

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, XIII + 213 pp.

Esta colección de ensayos filosóficos representa una de las primeras aportaciones importantes que la filosofía analítica hace a la filosofía de la vida. Hasta hace algunos años temas como la muerte, el sentido de la vida, la conciencia, etcétera, pasaban por exclusivos de la así llamada filosofía existencialista que tuvo su auge en el continente europeo. El libro presente ayudará a corregir esa impresión, no sólo porque aborda los mismos "profundos" problemas vitales, sino también porque lo hace con una técnica filosófica que engendra resultados más claros y por ello mismo más poderosos.

No son resultados permanentes porque la filosofía, como actividad sin límites y sin compromisos, continuamente se desborda a sí misma y altera toda creencia y todo método. Es decir, nada está a salvo ni seguro en la filosofía.

Nagel no elimina los absolutos, pero todavía no encuentra ninguno. Quizá su pensamiento arribe a una síntesis: quizá su idea de que la muerte es un mal, de que el absurdo es el motor de nuestras concepciones morales, de que no es fácil deshacernos de la idea de la suerte moral, su igualitarismo liberal, su postura deontológica y anti-utilitaria y su reconocimiento de que el lugar que concedemos a la subjetividad en nuestras teorías del mundo y las personas es absolutamente insatisfactorio e inaceptable, quizá, pienso, lo lleven a alguna síntesis más ambiciosa, que por ahora no se vislumbra.

Por supuesto, la ausencia de síntesis o sistema no demerita en forma alguna el carácter refrescante, provocativo y excitante que tienen sus ensayos sobre problemas cruciales; problemas a los que todo humano mortal debe dirigirse y proveer una respuesta.

Nagel es consciente de los dos peligros que acechan a quien toca estos temas: la falta de rigor, claridad y fecundidad, por un lado, y, por el otro, la superficialidad o la evasión de los grandes temas. Al primero de esos vicios se le asocia con el existencialismo, al segundo con la filosofía analítica.

El problema consiste en encontrar una mezcla feliz de rigor y claridad filosóficos. Nagel cree hallar en la moderna técnica analítica la fórmula para atacar con fecundidad los temas vitales de la muerte, el absurdo, la conciencia, etcétera, a manera de evitar dos vicios amenazantes, a saber, hablar con oscuridad de lo grande y profundo

y hablar con claridad sólo de lo que no tiene relevancia para nuestras vidas. Nagel piensa abordar la vida humana en su grandeza y profundidad a la vez que con claridad y fecundidad.

¿Logra esto Nagel? Creo que avanza un buen trecho del camino. Lo importante es que él, Bernard Williams, David Wiggins y otros están acometiendo la tarea, están abriendo perspectivas y están haciendo aportaciones sustanciales. Los problemas no son fáciles y no hay otras maneras de ayudar.

Nagel no intenta hacer ideología, es decir, imponer la voluntad a las creencias; pero tampoco logra ver —si es que es visible— la conexión entre las teorías e ideas filosóficas y la acción humana. No es racionalista ni optimista y aquí es donde tiene algo profundo que decirnos: hay intuiciones que no recogen nuestras teorías y que no vemos cómo pueden recogerlas. Nagel nos aconseja contra el razonador y el racionalista: si una teoría niega una intuición como la de que la muerte es un mal o la de nuestra subjetividad, siempre hay que rechazar esa teoría. No importa que nos quedemos sin teoría y sin el mejor de los mundos posibles; tendremos que encontrar otra teoría que acomode esa intuición y no debemos descansar hasta alcanzarla.

Nagel tiene una dosis de escepticismo por demás razonable y saludable y los que quieran disfrutar de toda esa virtud harán bien en deleitarse con la lectura de estos ensayos, que comento a continuación.

En el ensayo sobre la muerte, Nagel intenta responder la objeción de Lucrecio en el sentido de que la pérdida de la vida no tiene por qué importarnos tanto, puesto que no nos importa la existencia anterior a nuestro nacimiento. Para ello apela a la noción de pérdida de posibilidades. Piensa Nagel que la cancelación de posibilidades crea una asimetría en favor de nuestra preocupación por la muerte y establece a ésta como un mal.

Pero esto no basta, pues tantas posibilidades quedan canceladas por nacer en una fecha y no en otra como quedan canceladas porque se muera en una fecha y no en otra. Si lo que se añora es la eternidad, ésta parece rodear toda nuestra vida, es decir, tanto al comienzo como al final. Nagel reconoce lo insatisfactorio de su solución en una nota al pie añadida posteriormente a la publicación del artículo, pero no la elabora.

La intuición de que la muerte es un mal, en general, queda sin reducción filosófica en este ensayo.

Al tratar del absurdo, Nagel elimina las formas comunes de querer introducirlo, a saber, la poca o nula importancia de lo que hacemos ahora para dentro de un millón de años, nuestra pequeñez

en el espacio y el tiempo o la muerte como paradigma de la carencia de un fin en nuestra vida toda y suceso último carente de sentido. Nagel piensa que no hay absurdo —en el caso propio, debía decir— sin conciencia del mismo. La objeción surge de inmediato: la conciencia del absurdo es nuestro acceso al absurdo pero no el absurdo mismo. Nuestro provincianismo epistemológico —del cual Nagel está bien consciente— nos impide conocer más del absurdo pero no nos impide saber que rebasa nuestra conciencia.

Lo anterior está conectado con la tesis de Nagel de que, aun cuando las formas de introducir el absurdo no logren éxito, el absurdo está allí. Pensemos en las inadecuaciones sistemáticas entre nuestras intenciones y los resultados de nuestras acciones, fallas que se dan en nuestra moralidad, en nuestra acción política, en los pensamientos acerca de nosotros mismos, en nuestras emociones, y que ponen de manifiesto el absurdo como una forma que asume la irracionalidad, es decir, la discordancia entre nuestro pensamiento —en un sentido amplio— y la realidad.

Nagel piensa que el absurdo es una condición consustancial a la vida humana, pero que no sabemos si es un mal ni el grado en que lo sería. Quizá lo que hay es una concepción demasiado grosera e ingenua del sentido de la vida. Bien puede darse aquí un paralelo con el escepticismo epistemológico: tal como las objeciones del escéptico nos llevan a elaborar una mejor idea del conocimiento, así funciona también la idea del absurdo: nos ayuda a entender mejor el sentido de la vida sin ceder ni al arrojamiento sentimental del romanticismo ni a la autosuficiencia complaciente del insensible.

Contra Nagel queda pendiente la tarea de establecer los nexos entre la existencia del absurdo y la conciencia del mismo.

Uno de los mejores trabajos de la colección es el que versa sobre la suerte moral. Nagel usa al escéptico filosófico como recurso para poner a prueba una de nuestras intuiciones más queridas, a saber, la de nuestra agencia moral, la de la efectividad de nuestras intenciones morales en el mundo.

Kant pensó en una voluntad pura, incontaminada, esterilizada, que no se mezcla con los hechos objetivos y que flota como una nota etérea sobre la existencia. La bondad o maldad de esa voluntad resultan cuasi ilusorias y Nagel, justificadamente, cierra tal vía de escape al caso de la suerte moral. Si nuestras intenciones no son capaces de producir el bien o el mal y éstos sólo coinciden con aquéllas, habría que decidirlo frente a frente con los hechos, no escapando de ellos.

¿Qué hacer frente al rechazo de la estipulación de Kant? Nagel se muestra sesudo y brillante al identificar la dificultad: nuestra agencia moral está del lado de la subjetividad, frente a lo objetivo, y

puede convertirse en un punto inextenso allende el mundo de los hechos, o bien, desaparecer sumergida en él. Dicho de otra manera: en los actos morales de una persona podemos considerar la realización de esos actos y sus consecuencias, o bien, podemos considerar que los hizo esa persona y la perspectiva desde la cual actuó. Si tomamos el primer camino, aparecerá un sinnúmero de hechos fuera del control del agente y habrá que introducir la idea de la suerte moral para no caer en el escepticismo radical. La alternativa consiste en apelar al lado del agente, pero sin divorciarlo del mundo de los hechos. Falta que alguien establezca cómo hacerlo.

Otro ensayo que examina problemas generales de ética es el titulado "La fragmentación del valor". Nagel encara allí el problema de la dificultad moral de nuestras decisiones frente a la pluralidad —y muchas veces oposición— de los diferentes valores que deseamos realizar. La utilidad no se lleva bien con los fines o valores perfeccionistas como la búsqueda de la excelencia, y ninguno de los dos con los derechos que todo hombre tiene, como la libertad, y así para otros valores.

¿Qué hacer? Se puede ceder a las presiones del escéptico y declarar que no es posible volver coherente nuestro orden de valores y que en realidad hay una irracionalidad entre nuestros deseos y los valores que buscamos realizar. O bien, nuestro optimismo puede forzar las cosas y empujarnos a encontrar un orden o sistema unificador aun cuando esta sistematización vuelva ilusorios los valores así subsumidos.

Nagel no acepta ninguna de esas salidas y, en la tradición de la *Ética a Nicómaco*, prefiere pensar que esa complejidad y fragmentación es insalvable y que no nos queda sino tratar de ser lo más coherentes posible, usando para ello todos los medios a nuestro alcance. Las decisiones morales existen y son difíciles y no podemos escapar a esa tensión.

Este ensayo tiene el carácter de expresar una opinión y no el de intentar un análisis a fondo o una refutación de las posiciones contrarias.

En "Ética sin biología" Nagel enfrenta el reto de una explicación biológica de la ética y declara que ésta, como una empresa racional de crítica de nuestros deseos y fines y una búsqueda de la mejor forma de llevarlos a cabo, excede la base biológica. Tal pronunciamiento no disipa la duda de si una biología suficientemente desarrollada no podría subsumir a la ética como la conocemos ahora, aun cuando, naturalmente, quizá no sería como es ahora. Nagel se muestra confiado en que la ética es una empresa racional por encima de la ciencia y le parece suficiente apelar al paralelo de que la biología es tan irrelevante para la ética como lo es para las matemáticas.

“¿Hay perversiones sexuales?” se pregunta Nagel. Le disgusta la teoría de Tomás de Aquino de acuerdo con la cual el uso normal del sexo está orientado a la procreación. Nagel no acepta que la normalidad o la anormalidad provengan de tipos de objetos. El apetito sexual es él mismo un hecho psicológico y su normalidad o perversión deben resultar de su carácter mental.

Esto me parece erróneo: en todo caso, hay que considerar el aspecto psicológico junto con los objetos del apetito sexual. Es imposible decir algo acerca de este apetito sin encuadrarlo dentro de la vida humana, es decir, en un contexto que desborda el apetito mismo.

Nagel enfrenta al escéptico que se rehusa a admitir que puede haber perversión en el apetito sexual. Inspirado en Grice y Sartre construye un análisis de este apetito como un “me doy cuenta de que me excito y mi excitación provoca la del otro que se da cuenta de que me doy cuenta . . .”, etc. Este juego interdependiente de objetivarse y suscitar apetitos es lo específico del apetito sexual y aquello que lo niegue, en alguna forma, será una perversión. Así, por ejemplo, el sadismo y el masoquismo califican como perversiones porque en ellos no hay la reciprocidad interpersonal, pero la homosexualidad no resulta una perversión sexual según esta tesis.

Nagel se rehusa a calificar la perversión sexual como moralmente mala y piensa que, en todo caso, tener una mala relación sexual es preferible a no tener ninguna. Tampoco ve como algo establecido el que la sexualidad común sea preferible a las perversiones sexuales: nuestro canon de racionalidad no nos constriñe en ese sentido.

En “Guerra y masacre” Nagel se concentra en un problema que ha lastimado hondamente la conciencia de la actual generación de Norteamérica y en especial de los intelectuales. Con habilidad somete a consideración la postura absolutista de acuerdo con la cual matar no es justificable bajo ninguna circunstancia.

El absolutismo resulta sospechoso de irracionalidad en aquellos casos —harto comunes— en que el único camino viable y practicable consiste en matar a alguien. ¿Qué hacer en esos casos? El absolutista nos condena a desechar la única vía práctica: todo o nada es su posición.

Sin embargo, parece haber un principio que subyace el razonamiento absolutista y que nos puede permitir discriminar entre matar cuando es moralmente condenable y cuando no lo es. El principio dice que es condenable hacerle algo deliberadamente a la gente. Es decir, causar algo en la gente y no sólo producir un resultado.

De esto se sigue que en la guerra el conflicto se da entre personas y esto permite distinguir entre formas de ataque y el tipo de personas atacadas. En todo ello el principio absolutista exige que se mantenga el ataque a la persona con la intención de que lo reciba

como sujeto y nunca como mero objetivo o parte de la situación. Con esta distinción resultan moralmente condenables los bombardeos masivos, la guerra biológica, la matanza o tortura de rehenes, etcétera.

Esto suena romántico por impráctico e irreal, dada la actual tecnología bélica. Nagel reconoce esto en una nota al pie y dice que, en tal caso, debemos concluir, no en criterios para saber cuándo no podemos aceptar matar a otro —sin importar las consecuencias—, sino en adoptar una actitud absolutamente pacifista. En verdad creo que esto es así.

Sin embargo, esta conclusión nos devuelve el problema antes apuntado: ¿qué hacer cuando no se puede alcanzar un resultado absolutista y se pueden sin embargo lograr resultados aceptables? ¿Y qué de aquellos casos en que amenazado por el aniquilamiento un grupo tiene que recurrir a cometer atrocidades? Un absolutista no encontrará reposo con una solución utilitarista. ¿Habría una síntesis de ambas? No se ve nada en ese sentido. Expulsado del edén absolutista Nagel gime: quizá el mundo no es sólo un mal sitio, sino también un lugar malvado. Puede ser, pero igual puede ser que las exigencias del absolutista sean demasiado fuertes para los mortales.

Estas posturas, el utilitarismo y el absolutismo, vuelven a enfrentarse como dos preocupaciones referentes a la vida pública: una acerca de lo que sucederá y de cómo lograr los mejores resultados y la otra acerca de lo que uno hace y de los medios que usa para lograrlo. Nagel se preocupa por “la brutalidad en la vida pública” pues el hombre público —en el gobierno, en corporaciones públicas o privadas, etcétera— adquiere poder y lo usa en formas brutales, y tal parece que su carácter público lo exime de responsabilidad moral. Nagel se rehúsa a admitir esa limitación en la moral, pero no deja de reconocer que el hombre público difiere sustancialmente del individuo privado.

Nagel muestra simpatías fundadas por el consecuencialismo —que no necesita ser utilitarismo— y razona, con respecto a la tasación, que la moralidad pública puede derivarse, no de la privada, sino de consideraciones consecuencialistas impersonales. Sin embargo, la moral individual siempre tendrá que poner límites a la acción pública; los argumentos que apelan a los resultados nunca podrán proveer una base para la moralidad pública, pues son demasiado permisivos.

Nagel se muestra partidario de resistir al poder público y de culpar al oficial público al igual que al individuo que comete un crimen. La no-derivabilidad de la moral pública de la moral privada no debe engañarnos ni intimidarnos. Detrás del oficio público está un individuo y sus decisiones afectan a otros individuos. Es inaceptable que el oficio público invalide la moral individual.

Uno se pregunta, sin embargo, ¿por qué este dualismo público-privado en la moral? ¿No es éste un provincialismo insoportable de los mortales? ¿Por qué no superar esa dicotomía y tener una moralidad *simpliciter*? Si detestamos el vacío o las excepciones, ¿por qué no integrar todo lo humano en una única moralidad?

En "La política de preferencia" Nagel rechaza que la acción preferencial dirigida a grupos o minorías esté implicada por la justicia, pero concede que esas prácticas preferenciales no son injustas. Lo primero, porque no puede aceptarse que una injusticia se remedie con otra. Por otra parte, es difícil que se consiga introducir por ese medio un nuevo tipo de justicia. Lo que se necesita es una alteración social radical y no un trato preferencial a grupos determinados.

Lo segundo, porque esas prácticas no tienen que ser injustas. Sin embargo la cuestión se torna difícil porque no es claro el origen de la desigualdad ni tampoco el resultado de esas prácticas, es decir, no sabemos cómo dotar intelectualmente al que no tiene habilidad, ni si las concesiones y preferencias lo debilitarán aún más y crearán resentimiento en quienes conviven con él.

Nuestro desconocimiento de los mortales es tal que no podemos decidir si esas políticas preferenciales son recomendables, buenas o no en general, y por lo tanto, puesto que no tenemos una respuesta general, tenemos que ir viendo en cada caso —con el auxilio de nuestro mejor conocimiento— cómo balancear la libertad con la igualdad.

Finalmente, en secuencia con los ensayos anteriores, Nagel desemboca en la "Igualdad". Este artículo apareció en *Crítica* 28, abril de 1978, con el título "The Justification of Equality". El resumen fue preparado por el presente autor y el lector es remitido para su lectura a ese lugar.

En las últimas cuatro contribuciones Nagel expone sus puntos de vista sobre temas fundamentales de la metafísica de las personas, a saber: la unidad de la conciencia y su base neurofisiológica, la conciencia, un argumento en favor del pansiquismo y lo subjetivo y lo objetivo.

En todos esos temas hay obsesiones filosóficas difíciles de entender y, en su caso, desarraigar. Nagel hace justicia a las intuiciones de fondo, aun cuando lo que tiene que decir deje que desear desde el punto de vista conceptual.

Me dirigiré al punto que me parece el más importante, a saber, la concepción de la subjetividad que Nagel ofrece y que representa su aportación al tema. Nagel representa un caso digno de comparación con la filosofía de Ludwig Wittgenstein y, como disiente de ésta, la ocasión se ofrece propicia para un cotejo fecundo.

Nagel repara en el hecho de la conciencia como el que mejor nos

pone en contacto con nuestra subjetividad, esa parte que resulta tan molesta para los filósofos científicamente orientados. Lo característico de la conciencia es percibir el mundo desde un punto de vista; en un murciélago hay algo que es el mundo como él lo experimenta y disfruta y que no puede asimilarse a otro hecho, ni eliminarse, sin que desaparezca lo que es específico del murciélago como ser que tiene conciencia. Éste es el hecho de la subjetividad que hace que las modernas teorías de la mente y el cuerpo resulten fallidas al no poder acomodarlo.

El filósofo más conspicuo a este respecto es Wittgenstein. En su lucha contra la gigantomaquia de la filosofía alemana decimonónica, Wittgenstein advierte el acierto y el error fundamental de Descartes, a saber, haberse dado cuenta de la subjetividad frente al nacimiento del paradigma de objetividad moderno: la ciencia, pero correspondiendo a ese *aperçu* Descartes se autotraiciona al acomodar la subjetividad en forma paralela a lo objetivo, a saber, como una sustancia, diferente de la sustancia objetiva pero sustancia como ella. Esto crea un falso paralelo y una fuente de confusión que origina la búsqueda de soluciones fantasmales y absurdas para un pseudo-problema, a saber, el problema de las relaciones entre la mente y el cuerpo.

Wittgenstein se percató de esto, tanto en su primera obra, el *Tractatus Logico-Philosophicus*, como en su obra posterior *Investigaciones Filosóficas*. La solución de Wittgenstein en esta última obra consiste, según la interpretación de Nagel, en sustraer la subjetividad rehusando aplicarle las categorías descriptivas objetivas de nuestro lenguaje. Sin embargo, la subjetividad no queda fuera de los límites de nuestro lenguaje. Aun sin quedar capturada por el lenguaje, mantiene lazos con él. Hay criterios en nuestra conducta para la atribución de sensaciones, emociones, etcétera, y hay reglas para declarar los estados mentales, pero la subjetividad 'misma' escapa a las redes lingüísticas. Está mal declarar a la mente una sustancia y está mal inventar un lenguaje para pretender hablar de ella, como está mal asimilarla a la conducta o a los estados funcionales. Todos estos artificios no capturan lo mental; sólo producen fracasos correlativos a la magnitud del intento.

El filósofo sensato debe reconocer este hecho y vivir de acuerdo con él. Es así y así ha venido siendo y así será; no hay otra alternativa si quiere evitarse caer en pseudoteorías.

Según esta interpretación de Wittgenstein, la subjetividad no está en la realidad, aun cuando guarda conexión con ella; pero no se puede decir más sin caer en la trivialidad o el sinsentido. Nagel objeta que esta concepción de la subjetividad es demasiado lingüística (parte del uso de los pronombres en primera y tercera persona)

pero además, y más grave aún, saca a la subjetividad de la realidad. Nagel piensa que la subjetividad debe estar inmersa en la realidad manteniendo conexiones sistemáticas con ella, pues sólo así podrán la cualidad de la experiencia y la similaridad entre experiencias ser algo real. Esto no requiere nuestro conocimiento de la naturaleza de esas conexiones, sino solamente la afirmación de su existencia.

La veracidad de la interpretación de Nagel queda para otro estudio. Mi propia interpretación sostiene que Wittgenstein no se opondría a ese realismo pero que, si se quisieran convertir sus ideas al respecto en una teoría, él consideraría ese resultado como un fiasco.

La solución de Nagel va encaminada a salvar a la subjetividad de toda asimilación o clasificación espúrea. Lo subjetivo está frente a frente con lo objetivo sin miedo ni desmerecimiento. Dado nuestro provincialismo epistemológico, existe la posibilidad de que haya una fuente común de ambos. Mientras esa posibilidad cobra forma o se desvanece, el consejo es simple: mantener la tensión y el enfrentamiento sin ceder al objetivismo reduccionista ni a su antípoda compañero en el error: el idealismo romántico.

ENRIQUE VILLANUEVA

R. S. Peters, *Psychology and Ethical Development*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1974, 480 pp.

El libro del profesor Peters resulta ser, en realidad, una compilación de artículos escritos por su autor durante la trayectoria de su quehacer filosófico en los últimos 25 años. Reimpresos por primera vez como una "totalidad orgánica", los escritos aparecieron antes en diversas revistas importantes tales como *Mind*, *British Journal of the Philosophy of Science*, *Philosophy*, etcétera, y, a pesar de la multiplicidad de sus títulos, todos giran en torno a una problemática fundamental: la filosofía de la educación.

Peters proviene de la atmósfera filosófica de la London School of Economics, creció bajo la sombra de Karl Popper y de Alec Mace y germinó en un clima fronterizo entre la filosofía y la psicología; interdisciplinariamente ha cultivado el terreno de la ética y la filosofía de la educación.

El autor abandona los terrenos del análisis del lenguaje ordinario, en oposición al "movimiento analítico" que se practicaba en Oxford, e incursiona en el estudio de las disciplinas científicas, principalmente en la psicología y la sociología, con el fin de encontrar los elementos conceptuales que le permitan enriquecer su comprensión de los problemas de la educación. "En este volumen —dice— trato de recolectar conjuntamente los frutos del estudio de las teorías psicológicas