevaría a afirmar (3') y, con ello, tornaría imposible la inferencia de (4) y (6).

No interesa discutir aquí si el naturalismo ético es una posición viable o no. Lo que nos importa es poner de manifiesto el mecanismo que parece haber determinado la adopción de una salida emotivista por parte de algunos positivistas lógicos. Y es obvio que si aceptan las consideraciones que acabamos de hacer respecto de (3), se tiene que admitir que tal salida no fue, de ninguna manera, la única opción teórica que les quedaba abierta.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> En los hechos, el impacto del intuicionismo fue tan grande que pareciera haber eliminado al naturalismo como eventual candidato. Carnap ni siquiera consideró la opción. Ayer sí. Pero rechazó de plano toda solución naturalista en tanto que pretensión de

(b) En cuanto a la segunda cuestión, es decir, la posibilidad de que se acepten las tesis básicas del emotivismo ético sin que se tengan que compartir por ello las del positivismo lógico, puede argumentarse lo siguiente.

¿Qué es lo que vendría a sostener quien afirmara que si se aceptan las tesis del emotivismo ético *se tienen* que compartir las tesis del positivismo lógico?

Una respuesta posible es que en tal caso se sostendría que admitir el emotivismo *implica* compartir los supuestos básicos del positivismo lógico. Y esto es lo mismo que afirmar que las tesis del emotivismo ético son *incompatibles* con la negación de las tesis del positivismo lógico. Para aplicar un poco de lógica elemental: afirmar '*p* implica *q*' es lo mismo que afirmar 'no es el caso que *p* y no *q*'.

Ahora bien, una breve excursión por (1) — (6) revela que (4) y (6) —que pueden considerarse las tesis propias del emotivismo ético— son perfectamente compatibles con la negación de (1), (2) y (5) o que, al menos, su incompatibilidad no es de ningún modo evidente. Puede afirmarse que no es cierto que únicamente los enunciados descriptivos sean susceptibles de ser declarados verdaderos o falsos (en algún sentido filosóficamente interesante de 'verdad' y 'falsedad'), o que es dudoso que únicamente los enunciados descriptivos posean significado cognoscitivo, o que no es verdad que las expresiones lingüísticas posean significado emotivo o bien significado descrip-

analizar "las nociones éticas en vigencia". Su argumento es de tipo lingüístico: "negamos —dice Ayer— que la pretendida reducción de los enunciados éticos a enunciados no éticos sea consistente con las convenciones de nuestro lenguaje" (*op. cit.*, p. 105). En realidad, lo que está detrás de tal negativa es el "open question argument" ofrecido por G. E. Moore. Ayer utiliza una versión de tal argumento: dada una definición naturalista de 'bueno', por ejemplo, ('bueno' = 'A, B, C', donde 'A', 'B' y 'C' hacen referencia a propiedades naturales) no es contradictorio decir que no son buenas las acciones o los objetos que poseen las propiedades A, B, C; en consecuencia, la identidad significativa que tendría que estipular la definición no es tal.

M. Schlick es, quizá, la excepción. No sólo fue el único positivista lógico de nota que exploró sistemáticamente los problemas éticos, sino que lo hizo con originalidad. Su *Fragen der Ethik* contiene discusiones importantes, como la relativa al determinismo y al libre albedrío. Pero no es claro determinar en qué posición se movió Schlick. G. J. Warnock ha sostenido recientemente que Schlick desarrolló una teoría emotivista: "sugirió que los llamados juicios morales formulan, en realidad, reglas y que el único problema real para una «ciencia de la ética» es el problema psicológico referente a los motivos según los cuales ciertas reglas han llegado a ser adoptadas". (*Contemporary Moral Philosophy*, Macmillan, Londres, 1967, p. 19). En la "Introducción" a la traducción inglesa de *Fragen der Ethik*, D. Rynin señala —a su vez— que a diferencia de otros positivistas lógicos Schlick no sostuvo una posición emotivista (Cf. *Problems of Ethics*, New York, Prentice Hall, 1939, "Introducción", pp. VI-X). C. Wellman (*The Language of Ethics*, Cambridge, Harvard University Press, 1961) es mucho más explícito. Su pregunta es cómo distinguir un naturalista de un emotivista; y no por casualidad propone tomar en cuenta, a tal efecto, a Schlick y a Ayer: "Para Schlick —dice— una oración ética enuncia (*states*) una proposición empírica acerca de la existencia de ciertos sentimientos. Para Ayer una oración ética expresa ciertos sentimientos pero no asevera (*asserts*) ninguna proposición." Personalmente nos inclinamos por la línea interpretativa Rynin-Wellman.

tivo; y pese a ello sostener —al mismo tiempo y sin contradicción— que las expresiones éticas poseen característicamente significado emotivo.

Por cierto que hablar de 'significado emotivo' supone introducir una noción de la que hay que dar cuenta si se quiere otorgar al emotivismo un verdadero peso teórico. Pero de ello no se sigue que la elaboración del problema tenga que suponer necesariamente o llevar a conclusiones generales análogas a las que arribaron, en su momento, los positivistas lógicos. En definitiva, intentar describir las peculiaridades de ciertos sectores de nuestro lenguaje —aun empleando la técnica de compararlas con las peculiaridades de otros sectores más o menos privilegiados— no tienen por qué llevarnos necesariamente a postular dualismos irreductibles o, lo que es más grave, a establecer cánones estrictos de significatividad.

Es interesante señalar en este punto que *de hecho* se han dado casos en los que se han sostenido tesis de tipo emotivista sin relación alguna con el positivismo lógico. Veamos dos de ellos.

Quienes primero sostuvieron dentro del mundo anglosajón la tesis de que 'bueno' no posee significado cognoscitivo fueron C. K. Ogden e I. A. Richards —lingüistas y críticos literarios. "Se sostiene —escriben en *The Meaning of Meaning*— que 'bueno' hace referencia a un concepto único y no analizable... (que) es el objeto específico de la ética. Sugerimos, en cambio, que el uso ético peculiar de 'bueno' es un uso puramente emotivo. Cuando la palabra se emplea de tal manera no hace referencia a nada, carece de función simbólica."<sup>11</sup> Este párrafo clásico fue escrito cuando apenas comenzaba a delinearse el grupo del que luego saldría el Círculo de Viena, y por demás está decir que no hay en *The Meaning of Meaning* mayores rastros de compromiso filosófico con alguna forma de empirismo similares al del positivismo lógico.

Un caso más interesante aún es el del filósofo Anton Marty, colaborador de F. Brentano y continuador de sus ideas. Marty elaboró a principios de siglo una interpretación emotivista de 'bueno' y 'malo' y se preocupó por investigar las relaciones existentes entre las expresiones éticas y las órdenes, las exhortaciones y las recomendaciones. El interés de Marty por este tipo de problemas se originó autónomamente y las respuestas que ofreció están exentas de cualquier sospecha de compromiso con teorías pertenecientes a la tradición de la que forma parte el positivismo lógico.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> *The Meaning of Meaning*, London, Routledge and Kegan Paul, 1923, p. 125 (hay trad. esp.).

<sup>12</sup> Véase al respecto el artículo "Marty Anton" en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, London, Macmillan, 1967, vol. V, pp. 170-171.

Al margen de estos u otros ejemplos específicos, es interesante señalar que si no nos dejamos encandilar en exceso por la idea —correcta, sin duda— de que el emotivismo ofrece primordialmente una tesis original acerca del funcionamiento del lenguaje moral, y prestamos atención en cambio a la conexión que postula entre la esfera *emocional*, los *sentimientos*, etc., y la vida moral, resulta bastante claro que el emotivismo entronca con

Es posible, sin duda, ampliar la nómina de ejemplos o caracterizar con más detalle los argumentos ofrecidos en (a) y (b), pero a los efectos de nuestra exposición consideramos que lo dicho es suficiente para probar la tesis relativa a la independencia *teórica* del emotivismo ético respecto del positivismo lógico.

## II

1. ¿Cuál es, a grandes rasgos, el contenido de una teoría ética emotivista cuando se desarrollan las observaciones que hemos atribuido a Carnap y, especialmente, a Ayer?

Hemos dicho que corresponde a Stevenson el mérito de haber ofrecido una *teoría* ética emotivista. Y es de su obra de donde extraeremos las nociones que compondrán nuestra exposición. En particular, haremos uso del excelente artículo "The Emotive Meaning of Ethical Terms"<sup>13</sup> y de los capítulos I a VII de *Ethics and Language*. Los conceptos básicos que intentaremos exponer son: *creencia* y *actitud* y, consecuentemente, *acuerdo* y *desacuerdo en la creencia* y *acuerdo* y *desacuerdo en la actitud*; *significado emotivo*; *función descriptiva* y *función dinámica* del lenguaje. Nuestra presentación dejará de lado los pormenores. Se contentará con mostrar el contenido básico de tales conceptos y las relaciones que se dan entre ellos.

2. Es fundamental distinguir entre *creencia* y *actitud* y entre *acuerdo* y *desacuerdo en la creencia* y *acuerdo* y *desacuerdo en la actitud*. Supongamos, por ejemplo, que *A* y *B* —que son socios— tienen que decidir acerca de la inversión de una suma de dinero. *A* propone comprar una casa con el objeto de alquilarla, pero *B* se opone a tal operación y propone, en cambio, prestar el dinero a otros comerciantes a cierta tasa de interés. Es obvio que *A* y *B* están en desacuerdo, pero ¿cuál es el mecanismo que los lleva a discrepar y que, eventualmente, puede permitir superarlo? Es posible que *A* y *B* (o ambos) estén mal informados acerca de los beneficios económicos inmediatos de la operación que el otro propone (es posible, por ejemplo, que *B* crea erróneamente que las casas cuestan mucho más de lo que efectivamente valen en ese momento o que los alquileres son más bajos de lo que efectivamente se paga por ellos). También puede darse el caso de que ambos discrepen en cuanto a las ventajas que a largo plazo les reportará la operación (puede ser, por ejemplo, que *A* esté convencido de que el estado financiero de los comerciantes del lugar mejorará en el futuro y que ello traerá como consecuencia una falta de interés en pedir dinero prestado). En todas estas circunstancias se da entre *A* y *B* un desacuerdo en la creencia.

toda una tradición dentro de la filosofía moral, particularmente representada por algunos filósofos ingleses de los siglos XVII y XVIII.

<sup>13</sup> *Mind*, 46 (1937), pp. 14-31. Incluido en A. J. Ayer, *Logical Positivism*, Glencoe, Ill., Free Press, 1959 (hay trad. esp.). Reimpreso en *Facts and Values*.

*A* cree que *p* y *B* cree que no *p* (o algo incompatible con *p*) y la discusión consiste principalmente en acopiar elementos de juicio para dar fundamento adecuado a su respectiva creencia. Éste puede ser el único tipo de desacuerdo que exista entre *A* y *B*, en cuyo caso la discusión tocará a su fin cuando *A*, o *B*, haya cambiado de opinión basándose en la información producida por el otro. Pero puede ocurrir que además del desacuerdo en la creencia —o sin perjuicio de él— *A* y *B* discrepen de otra manera. Tal será el caso si, por ejemplo, *A* siente aversión a convertirse en un “prestamista” (por considerar que tal ocupación es innoble o inmoral) y *B*, en cambio, no tiene escrúpulos en mejorar de tal manera su posición económica. En tal caso, el desacuerdo entre *A* y *B* será un *desacuerdo en la actitud*, es decir, una oposición de sus respectivos propósitos, aspiraciones, preferencias, deseos, etc. *A* y *B* tienen actitudes opuestas respecto del mismo objeto o, al menos, uno de ellos tiene motivos para poner en tela de juicio la actitud adoptada por el otro e intentar su modificación. En síntesis, el desacuerdo (o el acuerdo) en la creencia tiene que ver con la veracidad de la descripción y de la explicación de los hechos en juego, mientras que el desacuerdo (o el acuerdo) en la actitud tiene que ver con la manera de aprobarlos o desaprobarlos.

Debe tenerse presente, sin embargo, que (a) las relaciones que se dan entre ambos tipos de acuerdo y desacuerdo son *fácticas* (no hay entre ellos conexiones lógicas específicas); en consecuencia, concordar en la creencia no garantiza automáticamente concordar en la actitud y viceversa; (b) no resulta fácil caracterizar de modo adecuado la distinción entre creencia y actitud, aunque ambas nociones pueden ser analizadas, quizá, como disposiciones a actuar de determinada manera; (c) los filósofos, sin excepción, han dado preminencia teórica al acuerdo y al desacuerdo en la creencia, postergando la consideración y análisis del acuerdo y el desacuerdo en la actitud; (d) cuando se discute acerca de problemas éticos, el desacuerdo es de naturaleza dual; casi inevitablemente hay desacuerdo en la creencia y siempre hay desacuerdo en la actitud; es más, no sólo es la presencia del desacuerdo en la actitud lo que permite distinguir las disputas éticas de las científicas, por ejemplo, sino que su presencia es el factor que da a la discusión unidad y motivación, pues determina qué creencias son relevantes y cuándo ha de cesar la discusión; (e) palabras como ‘bueno’, ‘malo’, ‘debido’, etc., se usan primordialmente en contextos en los que se manifiesta desacuerdo en la actitud: “Debido a su reiterada aparición en situaciones de índole emotiva, tales términos han adquirido un fuerte significado emotivo que los hace muy adecuados para promover modificaciones en las actitudes de los interlocutores...”<sup>14</sup> La noción de *significado emotivo* exige, pues, una atención especial.

3. Un estudio adecuado del *significado emotivo* presupone aclarar la

<sup>14</sup> C. L. Stevenson, “The Nature of Ethical Disagreement”, *Sigma*, 8-9 (1948). Reimpreso en *Facts and Values*. La cita es de la p. 8 de esta obra.

noción de *significado en general*, de modo tal que el significado descriptivo y el significado emotivo resulten especies de dicho género.

La concepción que mejor se adapta a este requerimiento es, según Stevenson, de tipo *causal*. El significado de un signo es una propiedad disposicional del mismo (no de las personas que lo usan) que se actualiza en procesos estímulo-respuesta. Normalmente, la respuesta —desde el punto de vista del oyente— y el estímulo —desde el punto de vista del hablante— son procesos psicológicos. Concordantemente, el estímulo —desde el punto de vista del oyente— es la audición del signo, y la respuesta —desde el punto de vista del hablante— es la emisión del signo. Sin embargo, no cualquier disposición de un signo para afectar a los hablantes de un mismo idioma puede ser considerada su *significado*. Para que lo sea se requiere que la disposición haya sido causada por un proceso de acondicionamiento continuado que ha acompañado al uso del signo en circunstancias concretas de comunicación y que la disposición no haya podido desarrollarse de otra manera que no sea mediante el acaecimiento de dicho proceso. Planteadas así las cosas, es fácil ver que la distinción entre significado emotivo y significado descriptivo puede fundarse en la posibilidad de distinguir dos tipos diferentes de procesos psicológicos. El significado emotivo se caracteriza por la serie de *emociones* que tiene como respuesta —desde el punto de vista del oyente— o como estímulo —desde el punto de vista del hablante. El significado descriptivo es la disposición de un signo para producir procesos mentales gnoscitivos.

Hay varias observaciones adicionales que conviene formular en conexión con este espinoso tema: (a) el término 'emociones', empleado para caracterizar el significado emotivo, abarca sentimientos y actitudes: mientras que los primeros son estados afectivos sujetos a introspección, las segundas son —según Stevenson— complicadas combinaciones de propiedades disposicionales; (b) debe insistirse, además, en que las palabras que poseen significado emotivo (o sea, las palabras que tienen la disposición para provocar sentimientos o actitudes en el oyente y para expresar sentimientos y actitudes del hablante) derivan tal carácter de los hábitos que se han ido formando a través de su uso en situaciones de tipo emocional (esto resulta del principio mencionado más arriba que establece que para que una disposición pueda llegar a considerarse como el significado de un signo se requiere que haya sido causada en un proceso de condicionamiento continuado, etc.); (c) un signo puede tener ambos tipos de significado, que no son más que *aspectos* de una situación compleja; dichos aspectos deben ser distinguidos, sin embargo, al solo efecto del análisis; (d) las relaciones entre el significado emotivo y el significado descriptivo son complicadas: a menudo, ambos tipos de significado se desarrollan conjuntamente (respecto de un mismo signo), aunque no es necesario que siempre sea así pues puede darse el caso de que el

significado emotivo de un signo varíe mientras que su significado descriptivo permanece más o menos constante y viceversa; (e) debe distinguirse entre lo que el signo *significa* (descriptivamente) y lo que un signo *sugiere* (por ejemplo, 'atleta' significa, digamos, 'competidor en ejercicios físicos', pero *sugiere* 'hombre alto y corpulento'); a tal efecto, Stevenson propone que a la condición general de que el significado de un signo ha de haber sido producido por un elaborado proceso de condicionamiento que ha acompañado su uso en situaciones de comunicación lingüística, debe agregarse la condición de que la disposición sea  *fijada* en gran medida mediante  *reglas lingüísticas*.

4. El lenguaje se usa con propósitos diferentes. Usamos el lenguaje para *comunicar creencias* o para *dar expresión a nuestros sentimientos* (provocando en los demás determinados estados de ánimo que incitan a realizar ciertas acciones o a adoptar alguna actitud). En el primer caso el lenguaje se usa *descriptivamente*; en el segundo, *dinámicamente*.

Estos dos usos del lenguaje no se excluyen entre sí. Por el contrario: comúnmente se dan juntos. Además, es posible que una oración se use dinámicamente en una ocasión y que en otra no reciba un uso dinámico. También es posible que en diferentes ocasiones la misma oración reciba usos dinámicos diferentes. Para saber si una persona está usando el lenguaje dinámicamente tenemos que prestar atención a su tono de voz, a sus gestos y a las circunstancias generales en las que emite las palabras.

Pero, ¿qué relaciones y diferencias existen entre el *uso dinámico* del lenguaje y el *significado* de las palabras? Stevenson pone especial cuidado en responder a esta pregunta.<sup>15</sup> (a) Si se identificara el significado de una palabra con el mero uso dinámico, se proyectaría sobre el significado la indeseable condición de estar sujeto a un cambio constante; ésta es una de las razones que llevan a caracterizar el significado de un signo basándose en las causas y efectos psicológicos que *tienden* a acompañar su emisión; del hecho de que las palabras se usen con propósitos dinámicos no se sigue que tiendan a ser acompañadas por tales causas y efectos psicológicos, de una manera similar; (b) la conexión entre significado emotivo y uso dinámico es, sin embargo, muy íntima: por un lado, cuanto más pronunciado es el significado emotivo de una palabra, menos probable es que la use de un modo puramente descriptivo; por el otro, el significado emotivo facilita el uso dinámico del lenguaje dado que el empleo en contextos apropiados de una palabra con significado emotivo influirá en los sentimientos y actitudes de las personas a las que se dirige la expresión y ayudará así al propósito dinámico de quien la emplea.

5. Las teorías éticas tradicionales han admitido como una presuposición indiscutible acerca del lenguaje ético, que los juicios éticos *describen* estados

<sup>15</sup> C. L. Stevenson, *Op. cit.*, pp. 20-22.

de cosas, actitudes o intereses, etc. Pero tal supuesto —afirma Stevenson— es erróneo. Es cierto que los juicios éticos contienen elementos descriptivos, pero es equivocado sostener que su única función (o, quizá, su función principal) sea descriptiva. Los juicios éticos se usan principalmente para *influir* en los demás, para *recomendar* una actitud favorable o desfavorable hacia algo, para *sugerir* determinado comportamiento. Al mismo tiempo, los juicios éticos expresan los sentimientos y actitudes de quien los formula. Son algo así como complicadas interjecciones que sirven para manifestar las actitudes favorables o desfavorables que alguien (el hablante) adopta frente a algo. El significado emotivo que caracteriza a los términos éticos hace que se adecúen perfectamente a la función específica del lenguaje ético. Esta manera de interpretar el funcionamiento de los juicios y de los términos éticos constituye —según Stevenson— el punto de partida de todo análisis posible de los problemas teóricos que se plantean dentro del campo de la ética. Ignorarlo sólo puede producir confusión y esterilidad teóricas.

### III

1. El resumen que acabamos de formular es obviamente incompleto. Son muchos los temas tratados por Stevenson que ni siquiera han sido mencionados en nuestra exposición. Pese a ésta y a otras limitaciones, el esquema ofrecido sirve para dar una idea de los temas centrales analizados por Stevenson y para dar fundamento a la tercera de las tareas que nos hemos propuesto desarrollar en este artículo: presentar algunas críticas a las tesis emotivistas. Nuevamente debemos advertir al lector acerca del carácter fragmentario de nuestro tratamiento. Solamente haremos mención a *algunas* de las críticas *standard* formuladas contra el emotivismo. Entre éstas sólo nos detendremos a mencionar las que tienen importancia por haber condicionado, de uno u otro modo, el desenvolvimiento actual de la teoría ética.

Pero parece justo que antes de entrar a juzgar críticamente la obra de Stevenson hagamos referencia a las facetas positivas que presenta.

El impacto que produjo *Ethics and Language* y, muy especialmente, algunos de los artículos que lo precedieron fue producto de la conjunción de varios factores. Dos de ellos poseen peculiar importancia. En primer lugar, en la obra de Stevenson se encuentra el primer intento serio de analizar el *funcionamiento efectivo del lenguaje ético*. Esta circunstancia coincide con la corriente filosófica —desarrollada en la década del cuarenta y plenamente vigente en nuestros días— según la cual determinar el *uso* o la *función* de las expresiones lingüísticas en *contextos específicos* constituye una etapa necesaria en todo ensayo de análisis filosófico. La tesis de que tanto el intuicionismo como el naturalismo han *presupuesto* erróneamente que el lenguaje usado con contenido o con fines éticos posee primordialmente una función

informativa o descriptiva, es una consecuencia inmediata de esta estrategia que tiene la virtud de poner de manifiesto una nueva dimensión del problema que no puede ser ignorada por los eventuales defensores de dichas teorías. En segundo lugar, el enfoque propuesto por Stevenson promueve a un primer plano la *relación entre el comportamiento y los enunciados éticos*—un tema postergado por los intuicionistas y los naturalistas— y proyecta sobre ella un análisis inteligible y, en muchos sentidos, clarificador. Es verdad que el problema ha sido vislumbrado por otros filósofos aparte de Stevenson, pero sólo a través de su teoría recibe la cuestión la importancia que merece dentro del campo de la ética.

Aun concediendo la importancia de estos u otros logros, muchos filósofos han criticado duramente la tesis de Stevenson. Las críticas han partido desde ángulos filosóficos distintos, se han planteado con distinto grado de generalidad (es decir, han tocado aspectos sustanciales de la teoría o cuestiones de mero detalle) y han contribuido a que paulatinamente el emotivismo fuera perdiendo defensores, en aras de nuevas teorías que muestran, sin embargo, el sello de su deuda con aquél.

2. Consideremos, a modo de ejemplo, un caso típico. La *teoría del significado* propuesta por Stevenson en el capítulo III de *Ethics and Language*—y, consiguientemente, la teoría referente al significado emotivo— es de tipo causal y como tal está sujeta de las limitaciones que aquejan a este tipo de teorías acerca del significado.<sup>16</sup> Pero aun omitiendo las críticas referentes al tipo de teorías de que se trata, es evidente que el planteo específico de Stevenson dé cabida a un amplio margen de dudas.

Supongamos un grupo social en el que los adultos tienen la tendencia a beber una taza de té antes de acostarse. Este hecho se repite regularmente, de modo tal que los miembros del grupo infieren que una persona se va a dormir cuando la ven beber una taza de té. Parece seguirse, pues, que, de acuerdo con el planteo de Stevenson, beber una taza de té *significa*, en la hi-

<sup>16</sup> Véase W. P. Alston, *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1964, cap. 1, pp. 25-31. Alston concluye así sus comentarios acerca de las teorías causales del significado (que denomina '*behavioral theories*'): "Sea que tomemos en cuenta versiones relativamente simples que consideran que el significado es una función de las características comunes de las situaciones en las que se emiten las expresiones lingüísticas y en las que se producen respuestas a dichas expresiones; sea que consideremos versiones relativamente complicadas en términos de disposiciones a responder producidas por las expresiones, nos resultará imposible encontrar en la situación y en la respuesta características que se hallen combinadas del modo que la teoría requiere. Sencillamente, el significado no varía directamente con los tipos de factores destacados por estas teorías". (p. 30). Más adelante, Alston agrega: "(Dichas teorías) suponen que una palabra o una oración poseen significado en virtud de estar implicadas como respuesta y/o estímulo en conexiones estímulo-respuesta que son básicamente iguales —salvo por su complejidad— a reflejos simples como el de la rodilla. Desgraciadamente tales conexiones nunca han podido ser determinadas, excepto aquellas que —obviamente— no determinan el significado; como el hecho de que la emisión súbita y en voz alta de '¡Cuidado!' típicamente nos hace saltar." (p. 31).

pótesis, irse a dormir —en el mismo sentido de ‘significar’ en el que decimos, por ejemplo, que ‘padre’ *significa* ‘progenitor masculino’.

Esta es, por cierto, una consecuencia indeseable. Obsérvese que la condición que impone Stevenson (ver arriba Sección II, 3 [b]) en el sentido de que (i) la disposición haya sido causada por un proceso de condicionamiento continuado y que (ii) haya acompañado al uso del signo en circunstancias concretas de comunicación, parece cumplirse. Si todo lo que significa la cláusula (i) es que la respuesta ha sido adquirida o aprendida, no cabe duda que vale para nuestro caso hipotético. Y si se pretende superar el problema insistiendo en el carácter *específico* de la cláusula (ii), resulta que la explicación es circular. Como bien ha señalado Grice, siguiendo a Stevenson “podríamos querer decir... ‘X tiene significado si es usado en un proceso de comunicación. Esto es verdadero, pero poco esclarecedor’ ”.<sup>17</sup>

La introducción de *reglas lingüísticas* para explicar la diferencia existente entre lo que un signo *significa* y lo que un signo *sugiere* (ver arriba Sección II, 3 [e]) revela a las claras las limitaciones que aquejan al planteo de Stevenson. En particular, mueven a preguntar por qué las *reglas lingüísticas* sólo hacen su aparición dentro de la teoría en ese momento. Si constituyen un elemento necesario de la teoría ¿por qué no introducirlas desde el comienzo en lugar de la condición que relaciona la existencia de significado en un signo con la producción de un proceso de condicionamiento que acompaña al uso del signo en circunstancias concretas de comunicación?<sup>18</sup>

Este tipo de objeción toca aspectos periféricos de la teoría de Stevenson. Y si se concede, al solo efecto de la discusión, la eventual corrección de su análisis del significado, es posible intentar la crítica de alguna de sus tesis específicamente éticas. Esta estrategia ha sido adoptada muchas veces al discutirse la posición de Stevenson. Y ésta será la táctica que emplearemos en lo que sigue.

3. Según Stevenson, el lenguaje ético se usa primordialmente con el *propósito* de influir en las actitudes de los demás (ver arriba Sección II, 4). Ésta es parte de su función específica. No hay duda de que en muchas situaciones corrientes el uso del lenguaje ético se adapta a esta descripción. Pero ¿puede inferirse de ello que la misma vale para todas las situaciones o contextos en los que se usa el lenguaje ético? Pareciera que no. Supongamos que estamos discutiendo con un amigo aspectos de la segunda Guerra Mundial. Nuestro interlocutor comparte nuestra aversión a toda forma de genocidio, cualquiera que sean las razones, víctimas y finalidades. En determinado momento de la conversación decimos: ‘La decisión de Hitler de exterminar a los judíos ha sido un acto profundamente inmoral’. Nuestro amigo

<sup>17</sup> H. P. Grice, “Meaning”, *Philosophical Review*, 66 (1957), pp. 377-388. La cita corresponde a las pp. 379-380.

<sup>18</sup> Cf. H. P. Grice, *ibidem*.

asiente. ¿En qué sentido puede decirse que nuestro juicio ético se caracteriza por el propósito de *influir* en la actitud de otra persona cuando ésta ya tiene —como en el ejemplo— una actitud coincidente con la nuestra? Parece difícil encontrar una respuesta adecuada. En realidad, para que un hablante *H* pueda influir (en el sentido de Stevenson) en una audiencia *A* es necesario que se cumplan ciertas condiciones: (i) *H* tiene que suponer que *A* no tiene la actitud que la emisión del juicio correspondiente intenta promover; (ii) *H* tiene que desear que *A* adopte tal actitud; (iii) *H* tiene que estar convencido de que la emisión de tal juicio puede lograr el fin propuesto. No hay duda de que en muchas oportunidades en que se usa lenguaje ético estas condiciones se cumplen ampliamente. Pero también es verdad que en otras tantas oportunidades, todas o algunas de estas condiciones están ausentes. Pero si éste es el caso, la caracterización de Stevenson no parece abarcar —como pretende— todos los casos en los que se usa lenguaje ético. Y lo que es más importante aún, no alcanza a explicar las condiciones de uso del mismo en situaciones normales como la que acabamos de ejemplificar.<sup>19</sup>

4. La crítica anterior pone en tela de juicio la tesis de Stevenson referente a la función específica de los enunciados éticos. No lo hace, en cambio, con su concepción del *significado emotivo*. Sin embargo, este aspecto de la teoría también parece estar expuesto a ciertas limitaciones. Se ha señalado, por ejemplo, que lo que Stevenson denomina 'significado emotivo' es, en realidad, mera influencia de tipo emotivo. El *efecto* que producen palabras como 'fascista', 'segregacionista', 'comunista', 'liberal', 'divorcista', etc., no forma parte de su significado sino que es, obviamente, el resultado de pronunciarlas en contextos adecuados con un significado determinado. Y no se alcanza a ver por qué este significado no puede ser el descriptivo, que normalmente estaríamos dispuestos a reconocer a tales palabras en condiciones normales de uso. El error de Stevenson parecería consistir, pues, en no haber elucidado a fondo las nociones de *significado emotivo* y de *uso dinámico*. De haberlo hecho se habría percatado, quizá, de que la función dinámica del lenguaje puede ser analizada sin necesidad de establecer relaciones con la noción de significado emotivo, y que esta última noción es totalmente prescindible.

La teoría de los *actos lingüísticos* propuestas por J. L. Austin<sup>20</sup> puede ayudarnos a plantear esta objeción con mayor claridad.

Como se sabe, Austin propone distinguir tres tipos de actos que llevamos a cabo "cuando decimos algo": el *acto locucionario* (producir ruidos de cierto tipo, omitir vocablos como pertenecientes a cierto vocabulario, de

<sup>19</sup> Véase G. J. Warnock, *op. cit.*, p. 25. Véase también R. B. Brandt, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1959, pp. 218-219 y 226-229.

<sup>20</sup> En *How To Do Things With Words*, Oxford, The Clarendon Press, 1962, Lecture VII (*in fine*) — XII.

acuerdo con reglas gramaticales, etc.), el *acto ilocucionario* (es decir, lo que hacemos *al* decir algo: prometer, aconsejar, advertir, afirmar, aconsejar, etc.), y el *acto perlocucionario* (o sea, lo que hacemos *porque* decimos algo: persuadir, ofender, asombrar, entusiasmar, etc.). El acto ilocucionario está determinado por convención —según Austin— mientras que el acto perlocucionario es efecto de conexiones causales.

Si munidos de este esquema teórico encaramos el planteo de Stevenson respecto del uso dinámico y el significado emotivo, surgen con evidencia varias consecuencias importantes: (i) Stevenson sugiere correctamente que cuando decimos, por ejemplo, 'Amar al prójimo es bueno' no afirmamos necesariamente el acaecimiento de determinado estado de cosas; pero tampoco es necesario —como pretende incorrectamente Stevenson— que al decir 'Amar al prójimo es bueno' *influyamos* o *modifiquemos* los sentimientos o las actitudes de nuestra audiencia: éstas son *consecuencias perlocucionarias* que pueden darse o no, pero que de ninguna manera afectan lo que *hacemos* al formular el enunciado ético; (ii) al decir, 'Amar al prójimo es bueno' podemos aconsejar, exhortar, prescribir, elogiar esa forma de comportamiento etc.; (iii) es necesario, pues, distinguir entre *decir* el enunciado ético (acto locucionario), lo que hacemos *al* decirlo (acto ilocucionario) y lo que hacemos *porque* lo decimos (acto perlocucionario). Stevenson ha dirigido su análisis al nivel perlocucionario y ha pasado por alto el nivel ilocucionario y el locucionario con consecuencias teóricas poco felices; por más iluminadoras que resulten sus investigaciones acerca del propósito para el que se usan los enunciados éticos, no alcanzan a echar mayor claridad sobre uno de los problemas centrales de la ética, esto es, sobre la cuestión relativa al significado y a la fuerza de los enunciados éticos.<sup>21</sup>

5. Pasemos a considerar, por último, una de las críticas que el emotivismo ha inspirado con mayor persistencia; la que se refiere a la *irracionalidad* que el emotivismo parece proyectar sobre el campo de la moral. Esta crítica se ha manifestado en formas diversas, pero una manera *standard* de enunciarla puede ser la siguiente. Si es verdad que los juicios éticos carecen primordialmente de función descriptiva y deben ser entendidos como la expresión de las actitudes de quien los enuncia o como meros instrumentos persuasivos a emplear cuando se trata de modificar las actitudes de los interlocutores, se sigue (a) que las discusiones sobre problemas morales son, en el

<sup>21</sup> En términos generales, puede considerarse que la obra de R. M. Hare es una tentativa de encarar el estudio de los problemas éticos dando relevancia al nivel ilocucionario y secundariamente al locucionario.

En *The Language of Morals*, cap. 1, p. 1.17. Hare trabaja de modo sumamente interesante la distinción entre *decir algo* y *obtener* que aquel a quien se dirige el juicio se comporte concordantemente.

En su reciente libro, *The Emotive Theory of Ethics* (London, Hutchinson, 1968), J. O. Urmson elabora con agudeza el presente argumento. Véase especialmente el cap. 2.

fondo, meros torneos verbales en los que está en juego la mayor o menor habilidad de los contendedores para influir en las actitudes del contrario, y (b) que cualquier cosa que se diga en tales discusiones puede servir de fundamento a un juicio ético con tal que posea la calidad instrumental de ayudar a modificar las actitudes de la persona a la que se dirige la expresión.

No hay duda de que esta línea de ataque al emotivismo pone en evidencia un problema legítimo. Esto no será puesto en tela de juicio en lo que sigue. Pero ocurre que la formulación incondicionada de la objeción puede ofrecer dificultades teóricas tan poco deseables como las que quiere evitar. Y con el objeto de evitar estas consecuencias, intentaremos señalar brevemente a continuación en qué sentido creemos que la crítica es válida y cuáles son algunas de las dificultades que subyacen su formulación.

Una pregunta general que debemos estar en condiciones de responder adecuadamente, si vamos a acusar al emotivismo de proyectar el irracionalismo en el campo de la moral, es la siguiente: ¿cuál es el criterio, o criterios, que tenemos en cuenta para determinar si una teoría ética se hace cargo de los factores racionales que sin duda existen en el campo moral?

Es interesante señalar que una eventual respuesta que haga referencia al carácter descriptivo de las expresiones éticas (por ejemplo, 'Solamente podemos dar cuenta de los factores racionales que existen en el campo de la moral si admitimos que las expresiones éticas poseen carácter descriptivo') sería inaceptable en principio por la sencilla razón de que no está probado que *necesariamente* el irracionalismo moral sea una consecuencia de postular el carácter no descriptivo de tales expresiones.

Esta observación es bastante obvia y mueve a pensar que la respuesta debe buscarse en otra dirección.

Quizá, una respuesta más aceptable que la anterior podría ser la siguiente. Una teoría ética da cuenta del elemento racional que existe en el campo de la moral si admite la posibilidad de que se produzcan auténticas discusiones acerca de problemas morales.

Este parece ser un buen criterio que parecería explicar por qué se dice que el emotivismo ético trae como consecuencia indeseables hábitos de irracionalidad.

Pero es importante formular en este punto dos observaciones de interés.

En primer lugar (como ya habían hecho antes los intuicionistas), esta respuesta que sólo pretende valer contra el emotivismo —y que éste esgrime contra el subjetivismo— también condena al intuicionismo. A diferencia de los emotivistas, los intuicionistas atribuyen a los enunciados éticos un carácter descriptivo, y esto parece equivaler a autorizarlos a concluir que si *A* afirma '*p*' ('*p*' = 'X es bueno', por ejemplo) y luego *B* afirma 'no *p*', se da entre ellos una auténtica discrepancia respecto de la verdad de '*p*' o de 'no *p*'. Pero como en definitiva la diferencia de opinión entre *A* y *B* es consecuencia de in-

tuiciones distintas o de la imposibilidad, por parte de cualquiera de ellos, de intuir adecuadamente lo que el otro intuye, resultaría que su discusión sería tan poco *auténtica* como la que describirían los emotivistas. En otras palabras, en el caso de intuicionismo faltaría una condición necesaria para juzgar que una discusión acerca de un problema moral es una discusión real: la existencia de *criterios objetivos* —o si se quiere, *intersubjetivos*— que permitan discernir el porqué de la diferencia de los juicios que emiten *A* y *B*, y que permitan determinar cuál de ellos es el correcto.

En segundo lugar, no está de más señalar que Stevenson presta una inusitada atención al estudio de los mecanismos implícitos en las divergencias morales (ver arriba sección II, 2). Podría afirmarse que es el primer filósofo moral que ofrece un estudio detallado de la cuestión. Y al llevarlo a cabo, es perfectamente consciente de la objeción que estamos analizando. Es cierto que, como consecuencia de su planteo general, eleva las *actitudes* de los contendientes a un primer plano teórico y que con ello parece eliminar del campo de la moral todo viso de racionalidad. Pero Stevenson no concede abiertamente que tal sea el caso, o al menos, que tal consecuencia resulte necesariamente de su manera de atacar el problema. “Decir que los juicios éticos no son ni verdaderos ni falsos —observa— no implica sostener... que se formulen caprichosamente, ignorando los dictados del propio yo o de la naturaleza y las consecuencias de aquello acerca de lo que se juzga.” Y agrega, “la concepción emotivista podrá implicar otras cosas, pero lo que no implica es que las distintas valoraciones deban ser impensadas”. En otras palabras, si ‘irracional’ significa ‘mero arbitrio’, ‘ausencia de razones’, ‘desprecio por los hechos’, etc., Stevenson piensa que no es justo acusar al emotivismo de propiciar un enfoque irracionalista de la vida moral.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> ¿Por qué decimos que colocar a las *actitudes* en un primer plano teórico parece eliminar del campo de la moral todo viso de racionalidad?

En realidad, la noción misma de *actitud* y, en particular, el contenido que le otorga Stevenson, constituyen *otro* de los problemas cruciales a que debe enfrentarse el emotivismo.

Por una parte, Stevenson caracteriza *significado emotivo* basándose en la noción de *emoción* o rango de emociones (ver II, 3 y 3 [a]). Por otra parte, afirma: “...será conveniente remplazar ‘emoción’ por ‘sentimiento o actitud’... El término ‘sentimiento’ debe entenderse como haciendo referencia a un estado afectivo que revela su carácter a la introspección inmediata... Una actitud, sin embargo, es algo mucho más complicado... Es, en sí misma, una complicada conjunción de propiedades disposicionales del tipo estímulo y respuesta, que tienen que ver con el oponerse o el favorecer aquello que se denomina el «objeto» de la actitud. Llegar a ofrecer una definición precisa de actitud es una tarea demasiado difícil como para intentarla aquí; en consecuencia, este término —crucial como es en nuestra obra— debe ser entendido en su uso corriente...” (*Ethics and Language*, p. 60).

Podría admitirse —con reservas— la sugerencia de Stevenson respecto a cómo analizar el concepto de actitud y, además, su decisión de no dedicar más tiempo a intentar elucidar dicha noción remitiéndose, vagamente, a “su uso corriente”. Pero ocurre que Stevenson juega con una tesis adicional: la de que nuestras actitudes no son función de nuestras *creencias* —o que no tienen que ver con ellas de un modo esencial. Esta tesis se refleja

Puede argumentarse, sin duda, que este sentido craso de 'irracional' no es el que se atribuye al término cuando se sostiene que el emotivismo proyecta un hábito de irracionalidad sobre la vida moral.

Si se admiten —por un lado— las observaciones generales que hemos formulado hasta aquí y se toman en cuenta, en particular, las "salvedades" del propio Stevenson que acabamos de transcribir, y —por otra parte— se insiste en encontrar un sentido preciso a la crítica contra el emotivismo que venimos analizando, ¿qué versión aceptable y definitiva podemos dar a la "tesis de la irracionalidad"?

La clave de la cuestión se encuentra en el papel que representan dentro de la teoría emotivista las *razones* que sirven de apoyo a los enunciados éticos. Éste es el punto que trataremos de exponer brevemente a continuación. Comenzaremos el análisis haciendo referencia al problema en conexión con los imperativos y luego ampliaremos el planteo para abarcar a los enunciados éticos en general.

Cuando *A* dice a *B* 'cierre la puerta, por favor', trata de obtener de parte de *B* un comportamiento determinado: cerrar la puerta. Supongamos

en la distinción entre *significado emotivo* y *significado descriptivo* y en el corolario de que las relaciones entre el *desacuerdo en la creencia* y el *desacuerdo en la actitud* son fácticas, en el sentido de que lograr acuerdo en las creencias (relevantes para el caso en cuestión) no garantiza (lógicamente) lograr acuerdo en la actitud (ver II, 2 y 2 [a]).

Esta estrategia general reduce a las actitudes al plano de lo *puramente emocional*, es decir, a un ámbito que parece escapar a toda *justificación* posible —como algo opuesto a su explicación—, y Stevenson parecería sugerir que tal ámbito no tiene que ver, de ninguna manera filosóficamente interesante, con el ámbito de nuestras creencias. De ahí, pues, la consecuencia —que sin duda puede extraerse del planteo de Stevenson— de que su *enfoque abre las puertas a la irracionalidad en el campo de la moral*. De ahí, también, que sus observaciones cautelosas acerca del "carácter impensado" o al "capricho" de nuestras valoraciones no modifiquen en nada este resultado.

Por cierto que el análisis de Stevenson acerca del carácter y función de las actitudes no es el único posible. Y algunos autores han llegado incluso a afirmar que es erróneo sugerir o sostener que las actitudes estén exentas de toda *crítica racional*. C. Wellman, por ejemplo se ha explayado sobre el tema en *The Language of Ethics*, Cambridge, Harvard University Press, 1961, cap. 6, pp. 117-127. El punto es, por cierto, digno de un estudio detenido.

En otro nivel crítico, podría llegar a ponerse en duda que la noción misma de *actitud* —y su noción emparentada de *expresión de actitudes*— puedan tener un valor elucidatorio efectivo dentro de una teoría ética. R. M. Hare —por ejemplo— observa que 'expresar' padece de una peligrosa ambigüedad (se *expresan* deseos, creencias, relaciones matemáticas, enunciados, opiniones, etc.). Y en cuanto a las actitudes, dice, entre otras cosas: "Tener una actitud de 'aprobación moral' hacia cierta práctica es tener una disposición a creer, en ocasiones apropiadas, que es correcta; o, si 'creer' es en sí una palabra disposicional, es pensar —simplemente— que tal práctica es correcta... Pero en todo esto no hay nada que explique qué es lo que uno cree cuando cree que determinado tipo de acto es correcto. De modo similar, si decimos que 'Nunca golpees al caído' expresa la actitud de que uno no debe golpear, etc., no habremos dicho nada inteligible a quien no comprenda la oración que estamos tratando de explicar." (*The Language of Morals*, cap. 1, p. 11.

El tema de las *actitudes* ofrece, como se ve, un amplio margen a la crítica.

que *B* pregunta a *A*: '¿Por qué quiere que cierre la puerta?' es decir, supongamos que *B* pone de manifiesto, de alguna manera, su "resistencia" a aceptar la directiva dada por *A*. En tal caso, éste puede responderle, 'Porque entra frío', o 'Porque está más cerca de la puerta que yo', o 'Porque no quiero que alguien se entere de lo que voy a decirle', etc. En todos estos casos diremos que *A* ofrece una *razón* en favor de su directiva y que al hacerlo describe la situación que desea alterar, o la nueva situación que desea que se produzca, o los *motivos* que lo han llevado a dirigir la directiva a *B* (y no a *C*, por ejemplo), etc. Si *B* encuentra satisfactoria la *razón* ofrecida modificará, sin duda, su *actitud* y obedecerá cerrando la puerta. En términos de Stevenson: la *función* de la *razón* ofrecida por *A* consistirá en que, al hacer referencia a una posible fuente de desacuerdo con *B*, tiende a eliminar ese factor negativo y consigue —en situaciones normales— un acuerdo en la *actitud*.

En otras palabras, el *valor* de las razones dadas por *A* se juzga o se debe juzgar, según Stevenson, de una manera peculiar: "...no pueden denominarse «pruebas» sino en un sentido peligrosamente amplio del término; no están conectadas con el imperativo ni demostrativa ni inductivamente, sino que dan un *apoyo* explícito al imperativo. Lo «sostienen», o «le dan fundamento», o «le dan base» mediante una referencia concreta a los hechos..."<sup>23</sup>

Si *A* dijera, por ejemplo, 'El acto *X* es (moralmente) incorrecto' y *B* dudara de lo adecuado de tal calificación o directamente considerara que el acto *X* es (moralmente) correcto, es posible que se embarcaran en una discusión en la que uno de ellos o, quizá, ambos trataran de fundamentar sus respectivos juicios: intentarían dar *razones* en favor de ellos. Es decir, conectadas con las expresiones éticas también existen, obviamente, *razones* que le sirven de apoyo. En realidad toda discusión sobre cuestiones morales registra una variada gama de razones en pro y en contra de los enunciados que sostienen ambos contendientes. Y, precisamente, las discusiones sobre temas morales son posibles dado que pueden darse razones en apoyo de los enunciados controvertidos.

Pero para Stevenson la función que cumplen tales razones no difiere de la que poseen en el ejemplo anterior: "...ellas están relacionadas con el juicio (ético) psicológicamente y no lógicamente... ellas no implican estrictamente el juicio de la manera en que los axiomas implican los teoremas; ni tampoco están relacionadas con el juicio inductivamente —tal como los enunciados que describen observaciones están relacionados con las leyes científicas. Más bien dan apoyo al juicio (ético) de la misma manera en que las razones dan apoyo a un imperativo."<sup>24</sup>

Pero si el único sentido válido en que podemos hablar de *razones* —se-

<sup>23</sup> C. L. Stevenson, *op. cit.*, pp. 27-28.

<sup>24</sup> C. L. Stevenson, *op. cit.*, p. 113.

gún Stevenson— es el que las reduce a *items* que se encuentran en *relación causal*, con ciertos anunciados, ¿cómo distinguir las *buenas razones* de las *malas*, o las que tienen efectiva relevancia para el tema en discusión de las que no lo tienen? La distinción resulta imposible de trazar —en el sentido que debe interesar a la ética— si se trata de mera *eficacia* causal, porque podría darse el caso de que razones que resultan eficaces como *instrumento* para cambiar la actitud de uno de los contendientes nada tuvieran que ver con el tema en cuestión, o tuvieran que ver con él de un modo equívoco. Si lo único que se exige como criterio de “buena razón” es eficacia causal, cualquier cosa que se diga o haga puede ser una buena razón, con tal que produzca el efecto deseado y ésta es, por cierto, una consecuencia inaceptable de la teoría de Stevenson.<sup>25</sup>

En síntesis. Si lo que significa el argumento que hemos descrito en el párrafo 5 es que el emotivismo no permite ofrecer una teoría adecuada de las razones y argumentos éticos —con las consecuencias indeseables que acabamos de señalar— podemos aceptar la objeción. Pero debe admitirse al mismo tiempo que el problema de fondo es mucho más complicado de lo que podría pensarse en un principio y que puede llegar a plantearse en otras teorías aparentemente exentas de la objeción de irracionalidad. Y es una consecuencia innegable del emotivismo de Stevenson haber ayudado a poner este hecho sobre el tapete con toda dramaticidad, como lo demuestra la extensa bibliografía que sobre este problema se ha producido desde entonces.

J. O. Urmson ha dicho en su reciente libro sobre el emotivismo ético que no escribía como un adherente a la teoría sino como un admirador de ella. Y es posible que estas páginas hayan revelado al lector una actitud bastante parecida. Los problemas que abarca la filosofía moral son múltiples y difíciles. Uno de los más cruciales es el que trata —para decirlo en términos muy generales— de la función lingüística y del significado de los juicios y palabras éticas. Y no hay duda de que en este campo el emotivismo produjo una verdadera revolución, padeciendo inexorablemente las limitaciones

<sup>25</sup> Cabe observar que Stevenson intenta defenderse de este tipo de objeción relativizando al máximo el problema “...cualquier decisión —dice— acerca de los métodos por usar es en sí misma una cuestión emotiva de carácter ético, si no puede referírsela a la validez... Valorar o recomendar un método en ética (cuando la validez no tiene relevancia en el caso) es moralizar acerca del modo de proceder de los moralistas. Los juicios éticos pueden formularse acerca de innumerables acciones, y el procedimiento para dar fundamento a un juicio, al ser en sí mismo una acción, es a su vez objeto de un juicio” (*op. cit.*, p. 158). Stevenson observa que no hay en esto ningún círculo vicioso. Y quizá tenga razón. Pero por cierto que su argumento (a) no invalida las conclusiones críticas a que hemos arribado y (b) confunde las cuestiones acerca de la fundamentación de los juicios éticos (que no tienen por qué ser *cuestiones morales*) con el objeto y función de los juicios éticos propiamente dichos.

propias de todo cambio profundo. Excluyó, por razón de su propio enfoque, otros temas de interés para el filósofo moral; exageró aspectos que, en definitiva, no merecían la importancia otorgada; enfocó con unilateralidad la propia problemática que pretendió resolver. Pero también resulta innegable la "apertura" que ofreció dentro de la filosofía moral y la importancia de las nuevas opciones teóricas que ayudó a vislumbrar. Mostrar este aspecto positivo ha sido, en buena parte, el objetivo de nuestro trabajo.

EDUARDO A. RABOSI

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS  
BUENOS AIRES