

to de vista de la aptitud biológica, tener dos mecanismos para este comportamiento en lugar de uno (319-320). Pero esto refuta igualmente la tesis egoísta, pues es ella la que es exclusiva con respecto a su rival, y no al contrario (225, 228).

Concluyo aquí esta reseña ya demasiado extensa, esperando haber dado un cuadro completo y claro de los argumentos centrales. Los interesados en el tema encontrarán que la obra es más rica de lo que aquí se alcanzó a mostrar. Se trata de un tema nuevo, con muchos ángulos que requieren de clasificación y discusión. Los autores han hecho un trabajo imponente en abordarlos con cuidado, rigor y claridad; e incluso en los puntos en que no obtengan el asentimiento del lector, su presentación es una invitación a continuar pensando y desarrollando una concepción del altruismo en la que la biología, la filosofía y las ciencias sociales den un ejemplo vivo de cooperación interdisciplinaria.

ALEJANDRO ROSAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

William A. Rottschaefer. *The Biology and Psychology of Moral Agency*, Cambridge: Cambridge University Press 1998. 293 p. ISBN 0-521-59265-8

La popularidad del enfoque naturalista en filosofía no es un fenómeno

exclusivo de la epistemología, ni de la filosofía de la mente. También se observa en la filosofía moral, como lo atestigua un inmenso volumen de publicaciones. Paralelamente al impulso que las ciencias de la cognición dieron a la naturalización de la epistemología, la filosofía moral también recibió sugerencias naturalistas provenientes de las ciencias; pero las más controversiales, sorprendentes y quizás fructíferas llegaron, no de los psicólogos, sino de los biólogos, y alcanzaron gran difusión pública cuando Eduard Wilson –el internacionalmente célebre entomólogo de Harvard–, escandalizara a humanistas de diversas tendencias con la declaración de que había llegado la hora de *biologizar* la ética.

Detrás de lo que puede parecer una banal deformación profesional, hay una preocupación genuina y seria por superar el abismo que separa lo que Wilson ha llamado “dos culturas”: la científico-natural y la humanista, y lograr la gran síntesis entre ambas. Ella es compartida por Rottschaefer, quien hizo su entrenamiento profesional en filosofía de la ciencia y de la física en la Universidad de Boston con Abner Shimony, y aprendió, leyendo a Sellars, que una de las tareas de la filosofía es la de articular las conexiones entre la imagen científica del hombre, por un lado, y la imagen “manifiesta” por otro (celosamente formulada y preservada en la cultura humanista). A diferencia de quienes piensan que es mejor mantener a la ética y a las ciencias naturales en compartimentos separados, y que las conexiones entre ellas son antagónicas,

nicas y deben llevar finalmente a eliminar una u otra, Rottschaefer considera posible una visión integradora, similar a la visión sinóptica propuesta por Sellars. Y a pesar de no tener una formación básica, ni en filosofía moral, ni en psicología, ni en biología, su convicción sobre la importancia de la preocupación de Wilson, y originalmente de Sellars, lo ha llevado a elaborar el proyecto de una visión científico-natural del actuar moral.

Esta visión debe mostrar la relevancia de la biología y de la psicología en la formulación de una respuesta adecuada a las preguntas por el origen y la justificación de la moral. El proyecto se enfrenta aquí a las objeciones clásicas provenientes de la filosofía: la justificación naturalista ignora la distinción entre hechos y valores, y la explicación científica de su origen amenaza con vaciar de sentido a la existencia humana. Un punto menos controversial es que el enfoque científico-natural debe ayudar también a contestar la pregunta por el modo de operación de nuestras capacidades morales. Y para iniciar la investigación, hay que responder asimismo la pregunta acerca de lo que ha de considerarse como capacidad moral. El autor propone modificar un modelo de agente moral que entre filósofos suele ligarse al nombre de Harry Frankfurt, según el cual al actuar moral esta gobernado por dos sistemas motivacionales: un sistema de creencias y deseos de nivel básico (dirigidos directamente a objetos externos), y un sistema de creencias y deseos de nivel superior (dirigido a las

creencias y deseos del nivel básico). Rottschaefer encuentra inapropiado que el modelo sea exclusivamente cognitivo. Agrega por tanto un nivel aún más básico, de capacidades no-cognitivas, bajo el argumento de que “ni las disposiciones fundadas genéticamente, ni aquellas aprendidas por técnicas de condicionamiento, parecen ser disposiciones cognitivas” (19). Esto se afirma sin discusión y no parece muy obvio, al menos en lo que respecta a las disposiciones fundadas genéticamente. Además, capacidades presuntamente no-cognitivas, como es el caso de la empatía, que parece tener una base genética, pueden estar ya incluidas en el nivel básico de creencias y deseos, por ejemplo, bajo la forma del deseo espontáneo de promover el bienestar de otros. Rottschaefer agrega un cuarto nivel por encima del nivel superior del modelo de Frankfurt: se trata de un nivel autorreferencial, en donde el sujeto formula concepciones de sí mismo que funcionan como directrices motivantes para los niveles inferiores. Aquí sigue al psicólogo cognitivo-social Albert Bandura, quien, según el autor, ha proporcionado evidencia empírica para la existencia de este nivel autorreferencial. Con este modelo de cuatro niveles, el autor piensa haber respondido a la pregunta acerca de lo que ha de tenerse por capacidad moral, con una concepción avalada, tanto por el sentido común, como por el análisis filosófico y la evidencia empírica proporcionada por la biología y la psicología. Se trata también de un modelo que, estando científicamente avalado,

salva en opinión del autor la libertad de acción, al menos en el sentido de libertad compatible con un determinismo blando, que libra al agente de compulsiones externas o internas.

El autor se propone mostrar que un enfoque científico, y especialmente desde la biología y la psicología, puede hacer contribuciones importantes a la explicación y justificación del actuar moral, sin descartar importantes contribuciones propiamente normativas (aunque no entra a defenderlas, salvo el caso de la supervivencia, que puede interpretarse como un valor proveniente de la biología evolucionista). Asimismo, piensa que este enfoque puede contribuir a criticar concepciones tradicionales y de sentido común de la moralidad, sin que haya que cargar con el efecto indeseado de vaciar de sentido o "desencantar" a la existencia humana. Cargado con este saco abultado de ambiciones, el autor se embarca en una travesía por las propuestas derivadas de la reciente biología del altruismo (E. O. Wilson), de la psicología del desarrollo moral (M. Hoffman), y del conductismo como ciencia de valores (Skinner), destacando las relaciones que estas dos últimas disciplinas pueden entretener con la biología evolucionista; y finalmente aborda la revolución cognitiva en la psicología, dentro de la cual distingue entre dos tipos de propuestas divergentes: por un lado, las propuestas quasi-innatistas de una estructura moral-cognitiva heredable que se desarrolla en etapas fijas en la vida del individuo (L. Kohlberg), y por otro, los modelos menos innatistas y

más culturales de la psicología social cognitiva (A. Bandura). El autor hace suyos a estos últimos, y los defiende como científicamente más adecuados que la psicología del desarrollo moral, y como moralmente relevantes, especialmente para su modelo de actuar moral de cuatro niveles ya mencionado. Defiende escrupulosamente la relevancia moral de la psicología social-cognitiva contra las objeciones de quienes ven en ella una simple reedición del conductismo y, por tanto, una propuesta irrelevante para el actuar moral. También defiende su relevancia científica frente a las filosofías reducivistas y eliminativistas, que ven en las teorías psicológicas que manejan categorías intencionales, ya sea descripciones de epifenómenos causalmente inertes, ya sea descripciones falsas –totalmente o en gran medida– de los comportamientos generados por el cerebro humano. La exposición sucinta de los desarrollos en las disciplinas mencionadas y de sus relaciones ocupa las dos partes centrales del libro. Sirve para mostrar cómo ellas efectivamente contribuyen a responder a las preguntas por el origen y la operación de las capacidades morales. La contribución de la biología queda limitada al primer nivel de la capacidad moral, el que Rottschaefer denomina no-cognitivo. Se observa aquí una correlación simplista entre disciplinas y niveles de la capacidad moral, de modo que uno de los puntos claves de la investigación, a saber, la relación entre biología y psicología, queda sin desarrollar a profundidad.

El carácter interdisciplinario de la investigación, y la consiguiente necesidad de manejar muchas disciplinas distintas, expone la obra al peligro de quedarse en ser mera exposición de los trabajos de otros, peligro que, en mi opinión, no fue evitado del todo. La exposición es introductoria e informativa, salpicada de algunas discusiones más específicas y técnicas, pero carece de vida propia. El lector que conoce los debates, siente no estar ante una exposición particularmente aguda de los mismos; y si no los conoce, siente no haber quedado suficientemente iluminado sobre su naturaleza. Tampoco falta la sospecha de que las conexiones establecidas, y a veces hasta las soluciones propuestas, son, si bien sugerivas, en realidad superficiales; de modo que el recorrido interdisciplinario no acaba de dar la impresión de una unidad bien lograda. El autor alude constantemente a la concepción que pretende ir armando en ese recorrido como la concepción "integracionista"; pero el nombre no es sino la proyección de un deseo, y el verdadero resultado se acerca a un *collage* ecléctico, un *potpourri* compuesto con las propuestas de diversos psicólogos y biólogos.

La última parte del libro, que ocupa los últimos tres capítulos (de diez en total), la dedica a lo que quizás sea lo más interesante para el filósofo tradicional: a enfrentar el problema de si la explicación científica puede respetar el célebre abismo entre valores y hechos, y salvar así el sentido moral de la existencia humana. Vamos a re-

ferir aquí sólo lo primero. El autor sostiene que, si se defiende una teoría confiablesta de la justificación —nuestras creencias morales están justificadas si hemos llegado a ellas por medios o procesos confiables, es decir, si su origen es confiable—, es posible afirmar que una explicación del origen de nuestras capacidades morales resuelve al mismo tiempo el problema de la justificación de la moralidad. La idea es que, en algunos casos, las causas de una creencia también son razones y la justifican. Pero desafortunadamente, la exposición de esta tesis por el autor no es convincente.

Como en otras tesis defendidas en el libro, tampoco aquí logra el autor iluminar con luz propia el problema que enfrenta. Parece simplemente tomar en préstamo de manera acrítica una teoría en circulación, con la pretensión de haber resuelto el problema de cómo se puede conectar la explicación con la justificación, y a la que además puede fácilmente objetársele haber recurrido a un argumento circular: para poder juzgar la confiabilidad de un proceso mental, es preciso poder afirmar que da como resultado, en la mayoría de los casos, juicios verdaderos sobre un campo de objetos. Pero para esto, a su vez, hay que saber de antemano cuál es la verdad respecto de esos objetos, es decir, hay que disponer de creencias justificadas respecto de los mismos. Atribuir confiabilidad a un proceso o capacidad mental, parece suponer resuelto el problema de la justificación. Luego no es procedente decir que justificamos creencias cuando podemos

reconducir su origen a procesos confiables. La exposición del autor parece precisamente sucumbir a esta circularidad. Porque después de sostener que el recurso a capacidades morales confiables puede justificar juicios morales y las acciones resultantes, vuelve sobre el problema afirmando que la identificación de dichas capacidades supone la previa identificación de fines morales, objetos de dichas capacidades (204-205). Aunque el autor utiliza el término "identificación", no debe escapársenos que lo que está en juego es precisamente el juicio justificado acerca de lo que legítimamente se puede proponer como el estándar fundamental de lo bueno o lo correcto. En este punto el autor recurre a la idea de equilibrio reflexivo, que es una propuesta distinta acerca de la justificación de los juicios morales (205-206). Y aunque luego sugiere que la identificación de procesos confiables entra como factor importante en el proceso de lograr el equilibrio, el verdadero peso de la justificación recae entonces sobre la idea de equilibrio reflexivo, y no sobre la confiabilidad de las capacidades morales. En definitiva, su tratamiento del problema termina dando la impresión de ser confuso y de enredarse para su solución en una tesis ambigua.

La acusación de falacia naturalista que tiene que enfrentar toda concepción científico-naturalista de la moral tiene otra versión, que el autor llama ontológica, y que se origina en Moore y su argumento de la pregunta abierta. La identidad que el naturalismo postula entre lo bueno y alguna propiedad

natural (lo placentero, por ejemplo) tiene que ser falsa, decía Moore, porque para todo hablante competente tiene sentido formularse la pregunta: ¿es bueno lo placentero? Si la identidad fuese correcta, la pregunta debería estar cerrada, es decir, se contestaría a sí misma tan sólo atendiendo al significado de los términos usados. Pero esto no es así, y cualquier hablante competente puede formularse la pregunta como una pregunta abierta. Este argumento de Moore ha sido ya repetidas veces criticado por los partidarios del naturalismo. Moore ha supuesto, equivocadamente, que la simple competencia lingüística es un tribunal competente para decidir cuestiones ontológicas de identidad. Rott-schaefer resume aquí la versión que David Brink da de este contra-argumento naturalista. Pero si aceptamos, contra Moore, la identidad entre propiedades morales y propiedades naturales, queda todavía un problema. ¿No será que las propiedades morales son, en cuanto morales, meros epifenómenos causalmente inertes?

Seguidamente el autor resume el debate entre Sturgeon y Harman sobre las consecuencias metaéticas de la atribución cotidiana de fuerza explicativa a las propiedades morales. Así como explicamos nuestras juicios perceptivos por medio de las propiedades que percibimos en las cosas, explicamos también juicios morales recurriendo a la existencia de propiedades morales. También explicamos eventos sociales (por ejemplo, el estallido de un conflicto armado) recurriendo a propieda-

des morales (la injusticia). Sturgeon ha utilizado con éxito ejemplos sacados de los libros de historia para resaltar este punto. Si tomamos al pie de la letra esta fuerza causal-explicativa de lo bueno y lo malo, no podemos entonces negar su plena realidad. Rottschaefer sugiere que se puede completar el argumento de Sturgeon con ayuda de lo que la psicología considera que es la mejor explicación del desarrollo moral: se llega a la formación final de la conciencia moral por medio de técnicas que enfatizan en el educando la movilización de la empatía. "Estas técnicas tienen como elemento esencial la referencia a hechos morales objetivos sobre perjudicar o beneficiar a otros" (246). En esta sugerencia encontramos una de esas conexiones en las que podría residir la razón de ser del libro. Pero nuevamente observamos que el juicio es apresurado y que se presenta como evidente lo que no lo es. ¿En qué sentido apoya la empatía la tesis del realismo moral? La idea parece ser que la empatía nos presenta el bienestar de una persona como una valor moral objetivo. Pero esto no es obvio y habría que argumentarlo. Lo grave es que, si retrocedemos al punto del libro donde Rottschaefer introduce el tema de la empatía (al exponer las investigaciones de Hoffman), vemos que se decide por suprimir el elemento cognitivo en su definición de la misma (85). Sin este elemento cognitivo, no parece factible siquiera pensar en un argumento que pretenda mostrar que la empatía nos sitúa dentro del realismo moral, en la medida en que nos revela el bienestar

de las personas como un valor objetivo.

En general, son precisamente este tipo de inconsistencias y de conexiones superficialmente establecidas, las que demeritan el libro de Rottschaefer. Muestran que el autor no pensó hasta el final las conexiones que entrevió entre las distintas disciplinas y problemas relacionados con el actuar moral. Dejan en última instancia en el lector la impresión de haber recorrido una construcción imponente con acabados de segunda, y lo justifican en abandonarla, albergando dudas sobre la solidez de los cimientos.

ALEJANDRO ROSAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Freddy Téllez. *En torno a Cioran.* Cuadernos Filosófico-literarios 8, Universidad de Caldas, Manizales 1999.

La Universidad de Caldas ha publicado recientemente este cuaderno, elaborado por Freddy Téllez y dedicado al filósofo rumano, en el cual se incluyen tres ensayos analíticos propios y seis textos traducidos, de los cuales tres corresponden a ideas y respuestas directas de Cioran, y tres contienen puntos de vista de personas que lo conocieron. Este libro antológico contribuye a la difusión y presentación del pensamiento crítico del escritor rumano, y, sobre todo, a despejar el camino