

## **LA ARGUMENTACIÓN EN EL DISCURSO FILOSÓFICO:**

### **El problema de la fundamentación de la norma moral**

Pablo Quintanilla

Pontificia Universidad Católica del Perú

pquinta@pucp.edu.pe

**Palabras clave:** Discurso filosófico, argumentación, filosofía moral contemporánea, fundamentación, emotivismo

#### **Resumen:**

Desde los filósofos presocráticos hasta los pensadores contemporáneos ninguna actividad como la filosofía presenta una mayor variedad de formas de argumentación. Si toda argumentación es un intento por fundamentar, justificar, o dar sustento y plausibilidad a una cierta visión de las cosas, una perspectiva o una consideración la pregunta que deberemos formularnos es qué significa fundamentar algo. Ante la crisis de la fundamentación en sentido moderno y el fracaso de la empresa racionalista, los filósofos morales contemporáneos han retomado el espíritu aristotélico en su pretensión de explicitar los presupuestos contenidos en nuestro lenguaje moral

Es posible decir que ninguna actividad como la filosofía presenta una mayor variedad de formas de argumentación. Los presocráticos argumentaban en textos poéticos, Platón lo hacía mediante diálogos, y Aristóteles en la forma de tratados. El estilo argumentativo aristotélico de alguna manera quedó durante la Edad Media y la modernidad como la forma canónica de la argumentación, pero autores como Nietzsche, Wittgenstein o Heidegger encontraron su propia manera de expresarse mediante aforismos o textos literarios. Por eso pienso que hay una variedad de formas de argumentación filosófica y que ningún estilo debería pretender primacía por sobre los otros. Spinoza, Carnap y Quine argumentaban de manera geométrica; Russell y Moore lo hacían circunnavegando elegantemente los problemas como un viejo velero

victoriano; Ortega y Gasset y Savater son ensayistas de fina pluma que escriben para que uno los lea los domingos por la tarde.

Pero este pluralismo no significa que toda argumentación sea igualmente válida. Hay diversos estilos de argumentación, pero sin duda hay buenos y malos argumentos. Habrá, pues, que preguntarse si hay algo que tienen en común los diversos estilos argumentativos válidos. Sospecho que, en general, toda argumentación es un intento por fundamentar, justificar, o dar sustento y plausibilidad a una cierta visión de las cosas, una perspectiva o una consideración. Por ello, la pregunta que deberemos ahora plantearnos es qué significa fundamentar algo. Pero para plantear el tema con precisión y así evitar que se nos vaya de las manos, vamos a concentrarnos en el tema de la fundamentación del discurso moral.

Mi exposición tiene cuatro partes. *En primer lugar*, plantearé el problema general de la fundamentación. Este término es equívoco y tiene muchos sentidos, voy a discutir algunos de estos. Comenzaré con el sentido racionalista moderno y después analizaré los sentidos antiguos tomando como punto de partida a Aristóteles. Intentaré mostrar cómo en Aristóteles hay varios sentidos de lo que hoy llamamos fundamentación, pero principalmente dos: el que llamaré *fundamentación demostrativa* y el que denominaré *fundamentación dialéctica*. El primero en Aristóteles toma el nombre de *analítica* o *silogística* y va de los principios universales a los casos específicos, este es el sentido que fue recogido por la modernidad con pretensiones de exclusividad y es aquel al cual solemos aludir cuando hablamos de una crisis de la fundamentación. La fundamentación dialéctica, por el contrario, practica un análisis de los casos específicos para intentar explicitar en ellos principios universales. *En segundo lugar*, intentaré mostrar cómo Aristóteles no pretende una fundamentación demostrativa de la moral sino, en todo caso, una fundamentación dialéctica en la que se analice las prácticas morales habituales en una comunidad y, sobre todo, su discurso moral para intentar explicitar aquellos principios o presupuestos que la sostienen. Discutiré en qué sentido puede entenderse esa actividad como una fundamentación. *En tercer lugar*, intentaré discutir cómo, ante la crisis de la fundamentación en sentido moderno (i.e de la fundamentación demostrativa) y el fracaso de la empresa racionalista, los filósofos morales contemporáneos han retomado el espíritu aristotélico en su pretensión de explicitar los presupuestos contenidos en nuestro lenguaje moral. Presentaré las

posiciones de Moore y Stevenson precisamente como el rechazo de toda pretensión de fundamentación demostrativa, expondré las posibles alternativas que se le pueden presentar y discutiré si esas alternativas pueden entenderse en la línea de una fundamentación dialéctica. *Finalmente, en cuarto lugar*, abordaré la posibilidad de una fundamentación de la moral en base a lo que Hume y Adam Smith, entre otros autores, llamaban los ‘sentimientos morales’.

## UNO

El problema de la fundamentación de la norma moral es, en realidad, un caso del problema general de la fundamentación. Sin embargo, la manera como se ha entendido a lo largo de la historia de la filosofía la pregunta sobre qué significa una fundamentación ha cambiado de acuerdo con la óptica de quien planteaba la pregunta. Es decir, no sólo han cambiado las respuestas sino también la forma de plantear la pregunta.

Para los modernos el concepto de fundamentación se halla asociado a *demostración*, es decir, al hecho de poder deducir con carácter de necesidad y de manera concluyente unos enunciados a partir de otros. Así pues, un enunciado es fundamentado si podemos mostrar que se deduce de otros enunciados que o bien ya se hallan fundamentados o son, en algún sentido, fundamentales. Pero como es imposible derivar enunciados hasta el infinito, durante la modernidad de lo que se trató es de encontrar aquel enunciado cuya evidencia sea tan clara y distinta que resulte innecesario fundamentarla, precisamente porque es condición de posibilidad de toda fundamentación. Es decir, toda fundamentación posible tendría que presuponer ese enunciado, luego ese enunciado sería fundamental en un sentido estricto. Pero ese enunciado nunca se halló o, por lo menos, se halló sólo provisionalmente, porque aquel que creyó hallarlo no se percató de que era un enunciado no informativo y, por tanto, no podía ser un enunciado fundamentador, ya que de enunciados no informativos no se puede deducir enunciados informativos.

Usualmente, cuando se habla de una crisis de la fundamentación se suele tener en mente este sentido demostrativo, que es el que emprendió el proyecto ilustrado: la razón que se autofundamenta, la razón que vuelve sus ojos a sí misma; esta pretensión fue considerada por los críticos de la modernidad en crisis.

A diferencia de los modernos, Aristóteles era consciente de que este concepto se dice de múltiples formas. Para Aristóteles fundamentar algo, por ejemplo un enunciado, puede ser encontrar su principio (en el sentido de *arjé*), también puede ser encontrar otro enunciado del cual se deduzca (este es el sentido que van a privilegiar los modernos), puede ser proponer para él un conjunto de causas, es decir principios explicativos o, en fin, fundamentar un conjunto de enunciados puede ser encontrar los principios, en el sentido de presupuestos, que subyacen a ellos. Y, de hecho, será imposible encontrar una esencia del fundamento en tanto que característica o conjunto de características comunes a todos los diversos tipos de fundamento y las diversas maneras que hay de fundamentar algo.

De esta diversidad de sentidos hay dos que se han empleado de manera privilegiada en la ética. Los modernos intentaron una fundamentación demostrativa, pero toda fundamentación de este tipo está condenada a *ser a priori* y, por eso, también a fracasar. No sólo por la imposibilidad de encontrar un enunciado básico fundamentador que sea simultáneamente informativo y universal sino también porque, aunque se encontrara, sería imposible deducir una norma a partir de un conjunto de proposiciones de hecho, como intentó mostrar Hume. El proyecto racionalista intentó deducir un modelo moral a partir de una cierta concepción de la naturaleza humana, pero esto presenta el inconveniente de tener que definir una naturaleza humana, concepto que es uno de los más cambiantes. Pero además, aunque se encontrara, de la descripción de tal naturaleza humana no se podría deducir válidamente normas.

## DOS

Otro sentido de fundamentación, que estoy denominando *dialéctico*, es aquel que consiste en analizar las prácticas morales habituales y la manera como empleamos el lenguaje moral para explicitar los presupuestos contenidos en ellos, es decir, los principios que subyacen a nuestro comportamiento y nuestro lenguaje moral. ¿Puede llamarse a tal actividad fundamentadora? Sí, en la medida en que da razón de nuestro discurso y nuestro comportamiento. Este es el tipo de fundamentación que emplea Aristóteles en la ética y que postula a partir de su distinción entre analítica y dialéctica. En los *Tópicos* distingue entre dos métodos o formas generales para justificar racionalmente proposiciones. De un lado tenemos la *analítica*, que es el método que

emplean las disciplinas cuyo objeto de estudio es un género. La analítica tiene carácter necesario y consiste en pasar de lo universal a lo particular, es decir, es lo que hemos venido denominando fundamentación demostrativa. Este es el método silogístico que Aristóteles desarrolla en los *Analíticos* pero que, sin embargo, jamás creyó que fuese aplicable a la ética. Para la ética (como para la metafísica y la doxografía) reservó la *dialéctica* que es el método empleado por aquellas disciplinas cuyo objeto de estudio no es un género.

En efecto, entre metafísica y ética hay más de una relación importante: ni el ser, que es el objeto de estudio de la metafísica, ni el bien, que lo es de la ética, son géneros, y tampoco se dicen unívocamente sino de muchas maneras. Pero el que no exista una ciencia sobre el bien (o el ser) no impide que exista un discurso sobre el bien (o el ser). El discurso sobre el ser es aquel que Aristóteles simplemente denominó "la ciencia que se busca" o "la ciencia inhallada", al que Andrónico de Rodas bautizó como "metafísica" y que, como sospechó por primera vez Suárez en las *Disputationes Metaphisicas* y sostiene contemporáneamente Aubenque, no puede ser lo mismo que la Filosofía Primera, que versa sobre la causa incausada. El método dialéctico de la metafísica sería la explicitación de aquellos presupuestos que están contenidos en nuestro discurso, es decir, en la predicación. De ahí que si bien el ser no es un género, se dice en las categorías, que son géneros de predicados.

El tema de la dialéctica está presente a lo largo de la filosofía griega como un tipo de discurso que pretende tener algo que decir acerca de la totalidad. En Aristóteles esto se mantiene pero adopta un nuevo matiz: dialéctico es aquel discurso que proviene del análisis de las reflexiones y conversaciones de los hombres. Así pues, la dialéctica presupone un mundo constituido por una pluralidad de opiniones excluyentes que, sin embargo, comparten algunos principios. Tales opiniones no son en sí mismas verdaderas o falsas sino más bien dependen de la argumentación a la cual pertenezcan. Por eso, en algún sentido, la dialéctica también es una reflexión sobre el sentido común, sobre las creencias más aceptadas y sobre el tipo de sabiduría que los sabios representan.

De lo que se trata es de constatar que, cuando la gente hace juicios morales o realiza elecciones morales, presupone ciertos principios que no pueden ser privados sino

que deben ser públicos porque están contenidos en el lenguaje, que es el ámbito de la intersubjetividad por antonomasia, y en las costumbres, que es el lugar de lo público. De manera que esta reflexión dialéctica sobre la moral no tiende a postular un modelo de conducta o a intentar justificar racionalmente alguno (no, por lo menos en el sentido de una fundamentación demostrativa), sino más bien pretende *describir* lo que hacemos cuando hablamos sobre moral o cuando decimos que nos conducimos moralmente.

Así, por ejemplo, lo que hace Aristóteles es constatar que todos los hombres y sus actividades tienden a múltiples fines, pero que estos fines tienen en común la búsqueda de la felicidad y que aunque hay diversas maneras de entender la felicidad, hay una que es privilegiada por sobre las otras: la vida racional, que se constituye en vida virtuosa. Y cuando afirma Aristóteles que es el hombre prudente quien posee el juicio más adecuado para elegir el justo medio, debemos considerar prudente a aquel que es considerado como tal por el resto de la comunidad de hablantes, pues si ha sido denominado de esa manera es porque los demás comparten, en algún sentido, ese tipo de prudencia, sino no lo llamarían prudente; de manera que describir los criterios del hombre prudente es también describir los principios y criterios comunes de la colectividad.

La pregunta que debemos hacernos, sin embargo, es si esta actividad descriptiva del lenguaje puede ser considerada en algún sentido una fundamentación. Eso, evidentemente, depende de cuánta extensión le demos a ese concepto. Obviamente los modernos no lo habrían aceptado, pero Aristóteles sí, en la medida en que da razón de nuestra praxis moral, es decir, la explica mostrando los presupuestos sobre los que se sostiene.

### **TRES**

Las creencias más populares acerca de la filosofía analítica suelen suponer que por influencia de Hume y, en general, del emotivismo se abandonó toda pretensión de fundamentar la moral. Esto podría pero no tiene por qué necesariamente ser correcto. Para discutir en qué sentido el emotivismo mina cualquier posibilidad de fundamentación moral o, por el contrario, uno se puede servir del emotivismo para fundamentar localmente una moral, voy a presentar algunos elementos de la versión clásica de esta doctrina.

El emotivismo surgió como una crítica al intuicionismo de Moore. En *Principia Ethica*, de 1903, Moore plantea que la pregunta por la norma moral debe formularse en términos de qué clase de acciones debemos realizar. Responde a esta pregunta afirmando que debemos hacer aquello que cause mayor bien en el universo, lo cual lo entronca no sólo con la tradición utilitarista de Bentham y Mill sino también directamente con la tradición aristotélica de análisis del concepto de 'bien'. Afirma Moore que 'bien' es una propiedad simple, no natural, inanalizable, tal como puede serlo un color, amarillo, verbigracia, que es el ejemplo que él usa. 'Bien' como 'amarillo' al ser inanalizables, porque no pueden ser descompuestos, no pueden ser definidos, de manera que así como aprendemos el significado de amarillo por ostensión, de igual manera todos tenemos un concepto de lo bueno aunque seamos incapaces de precisar cuál es este. Cualquier identificación de lo bueno con una propiedad natural incurriría en lo que Moore llamó la *falacia naturalista*: los diversos filósofos, cree Moore, al intentar definir el concepto de 'bueno' identificándolo con propiedades específicas como el placer, lo agradable o la voluntad divina, habrían incurrido en esta falacia. La manera como esto se demuestra es formulando la pregunta abierta: siempre se puede preguntar si es bueno que el placer sea bueno, o si es bueno que lo agradable sea bueno, etc. El que estas preguntas tengan sentido muestra que en la palabra bueno hay algo más que una descripción. A ese 'algo más' llamó Moore el contenido encomiativo o valorativo, que no puede ser reducido a una descripción de hechos. Moore supone que este único e indefinible sentido de bien, que todos poseemos, es el que nos guía para la acción y es precisamente aquel que permite a Aristóteles decir que 'bien' es aquello hacia lo cual todos los hombres tienden.

Pero esta posición presupone demasiadas cosas y, sobretodo, presupone su inobjetabilidad, porque si afirma que bueno es indefinible y luego que es una propiedad no natural que todos reconocemos intuitivamente, impide cualquier objeción que podamos hacerle. El cuestionamiento más certero contra el intuicionismo afirma que no hay ninguna razón para suponer que exista alguna propiedad no natural reconocible intuitivamente y que se exprese en las diversas palabras de los diversos lenguajes traducibles por 'bueno'. Por el contrario, todo nos lleva a suponer que las palabras de los diversos lenguajes y épocas que solemos traducir por 'bueno' tienen distintos

contenidos. Así, sería un error suponer que cuando la tradición ética discute el problema del bien, desde Sócrates hasta nuestros días, está discutiendo el mismo problema.

Objetando a Moore, los emotivistas parten del supuesto que no existe un sentido único de 'bien' sino múltiples, y emprenden la tarea de averiguar si hay en estos diversos usos algún tipo de contenido común. Aunque se suele atribuir la paternidad del emotivismo a Stevenson es posible rastrear esta concepción mucho más lejos. De manera explícita se encuentra ya en Ogden y Richards (*The meaning of meaning*) y, de manera implícita, probablemente entre los sofistas, porque el emotivismo, antes de adoptar la formulación actual, se ha manifestado de diversas maneras a lo largo de la historia de la filosofía. Así como se suele decir que la historia de la epistemología es la historia del debate contra el escéptico que todos llevamos dentro, es quizá posible decir que la historia de la ética es la historia del debate contra el emotivista que todos llevamos dentro.

Sin embargo, es Stevenson quien presenta la versión más sólida del emotivismo ortodoxo, el cual ha generado, como suele ocurrir, versiones heterodoxas. Una de esas versiones heterodoxas es la que voy a presentar más adelante. Stevenson propuso que, ya que no hay una propiedad común a la cual todos refiramos cuando decimos 'bien', a lo que realmente referimos es a un cierto tipo de sentimiento interno, a un estado emocional que el objeto del cual predicamos bondad nos suscita. Así, los enunciados morales se caracterizan por ser no proposicionales, es decir, por no portar verdad, ya que no nos proporcionan ninguna información acerca del mundo sino que, en el mejor de los casos, expresan nuestra disposición respecto del objeto del cual estamos predicando bondad.

Se suele creer que el emotivismo conduce a una forma de subjetivismo en la medida en que no hay criterios para elegir entre diversos enunciados morales y, entonces, es imposible salvar el desacuerdo moral. Algunos han creído que el emotivismo mina toda forma de fundamentación moral y que de lo que se trata es de superarlo. Efectivamente, tal vez una forma de superarlo sea asumiéndolo en una versión cercana al descriptivismo, que es la posición que ahora paso a presentar.



El descriptivismo clásico, en la versión de Hare, postula que 'bueno' tiene dos tipos de contenido significativo: un contenido descriptivo y uno emotivo. Según Hare, cuando alguien afirma "este es un buen x" está describiendo algunas de las características que en nuestro contexto o en nuestro lenguaje son propias de x, y luego afirma apreciar tales características. Así, por ejemplo, si afirmo "este es un buen caballo" lo que estoy diciendo es "este caballo es fuerte, veloz, saludable y yo aprecio tales características." Pero algo que tanto emotivistas como descriptivistas olvidan, y que algunos críticos como McIntyre han señalado, es que los contenidos descriptivos de estos conceptos varían. Los conceptos morales suelen oscilar entre sus dos contenidos significativos: el descriptivo y el emotivo; siendo en algunas sociedades más claramente descriptivos o más emotivos. Así, en las sociedades más cohesionadas a nivel de creencias y criterios compartidos (como, por ejemplo, una *polis* griega antes de la decadencia, un monasterio benedictino o una cofradía religiosa) el significado equivalente de 'bueno' suele ser casi totalmente descriptivo y mínimamente emotivo. Por ejemplo, en la sociedad homérica el término *to agathós* puede ser reducido a un conjunto de proposiciones descriptivas: ser noble de nacimiento, hábil en la guerra y comportarse de manera majestuosa. La carga emotiva es mínima. En sociedades más heterogéneas el contenido descriptivo es mínimo y el mayor significado recae sobre lo emotivo. Así, por ejemplo, si en el centro de Lima escogiéramos al azar a diez personas y les preguntáramos qué entienden por una persona buena, probablemente nos darían diez conjuntos distintos de descripciones y lo único que sus respuestas tendrían en común sería el contenido emotivo, es decir, lo único que sabríamos es que cada una de estas diez personas aprecia a aquel de quién predica bondad, aun si las características que estas personas aprecian son distintas entre sí.

Pero en una sociedad así, en la que el contenido descriptivo de los conceptos morales es mínimo o inexistente, ¿es posible fundamentar una moral? Aparentemente no, aparentemente esto sólo sería posible en una sociedad altamente cohesionada, como el tipo de sociedad que Aristóteles quiso explicar extrayendo los principios comunes en el comportamiento y el lenguaje moral.

La pregunta de si es posible o no una fundamentación de este tipo en sociedades altamente heterogéneas dependerá de si hay presupuestos o criterios de elección comunes. Podemos suponer que los hay, sino la sociedad no podría sostenerse como

comunidad de costumbres. Lo más probable, sin embargo, es que estos principios comunes se limiten a ser muy formales y generales, tal como el principio de la simetría o el de la reciprocidad. En todo caso, bastará la constatación de este hecho para poder emprender, aunque sea como proyecto, un tipo de fundamentación dialéctica de la moral.

## CUATRO

Ahora es momento de girar nuestros ojos hacia la dicotomía clásica entre razón y emoción. La tradición filosófica moderna nos ha acostumbrado a creer que sólo hay una forma de fundamentar algo y que esta debe ser una fundamentación racional, careciendo de sentido hablar de otro tipo de fundamentación, por ejemplo de una fundamentación emocional. Esta tradición, que es principalmente kantiana, y su herencia romántica, suele separar lo racional de lo emocional como si se tratase de dos facultades independientes, privilegiando lo primero y desechando lo segundo, de suerte que si no es posible una fundamentación racional sólo queda como alternativa el nihilismo. Como resultará claro, esto ha desembocado en epistemologías positivistas y científicas que evalúan la capacidad explicativa de las disciplinas, por ejemplo de las ciencias humanas, según se acerquen más al ideal racionalista calculante de las ciencias naturales. Estos son los presupuestos que me propongo objetar, mostrando la compleja dialéctica entre lo racional y lo emocional en la fundamentación de la moral.

La distinción entre razón y emoción es tan antigua que, por lo menos, se remonta hasta los griegos. Con Platón, por ejemplo, esta distinción constituye una relación conflictiva, como se evidencia con frecuencia en sus textos, especialmente en el episodio de la expulsión de los poetas de la *República*. Por el contrario y contra todo lo que se pudiera creer, los filósofos modernos tempranos anteriores a Kant, abordaron el tema de las emociones y los sentimientos sin pretender oponerlos a la razón. Los filósofos de la ilustración inglesa, particularmente Shaftesbury y Hutcheson, elaboraron concepciones de la razón en acuerdo con lo emocional. Pero fueron David Hume y Adam Smith quienes desarrollaron más ampliamente la intuición según la cual la verdad no es una conquista de la pura razón, sino de la vida humana en su totalidad. Años después, a fines del siglo veinte, esta olvidada sabiduría se recuperaría de distintas maneras y en el contexto de distintas tradiciones.

Hume y Smith<sup>1</sup> construyeron teorías éticas basadas en los *moral sentiments*. Para ellos, el origen y fundamento de la moral no es un principio a priori ni una decisión racional sino la simpatía (*sympathy*), que es un sentimiento moral y se constituye como la capacidad de imaginar ser el otro para padecer y conmoverse con sus venturas o desdichas. Para Hume, no nos abstenemos de causar un mal al otro después de entender un argumento, sino después de imaginar cómo sería padecer ese mal y al espantarnos ante aquella posibilidad. Cuando aumenta nuestra capacidad de empatía y nuestra calidad moral, también aumenta el número de personas que formarían parte del grupo al que llamamos “nosotros”, mientras que se reduce el grupo de los “otros”. Es la capacidad de ponernos en el lugar del otro e imaginar sus sufrimientos y desgracias lo que nos hace comportarnos moralmente con él. Así pues, no es *sólo* un mandato de la razón sino también del corazón. Cuando se amplía nuestra capacidad de ponernos en el lugar del otro, de imaginar ser el otro en circunstancias de la vida diferentes, también se amplía nuestra capacidad moral. Esta es, para Hume, una forma austera de fundamentar nuestras creencias morales; con lo cual fundamentarlas en nuestras emociones resulta perfectamente racional. Como lo pone Dylan Evans, en aquella época, a mediados del siglo XVIII, “era racional ser emocional”.<sup>2</sup>

A fines del siglo XVIII Kant y a comienzos del XIX los románticos (Schiller, Coleridge, Wordsworth, Byron, Keats, Shelley, Emerson) opusieron razón a emoción, considerándolas dos facultades diferentes y casi inconmensurables, tal que la ciencia y la filosofía transitarían por el territorio de la razón, mientras que las artes y la literatura lo harían por el de la emoción. Este prejuicio romántico sostiene que reflexionar sobre nuestras emociones las aplana o les quita su verdadera naturaleza sentimental. Sospecho que, por el contrario, reflexionar racionalmente sobre nuestras emociones nos permite conocerlas mejor y sentirlas con mayor intensidad. Por otra parte, cuando uno se conecta con los sentimientos que le producen sus propias creencias, uno se encuentra en mejores condiciones para entender sus causas, sus motivaciones, y el lugar que ocupan en nuestras vidas.

Curiosamente, la aparición y el desarrollo del psicoanálisis no mejoró la situación. De acuerdo con su concepción mecanicista e hidráulica de la vida psíquica, Freud entendió las emociones como descargas viscerales. En su artículo “El inconsciente” dice que los afectos y las emociones corresponden a procesos de

descarga, que en última instancia se perciben como sentimientos. Freud mantiene la vieja dicotomía entre razón y emoción: las creencias pueden ser racionales o irracionales, pero las emociones se encuentran en un nivel diferente más allá de la razón.

Es sólo desde hace poco tiempo que esta dicotomía ha sido revisada, tanto en la filosofía de la mente como en la psicología,<sup>3</sup> retomando algunas de las ideas de filósofos como Hume o Smith. Muchos de estos trabajos suelen postular la necesidad de superar tal dicotomía y ello se hace mostrando, en primer lugar, que las emociones tienen una estructura racional que es parte de su propia naturaleza. Uno tiene las emociones que tiene en virtud de que ve el mundo de una u otra forma. Los cambios en nuestras creencias determinan cambios en nuestras emociones, al punto que mantener ciertas emociones que fueron causadas por creencias que hoy reconocemos como falsas resultaría siendo irracional. Asimismo, todos admitiríamos que en ciertas circunstancias podría resultar perfectamente racional ser invadido por ciertas emociones. Esta estructura cognitiva no es un aditamento accidental de las emociones, sino parte de su naturaleza misma. De igual manera, aunque nuestras creencias están integradas siguiendo una estructura consistente con nuestros deseos y acciones, estructura que puede ser llamada racional, están siempre coloreadas por un matiz emocional, que no es un mero ornamento sino parte de su naturaleza. Así pues, razón y emoción no son dos facultades diferentes sino elementos inseparables de los procesos psicológicos y de la conducta humana necesarios para la comprensión del otro.

La distinción tan marcada entre razón y emoción que heredan algunos filósofos modernos, nos ha acostumbrado a creer que lo único que puede fundamentar nuestras creencias o nuestro comportamiento es la razón, ya que la emoción está desprovista de contenido cognitivo. Sin embargo, si uno admitiese que las emociones incorporan una estructura cognitiva (núcleos de creencias estructuradas entre sí racionalmente) y que la razón no está desprovista de pasión (Hume solía decir que la razón está y debe estar al servicio de los afectos, en tanto estos son el motor que la impulsa), entonces no se ve por qué no podría uno *fundamentar* sus creencias o sus acciones en sus emociones. Por ejemplo, si yo actúo caritativamente con alguien movido por la piedad o la solidaridad, sin necesariamente estar convencido de que estoy realizando la acción racionalmente más apropiada, ¿acaso no hay un sentido en que estoy dando fundamento a mis acciones

en mis emociones? En este tipo de fundamentación de la moral pensaban Hume y Adam Smith cuando hablaban acerca de los ‘sentimientos morales’. Kant, por el contrario, creía que uno sólo actúa moralmente si es por una decisión racional o por mor del deber moral. Si yo realizara una buena acción por amor, piedad, temor, o en un acto de locura filantrópica, para Kant eso no contaría como una acción moralmente correcta. Desafortunadamente, en este punto Kant fue demasiado influyente en la tradición filosófica posterior, desterrando el ámbito de lo emocional de las fronteras de la moral. Aquí Hume no tuvo suficiente fuerza para despertarlo de su sueño dogmático. Así, ante la posibilidad de que no hubiera una fundamentación última *racional* de la moral, la alternativa no podría ser otra que el nihilismo. Así es como el racionalismo moderno nos ha acostumbrado a creer que el único sentido de fundamentación es el de la justificación lógica, y cuando ese tipo de justificación resulta no ser definitiva ni última, ese mismo racionalismo se lamenta por la imposibilidad de toda fundamentación y enarbola el estandarte del nihilismo epistemológico.

Así pues, quienes, no sin cierto aire de paradoja, se encuentran *convencidos* de la total ausencia de fundamentos, son racionalistas encubiertos que presuponen que la única fundamentación posible es la racional. Sin embargo, si uno admite que existen muchas formas diferentes de fundamentar una visión del mundo y, por tanto, también muchas formas y estilos diferentes de argumentar, el fracaso de una de estas formas de fundamentar, no implica el fracaso de todas. Ese es el error principal de la filosofía de la postmodernidad, confunde género y especie y, así, comete la falacia de tomar la parte por el todo.

## NOTAS

1 Hume, David 1740; Smith, Adam 1759

2 Evans, Dylan 2001, p.xi

3 Cf. Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley: University of California Press, 1984; Peter French y Howard Wettstein (eds.), *The Philosophy of Emotions*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998; Jon Elster, *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999; Rom Harré, *The Social Construction of Emotions*, Oxford: Basil Blackwell, 1986; Pablo

Quintanilla, “El lenguaje de la intimidad: Sobre la constitución intersubjetiva de las emociones”, en: *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Universidad Javeriana, 2003.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Elster, Jon *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge: 1999

Evans, Dylan *Emotion. A Science of Sentiments*, Oxford University Press, Oxford: 2001

French, Peter y Howard Wettstein (eds.), *The Philosophy of Emotions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame: 1998

Harré, Rom *The Social Construction of Emotions*, Basil Blackwell, Oxford: 1986

Hume, David *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos, 1998 (1740).

Oksenberg Rorty, Amelie (ed.), *Explaining Emotions*, University of California Press, Berkeley: 1984

Quintanilla, Pablo “El lenguaje de la intimidad: Sobre la constitución intersubjetiva de las emociones”, pp. 241-260 en: Alfonso Flórez, Magdalena Holguín, Raúl Meléndez (eds.), *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Universidad Javeriana, 2003.

Smith, Adam *Teoría de los Sentimientos Morales*, México: FCE, 1992 (1759).