

Valores y sentimientos: Un enfoque freudoemotivista

Por CARLOS ALARCÓN CABRERA

Universidad de Huelva

El presente artículo aborda la cuestión del emotivismo ético y axiológico. En primer lugar haré referencia a las tesis del filósofo pragmático americano John Dewey y a las del positivismo lógico del Círculo de Viena, que, aunque sin desarrollarlas, anticiparon algunas de las ideas emotivistas posteriores, y que han sido frecuentemente infravaloradas en los estudios sobre el tema; en segundo lugar aludiré a la posición de Charles Stevenson, el autor que con más frecuencia se identifica con el emotivismo, procurando destacar lo inexacto e incluso inadecuado de tal identificación; en tercer lugar analizaré la perspectiva de Alfred Ayer en *Lenguaje, verdad y lógica* (1936), obra en la que en mi opinión se explican y defienden con mayor solidez las tesis emotivistas, y a su influencia en Alf Ross; y en cuarto lugar trataré de esbozar una reformulación de las tesis emotivistas a través de la noción freudiana de «superego», útil en mi opinión para complementar la perspectiva metapsicológica que es presupuesta –aunque en escasas ocasiones explicitada y desarrollada– por las teorías emotivistas.

1. El emotivismo puede definirse como la interpretación de las expresiones éticas y valorativas en términos de emociones, de sentimientos, y por consiguiente como ajenas a procesos racionales. No cabe duda de que, así entendido, son numerosas las doctrinas que a lo largo de la historia de la filosofía se han acercado a él, pero en la presente nota me centraré en la corriente teórica que surge en los años treinta en el entorno filosófico anglosajón en momentos en los que ejercían un relativo dominio la teoría referencial del significado y el realismo intuicionista axiológico.

En efecto, en los años siguientes al final de la primera guerra mundial la mayoría de las discusiones filosóficas giran alrededor del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, el cual se dirige a desarrollar una filosofía del lenguaje basada en la *proposición* como figura o modelo representativo de la realidad, la cual es conocida en tanto que se comprendan los signos proposicionales. Exceptuando la última parte del *Tractatus*, en la que se afirmará que la ética trasciende al lenguaje y es por consiguiente inexpresable¹, todo el resto del libro asume la perspectiva semántica de que el análisis lingüístico debe centrarse en las relaciones entre las expresiones de un lenguaje y sus *referencias* o estados de hecho a los que se refieren. Estas relaciones referenciales se reflejan en la representabilidad de los hechos mediante el lenguaje y en la atribución de sentido al propio lenguaje, lo que le asegura su correspondencia con el mundo externo². En este contexto la teoría referencial del significado es aceptada generalmente. Los signos lingüísticos significan aquello a lo que se refieren, y del mismo modo que objetos como las casas, los coches o las mesas son el significado de los términos «casa», «coche» o «mesa», también propiedades naturales como la blancura o la agudeza musical son el significado de los términos «blanco» o «agudo».

El lenguaje cumple así una función cognoscitiva consistente en la simbolización de la referencia del signo al objeto o estado de cosas correspondiente. Oponiéndose al idealismo, Moore destacó que esta relación cognoscitiva no se debe entender como relación interna de pertenencia del objeto a la conciencia, sino como relación externa que no modifica la naturaleza de las entidades significadas ni afecta a las propiedades o cualidades de los signos, y así hay que entender su afirmación de que *somos intuitivamente conscientes de la noción de lo bueno* como atribución a la ética de la misión de analizar las proposiciones lingüísticas que se pueden hacer sobre las cualidades de las cosas denotadas por el término *bueno*. De forma análoga a como el término «blanco» significa la propiedad natural de la blancura, que percibimos con nuestro sentido visual, y a como el término «agudo» significa la propiedad natural de la «agudeza», que percibimos con nuestro sentido auditivo, también el término «bueno» significa la propiedad de la bondad, pero esta propiedad no

¹ Vid. *infra* ep. 3.2.

² Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 1921. Véanse especialmente las proposiciones 3.1 ss., claramente herederas de la teoría del significado de Russell, teoría basada en los siguientes dos principios: *a*) el lenguaje es un conjunto de proposiciones, cuyos *constituyentes* son símbolos significativos de los *constituyentes* de los hechos a partir de los cuales afirmamos la verdad o falsedad de las proposiciones (verdad como correspondencia), *b*) la comprensión del significado de los símbolos requiere un conocimiento directo de los hechos (Bertrand Russell, *The principles of Mathematics* (1903), 1950, en donde la ontología idealista de Russell no sólo incluye las entidades lógicas y matemáticas, sino también las semánticas).

es natural, no se percibe sensorialmente sino extrasensorialmente, *intuitivamente*³.

Frente al *semanticismo* de la teoría referencial del significado y frente al *realismo intuitivista*, el emotivismo surge destacando una segunda función del lenguaje, más importante aún que la función cognoscitiva, consistente en la expresión de los sentimientos e intenciones conscientes e inconscientes de quienes formulan enunciados lingüísticos. Esta fuerza o valencia pragmática del lenguaje domina sobre su dimensión semántica, que incluso queda dirigida por ella.

1.1 Usualmente, las tesis del emotivismo axiológico se personalizan en Alfred Ayer y en Charles Stevenson, en particular en sus respectivos libros *Lenguaje, verdad y lógica* (1936) y *Ética y lenguaje* (1944), aunque a mi juicio las tesis que mantiene Stevenson no son emotivistas, ni siquiera eclécticas, tal como él parece pretender, sino que oscilan ambivalentemente e incluso anárquicamente entre el conductismo y el intelectualismo, entre el irracionalismo y el racionalismo.

Sin embargo, en los cincuenta años anteriores a los libros de Ayer y Stevenson varios filósofos esbozaron algunas de las ideas emotivistas. En concreto, me referiré en este primer epígrafe al pragmatista John Dewey y a los positivistas lógicos del Círculo de Viena Moritz Schlick y Rudolf Carnap.

Antes de que acabara el siglo XIX, el filósofo americano John Dewey mantuvo, en su ensayo *The Study of Ethics. A Syllabus* (1894), que los juicios de valor tienen un origen impulsivo, proceden de impulsos («impulses»). Los valores morales consisten en la expresión o materialización de impulsos, cuyos contenidos se plasman en ideales, objetivando así *a posteriori* lo que *a priori* es subjetivo. Dewey consideraba su teoría como un «idealismo pragmático», opuesto al idealismo abstracto según el cual los impulsos, y la acción en general, se dirigen hacia los ideales, pero se agotan con la presencia de éstos⁴.

³ George MOORE, *Principia Ethica*, 1903 (trad. cast.: *Principia Ethica*, 1959). Cfr. W. D. Ross, *The Right and the Good*, 1930 (trad. cast., 1994); Prichard, H. A., *Moral Obligation: Essays and Lectures*, 1949.

⁴ John DEWEY, *The Study of Ethics. A Syllabus* (1894), 1971, p. 262. Posteriormente Dewey modifica algunas de sus tesis en: *Ethics* (1908), 1978. En la base de las tesis de Dewey está el concepto de *emoción* de William James (*Psychology* (1892), 1985, pp. 240 ss.). A su vez, James se remonta a Stuart Mill, quien ya había definido los sentimientos morales como sentimientos de complacencia o aversión que surgen cuando comparamos acciones propias o ajenas con nuestros estándares de corrección o incorrección, y que suelen encubrir nuestro deseo de que el comportamiento ajeno se adecue a nuestros intereses (*Utilitarianism* (1861), 1969). Como sentimiento moral, la justicia es para Mill un claro caso de confusión entre los sentimientos subjetivos y la realidad objetiva: «But though it is one thing to believe that we have natural feelings of justice, and another to acknowledge them as an ultimate criterion of conduct, these two opinions are very closely connected in point of fact. Mankind are always predisposed to believe that any subjective feeling, not otherwise accounted for, is a revelation of some objective reality» (ibid, p. 240). Ante tal confusión es necesario centrarse en si la realidad objetiva a la que se pretende hacer corresponder

La ética pragmatista de Dewey partía de la idea de que todo juicio moral es en sí mismo un acto moral, un acto moral lingüístico que representa una actitud no sólo teórica, sino también práctica. No se sitúa fuera de aquello a lo que se refiere, sino que constituye una parte de su desarrollo, hasta el punto de que la conducta moral es diferente después de la enunciación del juicio moral, y precisamente a causa de tal enunciación⁵.

Cuando se enjuicia una conducta en relación con las condiciones objetivas de la acción, se hace *ética social*, afirma Dewey, pero lo más relevante desde el punto de vista de la teoría ética no es el análisis de la conducta en relación con las condiciones de la acción, sino en relación con el agente, razón por la cual Dewey tratará de construir una ética no *social*, sino *psicológica*. Esta ética psicológica gira alrededor del concepto de impulso, porque Dewey sostiene que toda conducta es en un primer momento impulsiva en el sentido de que no tiende conscientemente a un fin. Cada impulso estimula la aparición de nuevos impulsos externos y de nuevas experiencias que representan reacciones ante el impulso primario, que queda así modificado. Este tipo de reacción, a la que Dewey denomina «mediación del impulso», es para él la base psicológica de la conducta moral⁶.

con el sentimiento de justicia «requiere algún tipo de revelación», para lo que habrá que analizar si se trata de un sentimiento *sui generis*, similar al producido por nuestros sentidos, o un sentimiento derivado de otros productos de nuestras percepciones sensoriales: «It is practically important to consider whether the feeling itself, of justice and injustice, is *sui generis* like our sensations of colour and taste, or a derivative feeling (...). If, in everything which men are accustomed to characterize as just or unjust, someone common attribute or collection of attributes would be present, we may judge whether this particular attribute or combination of attributes would be capable of gathering round it a sentiment of that peculiar character and intensity by virtue of the general laws of our emotional constitution» (ibid, p. 241). Mill llega a afirmar que el sentimiento de justicia es simplemente la moralización de un sentimiento natural de resentimiento: «it is simply the natural feeling of resentment, moralized by being made co-extensive with the demands of social good (...). That idea no longer presents itself as a stumbling-block to the utilitarian ethics» [ibid, p. 259; como apoyo de sus tesis *protoemotivistas* Mill cita la obra de Alexander Bain *The Emotions and the Will* (1859), de la que destaca su capítulo sobre *The Ethical Emotions, or the Moral Sense*. Cfr. asimismo los conceptos de *simpatía* y *respuesta simpática* de Adam Smith en: *Theory of Moral Sentiments* (1759), 1948 (trad. cast.: *Teoría de los sentimientos morales*, 1978)].

⁵ John DEWEY, *The Study of Ethics. A Syllabus* (1894), 1971, pp. 223-225.

⁶ John DEWEY, *The Study of Ethics. A Syllabus* (1894), 1971, pp. 234-236. Dewey es especialmente crítico con Kant, a quien achaca no percibir la fragilidad e incoherencias de su racionalismo ético, así como la importante función que cumplen los impulsos: «Cuando Kant transforma el sentimiento negativo de humillación ante la ley moral en sentimiento positivo de respeto y reverencia ante ella, está simplemente atribuyendo algún tipo de capacidad moral positiva a los impulsos. Aceptar que el sentimiento sea originado por la razón no evita la dificultad, sino que más bien la agrava. Si la ley moral puede transformarse en sí misma en sentimiento; si la razón puede llegar a ser un impulso, entonces el sentimiento y el impulso no pueden ser tan depravados como Kant los definía» (ibid, pp. 326-327).

La *reacción ante el impulso* provoca que el impulso pase a tener un significado y quede idealizado, pero ello no debe, a juicio de Dewey, empujarnos a caer en la *falacia ética* consistente en separar el impulso de las experiencias inducidas, como si éstas fueran simples consecuencias externas que se siguen de un acto, porque para Dewey las consecuencias de un acto moral son también en sí mismas actos morales y nunca meros actos físicos, y la conciencia moral coincide con la conciencia de cada acto: «es el acto materializado en su pleno significado»⁷. Igualmente, los conflictos entre valores morales dependen de las *mediaciones de los impulsos*, ya que éstas cumplen dos funciones psicológicas contradictorias: idealizan los impulsos dándoles valores y significados, y a la vez los controlan y dirigen. A partir de esta oposición Dewey define conceptos éticos como el de la *bondad*, la *rectitud*, la *satisfacción*, la *normatividad* o la *obligación*, esta última resultante de la modificación de impulsos primarios ante experiencias de respuesta⁸.

1.2 A principios de los años treinta algunos filósofos del Círculo de Viena se interesaron también, a pesar de su óptica lógico-positivista, por los problemas éticos, sugiriendo claras perspectivas emotivistas. Es sobre todo el caso de Moritz Schlick y Rudolf Carnap⁹.

En su libro de 1930 *Fragen der Ethik* (publicado como *Problems of Ethics* en la edición inglesa de 1939), Schlick partía de que la ética tenía como objeto de estudio la moralidad, lo moralmente valioso, lo que sirve de norma de la conducta humana; en una palabra, el *bien*. Y respecto a este objeto la ética sólo podía *conocerlo*, no podía *producirlo* ni tampoco decidir las entidades que caían bajo su concepto:

«¿A qué objeto, a qué campo de estudio se refieren los problemas de la ética? Dicho objeto tiene muchos nombres, y los usamos en la vida diaria con tanta frecuencia que podría pensarse que sabemos exactamente lo que queremos designar con ellos: los problemas éticos conciernen a la “moralidad”, o lo que es moralmente “valioso”, a lo que sirve de guía de conducta o “norma” de la conducta humana, a lo que “es exigido” de nosotros o, finalmente y para decirlo con la palabra más antigua y sencilla, al “bien”. ¿Qué hace la ética con ese objeto? Conocerlo. (...) Puesto que la ética es teoría y conocimiento, no tiene la tarea de producir el bien, ni en el sentido de darle realidad en el actuar humano, ni en el sentido de que tenga que estipular o decretar lo que esté “bien”»¹⁰.

⁷ John DEWEY, *The Study of Ethics. A Syllabus* (1894), 1971, pp. 293-294.

⁸ John DEWEY, *The Study of Ethics. A Syllabus* (1894), 1971, pp. 238-239.

⁹ Fuera del Círculo de Viena no debe olvidarse a C. K. OGDEN y I. A. RICHARDS: *The Meaning of Meaning*, 1923.

¹⁰ Moritz SCHLICK, *Fragen der Ethik*, 1930 (trad. cast. parcial: *¿Qué pretende la ética?*, 1965, pp. 251-252).

En tanto que establecen las condiciones que deben cumplir las conductas humanas para ser consideradas como *buenas*, las normas constituyen únicamente la constatación de hechos. Lo relevante es para Schlick analizar las causas reales que nos hacen valorar, que nos hacen decidir lo que consideramos bueno y lo que consideramos malo, y este análisis no es distinto del análisis de nuestras buenas y malas acciones¹¹. Nuestros actos lingüísticos enunciativos de proposiciones éticas, valorativas o prescriptivas son sólo un reducido subgrupo dentro del amplio ámbito de nuestro comportamiento, de tal modo que nuestra moral es valorada por nuestro comportamiento global, en el que nuestras opiniones sólo ocupan una pequeña parcela. La ética debe dejar de cuestionarse los motivos que nos empujan a establecer normas morales para cuestionarse los motivos de nuestra conducta general, para ofrecer explicaciones causales de la conducta moral, por lo que no es sino una parte de la psicología empírica:

«El conocimiento de lo bueno no concierne a las normas sino que se refiere a la causa; no concierne a la justificación, sino a la explicación de los juicios morales. (...) Concierne a los fundamentos reales, a las verdaderas causas y motivos que nos llevan a distinguir entre el bien y el mal y originan los actos específicos de valoración y no sólo las valoraciones, sino también las acciones, porque éstas siguen a aquéllas. (...) El problema que debemos situar en el centro de la ética es un problema puramente psicológico»¹².

En su artículo *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*, publicado en 1932 en *Erkenntnis*, y en su libro *Filosofía y sintaxis lógica*, de 1935, Carnap afirmó por su parte que las proposiciones no empíricas no describen relaciones objetivas, sino que meramente expresan actitudes emotivas. Como la metafísica, y también como el arte, la ética surge de la necesidad antropológica de expresarse emotivamente como respuesta ante la realidad que percibimos. Frente a ella, solemos actuar más inconsciente que conscientemente con nuestras acciones y con nuestras palabras, gestos u otros tipos de manifestaciones lingüísticas más o menos simbólicas. Y en ocasiones sentimos también la necesidad de expresarnos artísticamente, metafísicamente o éticamente. Pero entonces no describimos situaciones objetivas, ni siquiera racionalizamos forzosamente, sino que nos limitamos a expresar emociones, sentimientos, sensaciones, lo mismo cuando valoramos que cuando pintamos, componemos o rezamos¹³.

¹¹ Moritz SCHLICK, *Fragen der Ethik*, 1930 (trad. cast. parcial: *¿Qué pretende la ética?*, 1965, p. 259).

¹² Moritz SCHLICK, *Fragen der Ethik*, 1930 (trad. cast. parcial: *¿Qué pretende la ética?*, 1965, pp. 265-266).

¹³ Rudolf CARNAP, *Philosophy and Logical Syntax*, 1935 (trad. cast.: *Filosofía y sintaxis lógica*, 1963, pp. 14 ss.); *Überwindung der Metaphysik durch Logische*

2. Como comenzaba diciendo, las tesis de Stevenson no se pueden calificar a mi juicio de emotivistas, sino, en todo caso, de ambivalentes o, en sus propias palabras, de duales: un análisis que pretenda ofrecer un panorama global de la ética debe estar para Stevenson atento a reconocer la igual importancia de dos factores, a los que él denomina las creencias («beliefs») y las actitudes («attitudes»), respectivamente correspondientes a la racionalidad y la emotividad. El problema central de todo análisis ético, llega a afirmar Stevenson, es el de detallar cómo se relacionan las creencias y las actitudes:

«Cuando las cuestiones éticas se vuelven controvertidas, suponen un desacuerdo que es de naturaleza dual. Es casi inevitable que haya desacuerdo en la creencia, y este hecho exige una atención cuidadosa. Pero también hay desacuerdo en la actitud. Todo análisis que pretenda ofrecer un panorama completo de la ética dando cuenta de lo que realmente ocurre debe tener la precaución de reconocer ambos factores, evitando enfatizar la importancia de uno en detrimento de la del otro. Sólo por este medio pueden ponerse de manifiesto las variadas funciones de los términos éticos, aclarándose además en qué se distinguen los métodos de la ética de las ciencias naturales. Sólo por este medio podemos desarrollar una tarea adecuada. Porque el problema central de todo análisis ético —casi

Analyse der Sprache, 1932 (trad. cast.: *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*, 1965, pp. 84-86). En la primera de las obras citadas Carnap defiende además con claridad la equivalencia pragmática entre los enunciados normativos y los enunciados valorativos, más allá de sus diferencias puramente sintácticas: «Simplemente hay una diferencia de formulación si nosotros establecemos una norma o un juicio valorativo. Una norma o regla tiene una forma imperativa, por ejemplo “¡No mates!”. El juicio valorativo correspondiente sería “Matar es malo”. Esta diferencia de formulación en la práctica ha llegado a ser muy importante, especialmente en el desarrollo del pensamiento filosófico. La regla “no mates” tiene gramaticalmente la forma imperativa y por lo tanto no puede ser considerada como una aseveración. Pero el enunciado valorativo “matar es malo”, aunque como la regla es simplemente expresión de un determinado deseo, tiene la forma gramatical de una oración declarativa. Esta forma ha conducido engañosamente a muchos filósofos a pensar que un enunciado valorativo es realmente un enunciado afirmativo y debe ser o verdadero o falso. Por lo tanto, aportan razones para sus propios enunciados valorativos y tratan de invalidar los de sus oponentes. Pero en realidad un enunciado valorativo no es sino una orden con una forma gramatical engañosa. Puede tener efectos sobre las acciones de los hombres y estos efectos pueden estar en concordancia con nuestro deseos o no; pero no por ello será verdadero o falso. No afirma nada que pueda, ni ser probado, ni probado en contrario» (trad. cast., p. 15). Ha de recordarse en relación con las implicaciones y presuposiciones entre los enunciados prescriptivos y los enunciados valorativos que la dependencia kantiana de la noción de *bien* respecto a la noción de *deber* es invertida por Moore: sólo la determinación del concepto de *bien* capacita para determinar el concepto de deber (George Moore, *Principia Ethica*, 1903). Posteriormente, Hare desarrollará su conocida tesis *prescriptivista* reinterpretando los enunciados valorativos como enunciados prescriptivos e infravalorando la influencia en ellos de la emotividad en tanto que mero *síntoma* del juicio de valor (Richard Hare, *The Language of Morals*, 1952).

podría decirse *el problema*— es mostrar en detalle cómo se relacionan las creencias y las actitudes»¹⁴.

A partir de aquí las referencias de Stevenson al psicologismo ético, tan claramente expresado por Schlick, son siempre oscuras, imprecisas y vacilantes. Señala que el acuerdo y desacuerdo en la actitud son los elementos más característicos de la ética, pero para demostrarlo se limita a citar una serie de ejemplos del tipo de: «cuando alguien reitera lo bueno que es y que siempre cumple su deber sospecharemos que defiende un secreto complejo de inferioridad tratando de conseguir nuestra aprobación para fortalecer su autoestima.» En base a ellos concluye contradictoriamente que raramente las controversias éticas se deben a desacuerdos de *actitudes*, y que no se debe olvidar la importancia de las *creencias* en la ética como guía de las actitudes, aunque, inversamente, sea necesario recalcar la parcialidad de las perspectivas de la ética normativa que se centran exclusivamente en los acuerdos o desacuerdos respecto a creencias¹⁵.

Las definiciones modelo de la ética suelen responder para Stevenson a uno de estos tres modelos: a) *esto es malo*, que significa «desapruebo esto; desapruébalo tú también»; b) *debes hacer esto*, que significa «desapruebo que dejes esto sin hacer; desapruébalo tú también», c) *esto es bueno*, que significa «apruebo esto; apruébalo tú también». Ahora bien, sorprendentemente, el propio Stevenson parece autoprevenirse de estas definiciones resaltando que deben utilizarse con extremo cuidado porque enfatizan el aspecto de la *actitud* ignorando el aspecto de la *creencia*, más relevante que el primero por conectar la ética con el razonamiento y la investigación:

«Si bien la teoría tradicional pierde de vista, a menudo, las actitudes, no debemos cometer el error opuesto, dejando de lado las creencias debido a nuestro interés en aquéllas. Este último error, que daría la impresión de que la ética nada tiene que ver con el razonamiento y la investigación, sería aun más serio que el primero»¹⁶.

Si nos centramos en el tercero de los esquemas, al que se podrían reconducir los dos restantes, «esto es bueno» significa la conjunción de la proposición descriptiva «apruebo esto» y la proposición prescriptiva «apruébalo tú también». Como enunciado de contenido psicológico, la verdad o falsedad de la proposición descriptiva «apruebo esto» se habrá de comprobar empíricamente, pero no podrá ocurrir lo

¹⁴ Charles STEVENSON, *Ethics and Language*, 1944 (trad. cast.: *Ética y lenguaje*, 1971, p. 23). Cfr. Charles STEVENSON, *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, 1937; *The Emotive Conception of Ethics and its Cognitive Implications*, 1950.

¹⁵ Charles STEVENSON, *Ethics and Language*, 1944 (trad. cast.: *Ética y lenguaje*, 1971, pp. 27-29).

¹⁶ Charles STEVENSON, *Ethics and Language*, 1944 (trad. cast.: *Ética y lenguaje*, 1971, pp. 32-33).

mismo con «aprúebalo tú también» en tanto que proposición prescriptiva, salvo que encontremos un tipo de prueba distinto de la verificación empírica específicamente utilizable para las prescripciones:

«Parecería pues que los juicios éticos sólo están sujetos a una prueba parcial. Es posible probar *esto es bueno* en tanto incluye el significado de su primera parte, pero carece de sentido plantearse la posibilidad de probarlo respecto de la segunda. (...) Así *parecen ser las cosas*. Pero solamente porque hemos supuesto que una prueba en el campo de la ética debe ser igual a una prueba en el campo de la ciencia. No hemos considerado la posibilidad de que los juicios éticos puedan estar sujetos a un tipo distinto de prueba»¹⁷.

Y esta posibilidad es real, porque para Stevenson la *razón* que motiva la enunciación del enunciado prescriptivo «sirve de apoyo», «fundamenta» el imperativo, lo «funda mediante una referencia concreta a los hechos». La razón que sirve de apoyo a un imperativo es la expresión de *creencias*, de la racionalidad del ordenante:

«Queda por ver si en la ética puede haber algún sustituto para las pruebas, algún tipo de justificación o de razonamiento aunque sea diferente de las pruebas que se emplean en la ciencia. (...) La carencia de pruebas en sentido estricto privaría a la ética de la *fundamentación racional* o de la *validez intersubjetiva* que se exige de modo vehemente. (...) El problema no es difícil. Frente a un imperativo, podemos preguntar “Por qué?”, y esta pregunta pretende recibir como respuesta una razón. Por ejemplo, si se nos dice que cerremos la puerta y preguntamos “por qué?”, se nos pueden dar razones como “hay corriente de aire” o “el ruido nos distrae”. (...) Tales razones *sirven de apoyo* al imperativo, lo “fundamentan” o “fundan mediante una referencia concreta a los hechos”. Son análogas a las pruebas en cuanto disipan las dudas que pueden impedir que se acepte el imperativo»¹⁸.

Se trata de nuevo de una conclusión que parece contradecir las tesis emotivistas que tradicionalmente se atribuyen a Stevenson, quien disecciona la proposición ética de modo similar a como algunos años después lo hiciera Richard Hare¹⁹. La relación entre *actitud* y emotividad ética se traduce para Stevenson en la consideración del *signifi-*

¹⁷ Charles STEVENSON, *Ethics and Language*, 1944 (trad. cast.: *Ética y lenguaje*, 1971, p. 36).

¹⁸ Charles STEVENSON, *Ethics and Language*, 1944 (trad. cast.: *Ética y lenguaje*, 1971, pp. 36-37).

¹⁹ Recuérdese la distinción de Hare entre *frástico* y *neústico* como intento de superar el dilema de Jorgensen. Hare defendió que las normas, a pesar de no ser ni verdaderas ni falsas, pueden formar parte de deducciones lógicas al presentar un factor descriptivo, el *frástico*, definible como el elemento compuesto del conjunto de expresiones que describen una acción que —a diferencia de las proposiciones ordinarias— no es pensada como real, sino como forma de conducta. En toda norma coexistiría el factor estrictamente imperativo o *neústico* con el frástico, que podría aislarse

cado emotivo de las palabras como *aptitud* que poseen para expresar actitudes, y no meramente describir estados de cosas, al «emplearse en situaciones de tipo emotivo», con lo que aparenta mezclar la dimensión semántica con la pragmática. El *significado emotivo* del lenguaje se manifiesta en las interjecciones, en los poemas, en la alabanza, en el ruego, pero también, a un nivel de lenguaje gestual o simbólico, pueden manifestarse en la risa, el llanto, el suspiro, etc. Estos hechos son síntomas directos de los sentimientos o emociones correspondientes, y a su vez provocan nuevos sentimientos o emociones en el propio sujeto y en los demás. Cuando el lenguaje se emplea con intenciones morales, expresa también emociones, acompañadas del deseo de persuasión perlocucionaria al auditorio²⁰.

3. A diferencia de Stevenson, Alfred Ayer sí expuso y defendió con rotundidad las tesis emotivistas en su libro *Lenguaje, verdad y lógica*, en cuyo prólogo ya reconoció remontarse al empirismo de Hume reformulado por Russell y el primer Wittgenstein desde la óptica del atomismo lógico. En particular, en contra del posterior revisionismo kantiano, Ayer acogió fielmente la distinción de Hume entre las «relations of ideas» y las «matters of facts».

3.1 En su *Investigación sobre el conocimiento humano*, Hume hablaba de las «relations of ideas» y las «matters of facts» como las dos únicas especies de objetos del conocimiento humano. Las *relaciones de ideas* hacían referencia a las matemáticas, en concreto a la geometría, el álgebra y la aritmética, cuyas proposiciones son ciertas *intuitivamente, demostrativamente*. Como afirmaba Hume, proposiciones del tipo de «El cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos catetos», que expresan la relación entre dos *figuras*, los catetos y la hipotenusa, «se descubren mediante una mera operación del pensamiento», independientemente de que los triángulos existan o no en alguna parte del universo:

«De la primera clase son las ciencias de la geometría, el álgebra y la aritmética, cuyas afirmaciones son ciertas intuitivamente o demostrativamente. Que el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos catetos es una proposición que expresa una relación entre tales figuras. Que tres veces cinco es igual a la mitad de treinta expresa una relación entre tales números. Proposiciones de esta clase se descubren por la mera operación del pensamiento, sin dependencia de lo que exista en alguna parte del universo»²¹.

del primero y formar parte de inferencias lógicas junto a los frásticos de otras normas (Richard Hare, *The Language of Morals*, 1952, pp. 32 ss.). La tesis de Hare ha sido también seguida y desarrollada por Scarpelli (Uberto Scarpelli, *Contributo alla semantica del linguaggio normativo*, 1985, pp. 104 ss.).

²⁰ Charles STEVENSON, *Ethics and Language*, 1944 (trad. cast.: *Ética y lenguaje*, 19, pp. 42-46).

²¹ David HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1758 (trad. cast.: *Investigación sobre el conocimiento humano*, 1996, p. 37).

Por su parte, las *cuestiones de hecho* son verdaderas para Hume de una forma «algo menos evidente» que las «relaciones de ideas» porque pueden coexistir con las correspondientes proposiciones contradictorias, dado que en ambos casos se pueden concebir por la mente humana con la misma facilidad:

«La evidencia de la verdad de las *cuestiones de hecho*, aunque grande, no es de la misma naturaleza que la de las *relaciones de ideas*. Lo contrario de cada cuestión de hecho es posible porque no puede nunca implicar una contradicción, y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera conforme a la realidad. Que el sol no saldrá mañana es una proposición no menos inteligible y que no implica más contradicción que afirmar que sí saldrá»²².

3.2 Ajenas al *tono* general del *Tractatus logico-philosophicus*, sus últimas proposiciones anticipan la posición de Wittgenstein sobre la ética. En ellas afirma que lo que está más allá de lo físico es inexpressible; no se puede expresar lingüísticamente, sino sólo mostrar: «Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta» (prop. 6.52). «Lo inexpressible, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico» (prop. 6.522).

En su *Conferencia de Ética* (1929) Wittgenstein es más explícito cuando afirma que la ética no es nada que podamos pensar²³ porque nuestro lenguaje sólo puede contener y transmitir significado y sentido naturales, mientras que la ética es «sobrenatural». No hay para Wittgenstein ningún estado de cosas que describa el bien absoluto, y que hubiéramos tenido que seguir por necesidad lógica, y nuestras referencias al bien absoluto o al valor absoluto son expresiones psicológicas de nuestro estado de ánimo, de sensaciones carentes de sentido (sensaciones que el propio Wittgenstein admite que en su caso son de satisfacción y asombro por la existencia del mundo). Si expresamos lingüísticamente estas sensaciones estamos pervirtiendo el lenguaje, ya que tales expresiones serían para Wittgenstein como símiles vacíos, como símiles de los que no puedo prescindir porque detrás de ellos no hay hechos²⁴.

El problema no consiste a juicio de Wittgenstein en que no conseguimos realizar un análisis lógico de lo que queremos decir con nues-

²² David HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1758 (trad. cast.: *Investigación sobre el conocimiento humano*, 1996, p. 37).

²³ WITTGENSTEIN llega a afirmar que «si un hombre pudiera escribir un libro de ética que fuera realmente un libro de ética, este libro destruiría todos los demás libros del mundo mediante una explosión» [*A Lecture on Ethics* (1929), 1965 (trad. cast.: *Conferencia de ética*, 1997, p. 60)].

²⁴ *A Lecture on Ethics* (1929), 1965 (trad. cast.: *Conferencia de ética*, 1997, pp. 60 ss.).

tros enunciados éticos o en que no hallamos las fórmulas lógicamente correctas para expresarlos, sino en que no hay ninguna descripción que sirva para describir lo que se quiere decir con los términos «valor absoluto» o «bien absoluto». Todas las expresiones éticas son sinsentidos y no hay ni podrá haber ninguna correcta porque el propio lenguaje lo impide:

«Ahora me doy cuenta de que estas expresiones sin sentido no carecían de sentido porque todavía no hubiera encontrado las expresiones correctas, sino que su carencia de sentido era su misma esencia. Puesto que todo lo que quería hacer con ellas era precisamente ir más allá del mundo y eso quiere decir más allá del lenguaje significativo. Mi tendencia, y creo que la tendencia de todos los hombres que han intentado alguna vez escribir o hablar de ética o religión, ha sido el ir contra los límites del lenguaje. Este ir contra los muros de nuestra jaula es perfecta, absolutamente desesperado. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo acerca del sentido último de la vida, de lo absolutamente bueno, de lo absolutamente valioso, no puede ser ciencia. Lo que dice no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento»²⁵.

3.3 Claramente influido por Wittgenstein, Ayer retoma la distinción humeana citada reformulando las *relaciones de ideas* como las proposiciones *a priori* de la lógica y la matemática, necesarias y verdaderas en tanto que analíticas. A diferencia de las *cuestiones de hecho* o proposiciones hipotéticas sobre realidades empíricas, las relaciones de ideas no son refutables empíricamente porque no afirman nada verificable experimentalmente, porque se limitan a constatar

²⁵ A *Lecture on Ethics* (1929), 1965 (trad. cast.: *Conferencia de ética*, 1997, p. 65). El comienzo de la cita («Ahora me doy cuenta») es una clara referencia al *Tractatus*. Las tesis que Wittgenstein expresa en su *Conferencia de Ética* se repiten en sus *Conversaciones con Friedrich Waismann* (1929-1931), en donde insiste en que el ser humano tiende a correr contra las barreras del lenguaje, y ese *correr* hace referencia a la ética. El único significado posible de las expresiones éticas es psicológico, y cualquier otra alternativa desemboca en sinsentidos: «Las expresiones de ética tienen doble significado: uno psicológico, del que se puede hablar, y otro no-psicológico: “buen jugador de tenis”, “bueno”. (...) El hombre tiene la tendencia de correr contra las barreras del lenguaje. Todo es correr hace alusión a la ética. Todo lo que describo está en el mundo. En la descripción completa del mundo no acude ni una vez una proposición de la ética, incluso cuando describo a un asesino. Lo ético no es un hecho atómico» [*Conversations Recorded by Friedrich Waismann* (1929-1931), 1967 (trad. cast.: *Conversaciones con Friedrich Waismann*, 1973, pp. 81-82)]. Comentando las tesis sobre ética de Schlick, Wittgenstein rechaza la definición racionalista del bien, que en términos teológicos se expresaría diciendo que Dios quiere el bien porque lo es, y defiende la definición voluntarista que conceptúa el bien como lo querido y ordenado por Dios, ya que «el ser del bien no tiene que ver con los hechos y no se puede aclarar mediante proposición alguna» (ibid, p. 102). En suma, la ética no se puede ni explicar, ni teorizar ni enseñar: «Cualquier explicación que se me quiera aducir la rechazaré siempre, y no porque tenga que ser falsa, sino porque es una explicación. (...) Lo ético no se puede enseñar. Si mediante alguna teoría pretendiera explicar a otro en qué consiste la esencia de lo ético, lo ético carecería de valor» (ibid, pp. 103-104).

nuestra decisión de usar determinados símbolos de un determinado modo²⁶.

Como resalta Ayer, no es hasta el renacimiento de la lógica con Russell y Whitehead cuando se hace patente la naturaleza analítica de las proposiciones lógicas. Al despojarse de psicologismo y centrarse en la relación formal de clases, la lógica formal deja de interesarse por las características del razonamiento humano y pasa a ocuparse de las posibilidades de combinar proposiciones mediante partículas lógicas en proposiciones analíticas, deducibles entre sí hasta llegar a una sola proposición. Caen así los dogmas de la lógica aristotélica de la distinción entre verdades lógicas y reglas de inferencia y de la supremacía de las tres «leyes del pensamiento»: identidad, tercio excluso y no-contradicción. Las proposiciones cuya verdad conocemos independientemente de la experiencia son justamente verdaderas en tanto que no poseen contenido factual. Afirmar la verdad de una proposición *a priori* equivale a afirmar su carácter tautológico, y a la vez su carencia de información sobre la realidad externa²⁷.

Ayer arremete contra las proposiciones sintéticas *a priori* kantianas basándose en la aparición contemporánea de nuevas geometrías no euclidianas, que demuestran que los axiomas geométricos son simples definiciones, y los teoremas meras consecuencias lógicas de las definiciones. «En sí misma, una geometría no trata del espacio físico; no puede decirse que, en sí misma, trate de nada», afirma Ayer, al margen de la cuestión ajena a la geometría de su eventual aplicación al mundo físico real. Cualquier geometría exenta de contradicciones es verdadera, y sus proposiciones son analíticas, con lo que se derrumba la idea kantiana de que la geometría es el estudio de las propiedades del espacio físico a través de proposiciones con contenido factual, y, lo que es lo mismo, la hipótesis de Kant de que el espacio es la forma de intuición de nuestro sentido exterior en tanto que única explicación de nuestro conocimiento *a priori* de las proposiciones de la geometría²⁸.

La influencia en Ayer del *Tractatus* es clara en este aspecto. En su proposición 3.032 se afirmaba que representar en el lenguaje algo que contradiga la lógica es cosa tan *escasamente posible* como representar en la geometría mediante sus coordenadas una figura que contradiga las leyes del espacio o dar las coordenadas de un punto que no existe, idea que Wittgenstein desarrollaría al contrastar la posibilidad de representar espacialmente un estado de cosas que fuera contra las leyes de la física frente a la imposibilidad de representarlo espacial-

²⁶ Alfred AYER, *Language, Truth and Logic*, 1936 (trad. cast.: *Lenguaje, verdad y lógica*, 1971, p. 35).

²⁷ Alfred AYER, *Language, Truth and Logic*, 1936 (trad. cast.: *Lenguaje, verdad y lógica*, 1971, pp. 92 y 99-100).

²⁸ Alfred AYER, *Language, Truth and Logic*, 1936 (trad. cast.: *Lenguaje, verdad y lógica*, 1971, pp. 94-95).

mente si contradijera las leyes de la geometría (prop. 3.0321). No podemos, recalca Ayer, prever cómo sería un mundo ilógico, simplemente porque el mundo no puede desobedecer las leyes de la lógica. Las proposiciones analíticas, como por ejemplo las geométricas o las aritméticas, son válidas independientemente de la naturaleza del mundo exterior, y también independientemente de cómo razonemos, de cómo sea nuestra inteligencia, de las convenciones lingüísticas que empleemos, que nunca afectarán a la *necesidad* de las tautologías lógicas, al carácter autocontradictorio de la negación de las mismas:

«Nuestro conocimiento de que ninguna observación puede refutar nunca la proposición $7+5=12$ depende, simplemente, del hecho de que la expresión simbólica “ $7+5$ ” sea sinónima de “12”, de igual modo que nuestro conocimiento de que todo oculista es un doctor en ojos depende del hecho de que el símbolo “doctor en ojos” sea sinónimo de “oculista”. Y la misma explicación es válida para cualquier otra verdad *a priori*»²⁹.

Alguien con una capacidad lógico-matemática infinita no estaría entonces para Ayer interesado en la lógica y en la matemática porque vería perfectamente y en todo momento todas las implicaciones de sus definiciones. El cálculo del que somos esclavos es un proceso de transformación tautológica a través del que cambia la forma de las expresiones, pero no su significado³⁰. Sólo las hipótesis empíricas son en consecuencia proposiciones *sintéticas*, y en tanto que fueran empíricos los juicios éticos, serían también significativos, y por consiguiente contrastables científicamente. Pero las proposiciones de la ética son sólo para Ayer *expresiones del sentimiento*, anapofánticas, no significantes, no *científicas*.

Ayer distingue no obstante en sentido amplio cuatro tipos de proposiciones éticas: a) proposiciones que expresan definiciones de términos éticos o juicios sobre la corrección o incorrección de las mismas; b) proposiciones que describen los fenómenos de la experiencia moral y sus causas psicológicas y sociológicas; c) (cuasi) proposiciones que exhortan a la virtud moral, d) juicios propiamente éticos, juicios que contienen (cuasi)conceptos éticos³¹. Los conceptos éticos no son para Ayer susceptibles de análisis al no existir ningún criterio de prueba de la validez de los juicios éticos. No son entonces realmente conceptos, sino más bien cuasiconceptos³² que no añaden nada al

²⁹ Alfred AYER, *Language, Truth and Logic*, 1936 (trad. cast.: *Lenguaje, verdad y lógica*, 1971, pp. 95-96).

³⁰ Alfred AYER, *Language, Truth and Logic*, 1936 (trad. cast.: *Lenguaje, verdad y lógica*, 1971, pp. 98-99).

³¹ Alfred AYER, *Language, Truth and Logic*, 1936 (trad. cast.: *Lenguaje, verdad y lógica*, 1971, pp. 119-120).

³² Los conceptos y las proposiciones son dos tipos de entidades ideales semánticas. Los cuasiconceptos y las cuasiproposiciones son dos tipos de entidades ideales

contenido factual de las proposiciones en las que aparecen. Al incorporar a la descripción de una acción mi juicio positivo («es buena») o negativo («es mala») respecto a ella me limito a dejar patente mi aprobación o desaprobación moral, pero no transformo su contenido semántico, sino sólo su fuerza pragmática ilocucionaria y perlocucionaria³³. La función de los términos éticos es meramente emotiva porque únicamente expresan sentimientos, emociones, con frecuencia unidos al deseo de provocar similares sentimientos en el auditorio y determinadas acciones acordes con los mismos³⁴.

La imposibilidad de usar criterios para la determinación de la validez de los juicios éticos no deriva de su supuesto carácter absoluto

no semánticas. Como señala Hernández Marín, la doctrina ontológica dominante en la actualidad sólo admite como entidades ideales las entidades lógicas, las entidades matemáticas y las entidades semánticas, por lo que los cuasiconceptos y las cuasiproposiciones son entidades inexistentes. Sería el caso de entidades como los valores, el derecho natural, la voluntad del pueblo, ... a las que habría que llamar a juicio de Hernández Marín cuasientidades semánticas o entidades cuasisemánticas: entidades parecidas a las entidades semánticas que no existen porque tampoco existen expresiones que las expresen (términos en el caso de los cuasiconceptos; enunciados en el caso de las cuasiproposiciones). En concreto, los valores serían cuasiconceptos, y las normas de derecho natural y las normas morales serían cuasiproposiciones, ya que no son ni hechos del mundo externo (hechos cognoscibles a través de nuestros sentidos y sometidos a relaciones de causalidad), ni hechos del mundo interno (fenómenos psicológicos) ni entidades ideales (entidades lógicas, matemáticas o semánticas): «Hay teorías que sostienen que existen valores (que son, en realidad, como una especie de propiedades), valores como la justicia o la libertad; y también dichas teorías sostienen que estos valores existen con independencia de que exista un término que exprese el valor, e incluso con independencia de que exista alguna cosa en la que ese valor se plasme o se realice (con independencia, por ejemplo, de que existan situaciones o acciones justas o libres). Esas propiedades o valores, cuya existencia no depende de la existencia de un término, no son, en rigor, conceptos, sino cuasiconceptos. (...) Es una opinión muy difundida, incluso fuera del mundo académico, la de que existen normas de Derecho natural o bien normas morales, que no han sido creadas por los hombres. Y si nos preguntamos qué son, para esas teorías o creencias, dichas normas, comprobaremos que la respuesta es difícil. (...) Para esas teorías, las normas del Derecho natural y las normas morales no son entidades factuales, en absoluto: no son ni hechos externos, ni fenómenos psíquicos. Son, al contrario, entidades ideales; pero no, obviamente, entidades matemáticas, ni lógicas (aunque hubo una época, concretamente durante la edad moderna, en la que las normas del Derecho natural y las normas morales fueron asimiladas a las verdades matemáticas y lógicas). Lo más parecido a dichas normas son las entidades semánticas, concretamente, las proposiciones (los sentidos de los enunciados). (...) Utilizando el término "cuasiproposición" podemos describir esas teorías diciendo que, conforme a ellas, las normas del Derecho natural o las normas morales son cuasiproposiciones, entidades parecidas a las proposiciones, pero que, a diferencia de éstas, pueden existir sin que existan enunciados que las expresen. Si las proposiciones son como sombras invisibles de los enunciados, las cuasiproposiciones son puras sombras, sin cuerpos que las proyecten» (Rafael HERNÁNDEZ MARÍN; *Introducción a la teoría de la norma jurídica*, 1998, pp. 50-54).

³³ Vid. John L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, 1962; Searle, John, *Speech Acts*, 1969.

³⁴ Alfred AYER, *Language, Truth and Logic*, 1936 (trad. cast.: *Lenguaje, verdad y lógica*, 1971, pp. 125-126).

independiente de factores empíricos, sino de su completa carencia de validez objetiva. No tiene sentido investigar si son verdaderas o falsas las oraciones que no significan nada, los juicios como los éticos sin contenido. Ayer insiste en que su tesis se aparta del subjetivismo radical porque a diferencia de éste niega el carácter estrictamente proposicional de los juicios éticos. No es que un juicio ético sea verdadero si se corresponde con el sentimiento real de quien lo enuncia, y falso si falta la correspondencia, como podría defender el subjetivismo, sino que un juicio ético es tan anapofántico como una exclamación o cualquier otra manifestación de dolor, alegría, tristeza o euforia; no puede saberse si es verdadero o falso, porque *no significa*, porque sólo tiene fuerza pragmática vacía de contenido³⁵.

A la ética sólo le queda entonces definir conceptos, describir fenómenos o poner de manifiesto que los términos éticos no se pueden conceptualizar ni analizar. Será la psicología la que deberá profundizar en las razones por las cuales tales tipos de términos se utilizan en cada caso según los sentimientos respectivos, y la sociología paralelamente la que deberá tratar de construir teorías globales a partir de los datos suministrados por la psicología. La existencia de una *ciencia ética* no tiene sentido para Ayer porque es imposible elaborar un sistema moral compuesto de proposiciones verdaderas, porque no hay criterios que sirvan para determinar la validez de los juicios éticos. De nuestras experiencias morales sólo podemos extraer información acerca de nuestra conducta mental, de si defendemos una moral o actuamos según una moral dependiendo de factores como el miedo al castigo divino o a la reacción negativa de los restantes miembros de la sociedad. Es así un sinsentido tratar de basar en el uso de conceptos éticos

³⁵ Alfred AYER, *Language, Truth and Logic*, 1936 (trad. cast.: *Lenguaje, verdad y lógica*, 1971, pp. 126-127). Ayer se opone tanto al subjetivismo como al utilitarismo, las dos únicas doctrinas que sin embargo tienen a su juicio el mérito de centrarse en la cuestión de si los juicios de valor pueden ser *traducidos* a juicios empíricos. El utilitarista define la rectitud de las acciones y la bondad de los fines en términos de eficacia como placer o como felicidad, y el subjetivista en términos de aprobación personal, por lo que en ambos casos los juicios morales aparecen para Ayer como juicios psicológicos o sociológicos, y por tanto homogéneos con los juicios empíricos a los que se podrían traducir. Pero la concepción subjetivista es rechazada por Ayer porque presupone equivocadamente la equivalencia entre la rectitud de una acción o la bondad de una cosa y su aprobación general, de modo similar a como el utilitarismo concibe la rectitud de una acción en función de la mayor felicidad o placer que origina: «Rechazamos la concepción subjetivista porque no es auto-contradictorio afirmar que algunas acciones que son generalmente aprobadas no son rectas, o que algunas cosas que son generalmente aprobadas no son buenas. (...) No podemos estar conformes con el utilitarismo porque creemos que no es auto-contradictorio decir que, en algunas ocasiones, es injusto llevar a cabo la acción que, real o probablemente, causaría la mayor felicidad, el mayor balance de placer contra dolor, o de deseo satisfecho contra deseo insatisfecho. (...) La validez de los juicios éticos no está determinada por las posibilidades de felicidad de las acciones, ni tampoco por la naturaleza de los sentimientos de las gentes, sino que debe ser considerada como *absoluta* o *intrínseca*, y no empíricamente calculable» (ibid, pp. 121-122).

teorías metafísicas o racionalistas sobre la existencia de un mundo de valores diferente del mundo de los hechos:

«El hecho de que tengamos experiencias morales es interesante desde el punto de vista psicológico, pero no implica en modo alguno que exista un conocimiento moral. El moralista puede creer que sus experiencias son experiencias cognoscitivas (...), pero cuando llena sus libros con afirmaciones de que conoce intuitivamente esta o aquella verdad moral está sencillamente facilitando material a los psicoanalistas»³⁶.

3.4 En la filosofía del derecho, fue Ross quien más claramente siguió estas tesis emotivistas. Así se considera casi unánimamente cuando en tantas monografías y manuales se citan sus conocidas palabras de *Sobre el derecho y la justicia* (1953), sin destacar no obstante la escasa conexión de la referencia con la globalidad del libro.

En ellas Ross advierte que no tiene sentido calificar una norma general o un ordenamiento de justo o injusto. Quien lo afirma no indica una característica verificable del ordenamiento, sino que se limita a expresar una emoción, del mismo modo que podemos expresar nuestro entusiasmo o nuestro apoyo en cualquier aspecto de la vida cotidiana. Y al tratarse de la justicia, pretendemos transformar nuestro deseo en deber absoluto:

«Usadas en el contexto de calificación de una norma general o un ordenamiento, las palabras “justo” e “injusto” no tienen ningún significado descriptivo. (...) Solamente expresan una emoción. A dice: “Estoy en contra de esta norma porque es injusta”, debiendo haber dicho “Esta norma es injusta porque estoy en contra de ella”. Invocar la justicia es la misma cosa que golpear con el puño una mesa: una expresión emotiva que transforma una exigencia en un postulado absoluto»³⁷.

Sin embargo, Ross se había ocupado ya extensamente del emotivismo axiológico en su artículo *On the Logical Nature of Propositions of Value* (1945)³⁸, en donde, como Ayer, destacó el carácter

³⁶ Alfred AYER, *Language, Truth and Logic*, 1936 (trad. cast.: *Lenguaje, verdad y lógica*, 1971, pp. 130-133).

³⁷ Alf ROSS, *On Law and Justice*, 1953 (trad. cast.: *Sobre el derecho y la justicia*, 1963, p. 259).

³⁸ Y posteriormente en *Towards a realistic jurisprudence. A criticism of the dualism in law*, 1946 (trad. cast.: *Hacia una ciencia realista del derecho*, 1961). Pero el emotivismo de Ross se *apaga*, como él mismo reconocería, en *Directives and Norms*, 1968 (trad. cast.: *Lógica de las normas*, 1971), en donde sigue el prescriptivismo *neoemotivista* de Hare y define las normas como entidades lingüísticas directivas dotadas de contenido significativo que poseen siempre las mismas características semánticas y contienen siempre la cláusula implícita *¡Así debe ser!* No obstante, hay algunas críticas de Ross a la distinción de Hare entre *frástico* y *neústico* (vid. *supra*), basada para Ross en la confusión entre el hecho de *aceptar* una proposición y la refe-

autocontradictorio de los juicios sintéticos *a priori* kantianos, que implicaban la asunción metafísica de determinados factores relativos a la estructura de la mente humana, en referencia a las formas puras de percepción espacio-temporal y a los conceptos puros en tanto que formas necesarias de toda experiencia. Todo juicio *a priori* es analítico, y por consiguiente los juicios de valor no pueden ser válidos *a priori* porque son proposiciones sintéticas generales, y por ello tienen implicaciones verificables³⁹.

Proposiciones del tipo de «el placer es lo que es bueno en sí mismo» son generales porque se refieren a la suma de todos los elementos individuales que tienen el carácter del placer, y al considerar a la bondad como una cualidad experimentable, la proposición general tiene implicaciones verificables. Es imposible aceptar su validez *a priori* porque tal validez depende de los elementos individuales de placer experimentados con la cualidad de la bondad. La única posibilidad de considerar los juicios de valor como válidos *a priori* es para Ross la de convertirlos en tautologías del tipo de «la virtud es lo que es bueno» o *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*, de cuya validez no se puede dudar, pero que no significan nada⁴⁰.

Siguiendo a Hagerstrom, Ross distingue la observación de la alucinación por la consciencia o inconsciencia de la realidad de un objeto, que en el caso de las emociones no tiene un apoyo espacial. Las emociones no son entonces observaciones ni consciencias de la realidad del objeto, sino cualidades interiorizadas en el ego que están en un mundo espiritual, no espacial, de tal modo que las denotaciones de palabras como «placer» carecen de referente empírico⁴¹. Pero Ross

rencia que la proposición hace a la realidad. Ross subraya que la aceptación de la proposición, como acto no lingüístico, no es parte integrante de su significado: «Es contradictorio considerar la indicación de asentimiento como parte del enunciado (el neústico) y como acto realizado en relación con el enunciado.» (ibid, pp. 26-27).

³⁹ Alf ROSS, *On the Logical Nature of Propositions of Value*, 1945, pp. 174 ss.

⁴⁰ Alf ROSS, *On the Logical Nature of Propositions of Value*, 1945, pp. 179-180.

⁴¹ Alf ROSS, *On the Logical Nature of Propositions of Value*, 1945, pp. 186-187.

Vid. Axel HAGERSTROM, *Om moraliska föreställningars sanning*, 1911 (trad. inglesa: *On the truth of moral propositions*, 1964); vid. también Theodor GEIGER, *Debat med Uppsala om Moral og Ret*, 1946 (trad. cast.: *Moral y Derecho. Polémica con Uppsala*, 1982). El emotivismo de Geiger es sin embargo matizado y crítico con Hagerstrom y Ross, hasta el punto de que llega a afirmar que, en último extremo, el nihilismo axiológico es tan indemostrable e intuitivo como el objetivismo. Por ejemplo, el juicio de valor «Matar es malo» sólo podría considerarse una expresión de emociones o sentimientos incapaz de alcanzar un fundamento racional en un sistema de pensamiento cerrado y autoreferente que contuviera como elemento constitutivo básico la aceptación de la irrealidad de los valores. Ahora bien, la norma implícitamente derivada «No se debe matar» sí carece para Geiger de sentido, poseyendo meramente el carácter pragmático de intención de influencia en los destinatarios, que la excluye como conclusión lógica de la premisa valorativa «Matar es malo» (ibid, pp. 10 ss.). También dedica bastante espacio Geiger a las eventuales consecuencias sociales negativas del emotivismo axiológico, distinguiendo cuatro diferentes tipos de críticas: a) el emotivismo tiene como objetivo la disolución de la moral; b) el emotivismo

aclara que sólo está de acuerdo con las tesis emotivistas de Hagerstrom desde un punto de vista psicológico, y no desde un punto de vista epistemológico, desde el punto de vista del análisis lógico de la constitución del conocimiento. Desde este punto de vista la realidad no es algo que se experimenta directamente, sino el resultado residual de un proceso progresivo de aprendizaje en el que un número cada vez mayor de elementos se van eliminando como subjetivos al ser incapaces de superar el *test de la intersubjetividad*. Si queremos aclarar la cuestión de la función representativa de las emociones, hay que ir más allá de la consciencia, hay que reflexionar sobre las razones por las que interpretamos determinados fenómenos como subjetivos y determinados otros fenómenos como objetivos ⁴².

La consciencia de la realidad no es un hecho originario, como lo prueba el hecho de que el niño de corta edad no distingue lo subjetivo de lo objetivo cuando reifica la conciencia, como por ejemplo al asumir los sueños como reales o el nombre de una cosa como parte de ella, o al creer que los fenómenos que siguen leyes físicas se deben a normas éticas. La interiorización de la emoción en el ego no es originaria, sino que es un proceso paulatino en el que va influyendo el entorno, un proceso que la psicología describe constatando hechos, aunque sin fundamentarlo ⁴³.

En definitiva, el valor no es para Ross una clase de cualidad objetiva perteneciente a determinados objetos, por lo que las proposiciones valorativas carecen de significado lógico, cumpliendo meramente la función (no simbólica) de *síntomas* del comportamiento y también, casi siempre, de *signos* del deseo de influir y persuadir. A diferencia de las percepciones empíricas, que aunque constituyen lógicamente su objeto de percepción no son su consecuencia, el *comportamiento valorativo* es definido por Ross como «el efecto comportamental producido por la cosa». Valorar X como bueno o malo no implica la constitución de X, sino que expresa una reacción psicológica causada por X en conjunción con una serie de factores familiares, educativos, culturales y ambientales. El objeto de la valoración y la valoración en sí misma están en el mismo plano lógico, en un mundo en el que las cosas existen e interactúan, pero en el que no existen los fenómenos conscientes. Entre ambos está nuestro organismo: «El comportamien-

provoca inintencionadamente la disolución de la moral; c) es comprobable sociológicamente una influencia intelectual negativa de las tesis emotivistas en las concepciones morales, d) las tesis emotivistas pueden llegar a provocar una catástrofe social y cultural. Geiger sólo acepta parcialmente la tercera crítica reinterpretándola mediante su contundente rechazo a la cuarta, ya que el perjuicio intelectual negativo que puede provocar el emotivismo a las concepciones morales es a su juicio compensable mediante otros mecanismos como la evitación de la represión moral infantil (ibid, pp. 21 ss.; vid. *infra* ep. 4).

⁴² Alf Ross, *On the Logical Nature of Propositions of Value*, 1945, p. 188.

⁴³ Alf Ross, *On the Logical Nature of Propositions of Value*, 1945, pp. 189 ss.

to valorativo está lógicamente constituido por determinadas experiencias, que no obstante se refieren sólo al organismo en sí mismo y a sus reacciones. Ésta es la razón por la cual se llaman emociones»⁴⁴.

4. En la última parte de la presente nota intentaré esbozar una reformulación de la teoría emotivista como psicologismo ético sobre la base de la teoría psicoanalista, y en particular del concepto freudiano de «superego», tan llamativamente ignorado por Stevenson y Ayer. En términos psicoanalíticos, se podría afirmar que quien expresa un juicio ético no es el *ego*, sino el *superego*. No es nuestra capacidad racional la que nos induce a valorar éticamente, sino la intervención de esta *tercera instancia*, tal como la llamaba Freud, que ocupa un lugar tan particular entre el *ego* y el *ello*, entre el consciente y el inconsciente. Ésta es la definición que Freud da del superego en *La cuestión del análisis profano*:

«El superego pertenece al *ego*, participa de su elevada organización psicológica, pero se halla en relación muy íntima con el *ello*. Es, en realidad, el *residuo* de las primeras cargas del objeto del *ello*, el heredero del complejo de Edipo después de su abandono. Este superego puede oponerse al *ego*, tratarlo como un objeto, y lo trata, en efecto, muy frecuentemente, con gran dureza. (...) El superego es el sustentáculo del fenómeno al que damos el nombre de conciencia moral»⁴⁵.

Raramente se ha destacada el hecho de que también Alf Ross concibiera la realidad moral como *residuo* de la progresiva evolución infantil desde la inconsciencia hasta la consciencia. En la primera infancia, resalta Ross, la indistinción entre consciente e inconsciente se refleja en la omnipresencia del *deber ser*, de un incipiente superego que no sólo domina el comportamiento de los seres humanos, sino el de toda naturaleza. La paulatina delimitación de la consciencia respecto a la inconsciencia produce residualmente la creación de una conciencia moral que ya sólo se centra en una parte de la realidad, en la parcela de la conducta humana que es objeto de valoración ética. En palabras de Ross:

«La realidad es el resultado, o mejor el residuo, de un progresivo proceso de aprendizaje a lo largo del cual un número creciente de elementos se van eliminando como subjetivos en tanto que incapaces de superar el test de la intersubjetividad. Si queremos aclarar la cuestión de la función representativa de las emociones, no podemos limitarnos al análisis de la consciencia, sino que debemos remontarnos a las reflexiones que definen las interpretaciones de determinados fenómenos como subjetivos, y determinados otros

⁴⁴ Alf ROSS, *On the Logical Nature of Propositions of Value*, 1945, pp. 209-210.

⁴⁵ Sigmund FREUD, *The Question of Lay Analysis*, 1926 (trad. cast.: *La cuestión del análisis profano*, 1988, p. 65).

fenómenos como objetivos en un cierto sentido. Que la consciencia de la realidad no sea un hecho originario es fundamental, y confirmado por la psicología de la edad evolutiva, que muestra cómo el niño, a diferencia del adulto, no distingue entre lo subjetivo (su ego) y lo objetivo, sino que lleva a cabo una reificación, para nosotros ilegítima, del contenido de la consciencia. Este fenómeno se ha denominado realismo infantil. Los sueños, por ejemplo, se consideran por el niño, hasta los siete u ocho años, como si fuesen una realidad objetiva, un tipo de imagen etérea que se materializa ante sus ojos. El nombre de una cosa constituye una cualidad de la cosa misma; cada cosa tiene un nombre que forma parte de su naturaleza, y está incorporado a la cosa misma. (...) Lo mismo ocurre en la esfera emocional. Las emociones son inmediatamente proyectadas en el mundo circundante. Como Piaget ha mostrado, no existe una verdadera ley de naturaleza hasta que el niño no ha cumplido siete u ocho años. Antes de esa edad la vida aparece gobernada por leyes que son al mismo tiempo físicas y morales. La luna se ve sólo de noche y el sol sólo de día, pero no porque las leyes naturales aseguren esta regularidad, sino porque al sol no le está permitido atravesar el cielo de noche, quedando sujeto así, como todos los cuerpos celestes y todos los demás seres vivientes, a leyes que limitan el ejercicio de la voluntad»⁴⁶.

Ross no se refiere explícitamente a Freud, aunque sí a Piaget, quien había desarrollado la noción freudiana de interiorización de la imagen afectiva del padre en tanto que origen de la conciencia moral, de la idea de deber. En particular, tal idea de deber se va formando para Piaget con los elementos resultantes de las experiencias infantiles en las que no es posible la imitación inmediata del comportamiento paterno, con lo que el yo de los padres se convierte en un yo ideal. Condición necesaria de la formación de la conciencia moral es la existencia de un sentimiento de *respeto* hacia la autoridad paterna, que Piaget advierte que no debe entenderse en el sentido kantiano abstracto de seguimiento de la ley moral, sino como vínculo personal con el padre. Y también Piaget, como Freud, destaca que la identificación con la figura paterna es ambivalente, ya que los componentes del respeto se disocian provocando a la vez sentimientos de afecto y de hostilidad, de autoestima y de culpabilidad, etc., que son la fuente de los variados tipos de conciencia moral del adulto.

En efecto, para Piaget, el *universo* está dominado durante la primera infancia por la equivalencia entre *ser* y *deber ser*, por la aceptación de que la realidad es como debe ser, y también por la idea de que las acciones humanas deben responder a un orden universal, que por consiguiente regula tanto lo físico como lo ético. El sentimiento de

⁴⁶ Alf Ross, *On the Logical Nature of Propositions of Value*, 1945, pp. 188-189.

respeto no es asumido por el niño ante el carácter obligatorio de la regla prescrita por un sujeto, sino ante el sujeto en sí mismo, desdoblándose como sentimiento de deber y obediencia respecto a él. Antes de la intervención paterna no existen para el niño reglas imperativas, ni por tanto deberes, sino sólo «reglas motrices», regularidades espontáneas, pero cuando tiene lugar la intervención el niño pasa a aceptar las pautas paternas, y con ellas también las leyes físicas, como moralmente necesarias⁴⁷.

Lo que Piaget denomina *realismo moral* es así la tendencia infantil a considerar los deberes y valores como heterónomos, ya que se identifica la bondad con las normas emanadas de los padres. La conciencia no juega todavía ningún papel, hasta el punto de que, como Piaget subraya, el niño sigue la *letra* de la ley, no su *espíritu*, y su responsabilidad es además objetiva, independiente de su intención, contando sólo el resultado de la acción⁴⁸. Existe para Piaget una correspondencia entre la teoría valorativa y la práctica valorativa durante la infancia. Al seguimiento inconscientemente egocéntrico de la norma que se desprende del sentimiento de respeto (que en sí mismo sí es consciente) hacia quien la establece le corresponde un juicio teórico que hace de la norma una «realidad mística y trascendente»⁴⁹. La experiencia práctica moral se construye paulatinamente en contacto con los hechos y con los conflictos, y desemboca en juicios de valor que orientan al niño para decidir en cada situación particular y para evaluar los actos externos relacionados con los suyos. Pero en ocasiones tal práctica se convierte en teoría para valorar los actos ajenos que no le afectan o para enunciar principios morales generales. La aparición de estos principios generales es un reflejo de la presencia de un nuevo tipo de sentimiento de respeto, que ya no es completamente heterónimo, sino que comienza a responder a la reciprocidad y a la cooperación social, lo que va facilitando la autonomía moral⁵⁰.

La reflexión teórica sobre los valores y la moral responde entonces a una toma de conciencia progresiva sobre la actividad moral a partir de la percepción de hechos morales reales. Pero, como destaca Piaget, esta tendencia provoca que la idea del *bien*, en general ulterior a la noción pura de *deber*, represente la toma de conciencia última de la necesidad de afecto recíproco, que a su vez constituye la condición primera de la vida moral: «el realismo moral que resulta de la presión ejercida por el adulto sobre el niño podría ser de formación *secunda-*

⁴⁷ Jean PIAGET, *Le jugement moral chez l'enfant*, 1932 (trad. cast.: *El criterio moral en el niño*, 1977, pp. 70 ss.). Vid. *La représentation du monde chez l'enfant*, 1926 (trad. cast.: *La representación del mundo en el niño*, 1978).

⁴⁸ Jean PIAGET, *Le jugement moral chez l'enfant*, 1932 (trad. cast.: *El criterio moral en el niño*, 1977, pp. 148-149).

⁴⁹ Jean PIAGET, *Le jugement moral chez l'enfant*, 1932 (trad. cast.: *El criterio moral en el niño*, 1977, p. 99).

⁵⁰ Jean PIAGET, *Le jugement moral chez l'enfant*, 1932 (trad. cast.: *El criterio moral en el niño*, 1977, pp. 146 ss.).

ria, en relación con la simple aspiración al bien, constituyendo al mismo tiempo la primera noción de la que toma conciencia el pensamiento moral cuando intenta reflexionar y formular»⁵¹.

Piaget llega a hablar de dos *morales* distintas resultantes de dos procesos paralelos: la presión moral del padre que provoca la heteronomía y el realismo moral, y la progresiva cooperación social que provoca la autonomía moral. El primero de estos procesos es la base de la obligación moral y el sentimiento de deber, que a su vez conllevan la conceptualización del bien como conformidad con la voluntad del adulto y, como tal, como ideal consciente cuyo seguimiento es más espontáneo que coercitivo. Pero, paulatinamente, el niño comienza a obedecer la norma, como contenido objetivo, más que al sujeto que la crea, con lo que nace la autonomía moral y se descubren las ventajas del respeto mutuo y la reciprocidad, las cuales empujan a buscar ideales independientes de la presión exterior. La necesidad moral es así el fruto de la relación intersubjetiva, ya que responde a la concienciación del beneficio mutuo que reporta el seguimiento de reglas sociales⁵².

El sentimiento de justicia surge en buena medida a partir del respeto mutuo, y es definido por Piaget como la «condición inmanente o ley de equilibrio de las relaciones sociales». Pero también influye en él la *moral de la autoridad* o conjunto de mandatos paternos imitativamente seguidos, que puede hacer confundir lo justo con lo meramente establecido y con el reconocimiento de la sanción expiatoria. Esta moral de la autoridad, a la que Piaget también denomina *moral del deber* o *moral de la obediencia*, se combina con la moral del respeto mutuo o *moral del bien*, que frente a la primera es la fuente del sentimiento de justicia distributiva, igualitaria y solidaria. El equilibrio entre estas dos morales es un equilibrio siempre difícil e inesta-

⁵¹ Jean PIAGET, *Le jugement moral chez l'enfant*, 1932 (trad. cast.: *El criterio moral en el niño*, 1977, p. 148).

⁵² Jean PIAGET, *Le jugement moral chez l'enfant*, 1932 (trad. cast.: *El criterio moral en el niño*, 1977, pp. 164-165). Piaget reconoce la influencia de Durkheim y de Bovet. Con este último comparte su rechazo a la noción kantiana de *respeto* como sentimiento de sumisión ante la norma obligatoria, ya que para Piaget el respeto es un sentimiento no dirigido hacia la norma en sí misma, sino hacia el individuo del que procede la norma, de cuya identidad dependerá la interiorización del deber (ibid, pp. 88-89 y 315 ss.). La recepción de la ética y la pedagogía sociologista de Durkheim es más crítica porque Piaget niega el carácter necesariamente heterónomo de la moral, distinguiendo entre la *moral independiente* que nace a partir de la solidaridad infantil y la *moral trascendente* derivada de la presión del adulto. Las connotaciones pedagógicas de esta discrepancia se traducen en la defensa de Piaget de la autogestión y la autonomía del niño como método de construcción de la moral, opuesto al autoritarismo que achaca a Durkheim (ibid, pp. 285-286). Además, la asimilación durkheimista entre *obligación* y *cooperación* produce equivocadamente para Piaget una identificación casi total entre *bien* y *deber* y una redefinición de la moral como conformismo social que margina la relevancia de la cooperación como fuente de la autonomía moral y de la progresiva y equilibrada elaboración de la tabla de valores sociales (ibid, pp. 288 ss.; vid. Émile DURKHEIM, *Détermination du fait moral* (1906), 1951, pp. 51 ss.).

ble porque, paradójicamente, la segunda requiere para su plena realización el pleno desarrollo de la primera, pero también su superación sin dejar pendientes elementos reprimidos⁵³.

La moral de la autoridad o moral del deber y de la obediencia, por un lado, y la moral del respeto mutuo o moral del bien, por otro, son el reflejo de la evolución respectiva del ello y del ego, y el resultado de su paulatina progresión conjunta conformará el superego como conciencia moral, dependiente del modo en que haya *chocado* el ego con ello, y de la medida en la que tras ese choque persistan represiones residuales. El proceso evolutivo de percepción de lo inconsciente como *no consciente*, como no perteneciente al mundo consciente, o lo que es lo mismo, la tendencia del ego a separarse del ello, provoca así para Piaget la formación de una conciencia moral que rebasa los límites de la confusión entre lo físico y lo ético, entre el *ser* y el *deber ser*, entre la regularidad de los fenómenos naturales y la aleatoriedad controlada del comportamiento humano, pero por ello mismo posee unos u otros caracteres según cómo haya sido ese proceso evolutivo y qué residuos haya dejado. Además de ser el producto residual de las primeras elecciones del objeto del ello, el superego puede paradójicamente representar también una reacción frente a ellas. Como puso de manifiesto Freud, el superego no sólo se relaciona con el consciente siguiendo el esquema «Así debes ser, igual que tu padre», sino tam-

⁵³ Jean PIAGET, *Le jugement moral chez l'enfant*, 1932 (trad. cast.: *El criterio moral en el niño*, 1977, pp. 167 ss.). Lawrence Kohlberg ha propuesto reelaborar las teorías ético-psicológicas de Piaget con la ayuda de la teoría de la justicia de Rawls sobre la base común de que la justicia es la virtud ética suprema. Así, amplía a seis las dos etapas evolutivas de Piaget enfocándolas desde la perspectiva de la justicia como virtud, de modo que la sexta y última etapa se correspondería con los principios morales expresados por Rawls. La *justicia como reversibilidad* que deriva del velo de la ignorancia rawlsiano equivaldría para Kohlberg al *equilibrio en movimiento* que Piaget atribuye a la etapa superior de razonamiento lógico y moral, y la conexión establecida por Piaget entre la teoría psicológica del desarrollo y la lógica de la normatividad quedaría entonces extendida al campo de los juicios morales. A pesar de considerar a Freud como el principal teórico del emotivismo ético gracias a su noción de *superego* como conjunto de estructuras emocionales que trascienden en los juicios morales, Kohlberg ha destacado las analogías de la teoría ética subyacente en Freud con el voluntarismo ético teológico, que coincidirían en su opinión en la concepción irracionalista de la moral como conjunto de reglas arbitrarias basadas en actitudes de respeto ante la autoridad, así como en la oposición entre pensamiento ético-religioso y pensamiento científico del que parten. A juicio de Kohlberg el principal error de Freud fue el de conectar inevitablemente la ética con el sentimiento de culpabilidad en tanto que sentimiento irracional procedente de nuestro ancestral *instinto de agresión*, que para Kohlberg es paralelo a la *voluntad de poder* nietzschiana, también ilustrada mediante la tragedia griega en el contexto de la moral presocrática. (Lawrence KOHLBERG, *The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*, 1981.) Cfr. Jurgen HABERMAS, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, 1983 (trad. cast.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, 1985). Entre nosotros Esperanza GUIÁN ha señalado la conexión entre las teorías de Piaget y el emotivismo ético en: *Razón y pasión en ética*, 1986, pp. 215 ss. Vid. también José RUBIO CARRACEDO, *La psicología moral (de Piaget a Kohlberg)*, 1989.

bién a través del esquema contrario «Así, como tu padre, *no* debes ser», porque hay acciones que sólo el padre puede realizar, y que el hijo debe *no realizar*. El modo de conciliar estos dos esquemas dependerá del desarrollo del complejo de Edipo, ya que el niño ve a los padres como el obstáculo para satisfacer los deseos integrados en el complejo de Edipo, y ello le hace robustecer su ego para disponer de la fuerza suficiente como para llevar a cabo la represión. Es como si el niño tomara prestada del padre la energía para construir su ego reprimido a costa de debilitar su superego, que conservará el carácter del padre, y que actuará en mayor o menor medida como conciencia moral o como sentimiento de culpabilidad según haya sido más o menos intenso el complejo de Edipo y según haya actuado el entorno en su represión a través de la religión, la educación, la cultura, el arte y, en general, cualquier forma de autoridad moral⁵⁴.

La teoría psicoanalítica nos enseña que en el surgimiento del superego como conciencia moral influyen factores biológicos y, sobre todo, culturales. Desde que hace decenas de miles de años la etapa infantil del ser humano se caracterizó por su amplia duración, por su situación de indefensión y por su relevancia para determinar la estructura psicológica adulta, la constitución del superego y su diferenciación respecto al ego representan uno de los rasgos más importantes de nuestra especie. A través del superego, acogemos de adultos todo lo que de niños hemos admirado y temido de nuestros padres, por lo que puede considerarse en cierto modo el heredero del complejo de Edipo. Como «abogado del mundo interior» opuesto al mundo exterior, real, del ego, el superego provoca al constituirse, para Freud, la superación por parte del ego del complejo de Edipo, pero también su sumisión simultánea al ello. Los conflictos entre el ego y el superego son una manifestación de la antítesis entre lo real y lo mental, entre lo externo

⁵⁴ Sigmund FREUD, *The Ego and the Id*, 1923 (trad. cast.: *El yo y el ello*, 1988, pp. 562-569). Estas tesis freudianas han constituido la base del eticismo psicoanalítico. Vid. L. S. FEUER, *Psychoanalysis and Ethics*, 1955; FLUGEL, J. C., *Man, Morals and Society: A Psycho-Analytical Study*, 1955; Erich FROMM, *Man for Himself*, 1947 (trad. cast.: *Ética y psicoanálisis*, 1953); Franz ALEXANDER, *Fundamentals of Psycho-analysis*, 1948; Ch. ODIER, *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale*, 1947; Harry SULLIVAN, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, 1953; Herbert MARCUSE, *Eros and Civilization. A philosophical inquiry into Freud*, 1953 (trad. cast.: *Eros y civilización*, 1995, en especial pp. 41 ss.); Heinz HARTMAN, *Essays on Ego Psychology*, 1964 (trad. cast.: *Ensayos sobre la psicología del yo*, 1969); P. RIEFF, *Freud: the mind of the moralist*, 1961 (trad. cast.: *Freud: la mente de un moralista*, 1966); Erik ERIKSON, *Identity*, 1968 (trad. cast.: *Identidad*, 1980). Algunos de los últimos trabajos de interés en lengua castellana son: Víctor GÓMEZ PIN, *El reino de las leyes. Orden freudiano*. Madrid, Siglo XXI, 1981 (vid. pp. 79 ss.); GRINBERG, León, *Culpa y depresión*. Madrid, Alianza, 1983 (vid. pp. 43 ss.); José RUBIO CARRACEDO, *El hombre y la ética*, 1987 (vid. pp. 125 ss.); Castilla DEL PINO, Carlos, *Freud y la génesis de la conciencia moral*, 1989; ÁLVAREZ, Norberto, *Hacia una teoría psicoanalítica de la justicia*, 1995; GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos, *Freud, crítico de la ilustración. Ensayos sobre psicoanálisis, religión y ética*, 1998 (vid. pp. 112 ss. y 149 ss.).

y lo interno. Todo lo que nuestra evolución biológica ha ido depositando en el ello es retomado por el ego para formar sus ideales y sus valores, de tal forma que mediante el superego se ennoblecen nuestros primeros instintos:

«Aquellos que en la vida psíquica individual ha pertenecido a lo más bajo es convertido por la formación del ideal en lo más elevado del alma humana, conforme siempre a nuestra escala de valores (...). El ideal del yo satisface todas aquellas exigencias que se plantean a la parte más elevada del hombre. Contiene, en calidad de sustitución de la aspiración hacia el padre, el nódulo del que han partido todas las religiones. La comparación del ego que no alcanza a su ideal da origen a la religiosa humildad de los creyentes»⁵⁵.

El papel del padre, como guardián del superego, es sustituido en la edad adulta por las diversas formas de autoridad social que asumen la función de pautas para la conciencia moral. Si en los pueblos primitivos la creación de esta conciencia moral está para Freud relacionada con el totemismo, con el paso del tiempo el contenido del ego se va depositando paulatinamente en el ello hasta que éste es lo suficientemente consistente como para poder extraer de él el superego, que representa así en cierto modo la resurrección de antiguas formas del ego. Freud llega a decir que el superego, al entrar en contacto con las adquisiciones filogénicas del ello, se convierte en una reencarnación de las formas previas de ego que han dejado en el ello sus residuos. Es como si el superego fuera el representante del ello ante el ego⁵⁶.

Pero si el yo llega a la edad adulta sin haber superado adecuadamente el complejo de Edipo, reaparece el ello provocando la formación de un superego contestatario con grandes dosis de inconsciencia e inaccesibilidad respecto al ego⁵⁷. Frente al ello, que es totalmente amoral, y al ego, que trata de ser moral, el superego tiende a ser *hipermoral*, pero esta hipermoralidad puede paradójicamente situarle al nivel del ello, con lo que la identificación y sublimación de la figura paterna se reconduce en ocasiones hacia ideales que esconden descompensación entre consciente e inconsciente⁵⁸.

El superego cumple la función de conciencia ideal y moral de cada ser humano. Dada la amplia duración de la infancia, dispone de tiem-

⁵⁵ Sigmund FREUD, *The Ego and the Id*, 1923 (trad. cast.: *El yo y el ello*, 1988, pp. 571-572).

⁵⁶ Sigmund FREUD, *The Ego and the Id*, 1923 (trad. cast.: *El yo y el ello*, 1988, p. 583).

⁵⁷ Sigmund FREUD, *The Ego and the Id*, 1923 (trad. cast.: *El yo y el ello*, 1988, pp. 573-574).

⁵⁸ Sigmund FREUD, *The Ego and the Id*, 1923 (trad. cast.: *El yo y el ello*, 1988, p. 589). Freud profundiza en esta paradoja en *Civilization and its Discontents*, 1930 (trad. cast.: *El malestar en la cultura*, 1984).

po para ir acumulando el conjunto de todas las instrucciones y prohibiciones morales recibidas de los padres, y posteriormente de las autoridades educativas, culturales, políticas, religiosas y sociales en general. En realidad se trata de una cadena de superegos, ya que cada superego se forma según sean los superegos de las autoridades influyentes, y así sucesivamente⁵⁹.

Ironizando a partir de la afirmación de Kant relativa a que nada prueba tan convincentemente la grandeza de Dios como el firmamento estrellado y nuestra conciencia moral, Freud destaca el carácter «desigual y negligente» de la labor divina⁶⁰. La conciencia moral no es para Freud innata (algo en lo que ya vimos que insistía también Ross⁶¹), como lo demuestra el hecho de que el niño pequeño es amoral en su fin único de alcanzar placer. El superego asume en un momento de su infancia el papel de conciencia moral a través de la autoridad externa, representada primero por los padres, que influyen en el niño de modo conductista premiando lo *bueno* y castigando lo *malo* (castigo en acción o en potencia, como en el caso de la amenaza de perder el afecto paterno). A través de la angustia resultante nace la conciencia moral, se forma el superego, que durante la vida quedará retocado según como sean los diferentes poderes y autoridades sociales admitidas⁶².

El proceso de creación de la conciencia moral en forma de superego es en cada caso individual de una naturaleza y complejidad dife-

⁵⁹ Sigmund FREUD, *The Ego and the Id*, 1923 (trad. cast.: *El yo y el ello*, 1988, pp. 590 ss.).

⁶⁰ Sigmund FREUD, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, 1933 (trad. cast. parcial: *La división de la personalidad psíquica*, 1988, p. 604). Vid. una interesante defensa de la equivalencia entre la noción freudiana de *superego* y la noción kantiana de *imperativo categórico* en David VELLEMAN, *A Rational Superego*, 1999, pp. 529 ss.

⁶¹ Alf ROSS, *On the Logical Nature of Propositions of Value*, 1945, pp. 188 ss.

⁶² Sigmund FREUD, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, 1933 (trad. cast. parcial: *La división de la personalidad psíquica*, 1988, pp. 604-605). Converte aquí la teoría psicoanalítica con la psicología conductista. Psicólogos conductistas como Skinner han subrayado que un juicio de valor no es un *problema de hechos*, sino de lo que *alguien siente sobre un hecho*, a lo que han llamado *el efecto reforzante* del hecho. La *ciencia de la conducta* es una *ciencia de valores*, afirma Skinner, en la medida que se ocupa de este efecto reforzante: «Si un análisis científico puede decirnos cómo cambiar la conducta, ¿nos puede decir cuáles son los cambios que debemos realizar? Las personas actúan para mejorar el mundo y progresar hacia mejores formas de vida por buenas razones, y entre esas razones podemos contar ciertas consecuencias de su conducta, y entre las consecuencias está todo aquello que las personas valoran y califican como bueno. (...) La física y la biología estudian las cosas en sí mismas, normalmente sin referencia alguna a su valor, pero los efectos reforzantes de las cosas son patrimonio de la ciencia de valores, en la medida en que se ocupa del reforamiento operante». Los hechos y objetos calificables como *buenos* son, en palabras de Skinner, *reforzadores positivos*, y los hechos y objetos calificables como *malos* son *reforzadores negativos*. Analizamos qué es lo bueno y qué es lo malo mediante la identificación de determinadas clases de conducta, que quedan así reforzadas, por lo que enunciar juicios de valor sobre la bondad o maldad de los actos

rente, pero siempre se basa para Freud en la *identificación*, en la equiparación de un ego a otro ego que conlleva una actitud imitativa por parte del primero. Ya al terminar la fase edípica el niño compensa la renuncia a las cargas de objeto que había concentrado en sus padres mediante la identificación con ellos, y posteriormente con quienes ocupan su lugar en la sociedad y con sus modelos ideales. El superego como *institución* describe a juicio de Freud una circunstancia estructural más allá de la personificación de una abstracción como la conciencia moral, y cumple también la función de ser «el sustrato del ideal del ego», que constantemente trata de satisfacer sus crecientes deseos de perfección⁶³.

Resulta sugerente que Freud aluda en varias ocasiones al imperativo categórico como manifestación del carácter coercitivo que está en la base de la fuerza del superego como aglutinador de categorías morales. Como «monumento conmemorativo de la primitiva debilidad y dependencia del ego», el superego conserva siempre los rasgos derivados del complejo de Edipo, que le sirven para seguir dominando en todo momento al ego. En palabras de Freud, «del mismo modo que el niño se hallaba sometido a sus padres y obligado a obedecerlos, se somete el ego al *imperativo categórico* de su superego»⁶⁴.

humanos equivale a clasificarlos según sus efectos reforzadores (vid. B. F. SKINNER, *Beyond freedom & dignity*, 1971 (trad. cast.: *Más allá de la libertad y la dignidad*, 1972, pp. 131 ss.). Cfr. Clark HULL, *Value, Valuation and Natural-Science Methodology*, 1944). La convergencia entre las teorías psicoanalíticas y conductistas desde el punto de vista de la génesis de los valores morales ha sido estudiada por Richard BRANDT en: *Ethical Theory*, 1959 (trad. cast.: *Teoría ética*, 1982, pp. 142 ss.). Ambas teorías estarían a su juicio equidistantes de la teoría *Gestalt*. Cfr. su artículo *The Emotive Theory of Ethics*, 1950.

⁶³ Sigmund FREUD, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, 1933 (trad. cast. parcial: *La división de la personalidad psíquica*, 1988, pp. 605-607). Freud aprovecha la referencia al «superego como institución» para criticar al marxismo por no tener en cuenta la relevancia estructural de la ideología: «La concepción materialista de la Historia peca probablemente de no estimar bastante este factor. Lo aparta a un lado con la observación de que las “ideologías” de los hombres no son más que el resultado y la superestructura de sus circunstancias económicas presentes. Lo cual es verdad, pero probablemente no toda la verdad. La Humanidad no vive jamás por entero en el presente; en las ideologías del super-yo perviven el pasado, la tradición racial y nacional, que sólo muy lentamente cede a las influencias del presente y desempeña en la vida de los hombres, mientras actúa por medio del super-yo, un importantísimo papel, independiente de las circunstancias económicas» (ibid, p. 610).

⁶⁴ Sigmund FREUD, *The Ego and the Id*, 1923 (trad. cast.: *El yo y el ello*, 1988, p. 583).

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ, Norberto, *Hacia una teoría psicoanalítica de la justicia*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1995.
- ARTOSI, Alberto, «The Limits of Emotivism», *Ratio Juris*, 13, 2000, pp. 358-363.
- AYER, Alfred, *Language, Truth and Logic*, Londres, Victor Gollancz, 1936. Traducción castellana de M. Suárez: *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona, Martínez Roca, 1971.
- AUSTIN, John L., *How to Do Thing with Words*, Londres, Oxford University Press, 1962.
- BARNES, W. H. F., «Ethics without Propositions», *The Aristotelian Society*, núm. 22, 1948, pp. 1-30.
- BRANDT, Richard, «The Emotive Theory of Ethics», *Philosophical Review*, núm. 49, 1950, pp. 305-318.
- BRANDT, Richard, *Ethical Theory*. Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice-Hall, 1959. Trad. cast. de E. Guisán: *Teoría ética*. Madrid, Alianza, 1982.
- CARNAP, Rudolf, «Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache», *Erkenntnis*, núm. 2, 1932. Traducción castellana de L. Aldama y otros: *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*. En: Ayer, Alfred, *El positivismo lógico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 66-87.
- CARNAP, Rudolf, *Philosophy and Logic Syntax*, Londres, Kegan Paul, 1935. Traducción castellana de C. Molina: *Filosofía y sintaxis lógica*. México, UNAM, 1963.
- CASTILLA DEL PINO, Carlos, *Freud y la génesis de la conciencia moral*, En: Camps, Victoria, *Historia de la Ética*. Barcelona, Crítica, 1989, vol. III, pp. 87-117.
- DEWEY, John, *The Study of Ethics: A Syllabus* (1894), Londres / Amsterdam / Carbondale / Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1971.
- DEWEY, John, *Ethics* (1908). Carbondale / Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1978.
- DURKHEIM, Emile, *Détermination du fait moral* (1906). En: Durkheim, Emile, *Sociologie et philosophie*. París, Presses Universitaires du France, 1951, pp. 51-101.
- EKMAN, P. / DAVIDSON, R. (ed.), *The Nature of Emotion*, Oxford / Nueva York, Oxford University Press, 1994.
- ERIKSON, Erik, *Identity*, Nueva York, Norton, 1968. Traducción castellana de A. Guera: *Identidad*. Madrid, Taurus, 1980.
- FEUER, L. S., *Psychoanalysis and Ethics*, Springfield (Illinois), Thomas, 1955.
- FLUGEL, J. C., *Man, Morals and Society: A Psycho-Analytical Study*. New York, International University Press, 1955.
- Freijo, Enrique, *El psicoanálisis de Freud y la psicología de la moral*, Madrid, Razón y Fe, 1966.
- FREUD, Sigmund, *The Ego and the Id* (1923), Standard Ed., vol. 19, pp. 3 ss. Traducción castellana de L. López Ballesteros, R. Rey y G. Dessal: *El yo y el ello*. En: Freud, Sigmund, *Textos fundamentales*. Madrid, Alianza, 1988, pp. 547-598.
- FREUD, Sigmund, *The Question of Lay Analysis* (1926), Standard Ed., vol. 20, pp. 179 ss. Traducción castellana de L. López Ballesteros, R. Rey y

- G. Dessal: *La cuestión del análisis profano*. En: Freud, Sigmund, *Textos fundamentales*. Madrid, Alianza, 1988, pp. 21-95.
- FREUD, Sigmund, *Civilization and its Discontents* (1930), Standard Ed., vol. 21, pp. 59 ss. Traducción castellana de J. L. Etcheverry: *El malestar en la cultura*. Buenos Aires, Amorrortu, 1984.
- FREUD, Sigmund, *New Introductory Lectures on Psych-Analysis* (1932), Standard Ed., vol. 22. Traducción castellana parcial de L. López Ballesteros, R. Rey y G. Dessal: *La división de la personalidad psíquica*. En: Freud, Sigmund, *Textos fundamentales*. Madrid, Alianza, 1988, pp. 599-625.
- FROMM, Erich, *Man for Himself*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1947. Traducción castellana de H. Morck: *Ética y psicoanálisis*. México, Fondo de Cultura Económica, 1953.
- GEIGER, Theodor, *Debat med Uppsala om Moral og Ret*, Lund, 1946. Traducción castellana de E. Garzón Valdés: *Moral y Derecho. Polémica con Uppsala*. Barcelona, Alfa, 1982.
- GÓMEZ PIN, Víctor, *El reino de las leyes*, Orden freudiano. Madrid, Siglo XXI, 1981.
- GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos, *Freud, crítico de la ilustración. Ensayos sobre psicoanálisis, religión y ética*, Barcelona, Crítica, 1998.
- GRINBERG, León, *Culpa y depresión*, Madrid, Alianza, 1983.
- GUISÁN, Esperanza, *Razón y pasión en ética*, Madrid, Anthropos, 1986.
- HABERMAS, Jurgen, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1983. Traducción castellana de R. García Cotarelo: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1985.
- HARE, Richard, *The Language of Morals*, Londres, University Press, 1952.
- HARTMAN, Heinz, *Essays on Ego Psychology*, Nueva York, International University Press, 1964. Trad. cast. de M. de la Escalera: *Ensayos sobre la psicología del yo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1969.
- HAGERSTROM, Axel, *Om moraliska föreställningars sanning* (1911), Traducción inglesa de R. T. Sandin: *On the truth of moral propositions*. En: Hagerstrom, Axel, *Philosophy and Religion*. Londres, Allen and Unwin, 1964, pp. 77-96.
- HERNÁNDEZ MARÍN, Rafael, *Introducción a la teoría de la norma jurídica*, Madrid, Marcial Pons, 1998.
- HULL, Clark, «Value, Valuation and Natural-Science Methodology», *Philosophy of Science*, núm. 9, 1944, pp. 125-141.
- HUME, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Londres, A. Millar, 1758. Traducción castellana de J. de Salas Urtueta: *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid, Alianza, 1994.
- JAMES, William, *Psychology* (1892), Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1985.
- KOHLBERG, Lawrence, *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harper & Row, 1981.
- MARCUSE, Herbert, *Eros and Civilization. A philosophical inquiry into Freud*, Boston, Bacon Press, 1953. Traducción castellana de J. García Ponce: *Eros y civilización*. Barcelona, Ariel, 1995.
- MILL, John Stuart, *Utilitarianism* (1861), En: Mill, John Stuart, *Essays on Ethics, Religion and Society*. Toronto / Londres, University of Toronto Press / Routledge & Kegan Paul, 1969, pp. 205-259.

- MOORE, George, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903. Traducción castellana de A. García Díaz. México, Unam, 1959.
- MUGUERZA, Javier, *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977.
- NOWELL-SMITH, P. H., *Ethics*, Middlesex, Penguin Books, 1969. Traducción castellana de G. Gutiérrez: *Ética*. Pamplona, Verbo Divino, 1977.
- PIAGET, Jean, *La représentation du monde chez l'enfant*, París, Presses Universitaires de France, 1926. Traducción castellana de L. Hernández Alfonso: *La representación del mundo en el niño*. Madrid, Morata, 1978.
- PIAGET, Jean, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1932. Traducción castellana de N. Vidal: *El criterio moral del niño*. Barcelona, Fontanella, 1977.
- ODIER, Ch., *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale*, Neuchatel, De la Bacconière, 1947.
- OGDEN, C. K. / RICHARDS, I.A., *The Meaning of Meaning*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1989.
- PRICHARD, H. A., *Moral Obligation: Essays and Lectures*, Oxford, Clarendon Press, 1949.
- QUINE, W. V., *On the Nature of Moral Values*, En: Goldman, Alvin / Kim, Jaegwon (eds.), *Values and Morals*. Dordrecht, Reidel, 1978, pp. 37-45.
- RIEFF, P., *Freud: the mind of the moralist*, Nueva York, Doubleday, 1961. Traducción castellana: *Freud: la mente de un moralista*. Buenos Aires, Paidós, 1966.
- ROBINSON, R., «The Emotive Theory of Ethics», *The Aristotelian Society*, núm. 22, 1948, pp. 79-106.
- ROSS, Alf, «On the Logical Nature of Propositions of Value», *Theoria*, núm. 11, 1945, pp. 172-210.
- ROSS, Alf, *Towards a realistic jurisprudence. A criticism of the dualism in law*, Copenhagen, Einar Munksgaard, 1946. Traducción castellana de J. Barboza: *Hacia una ciencia realista del derecho*. Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1961.
- ROSS, Alf, *On Law and Justice*, Londres, Stevens & Sons, 1958. Traducción castellana de G. Carrió: *Sobre el derecho y la justicia*. Buenos Aires, Eudeba, 1963.
- ROSS, Alf, *Directives and Norms*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1968. Traducción castellana de J. Hierro: *Lógica de las normas*. Madrid, Tecnos, 1971.
- ROSS, W. D., *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 1930. Traducción castellana de L. Rodríguez: *Lo correcto y lo bueno*. Salamanca, Sígueme, 1994.
- RUBIO CARRACEDO, José, *El hombre y la ética*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- RUBIO CARRACEDO, José, *La psicología moral (de Piaget a Kohlberg)*, En: Camps, Victoria, *Historia de la Ética*. Barcelona, Crítica, 1989, vol. III, pp. 481-532.
- RUSSELL, Bertrand, *The principles of Mathematics* (1903), Londres, Allen & Unwin, 1950.
- SÁDABA, Javier, *Ética analítica*, En: Camps, Victoria, *Historia de la Ética*. Barcelona, Crítica, 1989, vol. III, pp. 163-220.
- SCARPELLI, Uberto, *Contributo alla semantica del linguaggio normativo* (1959), Milán, Giuffrè, 1985.
- SCHLICK, Moritz, *Fragen der Ethik*, Viena, Springer, 1930. Edición inglesa: *Problems of Ethics*. Nueva York, Prentice-Hall, 1939. Traducción caste-

- llana parcial de L. Aldama y otros: *¿Qué pretende la ética?* En: Ayer, Alfred, *El positivismo lógico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 251-268.
- SEARLE, John, *Speech Acts*, Londres, Cambridge University Press, 1969.
- SKINNER, B. F., *Beyond freedom & dignity*, Nueva York, Knopf, 1971. Traducción castellana de J. J. Coy: *Más allá de la libertad y la dignidad*. Barcelona, Fontanella, 1972.
- SMITH, Adam, *Theory of Moral Sentiments* (1759), Nueva York, Hafner, 1949. Trad. cast. de E. O'Gorman: *Teoría de los sentimientos morales*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- STEVENSON, Charles, «The Emotive Meaning of Ethical Terms», *Mind*, núm. 46, 1937, pp. 14-31.
- STEVENSON, Charles, *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1944. Traducción castellana de E. Rabossi: *Ética y lenguaje*. Buenos Aires, Paidós, 1971.
- STEVENSON, Charles, «The Emotive Conception of Ethics and its Cognitive Implications». *Philosophical Review*, núm. 49, 1950, pp. 291-304.
- SULLIVAN, Harry, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, Norton, Nueva York, 1953.
- URMSON, J. A., *The Emotive Theory of Ethics*, Londres, Hutchinson University Library, 1968.
- VELLEMAN, David, «A Rational Superego». *Philosophical Review*, núm. 108, 1999, pp. 529-554.
- WISDOM, John, *Philosophy and Psycho-Analysis*, Oxford, Blackwell, 1935.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1922. Traducción castellana de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera: *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, «A Lecture on Ethics» (1929), *Philosophical Review*, 74, 1965, pp. 3-12. Traducción castellana de A. García Rodríguez: *Conferencia de ética*. En: Wittgenstein, Ludwig, *Ocasiones filosóficas 1912-1951*. Madrid, Cátedra, 1997, pp. 57-65.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations Recorded by Friedrich Waismann* (1929-1931), Ed. a cargo de Brian McGuinness. Oxford, Blackwell, 1967. Traducción castellana de Manuel Arbolí: *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena: conversaciones con Friedrich Waismann*. México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- WRIGHT, Georg H. von, *Den logiska empirismen*, Helsinki, Söderströms, 1943.
- WRIGHT, Georg H. von, «Valuations – or How to Say the Unsayable», *Ratio Juris*, 13, 2000, pp. 347-357.