

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ESCUELA DE FILOSOFIA

**GEORGE EDWARD MOORE:
SU VIDA Y SU FILOSOFIA**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A

HERBERT GEORGE NELSON AUSTIN

MEXICO, D. F.

1977



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

INDICE DE MATERIAS

1.

INTRODUCCION.....3

PAGINAS

PRIMERA PARTE

SU VIDA

CAPITULO I: BIOGRAFIA DE GEORGE EDWARD MOORE

1. Su formación educativa.....9
2. Sus primeros escritos filosóficos.....17
3. Aparición e impacto de su Principia Ethica.....23
4. Su producción intelectual alejado 3 años de Cambridge.....34
5. Su actividad docente e intelectual dentro de Cambridge.....38
6. Sus últimos años alejado de Cambridge.....43

SEGUNDA PARTE

SU FILOSOFIA

CAPITULO I: SU CONCEPCION ACERCA DE LA FILOSOFIA

1. Aproximación.....48
2. Los problemas filosóficos.....51
3. El método filosófico.....67

CAPITULO II: SU TEORIA DE LOS SENSE DATA

1. Significado del término sense data.....82
2. Sense data y ver.....91
3. Relación de los sense data con nuestra mente....99
4. Sense data y conocimiento.....104

CAPITULO III: PROPOSICIONES

1. Naturaleza de las proposiciones.....110
2. Proposición y creencia.....115
3. Proposición y conocimiento.....119

CAPITULO IV: SU CONCEPCION ETICA

1. Definición de "bueno".....124
2. La falacia naturalista.....130

3.Su crítica a la ética naturalista.....137
4.El Hedonismo; una forma de la ética naturalis-
ta.....146
5.Su ataque a la ética metafísica.....160
CONCLUSION.....167
BIBLIOGRAFIA.....170

INTRODUCCION

Este trabajo pretende contribuir a llenar un vacío en nuestro medio concerniente al conocimiento de la vida y la filosofía del filósofo inglés George Edward Moore.

George Edward Moore fue un filósofo que se destacó durante la primera mitad del Siglo XX y cuyo nombre junto con el de Bertrand Russell se menciona como uno de los que influyeron en el mundo de habla inglesa. Los llamados "Positivistas lógicos" del Círculo de Viena han puesto de manifiesto que el pensamiento de Moore constituye uno de los antecedentes de su movimiento. Según ellos, la influencia de Moore se filtra a través del uso del lenguaje ordinario.

Muy pocas de sus obras han sido traducidas al español. Principia Ethica y Etica, dos de sus obras que sí han sido traducidas están ausentes de la mayoría de las bibliotecas de nuestras universidades. Por otra parte, la mayoría de los estudios sobre su filosofía en latinoamérica destacan el aspecto ético de su pensamiento dedicándole muy poca atención a su aspecto gnoseológico.

Si bien es cierto que los jóvenes que estudian en las universidades latinoamericanas deberían de leer y entender el inglés para poder introducirse en el pensamiento de los filósofos ingleses, la realidad de nuestras universidades es otra. El estudiante afronta serios problemas para poder leer y comprender un texto escrito en inglés. De allí su limitación en el ejercicio de determinadas investigaciones.

Estas son las razones fundamentales que me han impulsado a intentar realizar un trabajo sobre la vida y la filosofía de George Edward Moore, de manera que sea una fuente de ayuda para todos aquellos estudiosos de las ideas que por

Las razones apuntadas no han podido informarse sobre las verdaderas concepciones filosóficas de Moore.

El trabajo está dividido en dos partes. La primera parte intenta dar información general acerca de la vida de este pensador, destacándose el carácter de su formación educativa, el impacto que produjo la publicación de su Principia Ethica, su labor docente e intelectual en la Universidad de Cambridge y el orden cronológico de su producción intelectual.

La segunda parte intenta exponer en forma objetiva algunas de las concepciones más características dentro de la posición filosófica de Moore. En un primer momento he intentado determinar 1)cuál era su idea acerca de la filosofía como paso previo para exponer 2)su teoría de los sense data, 3)la forma de considerar la proposición y 4)los aspectos más sobresalientes de su concepción ética.

Creo que la respuesta a la primera interrogante se encuentra esparcida en diversos textos y que fue respondida en dos sentidos. En el primer sentido, Moore la respondió especificando cuáles eran los problemas propios de la filosofía y a qué rama le correspondía estudiar determinado problema. La vía que introduce para responder a esta interrogante es aquella que destaca el punto de vista del sentido común frente a aquellas otras posiciones que lo contradicen o se alejan de ella.

En un segundo sentido, Moore intentó responderla aclarando algunos métodos que se han utilizado en la práctica filosófica. Para Moore, el método de análisis de proposiciones del sentido común es el más indicado para hacer filosofía. De allí que en su defensa sobre el uso del análisis esté implícito una defensa de la teoría del significado de las proposiciones del punto de vista del sentido común.

Inmediatamente después de exponer las respuestas que Moore adopta ante la pregunta "¿qué es filosofía?", pasamos a considerar su concepción gnoseológica bajo el título de "Teoría de los Sense Data". En este tópico comienzo por resaltar las diversas vías de que Moore se vale para introducir su noción de sense data. También, tratamos de aclarar las distintas implicaciones que reviste un sense datum cuando se afirma que se ha visto un objeto físico. La relación que guardan los sense data con los objetos físicos y con nuestra mente es el punto central de su teoría del conocimiento. Si bien es cierto que los argumentos que Moore utiliza para cuestionar el papel de los sense data en el conocimiento no son muy convincentes, por lo menos sirven para determinar las divergencias que sostuvo frente a otras concepciones.

El tercer capítulo lo he dedicado a detallar cuál es la naturaleza de una proposición de acuerdo con la posición de Moore. Este tópico ayudará al lector a comprender más claramente, cuando se aborde el problema de la ética en el siguiente capítulo, el por qué Moore llega a la conclusión que "bueno" es un concepto indefinible.

El último capítulo está dedicado a exponer la concepción ética de Moore, orientando la exposición hacia la concepción que él tenía de la ética como disciplina científica. Aquí se destaca la polémica que sostuvo con referencia a la definición del valor "bueno" y se precisa el carácter de su crítica a las éticas naturalistas y metafísicas.

No consideré prudente tratar a fondo las ideas estéticas de Moore, ya que muy poco fue lo que él escribió referente a estética. La relación entre el concepto

"bello" y el concepto "bueno" aparece tratado en algunos capítulos de Principia Ethica, pero no en un sentido riguroso. Creo que un estudio sobre sus ideas estéticas tendría que comenzar por ordenar las concepciones que están esparcidas en varios capítulos y tratarlas en relación al concepto "bueno".

Al estudiar el pensamiento de Moore no lo hacemos pensando en la existencia de un sistema cerrado como el de Hegel o el de Kant, sino más bien pensando en la presencia de diversos planteamientos novedosos en varias ramas de la filosofía. Si el siguiente trabajo sirviera en la práctica para estimular un estudio más profundo del pensamiento filosófico de George E. Moore, creo que habré cumplido con mi cometido.

PRIMERA PARTE

SU VIDA

CAPITULO I

BIOGRAFIA DE GEORGE E. MOORE

BIOGRAFÍA DE GEORGE E. MOORE

1. Su Formación Educativa

George Edward Moore nació en Inglaterra el 4 de noviembre de 1873 en un suburbio londinense llamado Upper Norwood. Fue hijo del matrimonio formado por el Dr. Daniel Moore y la Sra. Henrieta Sturge. Desde 1871, el matrimonio había emigrado desde la ciudad de Hasting a la de Upper Norwood con el objeto de encontrar un ambiente mejor para la educación de sus hijos. De los ocho hijos que tuvo el matrimonio, cuatro niñas y cuatro varones, Edward fue el quinto en edad cronológica.

El ambiente en que se establecieron facilitó que el crecimiento físico y mental de Edward fuera bastante saludable. Su abuelo (George Moore) desempeñó la profesión de médico y llegó a escribir varios libros acerca de temas que comúnmente llamamos filosofía popular o "semi-philosophical".

Los primeros pilares de su educación los recibió en su propio hogar. Los aspectos elementales de la escritura y la lectura le fue proporcionada por su padre Daniel. La enseñanza hogareña abarcó también aspectos históricos, geográficos y el ingrediente tradicional de la religión. Como en la mayoría de los hogares de la época, la enseñanza religiosa de Moore empezó desde muy temprano tanto en el hogar como en los templos religiosos. Todos los domingos se le veía concurrir con su familia a la iglesia Bautista para escuchar los sermones.

Sus padres ansiaban que su educación fuera lo más integral posible, de allí que también pusieran especial atención a su aspecto artístico. Estando en casa recibía lecciones de canto e instrumentación musical en compañía de sus hermanos.

Cuando cumplió los ocho años fue inscrito en el Colegio Dulwich que en esa época, junto con el de Saint Paul, era uno de los colegios de mayor prestigio. En Dulwich, Moore pasó la mayor parte de su niñez y adolescencia. En su "An Autobiography" que redactó en 1942(1), confiesa que en su primera etapa escolar, aproximadamente entre los once y los doce años, fue convertido a una iglesia evangelista por un grupo de jóvenes, y que desempeñó distintas tareas con la finalidad de ganar más adeptos para la causa de su iglesia. Según él, muchas de esas actividades las hacía no porque le gustara sino por quedar bien en las tareas que le encomendaban. Sin embargo, esta inquietud religiosa iría desapareciendo a medida que su concepción del mundo se iba desarrollando.

Su hermano mayor Thomas Sturge, quien estudiaba en el mismo colegio y llegaría a ser poeta y crítico, tuvo una gran influencia en la evolución de la concepción del mundo que Moore tenía. Sobre este aspecto el testimonio de Moore es más ilustrativa: "Mi hermano, que en ese tiempo era un estudiante de arte, era tres años mayor que yo, y por consecuencia mucho más maduro intelectualmente que yo durante la última etapa de mi período escolar. Más aún, él era (y es) un lector y conversador de más altos vuelos que yo, y mucho más fértil en ideas. Yo creo que no hay ninguna duda de que su conversación, incluyendo aquellas discusiones que él a veces sostenía con mi padre a la hora de la comida, tuvieron una gran influencia sobre la formación de mis opiniones..."(2)

Durante esta etapa de formación escolar que duró aproximadamente 10 años (1881-1891), demostró gran capacidad en el aprendizaje de la literatura y de los idiomas.

(1) Su artículo "An Autobiography" se editó en The Philosophy of G. E. Moore, en la colección The Library of Living Philosophers por P.A. Schilpp, 1942.

(2) Véase en la 3a. edición (1968), la página 12 del Vol. I. Moore describe los temas que se discutían y la actitud que él tomaba.

Uno de sus maestros llamado C. Bryans le enseñó las primeras nociones de alemán y contribuyó en cierta medida en la formación de su estilo de escribir, facilitándole obras clásicas de poetas ingleses. Moore no solamente leía obras escritas en alemán, sino también las escritas en latín y en griego.

En su autobiografía, Moore señala que existieron otras personas, aparte de su hermano, que también ejercieron una gran influencia en la formación de su concepción del mundo. Estas otras personas fueron las que tuvieron que ver con su formación educativa dentro del colegio, como es el caso de W. T. Lendrum, A. H. Gilkes (Director del colegio), C. Bryans (Maestro de Classical Remove) y E. D. Rendall (Maestro de música).

Al Maestro Rendall lo conocía bastante bien ya que le había impartido clases privadas de música en su casa y le había enseñado algunas piezas musicales de los más grandes exponentes de la música clásica, y muy especialmente el repertorio de Schubert. La asimilación de esta disciplina artística le habría de servir posteriormente en su etapa de madurez, para deleitar a las personas que lo visitaban. Algunas personas que fueron muy amigas de Moore han resaltado este aspecto de su personalidad. Por ejemplo, Leonard Woolf, al escribir su biografía (SOWING: An Autobiography of the years 1880 to 1904, Harcourt Brace Jovanovich, U.S.A., 1975), señala que pasó buenos ratos oyendo a Moore interpretar hermosas piezas musicales con el piano.

En cuanto a Gilkes, no solamente sus padres lo consideraban una persona inteligente y respetable, sino que él mismo lo consideró una personalidad brillante. Según Moore, Gilkes tenía una personalidad medio "socrática". Los conocimientos que Gilkes le impartió le fueron de suma utilidad en el desarrollo de su actitud crítica y libe-

Después de haber terminado con éxito sus estudios primarios en el Colegio Dulwich, Moore ingresó al Trinity College en Cambridge (Oct. de 1892). En este nuevo colegio un nuevo mundo se abrió ante él; comienza a establecer mayor relación con sus compañeros y a discutir sobre problemas típicos de cualquier muchacho de su edad en esa época. La aprobación o desaprobación de determinado suceso político o literario constituía un experimento novedoso que no había experimentado en el Colegio Dulwich. Si bien es cierto que en Dulwich había logrado leer uno que otro libro de Platón o Aristóteles, no menos cierto es que, fue sólo al ingresar al Trinity College cuando se dio cuenta del significado e importancia que revestían las obras de estos filósofos en las disciplinas humanísticas.

Durante su primer año en el Colegio Trinity, la preocupación fundamental de Moore se centraba en la Literatura y no en la Filosofía. Durante ese año logra entablar amistad con el joven Bertrand Russell, amistad que habría de perdurar hasta el final de su vida. Ninguno de los dos imaginaba que en el siglo XX llegarían a ser unas celebridades en el campo de la filosofía, ni que en tierras lejanas llegarían a ser considerados como tales.

Por intermedio de Russell, Moore logró entablar amistad con uno de los profesores más jóvenes de la facultad (McTaggart), quien en pocos meses habría de influir notablemente en su concepción del mundo. Cuenta el propio Moore (Véase su "An Autobiography") que una vez Russell lo invitó a tomar un té en compañía de McTaggart, y que en el transcurso de la plática escuchó a McTaggart expresar el punto de vista de que el tiempo no era real. Esto le pareció entonces "una proposición sumamente monstruosa" e intervino para rebatirle ese punto de vista.

13.

Russell quedó tan impresionado por los puntos de vista de Moore que opinó que éste tenía bastante fibra para llegar a ser un buen filósofo. En esta plática manifestó ciertas preocupaciones filosóficas que serían características de él toda su vida. Primero, qué es lo que los filósofos querían significar cuando decían algo y, segundo, qué razones de peso había para determinar si lo que decían era verdadero o falso.

Las cualidades discursivas y analíticas que Moore demostró durante el primer año en Trinity, sirvieron de base a los dirigentes de la Sociedad "Los Apóstoles" para seleccionarlo como uno de sus miembros. En ese entonces, esta Sociedad gozaba de un gran prestigio dentro del ambiente intelectual, ya que recogía en su seno a los profesores y estudiantes más sobresalientes de la escuela. "Muchos de los amigos de Moore fueron miembros de la Sociedad 'Apóstoles' de discusiones; y Moore fue electo en su segundo año. Esta Sociedad jugó un gran papel en la vida de Moore durante su primer período en Cambridge.....y Moore jugó un importante papel en la Sociedad."(3)

A finales de 1894, Moore logró terminar satisfactoriamente "Part I of Classical Tripos", obteniendo magníficas calificaciones. Sus calificaciones y su conducta fueron los créditos que determinaron que fuera premiado con una beca para un período de 6 años.

A principios de 1895, Moore hacía las gestiones para inscribirse en "Part II of the Classical Tripos". Dentro de este curso le tocó estudiar a los filósofos griegos. Aparte de éste curso, también se inscribió en la "Part II of the Moral Sciences Tripos", motivado por B. Russell.

(3) R. B. BRAITHWAITE, "George Edward Moore, 1873-1958", in The Proceedings of the British Academy, Vol. XLVII, Oxford University Press, 1961. Reproducido en G. E. Moore, Essays in Retrospect, 1970. Cf. p. 19.

Los insistentes consejos de B. Russell lo "indujeron" a seguir la Carrera de Filosofía. De allí que a principios de 1895, Moore se encontraba inscrito en el curso de Ciencias Morales recibiendo sus primeras influencias hegelianas.

En su "Autobiografía", Moore estimó que varios fueron los profesores que influyeron en su formación filosófica:

1. G.F. Stout, Director de la revista Mind y profesor de la Cátedra de Historia de la Filosofía Moderna, quien le impartió las clases sobre el período comprendido desde Renato Descartes hasta Schopenhauer. Stout instó en varias ocasiones a Moore para que escribiera algunos artículos filosóficos, e inclusive lo ayudó en la publicación de algunos de sus primeros escritos.

2. H. Sidgwick, quien colaboraba con Stout en la revista Mind, y quien era un miembro prestigioso de la Sociedad de Apóstoles, interesó a Moore en los problemas de ética. Los conocimientos que obtuvo sobre la ética de Kant, Spencer, Green, Martineau, Platón, etc., le serían más tarde de gran utilidad en la elaboración de sus argumentos en Principia Ethica. En el Prefacio de esta obra, Moore haría evidente esta influencia y señalaría los puntos de vista que había tomado de Sidgwick.

3. James Ward, quien le impartió el curso de Metafísica, era un ferviente admirador del filósofo alemán Lotze, en varias ocasiones le prestó a Moore obras de este autor, escritas en alemán, para que le hiciera algún comentario. A Moore no se le hizo muy difícil la lectura de estos textos ya que desde Dulwich había aprendido algunas nociones fundamentales de ese idioma como para enfrascarse en la lectura de ellos. Las aclaraciones de Ward acerca de los puntos de vista de la filosofía de Hegel, fueron de suma utilidad para Moore ya que tradicionalmente las obras de Hegel han presentado gran difi

cultad para su comprensión.

4. Henry Jackson, quien le impartía clases de Literatura Grecolatina, le dió bastante información sobre las obras clásicas de los filósofos griegos.

5. McTaggart, quien además de amigo fue su profesor, fue quien más lo introdujo en el conocimiento de la filosofía hegeliana. A los ojos de Moore, éste joven Profesor era el pensador analítico y minucioso que buscaba siempre la claridad y la exactitud en el significado de los términos filosóficos. Quizás por ser este uno de los profesores más jóvenes de la Facultad, el que menos lo aventajaba en edad, su acercamiento fue mucho mayor que con los demás profesores.

Russell, quien conoció perfectamente a los dos, señala en su "Autobiografía" que Moore, "al igual que yo, fue influenciado por McTaggart y fue por un corto tiempo un hegeliano." (4) Leonard Woolf confirma esta apreciación en su Autobiografía señalando que "a principios de 1890 la influencia de McTaggart era grande. El era 6 años más viejo que Russell y 7 años más viejo que Moore, y estos dos en sus primeros años en Trinity fueron los primeros convertidos al hegelianismo por McTaggart." (5) La influencia era tan fuerte, dice Russell, "que encontrábamos allí un placer muy curioso, en hacernos creer a nosotros mismos que el tiempo y el espacio no eran reales, de que la materia era una ilusión, y de que el mundo realmente consistía en nada más que espíritu." (6) En este mismo período, los enfoques del Profesor Bradley, también les causó bastante admiración, puesto que concebía el tiempo en forma similar al punto de vista de McTaggart.

(4) B. RUSSELL, Portraits from Memory and other Essays, London: G. Allen & Unwin Ltd., 1956, p. 22. También puede consultarse The Autobiography of B. Russell, p. 64.

(5) LEONARD WOOLF, SOWING: An Autobiography of the Years 1860-1904, Harcourt Brace Jovanovich, U.S.A., 1975, p. 133.

(6) B. RUSSELL, Portraits from Memory, p. 22.

En 1896, Moore terminó su segunda parte de Literatura y su segunda parte de Ciencias Morales. El hecho de que estuviera inscrito en el curso de Ciencias Morales, no implicaba que hubiera abandonado sus estudios de Literatura; efectuaba el estudio de las dos simultáneamente. Al finalizar el año de 1896 obtuvo el primer puesto dentro de su grupo de Filosofía, y el segundo lugar en "Lectura de Clásicos".

Su brillante paso a través de las Ciencias Morales le inyectó confianza y seguridad para comenzar a dar los primeros pasos para escribir algunos pequeños ensayos sobre filosofía. Interesado por las competencias filosóficas que anualmente hacían los Directores de la Facultad, las cuales eran premiadas con becas, decidió competir en The Annual Fellowship Examination of Trinity para ver si lograba obtener el máximo galardón. Después de consultar con el Profesor Ward la posibilidad de su participación en este certamen, decidió comenzar a elaborar un artículo sobre la ética de Kant. Consultando las tres Críticas, Los Prolegómenos y La Metafísica de las Costumbres, logró terminar el artículo.

Ese año la competencia fue dura y no logró ganar el certamen. Si bien es cierto que su disertación "Freedom" no logró obtener el máximo galardón de la competencia, por lo menos dejó buena impresión entre el jurado calificador, quienes compararon su estilo al de McTaggart.

2. Sus Primeros Escritos Filosóficos

1897 marca el inicio de la producción intelectual de G.E. Moore, pues, además de la disertación "Freedom" que había plasmado en papel, escribió una reseña sobre una obra ética de J.G. Fichte ("Review of J.G. Fichte, The Science of Ethics", as based on the science of knowledge, translated by Kroeger, ed. by the Hon. Dr. W. T. Harris, London, 1897), en Int. J. of Ethics, V. 9, Oct. de 1898, pp. 92-97.

Ese mismo año era invitado por la Sociedad Aristotélica para participar junto con filósofos como B. Bosanquet y S.H. Hogson en un debate sobre "en qué sentido, si hay alguno, el tiempo pasado y futuro existen", teniendo una participación honrosa. En realidad, éste fue el primer escrito que salió publicado ya que los otros habrían de salir publicados a partir de 1898.

En 1898, Moore volvió a participar en el concurso anual que ya mencionamos, disertando sobre el concepto de "razón", logrando esta vez obtener el "Prize Fellowship" que consistía en una beca completa por un período de 6 años.

Los dos artículos con que había disertado en la Universidad de Cambridge, y el de su participación en la Sociedad Aristotélica, fueron publicados en la revista Mind en el siguiente orden:

- 1) "In What sense, if Any, do Past and Future Time exist", Vol. VI, 1, 1897, pp. 236-40.
- 2) "Freedom", Vol. VII, 1, 1898, pp. 179-204.
- 3) "The Nature of Judgment", Vol. VIII, 1, 1899, pp. 176-93.

En su escrito leído ante la Sociedad Aristotélica, concluía que "ni el pasado, presente ni futuro existían, si por existencia nosotros significábamos la atribución de una realidad y no meramente la existencia como apariencia.....y que había más realidad en el presente que en el pasado o

futuro, porque el pasado era más real que el futuro, porque su contenido era más plenamente constitutivo del presente; aunque el futuro podía elevar una superioridad sobre el pasado si pudiera demostrar que en su apariencia podía llegar a estar más y más cerca de una realidad."(7)

gar
En
not
su ap
fesor

En este breve artículo de cinco páginas(236-240), se nota una marcada tendencia hegeliana, y muy particularmente su aproximación a las concepciones del Profesor Bradley. Esto es fácilmente explicable ya que la mayoría de sus profesores en una u otra forma se identificaban con los planteamientos de Bradley, quien había demostrado en sus escritos una marcada tendencia hegeliana. Las obras de Bradley: Ethical Studies (1,876), Appearance and Reality (1,893) y Principles of Logics, habían despertado enorme interés en los círculos filosóficos. Para esta época, el Profesor Bradley impartía varios cursos de filosofía en Cambridge, y McTeargart, quien influyó notablemente sobre Moore, era un ferviente defensor de los argumentos de Bradley.

En esta época en que Moore se inicia en la búsqueda de una concepción filosófica, aún no había consolidado ni depurado su propia concepción. De allí que no haya sido extraño que hubiese comenzado a filosofar como un idealista. En su artículo acerca de "la Libertad", la concepción Bradleyana del tiempo es aceptada por él, cuando afirma que: "Sólo puedo decir que los argumentos por los cuales el Sr. Bradley se ha empeñado para probar la irrealdad del Tiempo me parecen perfectamente conclusivos."(8) En este mismo artículo, Moore señalaba que también defendía "el determinismo de Kant y la distinción entre verdad a priori y la a posteriori". Puede afirmarse, sin lugar a dudas, que en esta etapa Moore era hegeliano por una parte y kantiano por

(7) MIND, Vol. VI, 1,897, p.240.

(8) MIND, Vol. VII, 1,898, p.202.

la otra. Sin embargo, en su otro artículo "The Nature of Judgment" se notará cierta intención de desprenderse de la concepción Bradleyana.

Durante la investigación que llevó a efecto para redactar este artículo, Moore tuvo que consultar Los Principios de Lógica del Profesor Bradley. En esta obra, encontró un párrafo donde se afirmaba que la verdad y la falsedad dependían de la relación que pudiera existir entre nuestras ideas, y que "el significado de una idea consistía en una parte de su contenido 'cortado', 'fijado' por la mente', considerándola aparte de la 'existencia' de la idea en cuestión." A Moore le pareció que el significado de una idea en ningún momento podía basarse en aquello dicho por Bradley; más bien le parecía que la idea era algo totalmente independiente de la mente. Este fue el comienzo de cierta tendencia que motivó que algunas personas comenzaran a llamarlo "realista", y significó el inicio del rechazo de su creencia en las concepciones de Bradley.

Es plausible aclarar que, si bien es cierto que en su artículo sobre "La naturaleza de los juicios" (publicado en 1899) se manifiestan algunos elementos de la ruptura, no menos cierto es que en 1898 se inicia esta ruptura. Tenemos el testimonio de B. Russell, quien nos dejó algunos textos donde se especifica el año en que comenzó a operarse la ruptura. En la primera página de su Atomismo Lógico, Russell declara que "en Cambridge leí a Kant y a Hegel, así como la Lógica del Sr. Bradley, que ejerció en mí una honda influencia. Fui durante algunos años discípulo del Sr. Bradley, pero hacia 1898 mis concepciones experimentaron un cambio, en gran medida como resultado de las críticas de G.E. Moore. No podía ya seguir pensando que el co

nocimiento introduce alguna modificación en lo conocido."(9)
 "El emergió más rápidamente que yo y su conversación era tan abarcadora que me hizo abandonar simultáneamente a Kant y Hegel."(10)

Ese mismo año(1898)tuvo su primera experiencia como conferencista. Fue invitado a dar varias conferencias en el "Passmore Edwards settlement" en Londres.. Cada semana tenía que hacer una disertación y al final responder a preguntas que le formulaba el auditorio. En realidad las conferencias correspondían a dos cursos de ética, que comprendían 10 exposiciones en cada curso. En el primer curso Moore abordó algunos aspectos de la ética de Kant, y en el segundo abordó la ética en forma general. El segundo curso, que según parece fue impartido al año siguiente(1899), le sirvió enormemente para estructurar las premisas de la obra que más tarde habría de colocarlo en la cúspide de la filosofía. En su "An Autobiography", Moore testifica que "fue escribiendo el curso sobre Etica, cuando desarrollé las premisas de Principia Ethica."(11)

Al iniciarse el año de 1899, Moore se encontraba abrumado por una gran cantidad de trabajos. No solamente le robaba tiempo el preparar los apuntes para sus conferencias de ética, sino también los distintos compromisos que había adquirido con distintas revistas de filosofía, cuyos directores le habían solicitado su cooperación. Colaboró con el "International Journal of Ethics" en la publicación de varios artículos, y en hacer reseñas sobre obras publicadas. También colaboró con el editor J. Mark Baldwin en el Dictionary of Philosophy. 1899 fue un año lleno de nuevas experiencias para él ya que, obtenía la oportunidad de servir de comentarista de varias obras de autores famosos

(9) B. RUSSELL, Atomismo Lógico en Ensayos sobre Lógica y Conocimiento (1901-1950), compilado por R. Marsh, traducción del inglés al español por J. Murgueza, Taurus, Esp., 1956, p.456. Véase también El Positivismo Lógico de Ayer, pp.37-38.

(10) B. RUSSELL, Portraits from Memory, p.68.

(11) P.A. Schilpp, The Philosophy of G.E. Moore, Vol. I, p.24.

y de ir ampliando su esfera de información intelectual. Su gran capacidad de síntesis y de expresar en forma clara y objetiva los pensamientos de los autores, motivó la confianza y seguridad de sus directores de edición.

En el primer volumen del diccionario aparecieron varios de sus artículos sobre "causas", "efecto" y "cambio". En el segundo, aparecieron artículos sobre: "Nativism, quality, Real, Reason, Relation, Relativity of Knowledge, substance, spirit, Teleology y Truth". Cabe señalar que en su artículo "Teleology", Moore discutió el problema de una gran variedad de nociones y las relaciones entre ellas "que se expresan con la palabra 'fin' ". Precisamente, cuando en 1903 publicó su primera obra de orientación ética, omitió discutir en una forma amplia este problema. De allí que se viera en la necesidad de aclarar en el Prefacio de Principia Ethica, que su punto de vista sobre este tema, si bien podía causar dificultades por el corto tratamiento que le dió, dicha dificultad podía sanjarse recurriendo a su artículo "Teleology". Puede inferirse entonces que algunos de sus artículos escritos en esta época, sirvieron de base para la elaboración de su obra Principia Ethica.

De los comentarios críticos que Moore elaboró en su tarea de colaboración con distintas revistas de filosofía cabe mencionar:

- 1) "Review of M. Guyau, A Sketch of Morality of Obligation or Sanction" (Tr. from the French, 2d. ed., by Gertrude Kapteyn, London, 1898), in Int. J. of Ethics, Vol. 9, Jan. 1899, pp. 232-6.
- 2) Review of James Ward, Naturalism and Agnosticism (Gifford Lectures), Cambridge Review, v XXI, no. 520, 1899, p. 57.
- 3) Comentario breve sobre una obra de Russel. Este escrito de 9 páginas (pp. 397-405) apareció publicado en la revista Mind bajo el título de "B. Russell, An Essay on the Foundation of Geometry".

Moore saludó el nuevo siglo con 2 artículos, en los cuales se notaba una marcada inclinación por darle preponderancia al análisis de proposiciones, tratando de establecer su verdad o su falsedad. En estos dos artículos ya se nota una mayor madurez en su concepción filosófica. Esos artículos fueron:

1) "Necessity", Mind, Vol. 9, July 1900, pp. 289-304.

2) "Identity", Proceeding Aristotelian Society, Vol. I, 1900-1901, pp. 103-127.

3. Aparición e Impacto de su Principia Ethica

Durante el año de 1902, Moore se dedicó a realizar numerosas lecturas sobre Teoría del Conocimiento y sobre Ética. Entre los autores que más detenidamente leyó y estudió pueden mencionarse: Kant, Hegel, Platón, Berkeley, Mill, Bradley, Sidgwick, Spencer, etc. No es de extrañar entonces, que cuando Moore inicia el año de 1903, ya traía preparado gran parte del material que le serviría para elaborar sus dos escritos impactos: "La Refutación del Idealismo" y Principia Ethica. En estos dos escritos queda manifestado definitivamente la ruptura de Moore con respecto a la filosofía de Kant, Hegel y Berkeley.

En "La Refutación del Idealismo", Moore señala cómo el idealismo concibe al Universo con un carácter fundamentalmente espiritual. Para él, los idealistas conciben al Universo como dotado de ciertas propiedades que nos hacen suponer de que es consciente. Conociendo esta posición del idealismo, Moore intenta refutar algunas proposiciones básicas para demostrar que los principios en que se sustenta el idealismo estriban en premisas falsas. Según Moore, el argumento típico del idealismo consiste en decir que "A es B" y "B es C", y "C es D", entonces se infiere que "A es D". Y que, si sucediera que "A es B" fuera falso, la conclusión "A es D" no sería cierta. Las proposiciones de la forma "A es B" aparecen conteniendo la idea de que "Ser es Ser Percibido" (Esse est Percipi). Tomando como punto de partida esta proposición de Berkeley, Moore intenta demostrar la ambigüedad de tal proposición y probar que los sentidos que a esta proposición le adjudican los idealistas, son en el fondo contradictorios.

Según el idealismo de Berkeley, todo debe de acaecer bajo la mirada de la experiencia individual o de otra cosa.

Esto le hace suponer que toda experiencia consiste en la identidad de un objeto y de un sujeto, de manera que el mundo entero, en la medida en que es un objeto también debe ser un sujeto. Esto no es más ni menos que decir que la esencia de los objetos es un sujeto espiritual.

"La Refutación del Idealismo", causó gran expectación entre los filósofos de este siglo ya que, en él había una marcada tendencia hacia el "realismo". El "realismo" había a somado su cabeza en forma muy incipiente en su artículo "The Nature of Judgment", y ahora volvía a emerger con más ímpetu, "When dice Moore, therefore, Berkeley, supposed that the only thing I am directly aware is my own sensations and ideas, he supposed what was false; and when Kant supposed that the objectivity of things in space consisted in the fact that they were 'Vorstellungen' having to one another different relations from those which the same 'Vorstellungen' have to one another in subjective experience, he supposed what was equally false. I am as directly aware of the existence of material things in space as of my own sensations." (12)

Es plausible aclarar que, si bien es cierto que este fue uno de los artículos que dieron gran popularidad a Moore, no menos cierto es que años más tarde él lo encontraría sumamente confuso y señalaría su desacuerdo con muchos puntos de vistas allí expresados. Cuando en 1922 se reimprimió este artículo, Moore dejó claramente establecido su desacuerdo con él. En el Prefacio de Philosophical Studies decía sobre "La Refutación del Idealismo" que: "este artículo ahora me parece muy confuso y además que contiene algunos errores; así que ahora tengo duda si debiera incluirlo. Pero en este caso tengo otra excusa: digamos que es un artículo del cual se han hecho muchas ilusiones de parte de escritores contemporáneos de filosofía; y me han dicho que para algunos lectores de todo tipo de sucesos, sería conveniente incluirlo con el resto, aunque sea nada más como referencia." (13)

(12) Véase "La Refutación del Idealismo" en G.E. Moore, Philosophical Studies, London: Routledge Kegan Paul, 1922, p. 30.

(13) Op. cit., Prefacio viii.

Si bien es cierto que este artículo causó un gran impacto dentro de los círculos estudiosos de filosofía, no menos cierto es que, no todos los estudiosos aceptaron la existencia de una refutación del idealismo. Algunos escribieron en la primera década del siglo XX poniendo en tela de duda tal refutación. A dos años de haberse publicado "La Refutación del Idealismo" en la revista de la Sociedad Aristotélica, el Señor C.A. Strong publicaba un artículo en la revista Mind donde ponía en tela de duda el alcance del artículo de Moore(14)

Cuando en 1942 Moore publicó su artículo "A Reply to My Critics", volvió a señalar su desacuerdo con algunos puntos de vistas que allí había vertido, expresando que "ahora estoy de acuerdo con el Sr. Ducasse y Berkeley, y sostengo de que ese escrito temprano mío, estaba equivocado."(15)

1903 marca la culminación de la obra ética de Moore, después de un período de siete años en el que dedicó gran parte de su tiempo en ir definiendo su propia concepción ética. Principia Ethica constituye la síntesis de un cúmulo de respuestas que Moore fue extrayendo de sus artículos y conferencias. La mayoría de sus escritos previos a Principia Ethica eran artículos que no tenían el carácter de libro, ya sea por su extensión, ya sea por su objetivo.

Todo el esfuerzo desarrollado en las conferencias de "Passmore Settlement" en Londres, y en las discusiones que sostuvo con sus compañeros de Cambridge, vinieron a sintetizarse en esta admirable obra. El propio Moore confiesa en su "An Autobiography" la gran importancia que revistió para la elaboración de la obra, las discusiones que sostuvo con sus compañeros de Trinity College. "Para mencionar una instancia particular, todo el plan del último capítulo de Principia se formó primero en una conversación con un amigo."(16)

(14) C.A. STRONG, "Mr. Moore Refuted Idealism?", Mind, Vol. XIV, 1905, pp. 174-89.

(15) P.A. Schilpp, The Philosophy of G.E. Moore, Tomo II, p.653.

(16) G.E. MOORE, Principia Ethica, p.25.

Principia introducía un enfoque muy singular de tratar los problemas axiológicos de la Etica, y pretendía darle un carácter científico a esta disciplina filosófica; llevaba la finalidad de servir de punto de partida para cualquier sistema ético que intentara erigirse como ciencia. Este objetivo lo definió claramente en el Prefacio de la obra expresando que: "Uno de los principales objetivos de este libro puede entonces, expresarse cambiando ligeramente uno de los títulos famosos de Kant. He tratado de escribir los Prólogos a toda ética futura que pretenda presentarse como ciencia. En otras palabras, he tratado de descubrir cuáles son los principios fundamentales del razonamiento ético. Establecer estos principios más bien que ninguna de las conclusiones que puede alcanzarse mediante su uso, puede considerarse como mi objetivo principal," (17)

En el mismo Prefacio de su obra, Moore advierte la gran similitud que encontró entre algunos puntos de su obra con las del filósofo de la intencionalidad Franz Brentano. "Cuando había casi completado este libro, encontré en 'The origin of The Knowledge of Right and Wrong', de Brentano, opiniones mucho más parecidas de cerca a las mías, que las de cualquier otro ético que haya conocido. Brentano parece estar completamente de acuerdo conmigo 1) en considerar que todas las proposiciones éticas se definen por el hecho de que predicen un concepto objetivo particular y único; 2) en dividir tajantemente tales proposiciones en las mismas dos clases; 3) en sostener que la primera clase es incapaz de demostración, y 4) por lo que toca al género de evidencia que es necesaria y pertinente para la demostración de la segunda clase. Pero considera que el concepto ético fundamental es, no el simple que yo denoto con 'Bueno', sino complejo que he tomado para definir 'belleza'. Y no reconoce sino incluso nie

(17) Ibid., ver Prefacio, p. IX.

ga por implicación, el principio que he llamado principio de las unidades orgánicas. Como consecuencia, sus conclusiones respecto a qué cosas son buenas en sí, difieren también de modo muy esencial de las mías. Acepta, sin embargo, que hay muchos bienes diferentes y que el amor por los objetos buenos y bellos constituye una clase importante entre ellos."(18)

Cuando Moore señala que "estamos, por ende en lo cierto al concluir que el intento de definir 'bueno' se debe principalmente a la falta de claridad sobre la posible naturaleza de la definición" estaba sentando la importancia que revestía una teoría del significado de los términos antes de proceder a formular una teoría. Hay que tomar muy en cuenta que a Moore le fascinaba tanto la literatura como la gramática, razón que indudablemente lo inclinó a darle la importancia adecuada al significado que se le daba a las palabras.

A pocos meses de haberse publicado esta obra, B. Bosanquet quien había participado en una ocasión junto con Moore en una discusión filosófica en una sesión de la Sociedad Aristotélica, se refería a ella en los siguientes términos: Este es un libro, el cual no deja duda de la perspicacia, osadía y seriedad del autor. En forma es singularmente claro y cuidadoso, e inclusive un idealista que no estuviese convertido admitiría de que es altamente provocativo de pensamiento, y sobre más de un punto de importancia propone una doctrina verdadera con extraordinario vigor."(19)

No es que el neo-hegeliano Bosanquet estuviera de acuerdo con las tesis formuladas en esta obra, sino que aparte de toda divergencia conceptual, sabía admitir y valorar la presentación de una teoría bastante rigurosa,

(18) Op. cit., Prefacio, p. X.

(19) MIND, Vol. XIII, 1904, p. 254.

Desde el primer año de su publicación, Principia Ethica introdujo un nuevo enfoque en las discusiones, no sólo de carácter ético sino también epistemológico. De entre algunos filósofos que asimilaron rápidamente las concepciones éticas formuladas en esta obra, cabe mencionar a Bertrand Russell quien al publicar su obra "The Elements of Ethics", 1910 (Reimpreso en Philosophical Essays, London: G. Allen & Unwin Ltd., 1966, pp. 9-59), se identificaba con la concepción de Moore respecto al carácter simple e inanalizable del concepto "bueno". En dicho escrito, Russell también se adhería al método intuicionista de abordar los estados de acción intrínsecamente buenos.

Cuando en Principia Ethica, Moore intentó responder a la pregunta "¿qué cosas son buenas en sí?", tuvo que introducir en su respuesta, algunos aspectos estéticos que estaban relacionados con el concepto bueno. Si bien es cierto que esta obra intentaba responder a problemáticas de carácter ético, no menos cierto es, que en ella encontramos un leve intento de responder a ciertos problemas de carácter estético. El hecho de algunos teóricos estéticos hayan asimilado (en la época de Moore) el método utilizado por Moore para aplicarlo a problemas de orden estético, no implica que se haya tratado de una proyección de las ideas estéticas de Moore. Es cierto que algunos discípulos de Moore, congregados alrededor de lo que se llamó "The Bloomsbury group" desarrollaron ciertas teorías estéticas basados en el significado de las formas, que en última instancia estaban apoyadas en el método que Moore había aplicado en las ciencias morales. Tal es el caso de Clive Bell y Roger Fry. Comparto el punto de vista de Teddy Brunius quien afirma que "no ha encontrado interés particular entre los filósofos por los análisis de problemas y conceptos estéticos en la filosofía de Moore." [20]

(20) TEDDY BRUNIUS, S. E. MOORE'S Analyses of Beauty, An Impasse and a Way out, Acta Universitatis Uppsaliensis, Suecia, 1964, p. 7.

El impacto que causó la publicación de esta obra no sólo se sintió ese año, sino inclusive muchos años después, aún seguía influyendo en las nuevas generaciones.

Los testimonios de Maynard Keynes y de Leonard Woolf sobre el impacto de Principia Ethica en la primera década de 1900, llega hasta nosotros a través de sus autobiografías. En Two Memoirs (1949) y en SOWING: An Autobiography of the Years 1880 To 1904 (1960), Keynes y Woolf respectivamente describen la influencia que ejerció sobre ellos esta obra. Para Keynes, los discípulos de Moore detectaron en Principia Ethica la formulación de 'una religión' y de 'un sistema moral'. Pero según su criterio, los jóvenes desecharon el sistema moral y asimilaron lo religioso.

Leonard Woolf, quien publicó su autobiografía mucho después que la de Keynes, consideró que la apreciación de aquel desfiguraba "las creencias" y "doctrina" de Moore que habían sido asimilados por sus discípulos. "La religión de Moore que nosotros aceptamos, de acuerdo con Maynard, mantenía que 'nada materializado excepto estados de mente, el nuestro propio y por supuesto el de otras personas, pero sobre todo el nuestro. Estos estados mentales no estaban asociados con acciones o realizaciones o con consecuencias. Ellos han consistido en ilimitados, estados apasionados de contemplación y comunión, largamente separables de 'antes' y 'después' El objeto apropiado de contemplación apasionada y comunión era una persona querida, belleza y verdad, y un objeto primario en la vida era amor, la creación y el disfrute de experiencia estética y la búsqueda de conocimiento. Fue este amor el que llegó primero'." [21]

Según Woolf, Maynard había llamado 'fe' y 'religión' a la doctrina que los seguidores de Moore habían asimilado.

[21] LEONARD WOOLF, SOWING: An Autobiography of the Years 1880-1904, U.S.A.: Harcourt Brace Jovanovich, First Harvest edition, 1975, p.146.

Además, Keynes había afirmado que "nosotros no pusimos atención de todo a su doctrina de la importancia de lo correcto y de lo incorrecto como un atributo de acciones o a toda la cuestión de la justificación de reglas generales de conducta. El resultado era que nosotros habíamos asumido que los humanos eran todos racionales, pero que nosotros éramos unos completos 'inmoralistas', reconociendo 'ninguna obligación moral sobre nosotros, ninguna sanción interna, para conformarnos o obedecer'." (22)

Para Woolf, Moore nunca les sugirió una doctrina de tal naturaleza, sino que simplemente los invitó a especificar claramente el sentido de sus declaraciones, y a analizar sus creencias a la luz del sentido común. La descripción dada por Keynes en su Two Memoirs, fue considerada por Woolf como una apreciación distorsionada de la realidad. "En mi recolección dice Woolf este es un retrato deformado sobre las creencias y doctrina de Moore en el tiempo de la publicación de su Principia Ethica y de la influencia de su filosofía y carácter sobre nosotros cuando éramos jóvenes en Cambridge en los años 1901 a 1904. La tremenda influencia de Moore y su libro sobre nosotros, vino del hecho de que removió rápidamente de nuestros ojos una oscura acumulación de escalas, telarañas, y cortinas, revelando por primera vez para nosotros, así parece, la naturaleza de la verdad y realidad, de bueno y malo y carácter y conducta, substituyendo por la religión y pesadillas, ilusiones y alucinaciones filosóficas, en que Jehová, Cristo, y San Pablo, Platón, Kant, y Hegel nos han enmarañado, el aire fresco y la luz pura del sentido." (23)

Por otra parte, Woolf también consideró que, si bien es cierto que en aquella época él y sus compañeros tenían una actitud "escéptica" en la búsqueda de la verdad ética,

(22) Ibid., p. 147.

(23) Ibid.

no menos cierto es que, ellos no adoptaron una actitud in-moralizante y de negación a toda regla de conducta. Lo que sucedió, señala Woolf, fue que Moore les había presentado unas bases nuevas sobre las cuales ellos podían creer que en el mundo existía alguna cosa buena en sí. Por otra parte, Principia Ethica respondía a una serie de interrogantes acerca de la verdad, que ellos habían estado buscando," no con la voz religiosa de Jehová desde el Monte Sinaí o Jesús con su sermón desde la Montaña, sino con la más divina voz de un sentido común claro."(24)

R.B. Braithwaite, quien formó parte de la generación de jóvenes que fueron influenciados por Moore, nos habla en nombre de la generación que vivió durante la primera guerra mundial y nos dice que "cuando Principia Ethica fue más extensamente leída, más que antes, por estudiantes inteligentes, fue su no-hedonismo y su utilitarismo pluralista ('Utilitarismo Ideal', como W.D. Ross lo llamó más tarde); y nosotros estaríamos de acuerdo con Leonard Woolf.."(25)

Quizás fue en la década de 1930 cuando más importancia y atención obtuvo dentro de la ética esta obra. Cuando en 1930 se creó el Círculo de Viena, sus principales fundadores partieron en la ética de la problemática planteada por Moore acerca del carácter indefinible del término "bueno". Moritz Schlick, considerado como uno de los fundadores de este movimiento filosófico, aceptaría en uno de sus primeros artículos de ética(26) el carácter indefinible de "bueno", pero además agregaría que podemos identificar y apuntar, sin lugar a dudas, "las condiciones en que se aplica la palabra 'bueno'." [Véase El Positivismo Lógico, edición en castellano, p.255]

C.L. Stevenson también partió de esta problemática antes de formular en forma rigurosa su teoría del "significado emotivo de los términos éticos". En su artículo

(24) *Ibid.*, p.148.

(25) Véase de R.B. Braithwaite, "George Edward Moore 1893-1958, en Alice Ambrose and Morris Lazerowitz, G.E. Moore, Essays in Retrospect, London: G. Allen & Unwin Ltd., 1970, p.21.

(26) Su artículo se llama "¿Qué pretende la ética?".

lo "El significado emotivo de los términos éticos" (1937), inicia su escrito señalando que: "El presente trabajo está consagrado totalmente a este paso preliminar de aclarar las cuestiones éticas. Afín de contribuir a contestar la pregunta '¿Es bueno X?', debemos de sustituirla por una pregunta que esté libre de ambigüedad y confusión." (27)

Quando en 1942 se publicó The Philosophy of G.E. Moore por P.A. Schilpp, el Profesor Frankena publicó en dicha obra un artículo titulado "Obligation and Value in The Ethics of G.E. Moore" (pp. 93-110), donde ponfa de manifiesto su desacuerdo con algunas de las principales tesis de Principia Ethica. En esta misma obra, Moore deja entrever cierto desacuerdo con la posición ética que había adoptado en Principia Ethica. Esta duda que se le presentó en los últimos años de su producción intelectual, fue motivada por la crítica que le había hecho C.L. Stevenson, quien sostuvo que las proposiciones éticas descansaban en su significado emotivo y no en su significado cognoscitivo. Moore afirmaría que se sentía bastante inclinado por la posición sustentada por Stevenson.

Por consiguiente, Principia Ethica marca la culminación de un periodo de la producción filosófica de G.E. Moore y abre una nueva etapa en la disciplina ética. Si bien es cierto que en esta obra Moore se declara netamente intuicionista, no menos cierto es, que su intuicionismo aporta nuevos enfoques a la problemática ética. Haciendo una comparación entre el intuicionismo de Moore y el de otros filósofos, Mary Warnock señala con justicia que ellos no lograron "acaparar nuestra atención..... y no nos dijeron una sola palabra sobre cómo habríamos de vivir, ni sobre cómo deberíamos conducirnos con los demás en los asuntos realmente im-

(27) Este artículo se publicó por primera vez en Mind, Vol. XLVI, 1937. Fue reproducido en El Positivismo Lógico. (pp. 269-286). Cf. p. 269.

portantes. Pero de los Principia Ethica, si así lo deseáramos, podría extraerse tal información. Y es esta diferencia entre Moore y los restantes intuicionistas la que en verdad explica, a mi entender, por qué continuamos hoy leyendo sus Principia Ethica y por qué ha descollado tanto Moore en esta etapa de la filosofía moral. La razón de ello es que su libro es a un tiempo muy bueno y muy fuera de lo común." (28)

(28) MARY WARNOCK, Ética Contemporánea, Traducción de Conchita López-Noguera de Muguerra, Edit. Labor, S.A., 1968, p. 166.

4. Su Producción Intelectual Alejado 3 años de Cambridge

En el año de 1904, fallecieron los padres de Moore, y también llegó a su término la beca que había obtenido en Cambridge. Su situación económica era bastante estable ya que, a la muerte de sus padres, él y sus hermanos habían recibido una buena parte de la herencia. Ese mismo año decidió hacer una solicitud de beca para dedicarse a la investigación filosófica. Cuando le fue rechazada la solicitud, decidió irse a vivir a Edinburgo.

La idea de irse a vivir a Edinburgo le parecía fascinante ya que, no solamente tendría la ocasión de dedicarse por entero a la investigación filosófica sino que también, tendría la oportunidad de conocer algunos aspectos biográficos del gran novelista inglés Scott. De manera que tenía en sus manos las condiciones ideales para dedicarse con bastante serenidad al estudio de diversas concepciones filosóficas. Junto con su compañero de cuarto, el Profesor A. R. Ainsworth, obtuvo todas las condiciones necesarias para trabajar en un ambiente tranquilo.

En Edinburgo leyó los "Principios de Matemáticas" de B. Russell, obra que le costó mucha dificultad entender, debido a que los conceptos utilizados por Russell contenían un significado enteramente nuevo para él. Precisamente, viendo la importancia que revestían las matemáticas dentro de la Filosofía, Russell había sugerido a Moore en varias ocasiones que tomara algunas clases privadas sobre esta disciplina y muy especialmente sobre cálculo diferencial. Moore confesaba en su época de madurez que nunca le llamó la atención las matemáticas, puesto que consideraba que su estudio no lo haría ser mejor ni peor filósofo. Lo cierto es que, a pesar de las dificultades que pasó en la lectura de la obra, finalmente logró captar su sentido y terminar de redactar un pequeño artículo.

Durante este período de producción intelectual fuera de Cambridge (3 años), Moore estudió detenidamente el concepto de "verdad" en el Pragmatismo de William James y escribió un artículo bastante extenso sobre el pensamiento de David Hume. A partir de esta etapa, en la que permanece alejado de Cambridge, se va a notar en sus escritos una mayor preocupación por los problemas de Teoría del Conocimiento. Precisamente, todos los artículos que escribió estando en Edinburgo (29) demuestran esta preocupación. Algunos de ellos fueron leídos antes de su publicación en las sesiones de la Sociedad Aristotélica, a la cual Moore concurría con mucha frecuencia.

Cuando en 1908 su compañero de cuarto se trasladó a Londres para ocupar un nuevo puesto, Moore decidió irse a vivir con sus hermanas en un lugar de Londres llamado Richmond. Un año después de haber arriado a esta ciudad, aparecieron publicados dos de sus artículos (30).

Su presencia en Londres había despertado el interés de todas aquellas personas interesadas en los problemas filosóficos. La gran repercusión que había alcanzado su nombre a partir de sus dos escritos publicados en 1903, eran garantías suficientes para que sus servicios fueran solicitados por revistas e instituciones educativas.

(29) Algunos artículos que escribió en Edinburgo fueron:

- a) "The Nature and Reality of Objects of Perception". Proceeding of A. Society, n.s., v. 6, pp. 68-127
- b) "Mr. Joachim's "Nature of Truth" in Mind, n.s., v. 16, April 1907, pp. 229-35.
Cf. H.H. Joachim, "A Reply to Mr. Moore," Mind, n.s., v. 16, July 1907, pp. 410-5.

(30) Otros artículos escritos en Edinburgo:

- a) "The Subject-Matter of Psychology". Proc. Aristotelian Soc., n.s., v. 10, 1909-1910, pp. 36-62.
- b) "Hume's Philosophy" in The New Quarterly, Nov. 1909.

Invitado en 1909 a dar una conferencia en el Leicester Philosophical Society para un público no ducho en la materia, disertó sobre "La Naturaleza de la Filosofía Moral". También fue invitado por el Colegio Morley a impartir dos cursos de filosofía. La tónica seguida en la exposición de estos dos cursos, fue similar a la utilizada en los cursos de ética que había impartido a finales del siglo anterior. La única diferencia estribaba ahora en la temática. Mientras que los cursos anteriores trataron sobre ética, los presentes trataban sobre metafísica.

Estas lecturas de Metafísica que impartió en el Colegio Morley en 1910 y 1911, se publicaron pocos años antes de que Moore falleciera en un volumen titulado Some Main Problems of Philosophy (London: G. Allen & Unwin Ltd., 1953). Estas lecturas revistieron una gran importancia dentro de la elaboración de sus nuevas concepciones filosóficas ya que, en ellas utilizó por primera vez el concepto de "sense data", término que sería acuñado posteriormente por filósofos como Russell, Ayer, etc., además de exponer en forma rigurosa su tesis sobre "el sentido común". Fue el Profesor Wisdom quien sugirió en los años 50 a Moore, la publicación de estas conferencias ya que, según aquel tenían un gran valor. Si bien es cierto que Moore las consideró "fuera de época", no menos cierto es que no expresó ningún desacuerdo sobre la concepción general allí formulada. En algunos párrafos sí señaló algunos errores pero en el contenido general de la obra estuvo de acuerdo.

En el Prefacio de esta obra, Moore decía lo siguiente: "Espero que el Profesor Wisdom estaba en lo correcto en pensar que este libro tenía un gran mérito publicarlo. Consiste en 20 lecturas, las cuales expuse en el Colegio Morley en Londres, en el invierno de 1910-1911. Los 10 primeros se

dieron antes de la navidad y los diez siguientes después
.....pienso que muchos de ellos, sin lugar a dudas están
fuera de época."(31)

En estas lecturas quedaron plasmadas gran parte de
su concepción sobre Metafísica. Por otra parte, tienen
una gran importancia ya que en ellas se señala en forma
bastante clara las divergencias que Moore tuvo con res-
pecto a las concepciones de Kant y de Hume.

(31) G. E. MOORE, Some Main Problems of Philosophy, London:
G. Allen & Unwin Ltd., 1953. Véase el Prefacio xi.

5. Su Actividad Docente e Intelectual dentro de Cambridge

En 1911, la Universidad de Cambridge solicitó los servicios de Moore para cubrir una vacante de Profesor dentro del curso de Ciencias Morales. A Moore se le había informado sobre la existencia de una vacante en Lógica y de otra en Psicología. La de Lógica había quedado vacante debido a que su titular Dr. J.N. Keynes había ascendido a otro puesto dentro de la Universidad.

La sugerencia de impartir clases en la misma institución de donde había egresado le pareció fascinante. Sin embargo, la idea de impartir el curso de Lógica no le era muy agradable debido a que consideraba que, no se sentía muy capacitado para desenvolverse con fluidez en las explicaciones de silogismos, figuras y modos de la Lógica. La otra vacante, la de Psicología, iba a ser cubierta por el Profesor W.E. Johnson. Observando la temática que se tendría que impartir en el curso de Psicología, Moore llegó a la conclusión de que muchos de los tópicos que tenían que impartirse se orientaban hacia la filosofía del espíritu. A su juicio, impartir el curso de Psicología era más fácil que impartir el de Lógica. Logró ponerse de acuerdo con el Profesor Johnson y se intercambiaron los cursos.

Inició su labor docente impartiendo tres clases de Psicología por semana y con un salario bastante bajo. En su segundo año de estar impartiendo esta cátedra, tuvo la fortuna de tener como alumno a Wittgenstein, joven que años después habría de enfilarse como uno de los más brillantes filósofos de este siglo.

Su sentido de responsabilidad y su capacidad para analizar problemas de orden filosófico, motivó que pronto se le acercaran algunos profesores de gran prestigio para so

licitarle su cooperación en la redacción de algunos artículos, para publicarlos en diversas revistas filosóficas.

En estos primeros años de su labor docente, combinaba el trabajo con el estudio. No sólo estudiaba para impartir sus clases, sino también para salir bien en las materias del Doctorado en Literatura. En 1913 logró obtener el grado de Doctor en Literatura. Ese mismo año participa en una sesión de la Sociedad Aristotélica, causando bastante expectación por su artículo "La Naturaleza de los sense-data".

La participación de Moore en cada una de las sesiones de la Sociedad Aristotélica fue de un grado excelente. Su presencia era notoria debido a la forma como discutía tratando de aclarar posiciones. L. Susan Stebbing señala en uno de sus artículos que dedicó a Moore ("Moore Influence", en The Philosophy of G.E. Moore, V. Two, pp. 517-5320), cómo en 1916, Moore la hizo sentirse incómoda en una reunión de la Sociedad Aristotélica, haciéndole una serie de preguntas que la hicieron dudar acerca del significado real de algunas proposiciones que había formulado. Su forma de argumentar era tan clara y tan profunda que muchos de sus opositores dudaban acerca de la consistencia de sus argumentos.

En 1916, contrajo matrimonio con una de sus discípulas llamada Dorothy Ely. De esta unión habrían de derivarse dos hijos varones.

Sus siete primeros años en Cambridge están impregnados por un movimiento tendiente a combatir el idealismo y a desarrollar su teoría de los "sense-data". Esto se manifiesta esencialmente en sus artículos "The Status of Sense Data" (1913) y "The Concept of Reality" (1916).

1918 es un año de grandes éxitos para G. Moore. En este año se destacan 4 hechos importantes en la vida de Moore:

- 1) Se le nombra Presidente de la Sociedad Aristotélica.
- 2) Recibe el Grado Honorario de Doctor en Literatura en San Andrés.
3. Se le elige miembro de la Academia Británica.
4. Comienza a impartir la cátedra de Metafísica.

Como recompensa a esos siete años de actividad positiva que había desarrollado en Cambridge, el Profesor Ward le otorga la oportunidad de impartir una parte del curso de Metafísica. El impartir este curso de Metafísica jugó un gran papel en el desarrollo de su concepción filosófica ya que, le daría la oportunidad de ir ampliando sus conocimientos e ir sometiendo a discusión sus puntos de vista, tendientes a destacar la preponderancia del realismo.

En 1925, Moore pasa a ocupar el puesto de titular en Lógica y Filosofía del Espíritu, en sustitución del Profesor Ward. Ese mismo año, publica su famoso artículo "En Defensa del Sentido Común" en el libro Contemporary British Philosophy, el cual habría de ejercer una honda influencia en los filósofos jóvenes de esa época. En este artículo, caracteriza a la Filosofía como "un intento de dar una descripción general de todo el Universo" y discute las diversas formas en que se relacionan los sense data y los sense datum con las cosas y con nosotros.

Tal vez lo más sobresaliente en este artículo fue la técnica que empleó en la exposición de los problemas. Alice Ambrose y R.B. Braithwaite nos han dejado algunos testimonios que reflejan la importancia de este artículo. En una conferencia expuesta en la Universidad de Columbia (1959), Ambrose señalaba que: "la Defensa del sentido Común, la defensa del lenguaje ordinario, la clarificación de conceptos, cada uno en su camino ha tenido una enorme influencia sobre

la filosofía en el mundo de habla inglesa."(32) Por otra parte, Braithwaite ha dicho que "La gran excepción es 'En Defensa del Sentido Común', al cual frecuentemente me he referido (ya que para mí es el trabajo más característico de Moore en su edad de madurez).."(33) También Norman Malcolm, otro discípulo de Moore que pasó "aproximadamente 2 años y medio en Cambridge", se refiere a este artículo en los siguientes términos "fue un paso filosófico de primera importancia". "La 'Defensa del Sentido Común' fue un importante desarrollo en filosofía. Yo no dudo de que lo fue. Yo fui fuertemente influenciado por él, y asimismo lo fueron otros."(34) Arthur E. Murphy dice, por su parte, que "a mi juicio fue una de las contribuciones realmente decisivas de la ilustración filosófica que este siglo nos ha dado. Para algunos de nosotros, quienes primero encontramos en él el método y algo sobre la substancia del modo de filosofar de Moore, fue un trabajo que realmente cambió nuestros pensamientos, de tal manera que no pudimos en poco tiempo ver los problemas filosóficos de la misma manera después de haberlo leído, o proceder de la misma manera para variar de las soluciones tradicionales."(35)

"En Defensa del Sentido Común" resume tres aspectos que Moore había venido investigando desde mucho antes. En primera instancia, Moore expone su técnica de cómo realizar

(32) ALFCE AMBROSE, "Three Aspects of Moore's Philosophy". Printed in "The Journal of Philosophy", Vol. LVII, no. 26, 1960. Véase la reimpresión de este artículo en: A. Ambrose and Morris Lazerowitz, G. E. Moore Essays in Retrospect, London: G. Allen & Unwin Ltd., 1970, cf. pp. 80-81.

(33) R. B. BRAITHWAITE, "George Edward Moore, 1873-1958", The Proc. of the British Academy, Vol. XLVII, 1961. (Oxford University Press.) Véase la reimpresión que apareció en G. E. Moore, Essays in Retrospect, p. 27.

(34) NORMAN MALCOLM, "Knowledge and Certainty", Essays and Lectures, Prentice Hall, Inc., 1963. Véase la reimpresión que se publicó en G. E. Moore Essays in Retrospect, p. 51.

(35) Véase en PGEM, Vol 1, p. 301.

los análisis de proposiciones, o sea que lleva a la práctica el método de análisis. En segunda instancia, pone en claro cuáles son los argumentos en que se apoya una filosofía del sentido común. Y, en tercera instancia, elabora algunos aspectos de su teoría de los "sense data".

Considero que junto con La Refutación del idealismo y Principia Ethica, "En Defensa del sentido común" constituye uno de los artículos más importantes que Moore elaboró durante su desarrollo intelectual.

En 1929 le tocó, junto con Russell, ser jurado de la tesis de Doctorado presentada por Wittgenstein. El Tratado Lógico Filosófico presentado por Wittgenstein causó gran impresión en Moore. En el reporte que envió al comité de Ciencias Morales sobre este trabajo decía, entre otras cosas, que el trabajo presentado por Wittgenstein tenía toda la característica de haber sido producido por un genio.

En la década de 1930, Moore llegó a ocupar importantes puestos dentro de Cambridge, tanto a nivel de facultad como a nivel general. En 1939, año en que fue jubilado, publicó su artículo "Proof of An External World", donde

Moore abandona Cambridge a la edad de 65 años, dejando tras de sí un cúmulo de ideas que habrían de ser mantenidas en alto por sus discípulos.

6. Sus Ultimos Años Alejado de Cambridge

Cuando en septiembre de 1939 salió Moore de Cambridge, dejaba como herencia sus artículos, sus ideas y sus inquietudes a las nuevas generaciones. Sin embargo, su retiro de Cambridge no significó caer en la inactividad intelectual. Ese mismo año dictaba conferencias en la Universidad de Oxford ante un auditorio bastante numeroso. En su "An Autobiography", señala el gran placer que le producía visitar Oxford cada semana. "Era porque allí podía encontrarme con los filósofos de Oxford, muchos de los cuales había conocido antes; pero particularmente porque Oxford, al igual que Edinburgo, es para mí un lugar muy romántico." [36]

Alice Ambrose y Morris Lazerowitz, dos de sus discípulos, sugirieron a Moore que se trasladara a los Estados Unidos donde su presencia era esperada con ansia por un gran número de intelectuales, que estaban con ansias de confrontar, en discusiones, sus tesis. En 1941, recibe formal invitación desde los Estados Unidos para ir a dictar algunos cursos en el Colegio Smith de Massachusetts.

Su presencia en los Estados Unidos coincidió con la de Bertrand Russell, quien dos años antes había llegado con su familia. El destino volvía a encontrarlos juntos pero ahora fuera de su patria. Su presencia en los E. U. A. duró hasta mediados de 1944.

Durante este corto plazo que pasó en los E. U. A., dictó conferencias en las universidades de: Princeton, California, Columbia, Swarthmore College, Mills College, etc. Participó en 1941 en una sesión del Eastern Division of The American Philosophical Association en compañía de Ernst Cassirer. También colaboró con Paul A. Schilpp en la revisión de la obra The Philosophy of G.E. Moore, y le entregó sus dos artículos: "An Autobiography" y "A Reply to my Critics"

[36] PAUL A. SCHILPP, PGEM+, Vol. 1, 3a. ed., The Open Court Publishing Co, U.S.A., 1968, p. 38.

El poco tiempo que Moore pasó en los Estados Unidos, bastó para que su filosofía influyera notablemente en los filósofos jóvenes. Morton White ha señalado como las conferencias de Moore influyeron en la nueva generación de filósofos en Nueva York, diciendo que, de entre los filósofos de este siglo, ninguno logró comunicar tan bien a sus alumnos la idea de que "ellos podían compartir su método aún si ellos no aceptaban su creencia filosófica".

Cuando en 1944 regresó a Inglaterra, su salud no era muy buena. Sin embargo, continuó diversas faenas de tipo intelectual, manteniendo constante comunicación con sus amigos, especialmente con Casimir Lewy y con John Wisdom.

En 1947, abandona definitivamente la dirección de la revista Mind. 21 años dedicados a mantener en alto la existencia y el prestigio de esa revista, son los argumentos más evidentes que pueden hablarnos sobre su gran capacidad y su alto grado de responsabilidad.

En 1951, era llamado por las autoridades gubernamentales de Inglaterra para recibir "La Orden del Mérito".

A pesar de que su salud continuaba decayendo, Moore sacaba fuerzas y voluntad para colaborar con P.A. Shilpp en la publicación de la segunda edición de The Philosophy of G.E. Moore. En esta segunda edición (1952), Moore colaboró con un breve artículo titulado "Addendum to My Critics".

En 1953, participó en un simposio en compañía de filósofos de varios continentes. En ese simposio intervinieron filósofos de Francia, Bélgica, Italia, Austria, China y de Estados Unidos. Las conferencias dictadas en este encuentro fueron publicadas un año antes de que Moore falleciera, por Cecil A. Mace en British Philosophy in The Mid Century (Ed. New York: The Macmillan Company, 1957). El artículo de Moore se llama "Visual Sense Data".

En 1958, a la avanzada edad de 85 años, Moore fue internado en el hospital de Addenbrooke donde falleció.

No hay duda de que Cambridge, más que ninguna otra institución, sintió hondamente la desaparición de esta figura ya que, a partir de él, más que cualquier otro después de Sócrates, nos ha enseñado cuán difícil es el estar seguro si es que entendemos, qué es lo que nosotros mismos y otros estamos diciendo."(37) y porque fue un hombre que "no predicó su método sino que lo practicó."(38).

De allí que C.D. Broad clasifique a Moore como uno de los filósofos que ejercieron una influencia de gran relevancia dentro de la filosofía inglesa. Broad señala en su artículo "The Local Historical Background of Contemporary Cambridge Philosophy" que a Moore podía considerársele como el genuino representante de una clase de filósofos que causaron mayor impacto durante la primera mitad del siglo XX en Gran Bretaña, donde Moore sería el único representante de su "clase".(39)

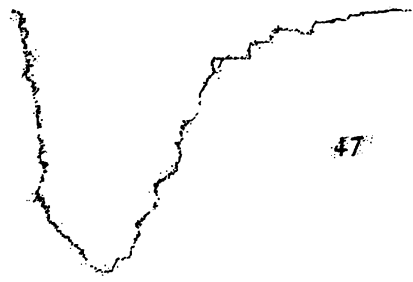
Creo que su influencia no fue tanto por la temática con que trabajó, sino más bien por la forma, la técnica como la trabajó. Si bien su preocupación por el uso correcto del lenguaje está implícito en la mayoría de sus escritos, no menos cierto es que en él nunca existió la intención de elaborar una gramática filosófica, tal como existió en Wittgenstein y en algunos representantes del Positivismo Lógico. Su preocupación fundamental era la de utilizar el lenguaje, en tal forma que pudiera expresar puntos de vistas del sentido común depurados de implicaciones metafísicas. Su inclinación por el uso del lenguaje ordinario dentro del análisis de proposiciones del sentido común, fue el elemento fundamental para que los "Positivistas Lógicos" lo consideraran uno de sus antecesores.

(37) ALAN R. WHITE, G. E. Moore, A Critical Exposition, p. 2

(38) Ibid.

(39) CECIL A. MACE, British Philosophy in the Mid-Century, London: G. Allen & Unwin Ltd., 1966, p. 17.

SEGUNDA PARTE
SU FILOSOFIA



CAPITULO I

SU CONCEPCION ACERCA DE LA FILOSOFIA

1. APROXIMACION

La respuesta de G.E. Moore a la interrogante "¿Qué es Filosofía?" se orienta en dos direcciones. En una primera dirección se intenta responderla tratando de precisar si existe un método propio de la Filosofía o si son varios los métodos que manipulan los investigadores cuando hablan de estar haciendo filosofía. La otra dirección intenta determinar qué problemas son propios de la Filosofía y qué función juega cada una de las disciplinas filosóficas a que dan lugar cada uno de esos problemas.

Para G.E. Moore, conocer cómo se hace filosofía no es lo mismo que tener una concepción acerca de qué es la filosofía. Conocer cómo se hace filosofía implica conocer los problemas de orden filosófico y la forma apropiada de discutirlos. Para él, la interrogante "¿Qué es Filosofía?" equivale a la interrogante "¿Cómo la palabra filosofía en uno de sus sentidos es usada ahora?"(1) Moore intentó responder a esta interrogante tratando de especificar el método que más se utilizaba en su época. Según su criterio, el procedimiento utilizado para hacer filosofía, varía según el tiempo histórico. No es el caso que siempre se haya hecho filosofía con los mismos patrones técnicos. Si en el siglo XVII, "los Principios" formulados por Newton fueron considerados como proposiciones de "Filosofía Natural", esto no implica que hoy día se les considere de la misma manera. Posiblemente, hoy día, pocas personas considerarían que la "ley de la gravitación" es una proposición estrictamente filosófica. "Más bien dirían que Newton en su libro revolvía las proposiciones filosóficas con las científicas, en lo que decía acerca del espacio absoluto y el tiempo absoluto."(2) Moore señala que en el siglo XVII y XVIII la concepción predominante acerca del carácter de la Filosofía era la de entenderla en un sentido que incluía como parte de ella lo que actualmente conocemos como "Ciencia Natural".

(1) G. E. MOORE, Lectures On Philosophy. Muirhead Library of Philosophy, London: G. Allen & Unwin Ltd., 1966, p. 153.

(2) IBIDEM., p. 153.

Con el paso del tiempo, muchos problemas que eran considerados como filosóficos quedaron definidos dentro de una disciplina científica particular. Este tránsito de algunos problemas hacia esferas fuera del dominio de la Filosofía ^{PLANTEA} un interrogante muy interesante: ¿Eran realmente problemas de índole filosófico o simplemente pseudoproblemas?. Moore considera que efectivamente sí fueron problemas de índole filosófico y que no podemos medirlos con la actual lupa de la Filosofía. "Lo que realmente está pasando es que el nombre 'filosofía' ha cambiado de significado: y probablemente seguirá cambiando." (3) Inclusive, hoy mismo podemos distinguir claramente dos sentidos que se le dá a la palabra 'filosofía'. Habría un sentido vulgar que no sería estrictamente filosófico. Aquel que se dá a entender cuando alguien señala que una persona tiene un "temperamento filosófico" En este sentido, tendemos a identificar al filósofo con una persona que frente a determinadas situaciones resiste múltiples problemas, hasta privaciones físicas, que se le presentan en su práctica hacia la consecución de un fin. Para Moore el sentido real de la palabra "filosofía" habría que encontrarlo no solamente en la naturaleza de "los problemas" que se de sean resolver, sino también en "el método" que se utiliza para resolverlos. Pueden existir muchos libros con un número enorme de problemas, pero la calificación de algunos de esos problemas como filosóficos sólo podrá determinarse especificando la naturaleza de los interrogantes que se plantean y el método que se ha utilizado en su resolución. No basta con que se utilice un "método" propio de la filosofía para considerar que un libro es de índole filosófica. También es imprescindible determinar el carácter filosófico de los problemas.

(3) IBIDEM., pp. 153-154.

"La dificultad de contestar la pregunta acerca de qué es filosofía consiste, fundamentalmente, en el hecho de que existen tantas clases diferentes de cuestiones que de todos los cuales podemos decir que un libro que trata de ellas, con tal que los discuta en forma apropiada, trata de filosofía. ¿Cómo podemos obtener una descripción general que se aplique a todos ellos, y que no se aplique a cuestiones que no son cuestiones filosóficas?."(4)

Al intentar exponer el concepto que Moore tiene de la Filosofía, podemos hacerlo señalando el método característico de la filosofía y los problemas fundamentales de la filosofía. Es conveniente aclarar que la Filosofía, como disciplina que intenta responder a una serie de interrogantes acerca del universo, no ha adoptado a lo largo de su desarrollo sólo un procedimiento metodológico, sino que diversos métodos han sido aplicados por los filósofos. Por otra parte, también han existido divergencias con respecto a la función que desempeña la filosofía dentro de la raza humana. Mientras que para algunos la filosofía tiene una función interpretativa para otros tiene una función meramente descriptiva. Habrían otros tipos de concepciones, pero el hecho de no mencionarlos aquí no implica que no sean de gran relevancia. Para caracterizar la posición de Moore ante el interrogante "¿Qué es Filosofía?", comenzaremos por precisar qué tipo de problemas él considera que la Filosofía intenta resolver y dejaremos para más adelante el problema del método. Simultáneamente iremos precisando su posición ante determinados problemas, que han recibido diversas respuestas, y qué tipos de problemas específicos correspondería resolver a cada disciplina filosófica.

(4) IBIDEM., pp. 154-155.

Moore considera que el problema fundamental a que se han avocado la mayoría de los filósofos es el de "dar una descripción general de todo el Universo", el de mencionar "todas" las clases de cosas que se supone que forman parte del Universo y, el de buscar la forma más relevante en que estas cosas están relacionadas. Para él, este resulta ser el problema más importante e interesante que los filósofos han intentado resolver. "Puede decirse que el primer y más importante problema de la filosofía es :Dar una descripción general de todo el Universo." (5)

Las respuestas que han ofrecido los filósofos a este problema primario han sido diversas. A criterio de Moore, no ha existido ninguna otra ciencia que haya tenido tantas respuestas, tan diferentes y antagónicas, como la Filosofía. Una de estas respuestas se orienta a destacar la primacía de la concepción del universo sustentada por el "sentido común" sobre aquellas concepciones del universo altamente especulativas que rebasan o niegan la concepción del sentido común. Frente al punto de vista del "sentido común", estarían otras concepciones que lo atacarían y otras que asimilarían algunos de sus aspectos.

Para Moore, el estudio de los problemas de orden filosófico ha de partir de aquello que en nuestra vida cotidiana asumimos como verdadero. De allí que su argumentación en defensa del punto de vista del "sentido común" parte "describiendo" lo que considero que son los más importantes puntos de vistas del Sentido común: cosas que todos nosotros comunmente asumimos que son verdaderas acerca del Universo, y estamos seguros, acerca de ello, conocemos que son verdaderos." (6) Advier-te que podríamos expresar una serie de proposiciones, las cuales podrían ser entendidas por todo el mundo y aceptadas como verdaderas sin ponerlas en tela de duda.

(5) G. E. MOORE, Some Main Problems of Philosophy, London: G. Allen & Unwin Ltd, 1949, p. 2.

(6) IBIDEM., p. 2.

Allí hay, dice, "en el universo, una gran cantidad de cosas que todo el mundo cree y que caen bajo la mirada del sentido común". . . . "un número enorme de objetos materiales, de una y otra clase. Por el momento sabemos que ahí hay sobre la superficie de la tierra, al lado de nuestros cuerpos, los cuerpos de millones de hombres; también millones de plantas; y, al lado de todo esto, inclusive un número mayor de objetos inanimados—montañas, y todas las piedras sobre ellas, granos de arenas, diferentes clases de minerales y suelos, todas las gotas de agua en los ríos y en los océanos, y también un gran número de objetos manufacturados por los hombres; casas y sillas y mesas. . . ." (7) Todas estas proposiciones, Moore las considera tan verdaderas que no cree que pudieran ser absolutamente negadas por alguna persona. Es más, siempre estuvo convencido de que todos los filósofos creían en ellas. La diferencia radicaba en que estos filósofos, además de tomar estas proposiciones como verdaderas, adoptaban, al lado de estas, otras proposiciones que entraban en pugna con las del sentido común. Cuando los filósofos defendían aquellas proposiciones que contradecían el punto de vista del sentido común, no daban "una buena razón" que pudiera demostrar que eran verdaderas. Moore creía que tenía "buenas razones" para afirmar que las proposiciones del sentido común eran absolutamente innegables. Pero aquellas proposiciones que afirmaban, por ejemplo, que después de la muerte nuestro espíritu se separaba del cuerpo y seguíamos siendo conscientes, o aquella otra que decía que existía un Dios absoluto quien creaba los objetos materiales, no se fundamentaban en "buenas razones" para que pudieran ser aceptadas como verdaderas. Para Moore, una proposición que intentara afirmar la existencia de Dios, no podía ser considerada dentro del radio de acción del sentido común, ya

(7) IBIDEM. , pp. 2-3.

que en el mundo existen muchas personas que no creen en eso. Este tipo de proposiciones sería muy distinta al tipo de proposiciones que afirma, por ejemplo, "en este mismo instante estoy respirando aire". Sería raro que una persona dijera que es mentira cuando él mismo lo está experimentando.

Según Moore, aparte de estas creencias mencionadas, también sabemos que existen otros planetas alrededor de la tierra y estamos acostumbrados a la idea de que, en comparación con otros cuerpos celestes, la tierra es relativamente pequeña. A pesar de todo esto que hoy creemos, hubo un tiempo en que nadie creía en alguna de esas cosas. Los pocos hombres que había sobre la tierra, tenían un radio de acción muy limitado. Inclusive creían que solamente existía un número muy pequeño de hombres alrededor de ellos. Para ellos el número de animales y plantas se reducía a los que había dentro de su habitat. Moore señala que hoy en día no tenemos ninguna duda de que nuestros antepasados estaban equivocados en su punto de vista acerca del universo material. Considera que si bien es cierto que el sentido común ha persistido hasta nuestros días, no menos cierto es que ha sufrido algunos cambios en sus puntos de vistas. Esto lo explica señalando que "ahora, al lado de los objetos materiales, también creemos que en el Universo existen ciertos fenómenos muy diferentes de los objetos materiales." (8) Para él, fenómenos como oír, sentir, recordar, imaginar, tener miedo, tener hambre, etc., son manifestaciones espirituales de naturaleza muy diferente a la de los objetos materiales. El punto de vista actual del sentido común identificaría claramente la relación que se da entre los actos de conciencia y los objetos materiales. Por otra parte, dichas manifestaciones sólo se dan en un tiempo y lugar determinado.

(8) IBIDEM., p. 4.

No es el caso que alguien pudiera estar riéndose en otro país y que su cuerpo esté en otro. El punto de vista primitivo del sentido común llegó a creer que los actos de conciencia podrían ser manifestados por piedras, árboles, astros, etc. Inclusive se llegó a pensar que los espíritus se introducían en diversos objetos que actualmente consideramos inconscientes e inanimados. Moore considera que el punto de vista contemporáneo del sentido común reconoce que los objetos materiales existen, independientemente de que seamos o no conscientes de ellos. Gracias a los grandes avances de las ciencias, muchos de nuestros puntos de vistas equivocados han sido desechados y otros han sido confirmados. Las ciencias particulares nos han dado bastante información que nos sirve de base para afirmar con certeza que conocemos muchos detalles sobre los objetos materiales y sobre los actos de conciencia de los hombres. Las ciencias particulares, en términos generales, están orientadas, en su tarea de investigación, hacia el tratamiento de objetos materiales o hacia, los actos de conciencias. Por ejemplo, la Astronomía nos da información sobre los cuerpos celestes, sus tamaños, sus movimientos, etc. La Física y la Química nos proporcionan conocimientos muy detallados de la composición de los objetos materiales y del comportamiento de sus partículas más pequeñas. La Botánica nos informa acerca de las diferentes plantas que existen en la tierra. La Geología nos informa acerca del estado y distribución de los componentes sólidos y líquidos en el pasado histórico de la tierra. Todas estas ciencias, han proporcionado valiosa información acerca de los objetos materiales. Otras ciencias, como la Psicología, nos proporcionan información sobre los actos de conciencia de los hombres.

La Psicología trata con los actos de conciencia de los hombres, y en ciertos tópicos con los de los animales. Una de sus principales funciones es la de clasificar y distinguir los diferentes actos mentales que son experimentados por los hombres, y, la de determinar de qué manera se relacionan entre sí. Por consiguiente, para Moore, las ciencias especiales son una de las principales fuentes de que se nutre el sentido común para afirmar que conoce con certeza sobre la existencia de objetos materiales y de actos mentales. Precisamente, la información aportada por estas ciencias transmitidas a través de revistas u otros medios de comunicación, son el punto de apoyo del sentido común para declarar que conoce con seguridad un número enorme de verdades tanto de los objetos materiales como de los actos de conciencia.

Para Moore, todas estas creencias del punto de vista del sentido común, reuniéndolas todas, no constituyen todavía, "una descripción general de todo el universo", en lo cual consistía el problema principal de la Filosofía. El sostiene que estos puntos de vistas son simplemente opiniones sobre diferentes clases de cosas que hay en el universo, y sobre la manera en que están relacionadas entre sí. Para que todas estas creencias pudieran convertirse en una descripción total del universo, tendríamos que agregarle otras cosas. ¿Cuáles son esas otras cosas que Moore señala?

1. Tendríamos que añadir que cualquier cosa que esté en el universo, tiene que ser o un objeto material en el espacio, o un acto de conciencia de algún hombre o animal de la tierra.
- 2.0 que, cualquier cosa que conocemos en el universo pertenece a la clase de objetos materiales o a la clase de actos conscientes, pero que también podría haber otras cosas den-

tro del universo que no sabemos que están allí, y que podrían pertenecer a otra clase desconocida.

A criterio de Moore, la primera proposición corre el riesgo de ser incorrecta si se comprobara que existen seres en otros planetas con actos conscientes. La segunda proposición permite afirmar la existencia de cosas "insustanciales" como el espacio y el tiempo. "Yo creo-declara Moore-que ciertamente hay varias clases de cosas insustanciales, que es muy importante mencionar si queremos dar realmente una descripción completa de todo el universo- por ejemplo el tiempo y el espacio." (9) De allí que para él, estas dos proposiciones sean complementarias del punto de vista del sentido común para "dar una descripción general de todo el universo"

Moore señaló tres tipos de puntos de vistas filosóficos que eran incompatibles con el del sentido común:

- a. El punto de vista de los filósofos que añaden otras cosas al universo del sentido común.
- b. El punto de vista de los filósofos que lo contradicen
- c. El punto de vista de los filósofos que simultáneamente añaden otras cosas y lo contradicen.

a. LOS FILÓSOFOS QUE ANADEN OTRAS COSAS AL UNIVERSO DEL SENTIDO COMUN

Dentro de este tipo, encontramos primero un punto de vista filosófico que afirma que, aparte de los objetos materiales y de nuestros actos de conciencia, también existe otra cosa llamada "Mente divina" o "Dios". Un segundo punto de vista dentro de este tipo, propone la existencia de una vida futura. En otras palabras, afirma que después de la corrupción de nuestro cuerpo, nuestros pensamientos continúan realizando actos de conciencia. Un tercer punto de vista dentro de este tipo (agnósticos), no niega la existencia de los objetos materiales y de nuestros actos de

(9) IBIDEM., p.16.

conciencia, sino que agrega que existen algunas otras clases de cosas, las cuales son desconocidas para nosotros.

b. LOS FILOSOFOS QUE CONTRADICEN AL SENTIDO COMUN

Dentro de este tipo, Moore distingue 2 variantes, las cuales califica como "puntos de vistas escépticos".

1. Aquel punto de vista filosófico que sostiene que no sabemos en forma absoluta si existen o no objetos materiales en el universo, porque no sabemos si realmente siguen existiendo cuando no somos conscientes de ellos.

2. Aquel que niega que podamos conocer sobre la existencia de otras mentes, excepto la nuestra propia.

Esta última posición parece desembocar en un solipsismo, en tanto sostenga que la única cosa que el hombre es capaz de conocer son sus propios actos de conciencia. Moore rebate esta última variante, por considerarla ante todo de masiada "ilógica". "Por cierto, esta es una posición ilógica; ya que el filósofo que sostiene esto, mientras afirma positivamente que ningún hombre puede conocer sobre la existencia de cualquier otra mente, también, afirma positivamente que existen otros hombres fuera de él, los cuales son incapaces, como él, de conocer la existencia de cualquier otro." (10)

c. LOS QUE SIMULTANEAMENTE AÑADEN OTRAS COSAS Y LO CONTRADICEN

Otra concepción filosófica que es incompatible con la concepción del sentido común niega tanto que existan como que se puedan conocer los objetos físicos y las mentes. Esta concepción se diferenciaría de la "escéptica" en que, no duda acerca de si las cosas están o no en el universo, sino que afirma categóricamente que no existen tales cosas como espacio y objetos materiales en el universo exterior. Uno de los filósofos adicto a este punto de vista es Berke

(10) IBIDEM., p.19.

ley. Dentro del pensamiento de Berkeley, se toma muy en cuenta el concepto de apariencia. Moore explica qué entiende por apariencia de los objetos materiales en los siguientes términos. Toma, por ejemplo, el caso de un campanario de una iglesia vista desde una milla de distancia. Su apariencia será distinta si la volvemos a ver desde una distancia de 100 yardas. Los detalles que observamos desde una y otra distancia serán diferentes. Aunque el campanario de la iglesia, que es un objeto material singular, permanece en el mismo lugar, la percepción que de él tenemos, según la distancia en que nos colocamos, será diferente en cada caso. Estas apariencias, a juicio de Moore "son apariencias de objetos materiales, de objetos que existen, cuando no somos conscientes de ellos, y los cuales están en el espacio." (11) A su juicio, el punto de vista del sentido común coincide con el de Berkeley en afirmar "que estas apariencias sólo existen durante el tiempo en que la persona, a quien se le aparecen las está viendo y que, no están en el espacio." (12) La contradicción aparece cuando la concepción de Berkeley agrega que estas apariencias no son apariencias de los objetos materiales, sino que son los objetos materiales mismos. Según Moore, Berkeley afirma "que estas apariencias son ellas mismas objetos materiales-que son aquello que significamos por objeto material." (13) Además, también afirma que no todas estas apariencias están situadas en el mismo espacio y que no están a ninguna distancia ni dirección del observador. Por otra parte, el punto de vista del sentido común señalaría que no puede llamársele a algo objeto material mientras no reúna las características de estar a determinada distan

(11) IBIDEM:, p. 20.

(12) IBIDEM., p. 21.

(13) IBIDEM., p. 21.

cia, en un espacio y en alguna dirección con respecto a todos los otros objetos materiales. Por consiguiente, Berkeley entra en contradicción con el punto de vista del sentido común al proponer como verdaderas otras proposiciones coexistentes con las propuestas por el sentido común. Por ejemplo, Berkeley también sostiene que existe un Dios a quien se le aparecen una serie de apariencias idénticas a las que se nos aparecen a nosotros, cayendo en un franco de acuerdo con el sentido común.

Moore señala otro punto de vista que contradice al sentido común con poca variante respecto de la concepción de Berkeley. Esta otra concepción afirma que las apariencias son apariencias de espíritus o conciencias que no se encuentran a ninguna distancia, en ninguna dirección ni en ningún espacio posible. En este sentido, ésta concepción está postulando la idea de que, aparte de los animales racionales e irracionales, existen otros tipos de mentes que son incógnitos para nosotros.

Todos estos puntos de vistas filosóficos que Moore señaló, indican algunas de las diversas tesis que los filósofos han sostenido en su intento de "dar una descripción acerca "de todo el Universo". Para él, cualquier respuesta que se ofrezca para intentar "dar una descripción general de todo el Universo" (el primer y más interesante problema de la filosofía. P.23), deberá de consistir en decir que

- (a) "ciertas clases numerosas de cosas son las únicas clases de cosas que existen en el universo, es decir, que cualquier cosa dentro de él pertenece a una o a otra de ellas."
- (b) O que "cualquier cosa, en el universo, es de una sola clase."
- (c) O que "cualquier cosa que conocemos que está en el universo, pertenece a alguna de las diferentes clases o a alguna clase determinada. Y deberá también, si sostiene que son diferentes clases de cosas, decir algo acerca de la relación entre cada una de estas clases." (14)

(14) IBIDEM., p.23.

Muchas de las dificultades que los filósofos han encontrado en su búsqueda de una respuesta adecuada al problema primario de la filosofía, se han derivado de su afán de buscar elementos de cierta relevancia para probar que sus argumentos son verdaderos. Precisamente, en este afán de buscar las mejores evidencias han ido a desembocar en otra serie de problemas secundarios. Moore argumenta que en la búsqueda de una respuesta correcta, no se trata de probar únicamente nuestro punto de vista, sino que también habría que probar y refutar todos los puntos de vistas contrarios al nuestro. "Tendrías que probar ya sea que allí hay o no un Dios, o que no sabemos si existe o no una vida futura...Y así con todas las otras clases de cosas que he mencionado: materia, y espacio, y tiempo; y las mentes de otros hombres; y otras mentes, no las mentes de hombres o animales." (15) Tendríamos que responder a todas antes de poder hablar con propiedad de que hemos dado "una descripción total del Universo" Debido a la magnitud de los problemas y a sus naturalezas, los filósofos se han visto en la necesidad de tratar por separado algunos de ellos. De aquí resulta que los filósofos se entreguen a la discusión de algunos de estos problemas, quedándose estancados en ellos sin lograr regresar a la pregunta fundamental de la filosofía. Problemas como qué relación y diferencias existen entre la materia y el espíritu, entre Dios y el hombre, son, a criterio de Moore, bastante difíciles de contestar. Cada uno de estos problemas, que están subordinados al problema fundamental de la filosofía han sido discutidos por los filósofos remitiéndolos a un Dios, al espacio, al tiempo o a la materia.

(15) IBIDEM., p. 24. Subrayado nuestro.

"Y puede decirse que todos estos problemas pertenecen a un departamento de la Filosofía llamado Metafísica."(16) Por consiguiente, para Moore, la función primordial de la Metafísica como rama principal de la Filosofía consistirá en intentar "dar una descripción general de todo el universo."

La Teoría del Conocimiento, como otra rama de la Filosofía, intentaría responder a problemas acerca de la validez, posibilidad y alcance de nuestros conocimientos. Algunos de sus problemas implican determinar en qué consiste conocer tal o cual cosa. Por otra parte, también se interroga acerca de qué es lo que acontece en nuestra mente cuando afirmamos que tenemos el conocimiento de algo. Moore dice que este problema es compartido tanto por la Psicología como por la Filosofía. La pregunta acerca de "¿Qué es el conocimiento?" puede remitirnos a dos tipos de respuestas. Por una parte, se intenta responderla tratando de determinar qué es lo que acontece en nuestra mente cuando conocemos alguna cosa. Por otra parte, se intenta responderla especificando si determinada proposición es un conocimiento verdadero. En este segundo sentido es en el que el problema de la verdad estaría incluido en el interrogante "¿Qué es el conocimiento?". La Lógica, como otro departamento de la Filosofía, se encarga de lidiar con el problema sobre la verdad o falsedad de una proposición. Pero, la Lógica también tendría que tratar con la "pregunta, cuáles son los diferentes modos por medio del cual puede probarse que una proposición es verdadera; cuáles son todos los diferentes tipos de razones, las cuales sean buenas razones para creer en alguna cosa. Esta también es una pregunta que debe contarse como perteneciente al departamento de la Lógica."(17)

(16) IBIDEM., p. 25. Subrayado nuestro.

(17) IBIDEM., p. 26. Subrayado nuestro.

Existe otro departamento de la "Filosofía Crítica" que se encarga de tratar con problemas acerca de las acciones correctas e incorrectas, con el problema de lo bueno y lo malo, etc. Esta rama de la Filosofía, también se ocupa de establecer una clasificación de las diferentes cosas señaladas como buenas o malas, de acuerdo con las características que presentan. A juicio de Moore, la Ética también se ha planteado algunos problemas que tienen una relación bastante estrecha con el problema fundamental de la Filosofía. Algunos filósofos han relacionado el problema de la Ética con conclusiones de la Metafísica en su intento de buscar una definición acerca del carácter bueno o malo del universo. Estos filósofos se han preocupado por intentar dar una explicación para determinar si el universo podría llegar a ser mejor de lo que es hoy día.

La posición de Moore ante los objetivos de la Ética puede encontrarse claramente formulados en su "Principia Ethica". En esta obra apunta en qué principios debe de sustentarse la Ética, cuál es su peculiaridad y cuál su problemática principal. Acerca de los principios nos dice que "los principios de la ética deben ser proposiciones sintéticas, que declaren qué cosas y en qué grado, poseen esa propiedad simple e inanalizable que puede denominarse 'valor intrínseco' o 'bondad'." (18)

Con respecto al materia que le sirve de estudio a la Ética, sostiene que "en general, la ciencia sustitutiva es una de aquellas que se ocupan, en especial, del hombre, debido al error general (tal es lo que sostengo) de considerar que el tema de la ética está confinado a la conducta humana." (19) En otras palabras "la peculiaridad de la ética no consiste en que investigue la conducta humana, sino que investigue las aseveraciones acerca de esa propiedad de las

(18) G. E. MOORE, Principia Ethica, Traducción castellana de A. G. Díaz, C. E. E., U. N. A. M., México, 1959, p. 54.

(19) IBIDEM., p. 37.

cosas que se denota con el término 'bueno', y acerca de la opuesta propiedad denotada por el término 'malo'."(20)

Moore advierte en su "Principia Ethica" que dentro de la Etica los problemas se han dividido en teóricos y prácticos. Dentro de los teóricos estarían aquellos que discuten los que consideran que la Etica constituye una disciplina netamente empírica y que establecen todas sus conclusiones basándose en la observación y en la inducción empírica. También están presente dentro de las éticas teóricas, las teorías metafísicas que consideran que los problemas de la Etica, en última instancia están subordinados a los resultados de la Metafísica. 'Los metafísicos' tienen, por consiguiente el gran mérito de insistir en que nuestro conocimiento no está confinado a las cosas que podemos tocar, ver o sentir."(21) Moore argumenta, en contra de las teorías éticas de corte metafísico, que éstas se basan en proposiciones referentes a cosas "suprasensibles" que no podemos percibir y "que los únicos objetos no naturales acerca de los que ha tenido buen éxito en obtener alguna verdad, son objetos que no existen en absoluto."(22)

Dentro de la ética práctica se intenta responder a interrogantes como "¿Qué debemos hacer?". Para él, esta pregunta sólo podrá ser respondida si se toma en consideración los posibles efectos que podría tener nuestra conducta. La Etica Práctica o "Doctrina de los Medios", a juicio de Moore, sólo podrá responder a los problemas que se le presentan con simples generalizaciones causales. Su tesis principal dentro de la Etica Práctica está orientada a "mostrar que todas las leyes morales son meramente proposiciones acerca de que ciertas clases de acciones tendrán buenos efectos."(23)

(20) IBIDEM., p. 33.

(21) IBIDEM., p. 105.

(22) IBIDEM., p. 107.

(23) IBIDEM., p. 139.

Como aporte fundamental a la problemática ética, podríamos señalar el nuevo tratamiento que introduce en la axiología al sostener que el valor no puede definirse ni en términos naturalistas ni, en términos metafísicos, porque se estaría cayendo en "la falacia naturalista".

Moore distingue otro departamento de la filosofía, que a su juicio tendría la tarea de "intentar la clasificación y evaluación comparativa de todas las diferentes formas de belleza." (24) Dentro de su posición estética considera que tanto "los efectos personales" como "los goces estéticos" incluyen dentro de sí uno de los mayores bienes y que una cosa bella en sí se considera así, siempre y cuando esté acompañada de una apreciación apropiada. Su concepción axiológica sobre el concepto "bello" se orienta a demostrar que en una apreciación estética debe de estar incluido, no simplemente determinado conocimiento de lo bello, sino también "cierto género de sentimiento". Para él, tanto el concepto de "bueno" como el de "bello" han sido tratados por los filósofos en una forma inapropiada que los ha conducido a caer en "la falacia naturalista".

Queda claro entonces que, para Moore, no podemos entender qué es la filosofía si primero no determinamos cuáles son los problemas propios de ella. Todas esas interrogantes que Moore señala como pertenecientes a distintas ramas de la filosofía, son descritos por él como intentos de contestar a la interrogante qué es filosofía pero, en última instancia, subordinados a un problema central. El problema central de la filosofía es el de intentar "describir" en forma general "todo" lo que se supone que existe "en el Universo" y, especificar en la forma más razonable, cómo esas cosas que están en el universo se relacionan entre sí. Este problema, que a su juicio, es el primario de la filosofía, tiene un sentido bien específico

(24) IBIDEM., p. 188.

que lo hace diferenciarse de cualquier pregunta correspondiente a las ciencias especiales. Para él, la Ciencia y la Filosofía difieren en cuanto a sus objetivos y en cuanto a sus métodos. Sin embargo, advierte que ciertos filósofos han formulado declaraciones donde dejan entrever que determinadas preguntas sólo pueden ser contestadas por la Filosofía y no por las ciencias particulares. Moore consideró que el mero hecho de afirmar que preguntas como "¿Qué es la materia?", o "¿Qué es el tiempo?", son de carácter filosófico, nos descubre el porqué no son pertenecientes a las ciencias particulares, ya que es perfectamente correcto que algunas ciencias particulares respondan adecuadamente a estas preguntas. Mientras que las interrogantes de las ciencias particulares están orientadas a buscar respuestas sobre determinadas parcelas de la realidad, en cambio, los interrogantes de la filosofía tienen un sentido universal. Para Moore, podemos saber si una pregunta es o no filosófica, si señalamos en forma clara y evidente cuál es el método que se ha manipulado en su discusión y cuál es el sentido de la interrogante. Sólo determinando la diferencia entre los métodos de las ciencias particulares y los de la filosofía, de acuerdo al tipo de análisis que emplean, se podrá determinar si ciertas cuestiones están siendo discutidas en un sentido propio por la filosofía o por las ciencias particulares.

Para Moore, los distintos argumentos que se han formulado para "dar una descripción general de todo el Universo" en su gran mayoría, son incompatibles con los argumentos sustentados por el Sentido Común. Considera que los filósofos han formulado argumentos que niegan y contradicen las proposiciones que el Sentido Común ha formulado acerca del universo material. Para Moore, las proposiciones formuladas por el Sentido Común encuentran su evidencia en lo concreto, en la experiencia. Sabemos que dichas proposiciones son ciertas pero no sabemos cómo es que deben ser analizadas. Si los fi-

lósofos aceptaran que el punto de vista material del universo del sentido común es ciertamente verdadero, sería un primer paso muy importante dentro de la filosofía para determinar cuál es el análisis correcto de las proposiciones filosóficas. Según Moore, el problema de los filósofos radica en que no se ponen de acuerdo sobre cuál es la pregunta que se desea responder. Para él, las creencias del Sentido Común no son elementos suficientes para afirmar que se ha dado una respuesta a la interrogante primaria de la filosofía. Habría que adicionarle, dice Moore, ciertos argumentos que especifiquen si las cosas que están en el universo, pertenecen a alguna de las dos clases de cosas substanciales (objetos materiales y actos de conciencia) que se supone están dentro de él. Por otra parte, también deberá de mencionarse algunas otras clases de cosas que no son substanciales (el espacio y el tiempo). El material recopilado para avanzar en una "descripción general de todo el Universo" nos lo provee el Sentido Común. Por consiguiente, para Moore, la filosofía debe de volver a reconsiderar las proposiciones del Sentido Común y depurarse de proposiciones de tipo especulativo. Los filósofos no deben de orientar su ataque hacia las proposiciones que el Sentido Común expresa acerca del universo material, sino que, por el contrario, deben únicamente examinar dichas opiniones mediante un análisis de las proposiciones en que han sido expresadas.

3. EL METODO FILOSOFICO

Otro aspecto importante que se da en la concepción de Moore cuando intenta caracterizar qué es filosofía, es aquel en el cual la filosofía arranca en su práctica, con proposiciones surgidas de la vida cotidiana. Y si diría que para Moore la filosofía tiene su comienzo en el punto de vista del "sentido común". Aunque en ninguno de sus escritos Moore nos da una definición corta y precisa sobre el "sentido común", por lo menos nos explica en forma bastante amplia cómo funciona el sentido común dentro de la filosofía. Frente a otras posiciones filosóficas que consideran que el punto de vista del sentido común no es un elemento confiable en la práctica filosófica, Moore aceptó su defensa e intentó demostrar que la apreciación que hace el sentido común sobre la realidad se apega más a la realidad. Creo que Moore pensaba que interrogantes como ¿Qué es Dios?, ¿qué es la eternidad?, contribuían más bien a fomentar la confusión dentro de la filosofía, ya que eran especulaciones sin ningún fundamento empírico. Por otra parte, estas interrogantes, a un nivel especulativo, dan lugar a que únicamente aquellos investigadores especializados en la materia puedan entender de lo que se está argumentando. En este sentido, el punto de vista del sentido común intenta introducir problemas concretos derivados de creencias cotidianas, partiendo de premisas expresadas en un lenguaje de fácil comprensión. La labor del filósofo se inicia, según Moore, estableciendo como ciertas lo que todo el mundo acepta como verdadero.

Por ejemplo:

1. "En el presente, ahí existe un cuerpo humano viviente que es mi cuerpo."
2. "Este cuerpo nació en el pasado en un determinado tiempo, y desde entonces ha continuado existiendo."
3. "Desde que nació ha estado en contacto con, o no lejos de, la superficie de la tierra."

4. "La tierra ha existido también durante muchos años antes de que mi cuerpo hubiese nacido." (25)

Estas proposiciones, según Moore, son tan evidentes y tan ciertas que sería casi absurdo que alguien las negara. En otras palabras, él intenta señalar que ciertos conocimientos, aunados a la creencia que tenemos sobre ellos, conducen a una asertación universal. El decir que "aquí hay una mano", en cualquier lugar de la tierra, sería entendido por cualquiera persona, y nadie dudaría que esta mano es un objeto material. De allí que, también la creencia en la existencia de objetos materiales sería un punto de vista indubitable del sentido común. ¿Cómo negar que allí hay una mesa enfrente de mí, la cual estoy viendo?. Es plausible aclarar que no todo el tiempo, las evidencias en que se apoya el punto de vista del sentido común, son evidencias que necesariamente tengan que estar presentes cuando se las enuncia. Es cierto que algunos conocimientos son adquiridos directamente, pero tampoco se podría caer en la posición de decir que sólo conozco lo que ahora, en este mismo instante, se me aparece. Moore dice que "es obvio que, en la mayoría de estos casos, no los conozco directamente; es decir, solamente los conozco porque, en el pasado, he conocido que son verdaderas otras proposiciones que eran evidencias para ellas. Si yo sé, por ejemplo, que la tierra ha existido desde hace muchos años antes de que yo naciera, yo, ciertamente, sólo sé esto porque he sabido otras cosas en el pasado que eran evidencias para eso." (26) Alguien podría decir, en un sentido ordinario, "que la tierra ha existido desde hace muchos años", y todos los oyentes entender el significado de tal enunciado, sin que esto implique que conocen su análisis correcto. También podría ser el caso que no supiéramos cuál es el análisis del significado de aquella proposición que afirmamos ser cierta, sin que esto implique que no

(25) G. E. MOORE, "A Defense of Common Sense", en Philosophical Papers, London, G. Allen & Unwin Ltd. (The Muirhead Library of Philosophy), Third Impression, 1970, p. 33.

(26) IBIDEM., p. 44.

entendamos su significado. En este sentido, podríamos "no saber cómo hemos" conocido ciertas cosas, sin que esto implique que no las creamos como verdaderas. Moore nunca dudó de que lo que se expresaba por el sentido común tenía un significado verdadero y preciso. "Pero sostener que no sabemos cuál, en cierto respecto, es el análisis de lo que entendemos por tal expresión, es una cosa enteramente diferente de sostener que no entendemos la expresión." (27)

Según él, la confusión de algunos filósofos con respecto a este problema radica en que, confunden "lo que es entender el significado de una expresión con un análisis correcto de su significado." Para él, resulta "obvio" que no podríamos expresar la pregunta "cómo lo que entendemos por eso debe ser analizado, a menos que nosotros la hubiésemos entendido." (28) De allí que él intentara en todos sus escritos poner en evidencia un método de análisis, aplicado a las proposiciones del sentido común, a proposiciones que pudieran decirnos algo acerca de la realidad. Precisamente, especificando qué es el análisis, nos estaría respondiendo en la segunda dirección en la que él entiende "¿qué es filosofía?"

Si se preguntara ¿qué es la materia?, la física, la medicina, la biología y la filosofía podrían dar respuestas completamente distintas. De allí que, determinadas preguntas serán filosóficas y se estará haciendo filosofía, si son discutidas por medio de un método muy particular. Moore considera que el "análisis" es uno de los métodos que utiliza la Filosofía en su práctica teórica. Por otra parte, también considera que el análisis es practicado por él como uno de los diversos métodos que utiliza la "Filosofía Crítica". Para él, el "análisis" no es la única tarea propia de la filosofía. Argumenta que "Practicando el análisis es posible que yo haya implicado que es una de los problemas propios de la filosofía.

(27) IBIDEM., p. 37.

(28) IBIDEM.

Peró, yo ciertamente no puedo haber implicado más que eso. Y, de hecho, el análisis por ningún modo es la única cosa que he tratado de hacer." (29) Moore aclara en su artículo "A Reply To My Critics" (1942) que el uso que le dió a la palabra "análisis" no era en el sentido de cuestionar "su naturaleza", sino más bien de cuestionar "su uso". Frente a la interpretación de C.H. Langford (30) quien adjudicaba a Moore la aplicación de la palabra "análisis" a "expresiones verbales". Moore replicó que él "nunca" intentó "utilizar esta palabra en el sentido de que el analysandum fuera una expresión verbal". Cuando he hablado-dice Moore-de analizar alguna cosa, de lo que he hablado de analizar ha sido siempre una idea o concepto o proposición, y no una expresión verbal; es decir, si he hablado de analizar una 'proposición'. Yo siempre estaba usando 'proposición' en un sentido tal que ninguna expresión verbal (por ejemplo, ninguna sentencia) puede ser una 'proposición', en ese sentido." (31) Langford, quien había hecho un estudio crítico sobre la noción de "análisis" en Moore, llegó a señalar que el análisis practicado por Moore desembocaba en una "paradoja". "La paradoja del análisis", tal como él la llamó, señalaba que: "si la expresión verbal que representa al analysandum tiene el mismo significado que la expresión verbal que representa al analysans, el análisis establece una mera identidad y es trivial; pero si las dos expresiones verbales no tienen el mismo significado, el análisis es incorrecto." (32) Moore se defendió contra este señalamiento de Langford, argumentando que si su análisis fuera simplemente de una "expresión verbal", no pasaríamos de efectuar un simple juego de palabras. Reformulando la forma como operaría este juego de palabras, el siguiente ejemplo lo pone de manifiesto: Dado "X es,

(29) G.E. MOORE, "A Reply To My Critics", en The Philosophy of G.E. Moore, Vol. 2, 3a. ed., 1968, pp. 675-676.

(30) C.H. LANGFORD, "Notion of Analysis in Moore's Philosophy", en The Philosophy of G.E. Moore, Vol. 1. Langford introduce la palabra "analysandum" para significar el objeto de análisis y la palabra "analysans" para significar lo que se dice del "analysandum".

(31) G.E. MOORE, "A Reply To My Critics", en PGEM, p. 661.

(32) C.H. LANGFORD, "Notion of Analysis in Moore's Philosophy", en PGEM, Vol. 1, p. 323.

un pequeño Y", se diría que esta expresión contiene la letra 'X', la palabra 'es', la palabra 'un', la palabra 'pequeño' y la letra 'Y'. Además, comenzaría con la letra 'X', le seguirían en orden la palabra 'es', la palabra 'un', la palabra 'pequeño' y la letra 'Y'. Si en esto consiste hacer un análisis de una expresión verbal, Moore rechazaría en forma absoluta que él hubiese significado por esto el "dar un análisis". Por otra parte, Moore, en sus últimos escritos (véase "A Reply to my Critics") aclaró que cuando él hacía uso del analysans y del analysandum, a ambos los consideraba como conceptos o proposiciones. No negó que en el análisis intervinieran expresiones verbales. Lo que sí aclaraba es que, el análisis no era de meras expresiones verbales. A su juicio, una forma propia de expresar un análisis, podía ser el del siguiente ejemplo: "El concepto 'ser un hermano' es idéntico con el concepto 'ser un consanguíneo varón'". Aquí, se estaría analizando el concepto 'ser un hermano'. Si la expresión 'ser un consanguíneo varón' es verdadera, Moore afirma, que su análisis sería correcto. Moore aclara que podría dar el análisis del mismo concepto, diciendo que: "La función proposicional 'X es un hermano' es idéntica con la función proposicional 'X es un consanguíneo varón'." Y yo también podría dar el mismo análisis diciendo: "Decir que una persona es un hermano es la misma cosa que decir que esa persona es un consanguíneo varón." (33) Estas diversas formas de expresar un análisis, se caracterizan por que todas descartan el uso de la palabra "significado" Moore considera que la abolición de este vocablo es de suma importancia dentro de su concepción del análisis, porque su uso podía llegar a implicar que el "analysandum es una expresión verbal," y como consecuencia, dar una falsa impresión sobre lo que realmente se está afirmando. El mismo confiesa en su

(33) PAUL A. SCHILPP, The Philosophy of G.E. Moore, Vol. 2, p. 664.

artículo "A Reply to my Critics"(pag.664 en PGEN), que en sus escritos ,muy a menudo había hecho uso del término "significado" cuando efectuaba algunos análisis, lo cual había motivado entre los lectores esa falsa impresión arriba señalada. Según él, esto se debió a que durante mucho tiempo no había entendido claramente la diferencia existente entre "definir una palabra u otra expresión verbal, y de finir un concepto. Definir un concepto es la misma cosa que dar un análisis de él; pero definir una palabra ni siquiera es la misma cosa que dar un análisis de la palabra, ni tampoco la misma cosa que dar un análisis de cualquier concepto."(34) A juicio de él, sólo puede hablarse genuinamente de hacer un análisis de un concepto que sea analysandum, si en el analysans se mencionara un concepto tal que:

"(a)nadie puede saber que el analysandum se aplica a un objeto sin conocer que el analysans se aplica a él.

(b)Nadie puede verificar a qué se aplica el analysandum sin que verifique si el analysans se aplica.

(c)cualquier expresión que exprese al analysandum deberá ser sinónimo con cualquier expresión que exprese el analysans."(35)

Con la enunciación de estas tres condiciones para realizar un análisis, Moore no aclaraba qué forma debería de tener un análisis correcto. De allí que se viera en la necesidad de señalar en qué sentido su análisis era correcto, sin el peligro de desembocar en la paradoja señalada por Langford. A este respecto afirma que, para decir que se está dando un análisis correcto", hay que tomar en consideración los siguientes requerimientos:

1. "Ambos, analysandum y analysans deben ser conceptos y si el análisis es un análisis correcto, deben, en cierto sentido, ser el mismo concepto."(36)

(34)IBIDEM., pp. 664-665.

(35)IBIDEM., p.663.

(36)IBIDEM., p.666.

En este primer requerimiento, lo que Moore intenta destacar es que, en el proceso de análisis, lo que hay que analizar es el "significado" de una "expresión", más no la expresión misma. Concluido el análisis, el "significado" de la segunda "expresión" podía ser en "cierto sentido" similar al de la primera. El Maestro Womfilio Trejo, en su artículo "La Filosofía Analítica en George Moore y Bertrand Russell" (1975), señala con mucho tino que: "Moore no aclara cuál es ese 'cierto sentido' en que los conceptos del analysandum y del analysans deben ser los mismos (analíticos), y cómo debe darse la explicitación en el analysans sin lesionar la identidad de los conceptos reclamada por la primera condición del análisis y sin dejar de introducir una 'cierta' sinteticidad." (37)

2. "La expresión usada para el analysandum debe ser una expresión, diferente de la usada para el analysans." (38)

Decir que "un hermano" es "un hermano", según Moore, no aporta nada nuevo dentro del análisis. Sin embargo, si alguien expresara que "un hermano" (neutro) es "un consanguíneo varón", la segunda expresión sí sería distinta de la primera.

3. La expresión usada para el analysandum no sólo debe ser diferente de la usada para el analysans; ambas, además, deben distinguirse en esta forma, a saber, que la expresión usada para el analysans debe mencionar explícitamente conceptos que no son explícitamente mencionados en la expresión usada para el analysandum." (39) Moore explica este requerimiento tomando el caso de la expresión "X es un consanguíneo varón", donde los conceptos 'consanguíneo' y 'varón' mencionan en forma explícita el concepto 'hermano' que se encuentra en forma implícita en la expresión 'X es un hermano'.

(37) WOMFILIO TREJO, "La Filosofía Analítica en George Moore y Bertrand Russell", en Logos, Revista de Filosofía, U. de La Salle, Vol. III No. 8, México, 1975, p. 68.

(38) P. A. SCHILPP, PGEM, Vol. 2, p. 666.

(39) IBIDEM.

4. La expresión usada para el analysans deberá de mencionar la forma en que, sus conceptos, "están combinados en el concepto" que se encuentra en el analysandum. (40)

En el caso de la expresión "X es un consanguíneo varón" los conceptos "consanguíneo" y "varón" están combinados en forma de una "conjunción". Para Moore, la forma en que se combinan los conceptos del analysans, también podría ser cualquier otra distinta de la conjunción.

5. "Y que el método de combinación deberá ser explícitamente mencionado por la expresión usada para el analysans." (41) Este método sugiere que, tanto en el analysandum como en el analysans, la extensión del concepto deberá de ser la misma y, la expresión utilizada para cada uno, deberá de ser diferente. Mientras que en el analysandum el significado del concepto se encuentra en forma implícita, por otro lado, en el analysans el significado del concepto está en forma explícita.

Estas condiciones asentadas en su artículo "A Reply to my Critics" fueron confirmadas por Moore en uno de sus manuscritos que C. Levy publicó en 1962. Refiriéndose a estas cinco condiciones, decía que: "En G.E. Moore he dado 5 condiciones, cada una de las cuales, las he considerado que es condición necesaria si un hombre ha de decir que ha dado un análisis dado de un concepto." (42)

Las condiciones formuladas por Moore como imprescindibles para poder hablar con certeza de la existencia de un análisis dado de un concepto, están establecidas sobre la base de la relación existente entre dos factores. Digamos que el primer factor, lo que se analiza (el objeto a analizar) funciona como sujeto y, lo que resulta del análisis (el analisante) funciona como predicado. De acuerdo con el concepto que se manipula en las expresiones, lo analiza

(40) IBIDEM., p. 666.

(41) IBIDEM.

(42) G. E. MOORE, The Commonplace Book of G. E. Moore, Edited by Casimir Levy, London: G. Allen & Unwin Ltd, 1962, p. 256.

do y el analizando participan de la siguiente forma:

1. Lo analizado y el analizando incluyen en cada uno conceptos que son sinónimos.
2. Las expresiones utilizadas para representar a cada uno no son idénticas.
3. El analizando aparece teniendo mayor extensión que lo analizado.
4. En el analizando estamos mencionando muchas más cosas que las que mencionamos en lo que se analiza.
5. Nadie podría saber con certeza si el analizando se aplica a algo, sin saber primero si se aplica a algo lo que decimos, cuando utilizamos una expresión que expresa lo analizado.

Alan R. White, reformula una de las condiciones mencionadas por Moore, señalando la posición correcta que Moore adoptó frente a la crítica que le hizo Langford. "Lo que tenemos que analizar es el significado de una expresión, no la expresión misma, y nuestra respuesta daría el significado de alguna expresión. Si el análisis es correcto, el significado de la segunda expresión sería en cierto sentido el mismo que el de la primera." (43)

En la concepción filosófica de Moore acerca del análisis hay un evidente interés por encontrar el significado correcto de las expresiones que se formulan acerca de un determinado problema filosófico. Tanto los conceptos como las proposiciones nos pueden facilitar el significado de aquello que verbalmente expresamos. En este sentido, el significado es un elemento fundamental en todo análisis. El análisis intenta no sólo introducir claridad en las expresiones que formulamos, sino también precisar si lo que estamos formulando o discutiendo existe o no realmente. Cuando Moore habla acerca del significado de una palabra no habla en el sentido gramatical. No se trata

(43) ALAN R. WHITE, G.E. Moore A Critical Exposition, Oxford, Basil Blackwell, 1969, p. 88.

de buscar un diccionario y encontrar sus diversos sentidos. Se trata, diría Moore, de precisar qué conceptos están en nuestro pensamiento que permiten que alguien conozca el significado de una palabra cuando esta es mencionada o escuchada. Justificando el análisis, señalaba que le parecía "que parte del objeto de la filosofía es simplemente formular proposiciones acerca del significado de palabras y frases, formas de expresión." (44) En otras palabras, el análisis se presenta como un intento de determinar en forma clara el significado y el sentido que revisten nuestras proposiciones del sentido común, vertidas en una expresión.

Dentro del proceso del análisis juega un papel muy importante la distinción. Un análisis acompañado de una clara distinción podría llevar a los investigadores a terminar con ciertos desacuerdos existentes entre ellos. "La tarea de analizar y distinguir es, a menudo, muy difícil; podemos a menudo, fallar y no hacer el descubrimiento necesario, aun cuando hagamos el intento definido de alcanzarlo. Pero, me inclino a pensar que, en muchos casos, bastaría un intento decidido para conseguir buen éxito: de tal manera que, si sólo se hiciera este intento, desaparecerían muchos de los desacuerdos y dificultades más deslumbrantes que encierra la filosofía." (45)

La práctica del análisis se inicia efectuando un examen de las proposiciones expresadas, intentando descifrar qué sentido le dió la persona al formularla. En la mayoría de sus escritos puede observarse esta técnica. Revisando cuidadosamente cada una de las palabras que forman una expresión, intenta determinar qué conceptos están involucrados y cuál es su verdadero sentido. Este paso puede conducir, al que lo aplica, a determinar qué es lo que realmente se afirmó en una proposición. Cuando Moore se-

(44) G. E. MOORE, Lectures on Philosophy. Edited by C. Levy, London: G. Allen & Unwin Ltd., 1966, p. 165.

(45) G. E. MOORE, Principia Ethica, Traducción en español de Adolfo G. Díaz, C. E. P. de la U. N. A. M., Méx., 1959. Véase el Prefacio en la página VII.

ñala que muchos filósofos no habían tratado de "dar una descripción general de todo el Universo", sino que sus requisitas eran acerca de problemas subordinados, estaba concluyendo esto en base a una inspección de cada uno de los conceptos implicados en sus enunciados. Su análisis lo condujo a concluir que, aquellas cosas que los filósofos creían ya conocer con certeza, realmente no la conocían, ya que el significado de sus expresiones respondía a otro tipo de pregunta. Esta inspección y distinción, como pasos relevantes dentro del análisis, conduce a traspasar el velo lingüístico para ir en busca del auténtico significado de una proposición o concepto. Para Moore, las palabras, al nivel del lenguaje gramatical, sí tienen un significado preciso, pero este significado lleva un sentido muy distinto de aquel buscado en el análisis filosófico de una proposición. Pone como ejemplo el caso de un "Polinesio" que no supiera hablar "inglés" (46). Si a este "Polinesio", le mencionáramos la palabra "real", él intentaría "descubrir" su significado, ya sea por medio de un diccionario o por consultas con personas que conocieran el idioma "inglés". Por otra parte, Moore, que expresó este vocablo (su idioma nativo es el inglés), no tendría ningún problema para entender perfectamente el significado que reviste la palabra "real". Sin embargo, el análisis que él intenta aplicar a dicha palabra, va en buaca de su significado, pero en un sentido muy distinto de aquel señalado en el caso del "polinesio". Por este segundo sentido, se intenta "llamar hacia tu mente el objeto", o "la propiedad" del término "real". Esta distinción establecida por Moore, a saber, dos sentidos de la palabra "significado", jugó un papel muy importante dentro de su concepción acerca de la forma de "dar un análisis correcto".

(46) G.E. MOORE, Some Main Problems of Philosophy, véase este ejemplo en el Capítulo XII, "The Meaning of 'Real'."

Si bien es cierto que la interrogante "¿Qué es filosofía?", puede, en parte, en la concepción de Moore, contarse determinando el método de análisis que profesa, no menos cierto es, que él jamás creyó que éste fuera el único método propio de la filosofía. Por otra parte, tampoco pensó que el análisis podía emplearse únicamente para resolver algunos problemas muy específicos de la filosofía y otros no. Él consideró que si tuvo que aplicar el análisis a determinados problemas filosóficos, no fue porque dichos problemas fuesen más fáciles de abordar con este método, sino porque eran el tipo de problemas con los que estaba más familiarizado. En su artículo "A Reply to my Critics", que publicó en 1942, dejó bien sentada esta posición al afirmar en forma categórica que: "no he tenido ninguna preferencia por algún método; siempre he escogido los problemas que escogí solamente porque a mí me parecieron más interesantes."(47)

El análisis como una de las tareas de la filosofía, tendría otro rasgo muy importante dentro de la concepción de Moore. Este rasgo tiene una orientación cartesiana, en el sentido de que implica división y reducción de los elementos de una proposición para ir al encuentro de aquellos conceptos claros y distintos. Si una de las tareas más importante de la práctica analítica es la de precisar el verdadero significado de una proposición, habría que definir perfectamente bien cada uno de los elementos que forman parte de una proposición. Pero, una definición únicamente puede ser aplicada a conceptos o proposiciones complejas, ya que "si por definición se entiende el análisis de un objeto de pensamiento, sólo los objetos complejos pueden definirse;"(48) Una vez que se ha llegado a comprobar, que estos elementos primarios no resisten una ulterior

(47) P. A. SCHILPP, PGEM, Vol. 2, p. 676.

(48) G. E. MOORE, Principia Ethica, p. XIII.

definición, se comenzaría a establecer la relación existente entre ellos para obtener el significado genuino de la proposición o concepto complejo. En su artículo "A Defense of Common Sense", Moore señala esta idea diciendo que: "Yo sé, en el presente, que estoy percibiendo una mano humana, una pluma, una hoja de papel, etc.; y me parece que no puedo saber cómo la proposición 'Las cosas materiales existen' debe ser analizada, hasta que yo sepa cómo, en cierto modo estas proposiciones simples serán analizadas." (49)

Precisamente, en la medida en que el significado de una expresión está más allá de la expresión, habría que ir penetrándola, tratando de encontrar aquellos conceptos claros y distintos que están en nuestros pensamientos. Por consiguiente, una de las labores de la filosofía será la de desvelar las expresiones, penetrarlas para encontrar su significado. Este proceso de desvelamiento no implicaría estancarse en un nivel gramatical del lenguaje, sino que, en la medida en que el lenguaje es uno de los medios por medio del cual expresamos lo que pensamos, en dicha medida es un elemento de gran importancia en el arranque de un análisis.

En síntesis, para George Edward Moore, la filosofía se caracteriza por su objeto y por su método de investigación. El problema principal que intenta resolver, a saber, "dar una descripción general de todo el Universo", pertenece exclusivamente a uno de sus departamentos llamado "Metafísica". Todos los otros problemas que pertenecen a otros de sus departamentos, en última instancia, están subordinados al problema metafísico. Una gran cantidad de filósofos, en su intento de responder a la pregunta primaria de la filosofía, han rechazado el punto de vista del universo material

(49) G. E. MOORE, "A Defense of Common Sense", en Philosophical Papers, 3a. edición, London: G. Allen & Unwin Ltd., 1970, p. 53.

que sustenta el Sentido Común. El Sentido Común acepta como verdaderas ciertas proposiciones referentes a hechos y cosas que se dan dentro del Universo, apoyándose en los hechos empíricos y en los conocimientos aportados por las ciencias particulares. Si bien es cierto que las opiniones del Sentido Común no constituyen ellas mismas una "descripción total del Universo", por lo menos son un punto de partida de gran confiabilidad para intentar hacerlo. El criticar y clarificar cada una de las nociones implicadas en las proposiciones formuladas por el Sentido Común, es una de las tareas fundamentales de la filosofía. Precisamente, analizando las proposiciones del Sentido Común estaríamos, no afectando la verdad de lo que es analizado, sino diciendo algo acerca de nuestro Universo. La forma de discutir cada una de las proposiciones del Sentido Común, determinará si estamos o no haciendo filosofía. De los distintos métodos que existen en filosofía, Moore se identificó más con el método de análisis. Este método, llevado a la práctica, pretendía examinar los conceptos y las proposiciones formuladas en expresiones verbales, para encontrar sus genuinos significados. Partiendo de conceptos o proposiciones complejas, se las penetraba por medio del análisis, intentando encontrar sus elementos más simples. Una vez que estos elementos eran determinados, se procedía a relacionarlos para precisar el significado del concepto o de la proposición simple.

Por consiguiente, para Moore, el interrogante "¿Qué es filosofía?" sólo puede ser respondido si la respuesta se orienta a "dar una descripción general de todo el Universo", describir el tipo de relaciones que existen entre las cosas que suponemos están en el Universo y, si se utiliza un determinado método para llevar a efecto estas descripciones.

CAPITULO II
SU TEORIA DE LOS SENSE DATA

II. SU TEORIA DE LOS SENSE DATA

1. SIGNIFICADO DEL TERMINO "SENSE DATA"

La teoría de los "sense data" desarrollada por G.E. Moore, está íntimamente ligada con el problema de la validez de la percepción sensible. Cuando interrogamos acerca de si realmente vemos objetos materiales o si lo que se nos presenta a través de nuestros sentidos sensitivos es evidencia suficiente para declarar en forma absoluta que conocemos sobre la existencia de los objetos materiales, estamos apuntando uno de los problemas más polémicos que se han debatido durante todo el desarrollo de la filosofía. Todas estas interrogantes que insinúan la necesidad de buscar respuestas bien elaboradas, apuntan a la búsqueda de respuestas específicas que puedan decirnos cuáles son las vías de que nos valemos para conocer las cosas y cuánto podemos declarar que tenemos un conocimiento verdadero de algo.. Las teorías de la percepción desarrolladas por Locke, Berkeley y Hume, fueron el marco de referencia para que Moore pudiera elaborar su teoría de los "sense data".

En un intento de precisar cuál era la concepción de Moore acerca de los "sense data", iniciaremos por especificar qué sentido adquirió este término en poder de Moore y cómo fue desarrollado en su discurso teórico. En uno de sus primeros escritos, Moore declaró que el "término 'sense data' es ambiguo." (1) Esto lo declaraba debido a que en determinados tópicos que iba a discutir, el vocablo podía prestarse a confusión. Para él, podría hablarse de "sensibles" en vez de "sense data" para discutir acerca de aquellas clases de entidades incluidas dentro de nuestros procesos cognoscitivos y ayudaría al lector a desvanecer cierta confusión acerca de lo que realmente se estaba refiriendo. Intentó esclarecer cuál era la naturaleza de los "sense data", sin entrar en polémica acerca del significado preciso del término.

(1) G.E. MOORE, "The Status of Sense Data", en Philosophical Studies, London: Routledge & Kegan Ltd., 1922, impresión de 1970, p. 168.

Para él, existían una gran variedad de clases de hechos mentales, que en un sentido bastante amplio se les había llamado "experiencias sensoriales". De entre estas diferentes clases de "experiencias sensoriales" había identificado un tipo al que llamaban "sensaciones". Por otra parte, Moore señala la existencia de cinco sucesos mentales que han sido señalados como "experiencias sensoriales". La primera, serían aquellos sucesos que ocurren en nuestra mente durante el tiempo en que estamos despiertos y que consisten en tener experiencias de ciertas entidades llamadas "imágenes". La segunda, son las "experiencias sensoriales" que experimentamos cuando estamos durmiendo. Para algunos, durante el tiempo que no estamos despierto, podemos tener experiencias de imágenes. Para otros, en ese estado podríamos tener experiencias de sensaciones. Para Moore, cualquiera de estas razones, no alteraría en nada el hecho de que cuando estamos dormidos y soñamos, estamos experimentando algún tipo de suceso mental. La tercera clase se refiere a las alucinaciones y a ciertos tipos de experiencias sensoriales de carácter ilusorio. La cuarta clase se refiere a aquellas experiencias que en un tiempo fueron llamadas 'imágenes posteriores' y a las que hoy en día los psicólogos la nombran con el término "sensaciones". La quinta clase, según criterio de Moore, es la más común y a la cual podría llamársele "sensación propia". "Cualquier evento de cualquiera de estas cinco clases, consiste en el hecho de que una entidad de alguna u otra clase es experimentada."(2)

Para él, estas entidades podrían expresarse como "una mancha de color, o un sonido, o un olor, o un sabor, etc; o podría ser una imagen de una mancha de color, una imagen de un sonido, una imagen de un olor, una imagen de un sabor, etc."(3) Pero, estas entidades, no importa el carácter de su naturaleza, deberían de diferenciarse de los hechos en los cuáles eran experimentados. Para él, esta distinción había que clarificar

(2) Ibid., p. 169.

(3) Ibid.

la y precisarla, ya que el simple hecho de declarar que estas entidades eran experimentables, sugería la presencia de alguna otra cosa con la cual tienen relaciones. Por otra parte, podría hablarse de tener alguna experiencia de estos cinco tipos y también hablar de las entidades que se dan en esas experiencias. Según Moore, es completamente factible que algunas de estas entidades que no son experimentadas en este mismo instante, sean de la misma naturaleza que aquéllas que en este momento están siendo experimentadas. Precisamente la intención de Moore era establecer la naturaleza de estas entidades, aunque algunas no fueran experimentadas en el momento en que se las explicaba. Esta es una de las causas que lo orillan, a que en determinado momento utilice el término "sensibles" en lugar del de "sense data". Utilizando el término "sensibles", que es mucho más abarcador que el de "sense data", esquivaba todo ataque que podía hacérselo en el sentido de que estaba utilizando en forma inapropiada el término "sense data" para referirse a algunas entidades no dadas.

El ataque podía venir cuando se preguntara si él estaba utilizando el término "sense data" de acuerdo a su definición etimológica. En un sentido etimológico, éste término sugería que sólo era posible llamar "sense datum" a una entidad "dada". De manera que, si se utilizaba este término para referirse a alguna entidad "no dada", se corría el riesgo de caer en cierta contradicción con el sentido etimológico del vocablo. Sin embargo, Moore se defendió diciendo que la definición etimológica no era una guía muy segura para determinar el uso correcto que actualmente se le daba al término.

Otra limitación que Moore descubrió en el uso del término "sense data", era que, en algunos pensadores, sólo era referido a aquellos tipos de "sensibles" que únicamente podían ser experimentados en "sensaciones propias". De acuerdo con estos pensadores no había la posibilidad de hablar de imáge-

nes., puesto que las imágenes no eran propiamente sensaciones. En ciertos textos, Moore dá a entender que, en cierto sentido, era válido llamar "sense data" a las imágenes. El entendía por imágenes una especie de copia de algo que aparecía en determinada circunstancia en nuestra mente. Cuando una persona hacía un intento de imaginarse algo, podía darse cuenta que "ante su mente" se aparecía una imagen muy parecida a la cosa recordada. El consideró que si bien era cierto que esta imagen no era dada a través de los sentidos, podría aparecerse "ante nuestra mente" con características muy similares a aquellas entidades que eran aprehendidas directamente a través de nuestros sentidos. Para él, las imágenes no sólo tienen ser sino también existencia. Sin embargo, el problema consiste en querer identificar las cosas imaginarias con las imágenes. Según su criterio, entre estas dos cosas existe cierta diferencia que tanto Hume como Berkeley no supieron deslindar. Moore señala que "Berkeley suponía que cuando yo digo 'comí un pedazo de pan y mantequilla' eran meramente un nombre para una idea mía, de tal manera que comiendo el pan y la mantequilla yo me estaba comiendo una de mis propias ideas; así, yo creo, que él también suponía que cuando yo digo 'estoy imaginando un grifo', este nombre 'un grifo' es también meramente un nombre para una idea mía: y por el nombre idea, en ambos casos, él significaba simplemente lo que yo he llamado un sense datum o colección de sense data." (4) Por otra parte, refiriéndose a la posición de Hume frente a esta problemática, Moore señalaba que "Hume dá nombres diferentes para estas dos clases de sense data que Berkeley llamó ideas. Se propone dar el nombre de 'impresión' al sense data que yo percibo directamente cuando ahora veo o toco o pruebo un pedazo de pan y mantequilla; y restringue el nombre de idea a la clase de sense data-al cual yo he llamado imagen-que directamente percibo cuando simplemente imagino 'un grifo'." (5)

(4) G.E. MOORE, Some Main Problems of Philosophy, London: G. Allen & Unwin Ltd., 1969, p. 235.

(5) Ibid.

Para Hume, las imágenes eran entidades más débiles que las impresiones. En estos textos puede inferirse claramente que Moore considera a una imagen como un "sense data" y advierte que lo que en Berkeley se conoce con el nombre de "idea", en su teoría se le conoce por el nombre de "sense data". A juicio de Moore, tanto Hume como Berkeley siempre habían asumido que entre "un grifo y mi idea de un grifo" no existía ninguna distinción. Por dificultades de éste tipo, que podían presentarse en el desarrollo de su discusión acerca de la naturaleza de estas entidades, Moore adoptó el término "sensibles" para mencionar tanto entidades como una mancha de color, un sonido, un olor, etc., como también para mencionar imágenes, imágenes posteriores, etc.

Todos estos "sensibles" aparecen teniendo una característica en común que consistiría en que, todas podían llegar a ser experimentadas. Una característica de estos "sensibles" radicaría en que, tendrían en común la característica de no poder ser "analizables". De allí que Moore declare que: "cuando decimos una experiencia sensorial, lo que estamos significando no es solamente que en ellas algo es experimentado en un modo particular, sino también que esta cosa tiene esta propiedad de ser inanalizable..... A mí me parece que el término 'sense data' es comúnmente usado y podría ser usado correctamente simplemente como un sinónimo de 'sensibles'". (6)

En otros textos de Moore, puede encontrarse otro tipo de argumentos que tratan de precisar a qué es a lo que él llama "sense data". Apuntaba en cierta ocasión que "algunas personas usaban y entendían simultáneamente el término 'sense data' para significar lo mismo que 1) el término 'sense qualities' o 2) sense qualities absolutamente específicos o 3) sense qualities que son dados a alguien o 4) sense qualities absolutamente específicos que son dados a alguien." (7) Moore declaró que algunas personas habían afirmado que él utilizaba el término "sense data" para significar "sense qualities", y más específicamente

(6) G.E. MOORE, Philosophical Studies, p. 171.

(7) G.E. MOORE, Lectures on Philosophy, ed. by C. Lewy, London: G. Allen & Unwin Ltd., 1966, p. 53.

camente en el último de los cuatro sentidos. Para él, la diferencia fundamental entre estos dos términos radicaba en que: "given sense qualities are entities wich sensibly appear to some one to belong to something. Sense data are entities to wich sense qualities sensibly appear to some one to belong. 'Sensibly appears' is a triadic relation and not a symmetrical one."(8)

En otros textos de Moore, la argumentación acerca del significado del término "sense-data" toma otro giro, sin dejar de ofrecernos argumentos que ayuden a precisar su sentido. El había establecido una distinción muy importante para la aclaración de este vocablo. Después de haber considerado que todas las cosas en el universo podían dividirse en proposiciones y no proposiciones, y además de haber afirmado que a pesar de que las proposiciones eran algo distinto de los "sense-data" y que ambos podían ser aprehendidos directamente, agregaba que en todo análisis de proposiciones como 'esta es una mano', 'ese es el sol', 'este es un perro', etc., en la que estas proposiciones resultaban verdaderas, existía un sujeto de tales proposiciones, al que él llamaba "sense-datum". "Siempre que conozco, o juzgo una tal proposición como verdadera (1) ahí siempre hay algún sense datum acerca del cual la proposición en cuestión es una proposición-algún sense-datum el cual es un sujeto (y, en un cierto sentido, el principal o último sujeto) de la proposición en cuestión, y (2) que, sin embargo, lo que estoy conociendo o juzgando como verdadero acerca de este sense-datum no es (en general) que ella misma es una mano, o un perro o el sol, etc. etc., como podría ser el caso."(9) En este sentido, parece ser que los "sense - data no son los objetos físicos, pero que sin embargo, cuando expresamos alguna proposición que se supone está remitida a los objetos físicos, en última instancia la proposición está remitida a los "sense-data"

(8) Ibid., p. 55.

(9) G. E. MOORE, Philosophical Papers, London: G. Allen & Unwin Ltd., 3a. impresión, 1970, p. 54.

Moore era consciente de que el tratamiento que habfa dado a éste término en varios artículos, habfa provocado cierta confusión tanto en sus lectores como en él mismo. Para aclarar su posición frente a los lectores, elaboró un ejemplo donde argumentaba que: "Para mostrar al lector qué clase de objetos entiendo por sense-data, sólo necesito pedirle que observe su mano derecha. Si lo hace podrá seleccionar un cierto objeto (y, a menos que esté viendo doble, sólo un objeto) respecto del cual comprenderá, a primera vista, que es una opinión común considerar que ese objeto es idéntico no, en verdad, a su mano derecha entera, sino a aquella parte de su superficie que está efectivamente viendo; pero (reflexionando un poco más) - también podrá comprender que es dudoso que pueda ser idéntico a la parte de la su-perficie de su mano en cuestión. Cosas de la clase (en cierto sentido) de que es esta cosa, la cual él está viendo cuando está mirando esta mano, y con respecto a esto, él podrá entender cómo algunos filósofos han podido suponer que es la parte de la superficie de su mano que está viendo, mien-tras otros han supuesto que no puede ser, son lo que yo he significado por 'sense-data'. Por consiguiente, yo defino este término 'sense data' de tal manera que sea una cues-tion abierta si el sense-datum, que veo ahora al observar mi mano y que es un sense-datum de mi mano, es o no es idéntico a aquella parte de su superficie que efectivamente veo ahora." (10) En otras palabras, Moore quería llamar la atención de que, cuando él se refería a conocer algo acerca de un "sense-datum" cuando afirmaba que conocía que 'esta es una mano humana', no se refería a que este "sense-datum" era "ella misma una mano humana", ya que consideraba que era bastante claro que su mano tenía muchas partes tanto

(10) Ibid., p.p. 54-55.

internas como externas, las cuales no formaban parte de este "sense-datum"

Moore mismo acepta que estos argumentos que utilizó para determinar qué es un "sense data", permiten que su punto de vista se enmarque dentro de las teorías representativas de la percepción. "En otras palabras, para poner mi punto de vista en términos de la frase 'teoría de la percepción representativa', sostengo que debe ser completamente cierto que no percibo directamente mi mano; y que cuando yo he dicho (como a lo mejor dije correctamente) 'percibirla', que yo la 'percibo', significa que yo percibo (en un sentido diferente y más fundamental) algo que es (en un sentido apropiado) representativo de eso, llamémosle, una cierta parte de su superficie." (11) Este sentido que Moore le adjudica al término "sense-data" implica identificar un "sense-data" con algo percibido directamente. En su artículo "A Reply to My Critics" (1942), reafirmó este punto de vista y declaró que coincidía con uno de los sentidos utilizados por Berkeley. "El sentido en que yo he usado, y he intentado usar, 'sense-datum', era tal que cualquier cosa que fuese que es aprehendida directamente (usando éste término en el sentido en que he tratado de explicar en mi 'Status of Sense Data', en uno, al menos, de los sentidos en que Berkeley ha usado esa expresión) - cualquier cosa que fuese, que es aprehendida directamente debe ser 'un sense-datum,' ya sea que sea un sonido, un olor, un sabor etc., o un objeto visual de cualquier clase: Yo estaba así usándolo, tal que un dolor de muela que tú sientes, es necesariamente un sense-datum." (12) En este mismo artículo Moore dejó abierta la discusión con respecto de si los "sense data" eran o no idénticos a la superficie de algún objeto físico. Sin embargo, apuntó que se sentía "inclinado" a admitir que los "sense data" no podían existir sin que hubiesen sido aprehendidos directamente.

(11) Ibid., p. 55.

(12) G. E. MOORE, "A Reply To My Critics", en PGEM de P. A. Schilpp, The Library of Living Philosophers, U. S. A., 3a. ed., 1968, Vol. 2, p. 643.

Como también era el caso que un dolor de cabeza no podía existir sin haber sido sentido, y además, que los "sense-data" sólo pueden existir durante el momento en que alguien los está aprehendiendo directamente.

2. SENSE DATA Y VER

La introducción del término "sense data" por parte de Moore, en la construcción de su teoría sobre la percepción jugó un papel muy importante para la explicación adecuada de determinados problemas perceptivos. Así como Locke, Hume y Berkeley, partieron de una discusión acerca del papel de la percepción sensitiva en el conocimiento de las cosas, en forma similar Moore inicia el desarrollo de su teoría de los "sense data". Partió de "la forma más primitiva" en que se supone que adquirimos conocimiento del mundo exterior. En otras palabras, parte del conocimiento por medio de los sentidos. Esto no implica que él considerara que esta fuese la única vía de conocimiento que tenía el hombre, ya que, fue consciente de que podíamos suponer que conocíamos sobre la existencia de objetos materiales por medio de nuestra memoria, de los testimonios de otras personas, por inferencia lógica de los hechos presentes, etc. Sin embargo, para él era completamente claro "que todas estas otras formas parecen, en un sentido, que están basadas sobre la percepción sensitiva, de tal manera que es en cierto sentido, el modo más primitivo de conocer objetos materiales." (13) En este sentido, la evidencia de los sentidos constituye los pilares en el que se apoyan las demás vías de conocimiento. Para él, este hecho es una verdad de aceptación universal.

Ante la interrogante "¿qué es exactamente lo que sucede cuando vemos un objeto material?", aclara que no intenta preguntar acerca de los distintos procesos que se efectúan a través de nuestros nervios y el cerebro cuando experimentamos un proceso de sensación, sino que la pregunta apunta a determinar qué actos de conciencia se efectúan en nuestra mente como consecuencia de estos procesos sensitivos. En este sentido, según la orientación de la interrogante, se deja caer la pregunta fisiológica para adoptar la netamente filosófica.

(13) G.E. MOORE, Some Main Problems of Philosophy, edited by H.D. Lewis, London: G. Allen & Unwin Ltd., 5ª impresión, 1969, p. 28.

Estos sucesos que se operarían en nuestra mente, Moore lo bautizaría con el nombre de "visión" o "viendo", "Levanto sobre con mi mano y le digo a todos ustedes que lo miren un momento; y entonces que consideren conmigo, qué es lo que exactamente está pasando, cuando tú lo estás viendo: qué es ta ocurrencia que nosotros llamamos la visión de eso." (14) Moore considera que durante el instante en que estábamos observando el sobre, veíamos una "mancha de color" dada a nuestros sentidos. Esta "mancha de color" es a lo que Moore identifica como "sense data" y a lo que, según él, otras personas han llamado "sensación" Moore prefirió desechar el uso del término "sensación" porque consideró que era fuente de confusión, debido a que, en determinadas circunstancias adquiriría un doble sentido. "Yo creo-decía Moore-que lo que nosotros significamos por 'sensaciones' es la experiencia que consiste en aprehender cierto sense data y no estos sense data mismos." (15) Para él, esta distinción era de gran importancia, ya que el término "sensación" había sido utilizado por algunos filósofos sin precisar exactamente si a lo que se referían con él, era a los "sense data" mismos o al simple proceso de aprehenderlos. De allí que considerara más apropiado hablar de "sense data" en vez de "sensaciones".

Moore señala que, si un grupo de personas observaran un sobre de color blanco, todas estarían viendo el sobre, lo cual constituiría la aprehensión de un "sense data". Cada una de las personas, al ver el sobre, estarían teniendo una visión de cierta mancha con un color, tamaño y forma determinada. El advierte que, a pesar de que todas las personas vieron el mismo sobre, la visión de "sense data" en cada una fue diferente. El tamaño del sobre en cada "sense datum" de cada persona es distinto. En cuanto a la forma, para algunos pudo haber tenido una forma rectangular, mientras que para otros una forma romboidal o triangular. Por otra parte, el color visto por

(14) Ibid., p. 30.

(15) Ibid., p. 31.

cada persona fue diferente debido a que las condiciones de luz en el lugar, la distancia de cada uno de los observadores y el reflejo de la luz sobre el sobre variaban en referencia a cada observador. También decía Moore el hecho de que distintas personas hayan estado seguras de haber visto el mismo sobre, no niega el hecho de que ninguna lo hubiese visto en su totalidad. Con el ejemplo del sobre, Moore quería señalar que "cuando hablamos de nuestra visión de un objeto, únicamente significamos alguna parte....." y que "siempre hay más en cualquier objeto que vemos que la parte de él que nosotros vemos." (16) En otro sentido, la visión que cada persona tuvo del sobre, no fue más que una parte del sobre.

Es plausible aclarar que en el desarrollo de su teoría sobre los "sense data", Moore utilizó el concepto "ver" por lo menos en tres sentidos diferentes. En un primer sentido se refería al hecho común de ver cualquier objeto físico, como por ejemplo: "ver la luna", "ver mi mano", "ver un sobre", etc. En un segundo sentido se refería a "ver" una parte de la superficie de un objeto material, pero que lo visto realmente no era el objeto material. El tercer sentido y el que más aparece en todo su desarrollo teórico, fue aquel que apuntaba a considerar que "visión" o "viendo" era el nombre que se utilizaba para denotar una relación establecida entre un "sense data" y un observador. Por este tercer sentido, el observador aprehendía directamente cierto tipo de entidad llamada "sense data". De allí que en el ejemplo que Moore expuso acerca de la observación de un sobre de papel, están implícitos estos tres sentidos del término "ver".

Estando aclarado esta distinción, es correcto afirmar que, según el primer sentido, todas las personas estuvieron en lo cierto al declarar que efectivamente vieron un sobre. En un segundo sentido, Moore afirmarí que ninguna de esas personas pudo haber visto la misma cosa, ya que lo que cada una vió fue una parte de la superficie del objeto. Aquí existi-

(16) Ibid., p. 33.

rían "dos clases diferentes de aprehensión indirecta, una del ^{94.} objeto material y la otra de una parte de su superficie." (17)

Alan R. White, quien a mi juicio tiene el estudio más claro acerca de la teoría de los "sense-data" de Moore, señala en su obra G.E. Moore A Critical Exposition que la insistencia de Moore sobre el tercer sentido de "ver" jugó un papel muy importante en por lo menos seis vías (18) que utilizó para introducir su teoría de los "sense-data".

El propio Moore consideró en uno de sus últimos artículos ("Visual Sense Data", 1957), que la confusión que se había producido en diversos filósofos con respecto a su teoría de los "sense data" radicaba en que, no habían entendido bien los diferentes sentidos que él había adjudicado al vocablo "ver" dentro del desarrollo de su teoría. Para él, era completamente justificable utilizarlo en el sentido en que comúnmente lo usaban la mayoría de las personas. Es decir, aquel sentido en que cualquier persona lo hubiera hecho al declarar con propiedad de que había visto "un centavo particular, una silla particular, un árbol particular, una flor particular, o un caballo particular, su propia mano derecha, la luna, el planeta Venus, etc.etc. -objetos a los cuales yo llamaría 'objetos físicos'". (19) Sin embargo, utilizado en este sentido para referirnos a un objeto físico, el mismo vocablo pudiera estar refiriéndose a 2 objetos distintos, denotando dos cosas distintas. Por una parte, pudiéramos estar refiriéndonos a objetos físicos que son transparentes como "una gota de agua" o "un vaso de vidrio", donde podía darse la posibilidad de que llegáramos a "ver" al objeto en su totalidad, ya que podríamos ver cualquiera de las partes de su superficie tanto interior como exterior. En el caso de los objetos físicos "opacos" como "un centavo" o "la

(17) ALAN R. WHITE, G.E. Moore A Critical Exposition, Oxford, Basil Blackwell, 1969, p. 152.

(18) Los 6 métodos señalados por White son los de: restricción, selección, último sujeto, lingüístico, intencionalidad y el de la imagen posterior.

(19) G.E. MOORE, "Visual Sense Data", en Contemporary British Philosophy de Cecil A. Mace, London: G. Allen & Unwin Ltd., 1957, p. 205.

luna", podríamos hablar de verlos en el sentido de que estamos viendo alguna parte de su superficie y no su totalidad como en los objetos "transparentes" Moore aclaró que en estos dos casos "nosotros no usamos la palabra 'ver' o 'percibe' en una forma tal que, lo que ves o percibes es necesariamente 'conocido' del todo por tí." (20) Dos personas pudieran estar observando la superficie de un cuerpo "opaco" como el de "un centavo", y podrían afirmar que " 'conocen' el centavo 'sólo por descripción' " Para Moore, lo importante que habría que destacar es que, cuando se enuncia una proposición del tipo 'ese es un centavo', el vocablo 'ese' que es un demostrativo, resulta muy limitado para poder constituir una "descripción definida". De allí que considere que, en este tipo de proposición, existen dos sentidos en el cual hay la referencia a por lo menos dos objetos y no a uno solo.

Tomando un ejemplo sobre el argumento de la "descripción definida" de Russell, Moore explicaba el doble carácter del vocablo "ver" a través de un ejemplo muy sencillo. En la proposición 'el autor de Waverley era un escosés', se podía suponer de que se estaba denotando dos objetos. Por un lado, se decía algo acerca de la novela, implicando que tenía un autor pero que sin embargo, no era escocesa. Por otra parte, también se decía algo acerca del autor, implicando que el autor era escosés. En este ejemplo, la palabra 'waverley' era también muy "corta" para poder dar una "descripción definida" de toda la proposición. Para él, este era uno de los motivos de confusión, cuando se utilizaba el vocablo "ver" para referirnos a un objeto físico que, por un sentido parecía "opaco" y por el otro "transparente" Los casos más comunes de confusión eran aquellos "en que ambos (1) Nosotros no estamos viendo 'doble' el objeto físico, por ejemplo no estamos teniendo lo

(20) Ibid., 206.

que muchas veces se ha llamado una 'imagen doble' de él, y (2) no estamos viendo dos o más partes de la superficie del objeto que han sido separadas unas de otras por partes de su superficie que no estamos viendo, porque están escondidas por la intervención de objetos opacos." (21)

A juicio de Moore, una persona podía afirmar en un sentido "correcto" y "común", que había visto un objeto físico particular, ya sea que se hubieran o no satisfechos estas 2 condiciones. Sin embargo, para efecto de la discusión del término "ver", él prefirió referirse a casos concretos en los que sí se daban estas dos condiciones. Precisamente, sobre estas dos condiciones es que él detecta las confusiones que se derivaban al observar un objeto de naturaleza "opaca". Si dos personas están viendo una parte de la superficie de un objeto "opaco", ambas estarían viendo, al mismo tiempo, cosas muy diferentes, ya que cada una "ve" directamente" sense datum diferentes. En este sentido, se infería que los sense datum apprehendidos eran diferentes en cada observador. En este caso, lo que Moore quería dar a entender cuando afirmaba que la misma superficie 'parecía diferente a dos personas es que, cada una está 'viendo', en un sentido que yo he llamado 'ver directamente, una entidad que realmente es diferente de aquella que la otra persona está viendo. Yo he tratado de explicar qué es lo que entiendo por 'ver directamente' diciendo que Yo uso esa expresión para significar ése sentido de 'ver' en que, si tú miras a, ejemplo una luz eléctrica, entonces cierra tus ojos y 'cojes', mientras tus ojos aún están cerrados, lo que comúnmente es llamado una 'imagen posterior' de la luz tú podrías haber dicho que 'ves' esta imagen-posterior." (22)

En última instancia, lo que Moore quería hacer resaltar era que, en un sentido, el vocablo "ver" podía utilizarse para afirmar que se había visto cierta 'imagen-posterior' y, por otro sentido, que no habíamos visto ninguna clase de objeto físico.

(21) Ibid., p. 207.

(22) Ibid., p. 208.

Es plausible aclarar que Moore no pensaba que los "visual sense-datum" eran los únicos objetos a los que nos estábamos refiriendo cuando expresábamos proposiciones del tipo 'Esta es una pared celeste' o 'Este es un centavo'. En su artículo "Visual Sense Data" (1957), dejó bien sentada su posición para defenderse de una interpretación, a su juicio incorrecta que había hecho A.J. Ayer acerca de los "visual sense-datum". Según él, Ayer había afirmado en la obra Philosophical Essays, que proposiciones de la clase 'Este es un centavo' eran remitidas por Moore a un "solo"-tipo de objeto; a un "solo" sense datum. Lo que sucede, decía Moore, es que Ayer no había entendido bien que, cuando se usaba el "demostrativo 'este'", resultaba sumamente "corto" para poder hacer una "descripción definida", y que, en última instancia, dicha proposición "no" denotaba un solo objeto sino "dos"

Moore argumenta que cuando "decimos 'Este es un centavo' estamos haciendo una proposición acerca de dos objetos, y no acerca de uno solo, tal como, cuando nosotros decimos 'El autor de Waverley fue un escosés', estamos haciendo una afirmación (pero una diferente) ambas acerca de la novela Waverley y acerca de su autor. Yo sostengo que, haciendo la afirmación 'Este es un centavo', estoy afirmando algo acerca de un sense datum.... Es verdad que yo he dicho que, en tal caso, un visual sense-datum es 'el real o último sujeto' de nuestros juicios, que, por cierto, implica que no es el único sujeto: pero esta expresión quizás es, sin embargo, ~~errónea~~ y no debería de haber sido usada. Yo la usé porque Yo estaba tan impresionado, como aún lo estoy, por la extrema diferencia entre un 'este' que es corto para una descripción definida y un 'este' que 'se refiere a' un visual sense-datum que ha sido percibido directamente en este momento." (23)

Poco antes de que Moore muriera, reconoció que estuvo errado al creer que, cuando alguien veía un "objeto opaco" y veía un solo "visual sense-datum", éste podía ser idéntico a la parte de la superficie del objeto opaco que estaba viendo. Corrigiendo su punto de vista anterior, llegó a declarar que: "Ahora pienso que no es posible que sea idéntica con esa parte de la superficie del objeto, por ejemplo, que la relación que arriba yo he llamado 'R' no es posible que sea la relación de identidad." (24)

En definitiva, Moore concluyó diciendo que, ningún sense datum percibido directamente podía ser considerado parte de la superficie de un objeto físico. Admitió que, si había sostenido lo contrario, una de las causas se había debido a que, cuando se expresaba la proposición 'Este sense-datum es una parte de la superficie de un objeto físico', había considerado que el verbo "es" expresaba siempre una relación de identidad. Habiendo sido consciente que no había logrado explicar claramente en qué consistía la relación "R" entre un objeto físico y un sense-datum, se justificó señalando que tampoco ningún otro filósofo, que él tuviera conocimiento, había logrado desentrañar este enigma.

(24) *Ibid.*, p. 210.

3. RELACION DE LOS SENSE DATA CON NUESTRA MENTE

Si los "sense data", como hemos visto, no están en los objetos materiales, ¿dónde estarían?. Para responder a esta interrogante, Moore señala tres posiciones que habrían sido sostenidas por diversos grupos de filósofos, las cuales coincidían en considerar que los "sense data" existen únicamente en nuestras mentes.

La primera de estas tres posiciones sostiene que cualquier parte de un "sense data" que hubiésemos aprehendido directamente, no podía seguir existiendo después que su aprehensión hubiese cesado. En otras palabras, si al estar observando un "sense data", posteriormente dejamos de observarlo, automáticamente dicho "sense data" dejaría de existir en el Universo. Los defensores de esta posición, no negarían la posibilidad de que otras personas pudieran estar "viendo" una mancha similar a la vista anteriormente, pero agregarían que ambas podrían ser cualitativamente similares mas no numéricamente.

La segunda posición sostendría la imposibilidad de que dos personas pudieran aprehender exactamente un mismo "sense data", o sea que, ningún "sense datum" aprehendido por una persona puede estar en el mismo espacio que otro "sense datum" aprehendido por otra persona. Esta segunda posición parece derivarse de la primera, ya que si el "sense data" deja de existir desde el momento en que dejo de aprehenderlo, se sigue necesariamente que ninguna otra persona podría aprehender un sense data que ha dejado de existir.

La tercera posición sostiene que, dado un determinado sense data, aprehendido por una persona, no podría estar situado en el mismo "lugar", "dirección" o "distancia"

cia" exactas de un sense data aprehendido por otra persona. En otras palabras, se anula toda posibilidad de que dos sense data aprehendidos por distintas personas puedan ser idénticos.

Moore dice acerca de estas tres posiciones "que estas tres cosas son, yo creo, las cosas más relevantes que se ha significado, cuando se ha dicho que todo sense data solamente existe en la mente de la persona que los aprehende; y ciertamente es el punto de vista común en filosofía que todo sense data existe solamente en nuestra mentes.

Personalmente no pienso que esta es una buena forma de expresar lo que significan. Aún si todas estas tres cosas fueran verdaderas acerca de todo sense data, los cuales siempre he aprehendido directamente; no me parece que se sigue de que ellos existen sólo en mi mente, o que esté claro en mi mente en cualquier sentido del todo excepto de que son aprehendidos por mí."(25)

Moore pone en tela de juicio el sentido que estos filósofos adoptan cuando afirman que los "sense data" existen únicamente en nuestra mente. A este respecto señalaba que: "si es realmente verdadero de todos ellos de que existen únicamente mientras estoy consciente de ellos, y que están situados solamente en mi espacio privado, que también existen sólo mientras estoy consciente de eso, y en el cual ninguna otra persona haya sido directamente consciente - entonces ciertamente nada podría ser más ciertamente dependiente de mi mente que ellos."(26)

A juicio de Moore, la concepción de que los "sense data" existen únicamente en nuestra mente privada, ha sido compartida tanto por aquellos filósofos que creen en la existencia de objetos materiales como también por aquellos que adoptan el punto de vista contrario. Moore confiesa

(25) G. E. Moore, Some Main Problems of Philosophy, p. 43

(26) Ibid.

que no estuvo muy seguro si esta premisa era o no cierta, pero que sin embargo se inclinaba por pensar que si era verdadera.

Moore introduce un señalamiento muy novedoso dentro de su teoría al señalar que, cuando observamos un objeto físico, no sólo estamos viendo "sense data" sino que también estamos "viendo" algunas otras cosas que nos suceden. El hecho de señalar que veíamos cierto sense data, no implicaba que fuera todo lo que nos sucedía durante esa experiencia. Aparte de la aprehensión directa, podríamos tener "ante nuestra mente" algunas cosas que podríamos recordar y pensarlas, sin que estos procesos implicaran la aprehensión directa de estas cosas. Sin embargo aclara que, aún en estos casos, podríamos no estar aprehendiendo algún "sense data", pero si cierta imagen o copias del "sense data"

Por otra parte, advierte que es posible aprehender directamente una imagen que no es idéntica, en cierto sentido, a un "sense data" y que, estas dos formas de aprehender se efectúan exactamente en el mismo sentido. Argumenta que si "ante nuestra mente" pueden estar sense datas e imágenes que hemos aprehendido directamente, y que si las tres posiciones ya señaladas, sostenidas por algunos filósofos, fueran ciertas, emergería la dificultad de poder afirmar con certeza que conocemos sobre otras cosas distintas de nuestro espacio privado. Ni siquiera podríamos saber si existen otras mentes, otros objetos materiales o entidades de otras personas.

Esta duda es la que conduce a Moore a sostener que "debería de haber algún otro modo de conocer sobre la existencia de las cosas, aparte de la mera aprehensión directa de sense data e imágenes. Y de hecho, me parece

bastante cierto que sense data e imágenes no son la única clase de cosas que aprehendemos directamente."(27)

Para él, el problema radicaba en precisar cuál era exactamente esa otra manera de conocer. Consideraba que cuando nosotros hacemos uso de la memoria y recordamos algo, implícitamente nos estamos remitiendo a algo que en ese momento no estamos aprehendiendo directamente y que, es muy distinto a todo aquello que sí aprehendemos directamente. Estableciendo una analogía con respecto a aquella experiencia en que interviene la memoria, llega a señalar que "nuestro conocimiento de la existencia de objetos materiales por medio de nuestros sentidos debe ser análogo al de la memoria, por lo menos en esto: debería consistir en nuestro conocimiento que existe algo diferente de cualquier sense datum o imagen que nosotros en el momento aprehendemos directamente. Esto debe ser lo mínimo que debemos conocer, si queremos saber de la existencia de cualquier objeto material por medio de nuestros sentidos."(28)

En este sentido, dentro de la concepción de Moore, la visión que tenemos acerca de los objetos materiales sería algo diferente de aquella visión que tenemos de los sense data. De allí que intente buscar argumentos sólidos para reforzar su afirmación de que, además de aprehender directamente "sense datas", también es posible aprehender ciertas cosas rodeadas de ciertas propiedades llamadas objetos materiales.

La diferencia entre estos dos tipos de "aprehensión" o de "ver", Moore la establece en los siguientes términos: "La visión de un sense data consiste en su

(27) Ibid., p. 49.

(28) Ibid., p. 50.

aprehensión directa. Pero la visión de un objeto material no consiste en su aprehensión directa. Consiste, parcialmente en aprehender directamente cierto sense data y parcialmente también en conocer, simultáneamente y al mismo tiempo, que allí existe alguna otra cosa más que estos sense data. Así también, si nosotros alguna vez vemos que un objeto material es redondo o cuadrado, o está en una posición particular en el espacio; esto también consistiría, no en la aprehensión directa de estas cosas, sino conociendo, cuando aprehendemos directamente cierto sense data, ciertas cosas acerca de algo muy diferente de estos sense data."(29)

4. SENSE DATA Y CONOCIMIENTO

Al llegar a este t3pico, Moore se percat3 de que era necesario especificar m3s claramente en qu3 consistia conocer un objeto material. La problem3tica deberia de girar sobre el tipo de relaci3n existente entre un sujeto conocedor y el objeto de conocimiento, ya que el t3rmino "conocer" se habia empleado, en la mayoria de los casos, para denotar relaciones COGNOSCITIVAS ENTRE UN SUJETO Y UN OBJETO EN DIFERENTES SENTIDOS. Las relaciones que se han manipulado acerca de este problema del conocimiento, Moore las clasifica en cuatro clases. El primer tipo utilizaria "conocer" para establecer una relaci3n entre una persona y un objeto, ya sea "que est3 o no aprehendiendo directa o indirectamente el objeto". La segunda clase utilizaria "conocer" para expresar la relaci3n que se opera entre la persona y el objeto en el preciso instante en que se efectua la aprehensi3n directa. El tercer tipo se formularia en forma similar al segundo pero, sustituyendo el t3rmino "aprehensi3n directa" por el de "aprehensi3n indirecta". El cuarto tipo afirma que la relaci3n se efectuaria en el momento en que se operara una aprehensi3n directa en conjunci3n con otro tipo de relaci3n. De entre estos 4 tipos de relaciones, Moore selecciona dos para discutir las. Inicia por discutir la primera clase de relaci3n. Considera que es completamente factible que una persona pueda afirmar que conoce "las tablas de multiplicaci3n" sin que est3 aprehendiendo directa o indirectamente, en el momento de su afirmaci3n, "las tablas de multiplicaci3n". As3 tambi3n, podria afirmarse que conocemos sobre la existencia de otras personas que se encuentran a nuestro alrededor, sin que siquiera, en ese instante, hayamos efectuado alg3n acto de aprehensi3n directa. Moore no niega que pueda efectuarse este tipo de aprehensi3n. Sin embargo agrega que "dondequiera que est3n, ninguna persona podria tenerla para cualquier objeto, a menos que previamente hubiese aprehendido el objeto, ya sea directa o indirectamente." (30)

(30) Ibid., p. 79.

Sobre el cuarto tipo de relación, él diría que aquí entra en juego la aprehensión directa de cierta proposición. Para él, "conocimiento" en este tipo de relación, implicaría aprehender cierta proposición que tendría que ser simultáneamente creída y verdadera. Sin embargo, Moore advierte que estas dos condiciones: ser verdadera y ser creída de una proposición, no son condiciones suficientes para expresar que tenemos "conocimiento". Las razones son de que, alguien podría creer en una proposición, sin que esto implique que fuese verdadera. Por otra parte, alguien podría creer en una proposición y ésta resultar verdadera y, sin embargo, no conocer que así es. Moore precisa el sentido en que él utilizaría el término "conocimiento" señalando que "conocer es pues, en el sentido en que nosotros hablamos de él, cuando decimos que conocemos que así y así es el caso, envuelve aparte de las tres condiciones 1) que deberíamos aprehender directamente alguna proposición, 2) que deberíamos no solamente aprehenderla directamente sino también creerla, 3) que la proposición deberá de ser verdadera, también otra condición." (31) Para él, esta cuarta condición es quizás la más importante y a la que él simplemente llamaría "conocimiento propio".

Según su criterio, ninguna de las cuatro condiciones parecen establecer alguna relación entre un sujeto y un objeto material, sino más bien entre un sujeto y cierta otra cosa. Cuando Moore habla de "conocimiento propio", no se está refiriendo a la relación entre un sujeto y un objeto material, sino que se refiere a aquella otra relación que se realiza entre un sujeto y una proposición. El diría que cuando hablamos de conocer un objeto material que está delante de nosotros, nos estamos refiriendo a que estamos aprehendiendo directamente cierto "sense data" que está conectado con algún objeto material. En este sentido, Moore llega a deducir que los objetos materiales sólo son aprehendidos indirectamente.

(31) Ibid., p. 81.

Moore advirtió que era muy común que la gente pensara que esto era todo lo que sucedía cuando se declaraba que percibíamos un objeto material. Advierte que "si este fuera el único sentido, en el cual nosotros siempre hemos visto, percibido u observado del todo a un objeto material, posiblemente nunca podríamos, por medio de los sentidos, obtener del todo cualquier conocimiento de la existencia de los objetos materiales. Ya que, cuando nosotros hablamos del conocimiento de la existencia de un objeto material, significamos conocimiento propio, y tú sólo podrías saber de la existencia de una cosa, saber que existe, en el sentido propio de la palabra, cuando estás aprehendiendo la cosa en cuestión por lo menos indirectamente." (32) Lo que en última instancia Moore quería señalar, era que, el simple hecho de aprehender un "sense data" que estuviera conectado con un objeto material, no era suficiente evidencia para afirmar que conocíamos sobre la existencia de los objetos materiales. En otras palabras, cuando experimentamos una "visión" de un determinado "sense data", ni siquiera sospechamos que al lado del "sense data" pueda existir otro objeto. Por otra parte, también señala que, en estos casos en los que hablamos de percibir un objeto material, nos estamos refiriendo a un proceso por medio del cual llegamos a saber sobre la existencia de objetos materiales. Aclara, sin embargo, que si este proceso consistiera únicamente en la aprehensión directa de cierto "sense data" No podríamos ni siquiera sospechar sobre la existencia de objetos materiales. De allí que piense que "el tener una visión de un sobre no puede significar meramente una visión de cierto sense data con el cual está conectado; también debería significar aprehender indirectamente esta otra cosa - el sobre material mismo, con el cual estos sense data están conectados." (33)

(32) Ibid., p. 84.

(33) Ibid.

Por otra parte, éste proceso de aprehensión indirecta iría acompañado de cierto acto de creencia. El problema radicaba en determinar si este acto de creencia que acompañaba a la aprehensión directa de un "sense data", era suficiente evidencia para afirmar que conocíamos sobre la existencia de los objetos materiales. Las primeras de las razones que Moore adopta es que, si cuando aprehendemos indirectamente alguna otra cosa aparte de los sense data, y si por esto significamos pensar en esa otra cosa, no se seguiría necesariamente que aquella otra cosa existe, ya que podría ser el caso de que esa cosa no existiera y nuestra creencia resultara falsa. Una segunda razón sería que, aún de que allí existiera esta otra cosa, y que nuestra creencia fuera verdadera, tampoco se deduciría que conocemos con certeza que esa otra cosa está ahí. La tercera razón es que, aún si nuestra creencia fuera verdadera y que conociéramos con exactitud que ahí está el objeto que estamos pensando, tampoco se seguiría necesariamente que esa otra cosa es un objeto material. En la mayoría de sus textos, cuando Moore habla de dar una definición de un objeto material, generalmente intenta hacerlo únicamente por descripción. De allí que afirmara que entendía "por objeto material, algo situado en uno u otro lugar del espacio, y también de que no es una mente ni un acto de conciencia." (34) Por eso señalaba que durante el proceso de aprehensión de un "sense data", no se infería que conociéramos con certeza que al lado de este sense data existiera algo situado en algún lugar del espacio o de que esa otra cosa fuera una mente.

En la Teoría del Conocimiento, Moore sostiene la tesis de que el conocimiento de un objeto material, está confinado a un análisis de proposiciones. En cierto sentido, la discusión tendría que ser enfilada a, no a si conozco un objeto material sino a si conozco que esta proposición es verdadera y reúne todas las condiciones adecuadas.

(34) Ibid., p. 86.

En este sentido, las proposiciones jugarían un papel fundamental en el proceso de descripción de un "sense data". El conocimiento, no estaría confinado a la mera aprehensión directa o indirecta de un "sense-data".

En su obra Some Main Problems of Philosophy, Moore dejó bien asentado qué es lo que él entendía por "conocimiento", al declarar que "Nosotros ahora estamos hablando de conocimiento en el sentido en que la mera aprehensión directa no es conocimiento ni tampoco la mera aprehensión indirecta. Estamos hablando de conocimiento en el sentido en el cual, tú no podrías conocer un hecho a menos que al lado de simplemente aprehender directamente una proposición que podría ser expresada por las mismas palabras, también estuvieras creyendo esa proposición y que es verdadera; y en la cual, aún si la creyeras y fuera verdadera, nunca sabrías si es verdadera a menos que alguna otra condición fuera del todo satisfecha."(35)

(35) Ibid., p. 86.

CAPITULO III

PROPOSICIONES

III. PROPOSICIONES

1. NATURALEZA DE LAS PROPOSICIONES

Moore había considerado el hecho de que el Universo en su totalidad podía dividirse en Proposiciones y cosas que no son proposiciones. En una de sus conferencias que impartió en el invierno de 1910 ("Propositions"), formuló esta posición diciendo que: "El hecho es que absolutamente todo el contenido del Universo, absolutamente cualquier cosa que del todo es, quizás puede ser dividido en dos clases-llamémosle en proposiciones, por una parte, y por la otra en cosas que no son proposiciones." (1) Pero, por "proposición" no entendía simplemente una declaración compuesta por un conjunto de palabras. Precisamente, su concepción acerca de lo que es una proposición determinará el papel que jugó "el significado" dentro del análisis como uno de los métodos de la "Filosofía Crítica". Cuando él habla de proposición, señala que: "no entiendo por una proposición cualquiera de esas colecciones de palabras, que son una de las cosas que comúnmente han sido llamadas proposiciones. Lo que significo por una proposición es más bien la clase de cosas que estas colecciones de palabras expresan. Ninguna colección de palabras puede ser posiblemente una proposición en el sentido en el cual intento utilizar el término. Siempre que yo hable de una proposición, estaré hablando siempre, no de una mera sentencia-una mera colección de palabras-sino lo que significan estas palabras." (2)

Cuando alguien enuncia una palabra, si varias personas la escuchan, inmediatamente sus sentidos llevarían el sonido a una parte de sus cerebros, donde comenzaría a operarse un "acto de conciencia", y si las personas están familiarizadas con esta palabra, reaccionarían dando a entender que conocen su significado. En cada una de estas personas, al escuchar la palabra, se operaría un acto de conciencia que funcionaría aprehendiendo el significado de lo expresado.

(1) G.E. MOORE, Some Main Problems of Philosophy, London: G. Allen & Unwin Ltd., Fifth impression, 1969, p. 56.

(2) Ibid., p. 57.

La aprehensión de una proposición o de un concepto se efectúa en un mismo sentido, o sea que el proceso es de igual naturaleza en distintas personas. "Cuando escuchamos ciertas palabras pronunciadas y entendemos sus significados, nosotros podríamos estar haciendo 3 cosas diferentes: a) "Podríamos creer la proposición que ellas expresan", b) "podríamos no creerla", c) "o podríamos simplemente entender qué significan las palabras sin que siquiera la estemos creyendo o no." (3)

Estas tres cosas conllevan, además de la aprehensión de proposiciones, también la aprehensión de otras cosas.

A juicio de Moore, las proposiciones podrían tener las siguientes características: (4)

1. Son una de entre las dos clases de cosas en que se divide todo lo que hay en el Universo.
2. Son significados de conjuntos de palabras
3. Pueden ser expresadas mediante oraciones completas, escritas o habladas.
4. Pueden ser expresadas sin que utilicemos palabra alguna.
5. Son aprehendidas en el mismo sentido, ya sea que leamos, escuchemos o escribamos las palabras que la expresan.
6. Dondequiera que las aprehendamos, también aprehendemos otras cosas que no son proposiciones.
7. Las proposiciones no son las únicas cosas que pueden ser aprehendidas.
8. Pueden ser aprehendidas directa o indirectamente.
9. Aprender una proposición es una relación distinta que aprender un "sense-datum".
10. Pueden ser verdaderas o falsas.

Moore considera que cuando nosotros leemos alguna oración, la proposición es aprehendida en el mismo sentido que si escucháramos pronunciar cualquier otra proposición. Ante dos grupos de palabras que tienen significados diferentes, en uno apre-

(3) Ibid., p. 59.

(4) Estas características aparecen enunciadas en los Capítulos III ("Propositions") y IV ("Ways of Knowing") de su libro "Some Main Problems of Philosophy". La numeración aparecida al margen es propia.

hemos un significado diferente del que aprehendemos en el otro. Sin embargo, el acto de aprehensión que se opera en ambos casos es de la misma naturaleza. En este sentido, lo común que aprehendemos en dos o más grupos de palabras (el significado) es a lo que él nombra "proposición". Sin embargo, él cree que puede ser posible que no oigamos ni observemos las palabras que la expresan y, sin embargo, podemos aprehenderla. Podría ser el caso que tuviésemos "en nuestra mente" algunas imágenes de las palabras para expresar la proposición y, que, sin embargo, no pudiésemos en un determinado momento encontrar palabras con que expresarlas. "Puede ser obviamente posible que podamos aprehender proposiciones, exactamente en el mismo sentido, sin que siquiera tengamos ante nuestra mente algunas imágenes de las palabras que podrían expresarlas." (5) Tal es el hecho de que, en determinadas circunstancias podríamos aprehender una proposición, la cual hemos decidido expresar, antes de que hubiésemos pensado acerca de alguna oración que pudiera expresarla. En muchas ocasiones nos encontramos indecisos acerca de qué palabras serían las adecuadas para expresar lo que queremos decir. Tomemos el caso de una persona que está presentando una prueba de reconocimiento. Podría suceder que esta persona entendiera una pregunta y que supiera su respuesta, pero que no encontrara las palabras adecuadas para plasmarla en el papel. Si no me equivoco, esto es precisamente lo que Moore nos quiere dar a entender: que es posible aprehender una proposición sin que siquiera tengamos ante nuestra mente imágenes de las palabras que pudieran expresarlas y que, "una proposición es una clase de cosa muy diferente de alguna imagen o colección de imágenes." (6)

¿Qué criterio se seguiría para poder distinguir entre lo que es o no es una proposición? Moore advierte que los tipos de proposiciones que aprehendemos en este sentido, son algo muy

(5) Ibid., pp. 60-61.

(6) Ibid., p. 72.

distinto de muchas de las otras cosas que también podemos aprehender. Señala que cuando nosotros aprehendemos "una mancha de color", estamos aprehendiendo un "sense datum". Por sense-datum entendía la forma, el tamaño, el color, etc., de un objeto que es captado a través de nuestros sentidos. Estos sense-data captados por nosotros no son proposiciones.

Una de las respuestas que Moore adopta ante este problema incide sobre la forma de las palabras que utilizamos para expresar una proposición. A juicio de él, habría que determinar si las expresiones que utilizamos para expresar una proposición están enunciadas en un sentido completo. Moore afirma que "El modo más obvio de expresar la diferencia entre una proposición, y lo que no es una proposición, es diciendo que una proposición es la clase de cosa que es comúnmente expresada por una sentencia completa." (7) Acerca de este punto de vista, Moore pone el acento en dos elementos.: "la clase de cosa", y lo "comúnmente expresado por una sentencia completa". El primer elemento tiene la finalidad de aclarar que algunas proposiciones pueden ser aprehendidas, sin que la estemos expresando del todo en este mismo instante. El segundo elemento tiene la intención de diferenciar las expresiones que implican proposiciones de aquellas otras expresiones que no implican proposiciones. El confesó que no estaba muy seguro si sentencias imperativas como 'vete', expresaban del todo una proposición. Sin embargo, no descartó la posibilidad de que una sola palabra pudiera expresar una proposición. Caso concreto es cuando alguien grita "¡Fuego!". Para él, esta simple palabra estaría expresando la proposición "Allí existe un incendio que se está llevando a cabo".

Moore sostuvo que aquellas cosas que no eran proposiciones, normalmente eran expresadas por medio de palabras simples o por conjunto de palabras que no formaban una sentencia completa. Supongamos, decía Moore, que se adoptara "toda la sentencia: Esta mancha de color, que ahora estoy viendo, existe. Una

(7) Ibid., p. 61.

parte de esta sentencia, llamémosle, las palabras 'Esta mancha de color que ahora veo', a lo mejor pudo haberse dicho para 'expresar' o mencionar esta mancha de color, la cual ahora estoy aprehendiendo directamente, y que no es una proposición; y obviamente, este juego particular de palabras, que mencionan este color, no forman ellas mismas una sentencia completa: las palabras 'Esta mancha de color, que ahora veo' no son ellas mismas una sentencia completa."(8)

Se colige del siguiente argumento que, una proposición puede incluir elementos que no son propiamente la proposición. Es en este sentido en que Moore señala que, cada acto de aprehensión de una proposición implica también la aprehensión de otras cosas que no son proposiciones. Si "dos" estuviera formando parte de la expresión "Dos por dos es cuatro", sería un elemento de la proposición, mas no la proposición misma.

(8) Ibid., pp. 61-62.

2. PROPOSICION Y CREENCIA

Moore dá otro paso importante en la caracterización de las proposiciones al afirmar que estas tienen la propiedad de poder ser verdaderas o falsas. Para justificar este punto de vista, se vió en la necesidad de hechar mano de varios argumentos, debido a que fue consciente de la existencia de opiniones contrarias a las suyas. Tal es el caso de aquella concepción que considera ilegítimo calificar a una proposición de verdadera o falsa, ya que sólo puede calificarse de verdadero o falso a un acto de creencia. Al inicio de su argumentación, Moore no niega este punto de vista sino que lo considera dudoso. La defensa de Moore ante esta concepción tomó la siguiente dirección: Si dos personas están creyendo en una misma cosa, en cada uno de ellos puede existir un grado de creencia mayor o menor que el del otro. El acto que se operaría en la creencia de una, sería diferente del que se operaría en la creencia de la otra. Sin embargo, en los dos casos se estaría creyendo en algo. Este algo en el cual las dos personas están creyendo, sería una proposición. Podría ser que la proposición fuese falsa y que la persona aún la siguiese creyendo. En este caso, Moore diría que lo realmente verdadero o falso es la proposición y no el simple acto de creencia. Moore señala que "Lo que nosotros hacemos, yo creo, significa, cuando decimos que ambas personas tienen la misma creencia, es que lo que es creído en ambos de los dos diferentes actos es lo mismo: Nosotros significamos por una creencia, de hecho, no el acto de creencia, sino lo que es creído; y lo que es creído no es más que aquello que significo por una proposición." (9)

Los actos de creencia podrían denominarse en otro sentido, verdaderos o falsos, pero en última instancia con respecto a las proposiciones.

Moore señala que, aún si se admitiera que sólo a un acto de creencia puede considerársele verdadero o falso en "un" determinado sentido, deberíamos de admitir que puede existir otro

(9) G.E. MOORE, Some Main Problems of Philosophy, p. 63.

sentido correspondiente en el que, también las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas. El sentido al que Moore se refiere, se expresa de la siguiente manera: "Todo acto de creencia verdadero consiste parcialmente en la aprehensión de una proposición; y todo acto de creencia falso consiste también parcialmente en la aprehensión de una proposición. Y cualquier proposición aprehendida en un acto de creencia verdadero, debe ser diferente de cualquier proposición aprehendida en un acto de creencia falso. Consecuentemente, todas las proposiciones aprehendidas en actos de creencias verdaderas deben de tener alguna propiedad común que no es poseída por ninguno de aquellos que son aprehendidos en actos de creencias falsos. Y aquí no hay razón de porqué no podamos llamar 'verdad' a esta propiedad; y similarmente la propiedad poseída en común por todas las proposiciones aprehendidas en actos de creencias falsos 'falsedad'."(10)

A juicio de él, si se acepta que las proposiciones son cosas a las cuales podemos nombrarlas con propiedad, que son verdaderas o falsas, entonces podríamos incorporar otro argumento de peso para establecer la distinción entre proposiciones y otras cosas que no son proposiciones., ya que, cualquier cosa que no es proposición, no puede ser verdadera o falsa en el mismo sentido en que sí lo es una proposición.

Moore presenta otro argumento para demostrar esta característica de las proposiciones. Se trata de que podemos afirmar una proposición y ésta resultar verdadera, sin que hayamos expresado la proposición por algún medio escrito, oral o impreso. Pone el caso de dos personas. Una le pregunta a la otra que ¿dónde están las tijeras., y la otra le señala con la mano el lugar exacto en que se encuentran. En este caso, la proposición resultó ser verdadera. Por otra parte, la respuesta que dió la persona, no fue ni oral ni escrita; lo único que se presenció fue un gesto. La persona que fue en busca de las tijeras se basó en la proposición que había expresado la otra persona. Esta persona creyó en lo dicho por la otra y resultó que dicha proposición era efectivamente verdadera. "Estando apuntándole, tú obviamente

(10)Ibid., p. 63.

117.
te expresas la misma proposición que si tú hubieras usado las palabras 'tus tijeras están aquí', o que hubieras nombrado el lugar particular donde estaba."(11)

En última instancia, la tesis de Moore ante este problema, desemboca en la afirmación de que lo verdadero y lo falso siempre está remitido a una proposición y que, de acuerdo con la verdad o la falsedad de la proposición se podrá caracterizar a otras cosas como tales. Y, que, el sentido mediante el cual una proposición es verdadera o falsa difiere de aquel sentido que se le adjudica a los actos de creencia, pero que sin embargo, se implican en los dos sentidos. Es decir, un acto de creencia podría ser verdadero cuando está referido a una proposición verdadera, y una proposición es verdadera cuando es objeto de un acto de creencia verdadero.

En otra defensa de su concepción acerca del carácter de las proposiciones, Moore se enfrenta a otra concepción que afirma que, si "ante nuestra mente" se presenta una imagen de un objeto, una especie de copia del objeto, podemos afirmar que tenemos una idea verdadera de ese objeto. El señalaría que: "y parecen pensar que cuando esto sucede, tienes una idea verdadera del objeto, exactamente en el mismo sentido que si tú creyeras en una proposición verdadera acerca del objeto."(12)

El dice que es natural que una persona crea que, el hecho de aprehender esta imagen es conclusivo para afirmar que tenemos una idea verdadera del objeto. Sin embargo, agrega que esto no es conclusivo ya que, si llegamos a tener una idea de alguna cosa, deberíamos de aprehender no sólo la imagen de esa cosa, sino también, deberíamos de estar sabiendo o pensando que dicha imagen es como esa cosa. En otro sentido, únicamente podríamos afirmar que tenemos una idea clara y verdadera del objeto, si durante el acto de aprehensión estuviésemos aprehendiendo alguna proposición que relacionara la imagen con el objeto.

(11)Ibid., p.65.

(12)Ibid.

Por otra parte, quien estuviera apprehendiendo alguna cosa, sin que simultáneamente estuviese apprehendiendo una proposición, no podría equivocarse, puesto que no estaría sosteniendo ninguna opinión falsa o verdadera.

3. PROPOSICION Y CONOCIMIENTO

Unas de las dudas que Moore no pudo resolver era de si la relación que teníamos, cuando entendíamos el significado de un grupo de palabras, era o no idéntica a aquella relación establecida cuando veíamos un color, oíamos un olor, etc. El mismo confesó que no sabía si era o no la misma relación que se producía. Sin embargo, se inclinaba por pensar que existían razones de peso para suponer que entre la aprehensión directa de una proposición y la aprehensión directa de un sense-datum, existía ciertamente una diferencia desconocida para él.

Para Moore, la aprehensión de proposiciones, en ciertos casos, implicaría aprehenderla en su totalidad, pero también, el no aprehender directamente todas las cosas acerca de lo que la proposición se refería. "Las proposiciones, de hecho, tienen esta extraña propiedad: que aún en el momento en que aprehendemos directamente toda la proposición, nosotros no necesariamente aprehendemos directamente aquello a lo cual se refiere la proposición." (13) Tal es el caso de nuestras conversaciones y de nuestras lecturas, que nos dan información sobre cosas que en el preciso momento en que las estamos mencionando, no están presentes dentro de nuestro radio de acción. Si bien es cierto que no todas nuestras conversaciones se basan en cosas que en el momento de mencionarlas no están presentes, no menos cierto es que, en la mayoría de los casos así sucede.

Para él, la aprehensión directa de una proposición es una forma de conocer. Independientemente de que una proposición resulte falsa o verdadera, la aprehensión indirecta puede experimentarse. Advierte que, el hecho de aprehender directamente una proposición no es factor suficiente para afirmar, en cierto sentido, que sabemos o conocemos con certeza que una proposición es verdadera. Para afirmar que conocemos que la proposición es verdadera, habría que, no sólo decir que ha sido aprehendida directamente, sino también agregarle otras condiciones determinadas. En primera instancia, que debe ser creída y, en segunda instancia, que la proposición misma no debe ser falsa. "Pero aún estas dos condiciones, extras,

(13) G.E. MOORE, Some Main Problems of Philosophy, p. 69.

no son suficientes para constituir conocimiento,"(14) ya que, podríamos creer en una proposición que resultara verdadera, y sin embargo, no conocerla realmente.

El sentido en el que Moore utilizó la palabra "conocimiento" implicaba la presencia de 4 condiciones:

- "(1) que deberíamos aprehender directamente alguna proposición,
- (2) que deberíamos no sólo aprehenderla directamente sino también creerla,
- (3) que la proposición debe ser verdadera, también alguna cuarta condición. Qué es exactamente esta cuarta condición, es, Yo creo, extremadamente difícil de descubrir."(15)

En su discusión sobre la aprehensión directa, Moore desemboca en la polémica sobre la diferencia, si es que la hay, entre aprehensión directa y conocimiento inmediato. En una primera fase de su argumentación, estableció la diferencia existente entre aprehensión directa y aprehensión indirecta. Señalaba que, la relación que implica la aprehensión directa de una proposición pero indirectamente de la cosa a la cual la proposición se refiere, puede llamársele aprehensión indirecta. En otras palabras, en el momento en que directamente aprehendo una proposición en una conversación, puedo estar consciente de aquello a lo cual me está remitiendo dicha proposición. De allí que, la relación existente entre estos dos tipos de aprehensión, implique que dondequiera que aprehendamos indirectamente alguna cosa, también estamos aprehendiendo directamente alguna proposición.

En la segunda fase de su argumentación, se abocó a establecer la diferencia entre aprehensión directa y conocimiento inmediato. Para él, era completamente apropiado afirmar que podíamos conocer por lo menos una proposición verdadera sin siquiera conocer sobre la verdad de alguna o algunas de las proposiciones de la cual había sido derivada. A esta forma de conocer una pro

(14) Ibid., p. 80.

(15) Ibid., p. 81.

posición verdadera, fue a lo que Moore calificó de "Conocimiento Inmediato". "La diferencia entre las dos es que aprehensión directa, tal como he explicado, es una relación que tú podrías tener para una proposición, igualmente cuando crees o no en ella, e igualmente cuando es verdadera y cuando es falsa; sin embargo, conocimiento inmediato es una forma de la relación a la que yo he llamado conocimiento propio; y conocimiento propio, tú podrías recordar, es una relación que tú nunca tienes hacia una proposición, a menos, que además de aprehenderla directamente, también la estés creyendo: y a menos que, además de esto, la proposición misma sea verdadera, y también algunas otras 4 condiciones sean bien satisfechas. Y otra diferencia entre aprehensión directa y conocimiento inmediato es que aprehensión directa es una relación que podrías tener hacia cosas que no son proposiciones, sin embargo conocimiento inmediato sería una forma de conocimiento propio, es una relación que sólo puedes tener hacia una proposición." (16). En este sentido, para Moore, el conocimiento inmediato implica, además de la aprehensión directa de un sense datum, también el pensar en ese instante en ese sense datum. El pensar en esta entidad implica conocer las 2 proposiciones ya apuntadas.

La insistencia de Moore por aclarar bien la diferencia entre aprehensión directa y conocimiento inmediato, llevaba la intención de destacar "la clase de forma en que tú conoces que una proposición puede ser verdadera-conocerla realmente, no simplemente aprehenderla directamente-cuando no conoces alguna otra proposición de la cual se ha derivado." (17)

Moore consideró que en los casos en que conocíamos que una proposición era verdadera, si la conocíamos del todo, aunque no supiéramos las proposiciones de la cual se derivaba, podíamos afirmar que conocíamos la proposición en forma inmediata. Por otra parte, aclaraba que, había que "insistir" en que, aún cuando conociéramos inmediatamente una proposición, también podríamos, en el mismo instante, conocer algunas proposiciones de las cuales se había derivado.

(16) Ibid., p. 123.

(17) Ibid., p. 124.

De allí que considere que para confeccionar un argumento bueno y conclusivo, sean condiciones necesarias el que conozcamos las premisas sólo inmediatamente o, que existan otros argumentos favorables.

En síntesis, la diferencia entre aprehensión directa y conocimiento inmediato queda esclarecida en los siguientes términos: "Si por consiguiente, nosotros damos el nombre conocimiento inmediato a todo caso en que tú conoces una proposición, porque tú conoces alguna otra proposición de la cual se deriva; el resultado es que tú podrías, al mismo tiempo, conocer la misma proposición simultáneamente, mediatamente y también inmediatamente. Por lo tanto, la relación entre conocimiento mediato e inmediato es muy diferente de aquella entre aprehensión directa e indirecta. Cuando tú estás aprehendiendo directamente una cosa, tú nunca, al mismo tiempo, también la estás aprehendiendo indirectamente; y cuando estás aprehendiendo una cosa indirectamente, tú nunca, al mismo tiempo, también la estás aprehendiendo directamente. Pero tú podrías, al mismo tiempo, conocer una proposición tanto mediata como inmediatamente." (18)

(18) Ibid., p. 124.

CAPITULO IV
SU CONCEPCION ETICA

IV. SU CONCEPCION ETICA

1. Definición de "bueno"

En "Principia Ethica, Moore trata de buscar la justificación que permita darle un sentido preciso a la palabra "bueno". Dice que la dificultad en los filósofos de la moral estriba en el "intento de responder cuestiones sin descubrir antes con precisión qué cuestión se desea responder", confundiendo a veces una cuestión compleja con una cuestión más simple. Las preguntas son expresadas en los siguientes términos:

"¿Qué clases de cosas deben existir por mor de sí mismas."
y "¿Qué clases de acciones debemos de llevar a cabo."(1)

En una primera etapa habría que especificar qué cosa es ese algo llamado "bueno" y en qué forma lo podemos expresar. De allí que intente llevar a cabo "la investigación general de qué sea bueno".

Existen distintos sentidos cuando expresamos "bueno". En primera instancia, podría referirse a la aprobación de la conducta de un individuo. En segunda instancia, se trataría de dar el calificativo de "bueno" a un objeto por la utilidad que presta, y en tercera instancia, podría referirse a un estado físico o psicológico. Moore observa que en cada uno de estos casos, se hace imposible aplicar el vocablo "bueno", sin que cambie el sentido de lo expresado. De esta manera, no se manifiesta claramente una significación autónoma del término "bueno", cuyo sentido por sí mismo pueda permanecer inalterable en todas las expresiones en que interviene. Es cierto, afirma Moore, que este término ha sido utilizado por muchos investigadores éticos que lo han considerado como un término implícito dentro de la

(1) G. E. MOORE, Principia Ethica, trad. al castellano por A. García Díaz, Centro de Estudios Filosóficos, U.N.A.M., México, 1959. Véase el Prefacio, p. VII.

Etica Práctica.

Para muchos de estos investigadores, el tratamiento de los problemas de "la conducta" dentro de la Etica Práctica, determinará el sentido que tendrá el término "bueno". A juicio de Moore, uno de los errores en que han incurrido algunos de los investigadores éticos, es el de "limitar sus inquisiciones a la conducta" Frente a esta postura, Moore afirmaría que: "A la ética concierne, sin duda alguna, el problema de saber qué es la conducta buena; pero con circunstando, no lo pone obviamente en marcha desde un principio, a menos de que esté ya en disposición de decirnos qué es bueno y qué es la conducta. Pues, 'buena conducta' es una noción compleja; no toda conducta humana es buena, ya que algunas son ciertamente malas y otras pueden ser indiferentes. Por otra parte, al lado de la conducta, otras cosas pueden ser buenas y, si lo son, entonces, 'bueno' denota cierta propiedad que es común a ellas y a la conducta. Y si examinamos sólo la conducta buena, con exclusión de las cosas buenas, estamos en riesgo de confundir dicha propiedad con alguna otra de la que no participen aquellas cosas; nos habremos, pues, equivocado por lo que toca a la ética, así sea en este limitado sentido, dado que no habremos conocido lo que es realmente la conducta buena."(2)

De allí que para él, sea imprescindible que la ética comience por "la investigación general de qué sea bueno", antes de plantearse la pregunta acerca de qué es una conducta buena.

Para él, toda investigación acerca del vocablo "bueno" deberá de iniciarse descubriendo en forma clara y precisa su definición, "puesto que la interrogación acerca de cómo definir 'bueno' es la más fundamental de toda la ética."(3)

(2) Ibid., p. 2.

(3) Ibid., p. 5.

Esta posición la sustenta, en la medida en que considera que el objeto del pensamiento más simple propio de la ética es "bueno". La presencia de una falla en la definición de este término, provoca un gran número de juicios errados dentro de la ética. A menos que se logre definir adecuadamente este vocablo, se dé una definición correcta de ella, "el resto de la ética será inútil, desde la perspectiva del conocimiento sistemático".

La búsqueda, por parte de Moore, de una definición del concepto "bueno", no tenía la intención de expresar el significado del vocablo por medio de otros vocablos, ya que, él mismo enfatiza que "ésta no es la clase de definición que busco. Una definición semejante no puede tener una importancia fundamental en ningún estudio, excepto en el lexicográfico. Si buscara esta clase de definición, tendría que considerar, en primer término, cómo se usa generalmente la palabra 'bueno'; pero no me importa su uso propio, tal como lo ha establecido la costumbre."(4)

El sentido de la definición de "bueno" buscada por él, llevaba la intención de indagar acerca del valor "intrínseco" de este concepto, y en ningún momento el de indagar por el uso de él. Para él, los investigadores éticos deberían de partir en sus investigaciones, de tratar de especificar la naturaleza de este "concepto", "idea" u "objeto" llamado "bueno". Por otra parte, el tipo de definición que deberían de adoptar, tendrá que describir la naturaleza real de este concepto denotado por el vocablo.

La dificultad en definir la idea "bueno", consiste en que, una definición sólo puede realizarse cuando la noción en cuestión "sea algo complejo". De aquí arranca la postura principal de Moore, a saber: que toda definición de un concepto implica la complejidad del concepto, por una parte

(4) Ibid., p.5.

te, y por otra, que el concepto bueno es "simple" y no es así definible. Moore deja bien clara esta posición al afirmar que: " Mi tesis es que 'bueno' es una noción simple, así como lo es 'amarillo'; que, en la misma manera en que no se puede explicar a nadie, por los medios y formas que sean, qué es lo amarillo si no se lo conoce, tampoco se le puede explicar qué es bueno." (5) De allí que, tanto lo "bueno" como lo "amarillo", sean conceptos simples, susceptibles de combinarse con otros conceptos, pero ellas por sí mismas son irreductibles y desprovistas de complejidad.

Moore fue consciente de que su respuesta con respecto a la naturaleza de la idea "bueno", a saber 1. que "bueno es bueno" y 2. "que no puede definirse", podía parecer muy trivial a muchos lectores. Sin embargo, señaló que esta trivialidad podría desaparecer cuando se adicionara, al mismo tiempo, "que proposiciones sobre lo bueno son todas sintéticas y nunca analíticas; cosa que no es trivial ciertamente." (6)

Queda establecido entonces que, para Moore, sólo podemos definir aquellos conceptos y proposiciones que son complejas, porque mediante un análisis de ellas podemos ir determinando los conceptos (complejos y simples) que las forman. Pero una vez que hemos reducido sus componentes a sus formas más simples (protocolar), ya no será posible dar una definición ulterior.

Así ^{PARA} como Descartes y Leibniz el análisis de las ideas complejas debería de prolongarse hasta sus elementos más claros y simples, Moore intenta llevar a cabo de la misma manera el proceso de definición de los conceptos. Al dar una definición de un concepto complejo, podríamos encontrar "en nuestra mente" otros conceptos que pudieran sustituirlo. Sin embargo, en el caso del concepto "bueno", o del concepto "amarillo", no es posible encontrar sustitutos, en la

(5) *Ibid.*, p. 6.

(6) *Ibid.*

medida en que son conceptos últimos a partir de los cuales se definen los conceptos complejos. "Es en este sentido afirma Moore en el que niego que bueno sea definible. Afirmino que no está compuesto en partes con qué poder sustituirlo en nuestra mente cuando pensamos en él."(7)

En otras palabras, cuando tenemos una idea simple y distinta, que aparece en nuestro proceso de pensamiento, por más que intentáramos analizar dicha idea, no encontramos ninguna otra que la defina o, de la cual podamos conocer que haya sido inferida. Por consiguiente, el concepto "bueno" será indefinible en la medida en que no es un "todo compuesto de partes".

Uno de los argumentos en que Moore se apoyó para demostrar que "bueno" era indefinible, fue aquel que establecía la distinción entre "bueno" como adjetivo y "bueno" como sustantivo. Si "bueno" funciona como adjetivo, "lo que es bueno" será aquello a lo cual se aplica el adjetivo. En este caso, el adjetivo debe ser aplicado a la totalidad de lo que constituye "lo que es bueno". Por otra parte, si "bueno" (sustantivo) es alguna cosa a la que es aplicable el adjetivo, no deberá de ser idéntico al adjetivo, ya que podría caerse en la posición tautológica de que "bueno es bueno". Por consiguiente, a la totalidad de ése algo diferente del adjetivo, podría aplicársele no sólo el adjetivo "bueno", sino también otros adjetivos como son "placentero", "inteligente", etc.

Sin embargo, ninguno de estos adjetivos podrá constituir una definición real de todo "lo que es bueno". "Entonces, 'lo bueno', 'lo que es bueno', debe ser por lo tanto, el sustantivo al que se aplica el adjetivo 'bueno'; debe ser la totalidad de aquello a que se aplica el adjetivo, y éste debe de aplicársele siempre verdaderamente. Pero, si es aquello a que el adjetivo se aplica, debe ser al

(7) Ibit., p. 7.

go diferente del adjetivo mismo, y la totalidad de este algo diferente, sea lo que fuere constituirá nuestra definición de lo bueno."(8) De aquí que, Moore se oponga a la identificación que algunos investigadores de la ética establecen entre el concepto "bueno" (como una cualidad adjetiva) y alguna "cosa buena", o entre este concepto y alguna de las propiedades de la "cosa buena".

Moore considera que, frente a su tesis principal, a saber, que "bueno" es un concepto simple e indefinible, sólo quedan dos alternativas, las cuales no habían sido suficientemente fundamentadas por sus partidarios. Moore enuncia estas alternativas en los siguientes términos: "En realidad hay que considerar sólo dos alternativas a fin de fundamentar la conclusión de que 'bueno' denota una noción simple e indefinible. Podría denotar posiblemente una noción compleja, al igual que 'caballo', o podría no tener sentido. Con todo, ninguna de estas posibilidades, ha sido concebida con claridad, ni sostenida en cuanto tal, por aquellos que pretenden definir 'bueno', y basta apelar a los hechos para desecharlas."(9)

Por consiguiente, para Moore, hay que determinar el significado del concepto "bueno" antes de proceder a determinar qué cosas son buenas. La ética debe de resolver este problema por dos razones fundamentales:

1. Porque debe de establecerse claramente qué es lo que se dá a entender cuando la usamos para no caer en razonamientos falaces.
2. Porque no podríamos conocer exactamente "sobre qué evidencia" se apoya una proposición calificada de ética, a menos que sepamos la naturaleza de la noción que hace posible que la proposición tenga un carácter ético.

(8) Ibid., p. 8.

(9) Ibid., pp. 13-14.

2. La Falacia Naturalista

En Principia Ethica (1903), Moore llamó la atención de los investigadores éticos señalando que, si la ética pretende erigirse en una disciplina científica, la teoría que la apoye deberá de comenzar por precisar cuál es la naturaleza de su objeto principal. Si los éticos no logran precisar la forma específica de definir ese objeto principal ("bueno"), todo juicio acerca de tal o cual acción buena no podrá apoyarse en razones válidas.

A juicio de Moore, una gran cantidad de estos investigadores piensan que ya han dado una correcta definición de este término, cuando en realidad no han hecho más que adjudicarle ciertas propiedades o cualidades de cosas, que realmente no tiene. Una gran mayoría de ellos desembocan en errores de tipo lógico al intentar definir el término "bueno" a partir de alguna propiedad natural de un objeto. Sus teorías parecen colocar en un mismo nivel el concepto "bueno" (adjetivo) y todo aquello de lo cual se predica que es bueno. Además, pretenden definirlo tomando como base propiedades de cosas que son experimentadas en un área Psicológica o físico-química. Sin embargo, para Moore, el sentido del término "bueno" es tan simple como el de "amarillo", y no puede significar alguna propiedad de una cosa.

Moore advierte que, si intentáramos efectuar una definición del término "amarillo", a través de una descripción de sus equivalentes físicos, tendríamos que precisar qué tipo de vibraciones de orden lumínico son los que intervienen estimulando nuestro sentido óptico, para que podamos percibir amarillo. Los procesos físicos y químicos que intervienen en ciertas sustancias, y que motivan que en un conjunto aparezcan ante la vista de alguien un determinado

color, ya sea azul, o rojo, o amarillo, etc., son complejos, pero las cualidades sensibles que se perciben son simples. Supongamos que, lo que vemos es el amarillo, el cual puede presentarse en distintos objetos. La descripción que podamos hacer de los procesos físicos que hacen que las cosas las podamos percibir como amarillo, no establece la naturaleza sensible de amarillo. "Lo más que estamos autorizados a decir de tales vibraciones es que son lo que corresponde, en el espacio, al amarillo que percibimos realmente."(10)

Así como pueden cometerse errores al definir el término "amarillo", en forma análoga puede cometerse con el término "bueno". Más aún, dice Moore: "Puede ser verdad que todas las cosas que son buenas son también algo más, tal como es verdad que todas las cosas amarillas producen una cierta clase de vibración lumínica. Y es un hecho que la ética pretende descubrir cuáles son aquellas otras propiedades que pertenecen a todas las cosas buenas. Pero un enorme número de filósofos han pensado que, cuando nombran esas otras propiedades, están definiendo 'bueno' realmente, y que no son, de hecho, 'otras' sino absolutamente y enteramente iguales a la bondad. A esta postura propongo que se la llame 'falacia naturalista' y me esforzaré ahora en darle su justo lugar."(11)

A juicio de Moore, los filósofos cuyas teorías caen dentro de la "falacia naturalista", ni siquiera se han puesto de acuerdo entre sí. Sus esfuerzos parecen agotarse en un intento de probar que los que sustentan posiciones contrarias a las suyas están equivocados. Mientras que unos sostienen que "bueno" es únicamente el placer, otros lo niegan y afirman que es lo deseado.

(10) Ibid., p. 9.

(11) Ibid.

Otros van más lejos y afirman que "bueno" se define de acuerdo a la naturaleza de una conducta específica.

Moore señala que, los que intentan definir "bueno" de acuerdo a "lo deseado", parecen desembocar en una disputa de corte psicológico, en sus intentos de "probar que el objeto de deseo no es el placer". Si esto fuera todo-dice Moore- "¿cuál es su ética? La postura que sostiene es puramente psicológica. El deseo es algo que sucede dentro de nuestra mente y el placer también; y lo que meramente sostiene nuestro pretendido filósofo de la ética es que el último no es objeto del primero. Pero ¿qué tiene esto que ver con el asunto en disputa? Su oponente sostiene la proposición ética acerca de que el placer es lo bueno, y aunque demostrara miles y miles de veces la proposición psicológica de que el placer no es objeto de deseo, no estaría por eso más cerca de haber probado que su oponente está en un error."(12)

Otros filósofos, desearían las pruebas de tipo psicológico y adoptarían otra de tipo "verbal". Por ejemplo, señala Moore- "cuando A dice 'Bueno' significa placentero' y B dice 'Bueno significa deseado', podría estar queriendo afirmar simplemente que la mayoría de la gente ha usado la palabra para lo que es placentero y para lo que es deseado respectivamente. Este es, con mucho, un asunto de discusión interesante sólo que de discusión ética no tiene ni pizca más que la anterior. Ni pienso que cualquier exponente de la ética naturalista quisiera admitir que esto es todo lo que se propone."(13)

Moore no niega que algunas enseñanzas de algunos teóricos de la ética naturalista puedan ser éticas

(12)Ibid., p.10.

(13)Ibid., pp.10-11.

Quando los éticos naturalistas sugieren que actuemos de una manera determinada porque el vocablo "bueno" normalmente se utiliza para denotar esos tipos de acciones, si nos están dando una enseñanza ética. En lo que Moore sí no está de acuerdo, es en las razones que dan para justificar el uso que le dan al concepto "bueno". Sustentan argumentos como: " 'Tiene que decir lo que no es, porque mucha gente llama a esto mentir'. Señores, lo que les pido, en cuanto Maestros de ética, no es saber cómo usa la gente una palabra, ni tampoco qué clases de acciones aprueban que el uso de la palabra 'bueno' pueda ciertamente implicar; lo que quiero es conocer simplemente qué es bueno." (14) La preocupación de Moore no era saber si tal o cual vocablo se utiliza para nombrar un caballo, o una mesa, etc., sino saber "por qué las llaman así".

Moore no estaba de acuerdo con los argumentos de estos éticos, puesto que parecen sugerir que "bueno" es lo realmente debemos hacer. El problema se complicaría si se intentara clasificar cuáles son las conductas a las que se les podría considerar como buenas. Por otra parte, si no existe un acuerdo previo sobre el significado de "bueno", cada quien podría creer que su teoría es la correcta. No tendría sentido -dice Moore-, llamar "bueno" a una conducta, a un objeto natural o a alguna propiedad natural de un objeto, a menos que fuera algo distinto de esas cosas. "Supongamos que una cosa, además de ser buena, tiene la propiedad de ser placentera. Podríamos suponer entonces que aunque 'bueno' no se identificara con la cosa placentera, es idéntico, sin embargo, a la propiedad de la cosa de ser placentera. En este caso, decir: (1) 'bueno es la propiedad de ser placentero' sería lo mismo que

(14) Ibid., p. 11.

decir:(2)'bueno es bueno' o 'la propiedad de ser placentero es la propiedad de ser placentero'; además, decir (3) 'lo que posee la propiedad de ser placentero es bueno' sería lo mismo que decir:(4) 'lo que posee la propiedad de ser placentero posee la propiedad de ser placentero'. Ahora bien, aunque tiene sentido la proposición 3, nunca damos a entender por esta lo que se afirma en la proposición 4; lo cual es una manera de decir que la proposición 1 es falsa o estéril si sólo significa la proposición 2."(15) Precisamente, este es el error lógico en que incurren aquellas teorías que en sus intentos de definir "bueno" desembocan en la falacia naturalista.

Es plausible destacar que, cuando Moore atacó aquellas teorías que desembocan en la falacia naturalista, lo que está tratando de hacer es llamar la atención sobre el método que utilizan sus exponentes para intentar obtener una definición de "bueno". Advierte que sus métodos se apoyan en ciencias particulares, cuyos resultados no deben ser trasladados al campo de la disciplina Ética y presentarlos (sus resultados) como si fueran obtenidos por la Ética. En otras palabras, estos teóricos estudian determinados objetos para descubrir sus propiedades, y al descubrir dichas propiedades la mudan al campo de la Ética e inician la aventura de definir "bueno" via dichas propiedades. "He destinado, dice Moore, pues, el nombre de naturalismo a un particular método de acceso a la ética, un método que, entendido estrictamente es incompatible con la posibilidad de cualquier ética. Este método consiste en sustituir bueno con alguna propiedad de un objeto natural o de una colección de objetos

(15) WOLFILIO TREJO, "La Filosofía Analítica en George E. Moore y Bertrand Russell", en la Revista de filosofía Logos, No. 8, Universidad La Salle, México, D.F., 1975, p.69. Cf. incisos 12-13 del Cap. I de Principia Ethica (U.N.A.M.).

naturales, y en reemplazar por ende, la ética con alguna ciencia natural."(16) Cualquier resultado a que arriuen, la física, la psicología, la sociología, la química, etc., en su tratamiento con "la naturaleza", debe ser válido para ellas pero no para una ciencia cuyo objeto es distinto y tan general como es la Ciencia Ética.

Es cierto que las ciencias y la filosofía nos ayudan a descubrir qué es "esto" o "eso" a lo cual llamamos bueno. Sin embargo, esto no basta para que tengamos una comprensión clara y precisa de lo que se da a entender cuando llamamos a esas cosas "bueno". Es a la Ética a quien le corresponde determinar qué es lo que se da a entender cuando a esos objetos se les llama "buenos". A menos que este problema que de zanjado, todo razonamiento ético correrá el riesgo de ser erróneo. "Podemos pensar que estamos demostrando que una cosa es 'buena', cuando sólo estamos probando que es algo distinto; puesto que a menos que sepamos qué significa 'bueno', a menos que conozcamos qué se da a entender con esta noción, en cuánto es distinta de lo que se da a entender por cualquier otra noción, no seremos capaces de decir cuándo estamos tratando de ella y cuándo con algo distinto, que es tal vez semejante, pero no igual a ella."(17)

Por otra parte, el método es un factor primordial para poder determinar cuáles son las evidencias en las que se fundamenta una proposición de naturaleza ética ya que, permite conocer la naturaleza de la noción que torna ética la proposición.

Las teorías naturalistas sustentan que, cierta cosa o cierta propiedad de una cosa, producto de la experiencia, con referencia a lo cual se define el término "bueno", puede ser un objeto natural. A partir de esta concepción

(16) G. E. MOORE, Principia Ethica, p. 37.

(17) Ibid., p. 135.

las conclusiones de estas teorías se basan en la observación y en la inducción empírica.

Moore considera que no solamente las éticas naturalistas caen en la "falacia naturalista" sino que también las éticas metafísicas desembocaban en este error. La diferencia entre la falacia de la ética naturalista y la de la ética metafísica descansa en que: el objeto manipulado por la primera es de carácter contingente, mientras que el de la segunda es de carácter suprasensible. En otras palabras, las proposiciones a que se refiere la ética metafísica son de carácter "no natural" (en el sentido de "no empírico" o "de naturaleza supra-empírica").

Moore señalaba que "Debe observarse que la falacia con referencia a la cual defino a la 'ética metafísica' es de la misma clase, y no le daré más nombre que el de falacia naturalista." (18) De esta manera queda claro que, mientras los naturalistas ponen el énfasis en aquellos objetos y propiedades que intervienen en una experiencia sensitiva, en cambio, los metafísicos ponen el énfasis en "hechos mentales" y en propiedades de objetos que no se dan en el tiempo.

(18) Ibid., p. 37.

3. SU CRITICA A LA ETICA NATURALISTA

A esta altura de nuestra investigación puede apreciarse que la cuestión en la que Moore ha puesto mayor énfasis, es en aquella que gira sobre la interrogante "¿qué se da a entender por bueno?". Su respuesta ha sido tajante: bueno es el predicado más-propio de la ética, y es un concepto simple, inanalizable e indefinible. Pero la ética no se reduce exclusivamente a buscar un significado preciso del término bueno, sino que tiene que avanzar en su investigación y decirnos a qué cosas son a las que se le aplica. En otras palabras, la ética también tiene que dar razón sobre aquellas cosas que son consideradas buenas en sí.

La intención de Moore, al estudiar las distintas respuestas que se han formulado para responder al interrogante "¿qué es bueno en sí?", es la "descubrir hasta qué punto diversas teorías han desembocado en la falacia naturalista. "Se ha pensado-señala Moore-que el que una cosa sea buena significa que posee esta propiedad única y que, por lo tanto (se piensa), sólo lo que la posee es buena. La inferencia parece muy natural; sin embargo, lo que con ella se da a entender es autocontradictorio. Pues, todos los que la llevan a cabo no alcanzan a percibir que su conclusión 'lo que posee esta propiedad es bueno', es una proposición con sentido, que ni significa 'lo que posee esta propiedad posee esta propiedad' ni 'la palabra bueno denota que una cosa posee esta propiedad'. Con todo, si no significa una de estas cosas, la inferencia contradice su propia premisa."(19) Para él, todas aquellas teorías que caen en la falacia naturalista parten del supuesto de que existe un único género de hechos que pueden responder a la pregunta ¿qué es bueno en sí?.

Moore divide estas teorías en dos grandes grupos:

1. Las que definen "bueno" en relación con un objeto de la experiencia y

(19) (Ibid., p. 36.

2. las que definen "bueno" en relación con un objeto que suponen está más allá de la experiencia.

A las teorías del primer grupo las denomina "naturalistas" y a las del segundo grupo "metafísicas".

Los defensores de la ética naturalista, basándose en las propiedades que descubren en aquellas cosas que caen bajo la mirada de la experiencia, intentan definir bueno tomando como referencias dichas propiedades. Además, sostienen que "bueno puede definirse mediante la referencia a un objeto natural".

Frente a la posición de la ética naturalista, Moore opone tres premisas fundamentales:

1. Bueno es únicamente una cualidad simple.
2. Son varias las cosas que parecen poseer esta cualidad y no simplemente una.
3. Que aquel objeto con referencia al cual se intenta definir "bueno" no ha sido determinado con precisión.

¿Cuál es ese objeto natural, con referencia al cual estos investigadores intentan definir "bueno"? A juicio de Moore, la gran mayoría de los éticos naturalistas coinciden en considerar que dicho objeto debe de ser el placer. Estos investigadores niegan la posibilidad de la existencia del valor intrínseco de alguna cosa, si en esa cosa se da "alguna propiedad natural distinta del placer".

Pero, ¿qué se entiende por natural, por naturaleza?. Esta es una pregunta que Moore se verá en la necesidad de aclarar para poder precisar el sentido de su crítica contra las éticas naturalistas. Moore señala que desde épocas antiguas se ha venido utilizando el término natural. Los Estoicos lo utilizaron para formular uno de los principales principios de la ética. Según ellos, había que vivir 'la vida de acuerdo con la naturaleza'. Moore considera que el sentido que le dieron los Estoicos a este término, los condujo a caer en posiciones de carácter metafísico.

Este principio formulado por los Estoicos, apareció más tarde en los argumentos de Juan Jacobo Rousseau. Las implicaciones que Moore detecta en esta máxima, las expresa en los siguientes términos: "Si todo lo natural igualmente es bueno, entonces, la ética, tal como se entiende de ordinario, desaparecerá con seguridad; pues nada es más cierto, desde la perspectiva ética, que algunas cosas son malas y otras buenas, y que la finalidad de la ética consiste, en gran parte, en ofrecernos reglas generales para poder evitar las unas y adquirir las otras. ¿Qué es, entonces, lo que significa 'natural', en esta admonición naturalmente, ya que no puede obviamente aplicarse a todo lo que es natural?".(20) Opina que la enunciación de este principio tiene un sentido bastante vago, puesto que parece sugerir que la naturaleza determina qué es lo que existe y qué es lo que es bueno, tanto para el presente como para el futuro.

Este principio ético, en boca de algunos filósofos, parece sugerir que lo natural equivale a un estado normal. Moore pone como ejemplo el intento de definir la salud. Según la máxima, "la naturaleza ha fijado lo que será la salud, y que ésta es obviamente buena. Por ende, la naturaleza decidirá, en este caso, la cuestión; bastará que acudamos a ella y le preguntemos qué es la salud, para que sepamos qué es bueno. Habremos fincado la ética sobre la ciencia. Pero, ¿qué es esta definición natural de la salud? Yo sólo puedo concebir que la salud se defina, en términos naturales, como el estado normal de un organismo, pues la enfermedad también es indudablemente un producto natural. Decir que la salud es aquello que se preserva mediante la evolución, y que tiende a conservar el organismo en la lucha por la existencia, se reduce a lo mismo; pues el meollo de la evolución es que pretende dar una explicación causal de por qué son normales algunas formas de vida y otras no; nos explica el origen de las especies."(21)

(20) Ibid., p. 39.

(21) Ibid., pp. 39-40.

Aquí, lo que intenta hacer Moore, es llamar la atención sobre cierta falacia que tiende a identificar lo bueno con lo normal apoyándose en la máxima 'vivir de acuerdo con la naturaleza'. Cuando alguien afirma que la salud es natural, puede estar dándonos a entender que ésta es normal. Por otro lado, cuando se nos aconseja a seguir la dirección de la salud como un fin natural, parece quedar implicado que lo normal debe ser bueno.

Esta postura ética trae múltiples complicaciones, como la que a continuación se enuncia. Si el gran desarrollo de las actividades intelectuales de Sócrates y de Shakespeare es considerado como anormal (extraordinario), y si los genios son algo anormal de la Sociedad, podría llegarse a la conclusión falsa que son enfermos y que los enfermos son malos para la sociedad. Esta posición ética no convence del todo a Moore, porque parece implicar que todo aquello que calificamos de bueno es normal y, todo aquello que calificamos de malo es anormal. Moore llama la atención sobre la imprecisión de los naturalistas en darle un sentido específico a los términos que manipulan. "Que la salud, cuando se usa la palabra para denotar algo bueno, sea buena, no significa en absoluto que la salud, cuando se usa la palabra para denotar algo normal, sea también buena. Podríamos, en la misma forma, decir que porque 'osa' denota una constelación y también cierto animal, la constelación y el animal deben ser la misma cosa. No debemos espantarnos, por ende, de la aseveración de que una cosa es natural admitiendo que es buena. Bueno no significa, por definición, nada que sea natural, y quedará siempre como un problema a resolver el que sea bueno algo que es natural."(22)

En última instancia, Moore quería llamar la atención sobre la pretensión de ciertas teorías éticas que consideran que lo natural equivale a lo normal, y que lo normal es la

(22)Ibid., p.41.

Única cosa que siempre es buena. Esta concepción, como veremos más adelante, es considerada por Moore distinta de aquella otra llamada hedonismo.

Moore distingue otro sentido que los éticos le han adjudicado al término natural. Por este sentido, se llega a señalar que lo natural denota algo bueno, y que, ciertos sentimientos parecen ser necesarios. Este sentido queda plasmado, cuando se habla de "afectos naturales y vicios contra natura". El considera que "Aquí, el sentido parece ser no tanto que la acción o sentimiento de que se trata sean normales o no, sino que son necesarios. En esta conexión se nos aconseja imitar a los salvajes y a los animales."(23)

Esta categoría de necesidad manipulada por los defensores de esta postura ética, está orientada a normar nuestro modo de vida de acuerdo con las pautas que la naturaleza nos indicá. Y, como no podemos intervenir en la marcha de la naturaleza, existirán ciertas conductas que son necesarias para la vida. "Naturaleza se usa, una vez más, para significar una simple parte de la naturaleza; sólo que ahora la parte significada no es tanto la normal, como un mínimo arbitrario de lo que es necesario para la vida. Cuando este mínimo se recomienda como 'natural', como el modo de vida que indica la naturaleza, se comete, entonces, la falacia naturalista."(24)

Moore advierte que pueden darse casos en que tengamos que realizar ciertos actos, tildados de "no deseables en sí mismos", para lograr preservar nuestra vida. Pero, agrega, no existen razones de peso para justificar que debemos de limitar nuestra conducta, exclusivamente a aquellas acciones que arbitrariamente calificamos de necesarias, porque pueden darse condiciones en las que tengamos que realizar ciertas conductas "innecesarias" para poder preservar o mejorar nuestra condición de vida.

(23)Ibid.

(24)Ibid., pp. 41-42.

Por otra parte, la determinación de lo que es "necesario", lo que parece desembocar en una apreciación subjetiva y arbitraria, puesto que depende, en estos casos, del fin supremo a que aspira cada quien.

Por consiguiente, para Moore, ni lo normal ni lo necesario pueden ser "siempre bueno o la única cosa buena". Las teorías en las que se apoyan los dos puntos de vista tratados, no pretenden ofrecer una teoría sistemática de la ética, como fue el caso de la "teoría evolucionista".

Herbert Spencer, uno de los máximos exponentes de la teoría evolucionista, uno de los principales positivistas del siglo XIX, heredero de las concepciones de Augusto Comte, eleva el concepto de evolución hasta su máxima, logrando una sistematización de la ciencia filosófica. El principio evolucionista sostiene que la evolución es el dato fundamental de todo lo que acaece en el mundo, expresando que todas las cosas tienen un movimiento de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo simple a lo complejo, haciendo coincidir su significado con la idea del progreso.

Según la teoría evolucionista, aplicada al campo de la ética, existen ciertos tipos de conductas más evolucionadas que otras, que pueden ser detectadas por el volumen de ciertas características que poseen. En este sentido, el valor ético de una conducta oscila de acuerdo con la cantidad de determinada característica que posea un objeto o un ser. Moore advierte que, si bien es cierto que en un principio la argumentación de Spencer lo hace aparecer estrictamente evolucionista, no menos cierto es, que en la etapa inmediata de su argumentación se declara partidario del hedonismo. "La proposición ética que según él funda las 'ideas morales conductoras' de la humanidad, resulta ser ahora que 'la vida es buena o mala según que acarree o no un exceso de sentimientos agradables'. Aquí, pues, Spencer se nos presenta, no

como un evolucionista, sino como un hedonista, en la ética."(25)

Para Moore, el hecho de que en esta etapa Spencer haya superado la posición naturalista de identificar "lo mejor" con "lo más evolucionado", no lo salva de caer en otra posición igualmente incómoda. Ahora resulta que Spencer identifica lo bueno con lo placentero. Para Spencer, la conducta más evolucionada es la mejor, en la medida en que se orienta a producir más vida, y en la medida en que dicha vida esté impregnada de la mayor cantidad de placer. Estas dos condiciones que Spencer considera, que son, elementos de juicios para determinar la prioridad de una conducta más evolucionada sobre cualquier otra menos evolucionada, sirvieron a Moore como puntos de referencia para inferir que el placer no era el único bien. "Lo que deseo subrayar es que-dice Moore- si estas condiciones son suficientes, el placer, entonces, no puede ser el único bien. Pues, aunque producir más vida sea, en caso de ser correcta la segunda proposición de Spencer, una manera de producir más placer, no es la manera única. Es muy posible que una pequeña cantidad de vida, que se presente de un modo más intenso y uniforme como placentera, origine una cantidad mayor de placer que la mayor cantidad posible de vida que sólo 'merezca vivirse'. En tal caso, de acuerdo con el supuesto hedonista de que el placer es lo único que merece ser poseído, deberíamos preferir la cantidad menor de vida y, por consiguiente-de acuerdo con Spencer-, la conducta menos evolucionada,"(26)

Spencer parece sugerir-según Moore-que la conducta buena es aquella que nos produce una mayor cantidad de placer, mientras que la mala es la que nos produce dolor, y que el sentido propio de la palabra "bueno" es el de 'productor de placer' De allí que, para obtener mayor cantidad de placer,

(25)Ibid., p.47.

(26)Ibid., pp.48-49.

sólo sea necesario seguir la dirección de la evolución.

Moore llama la atención acerca de esta teoría evolucionista señalando que, si ella pudiera determinar si existe una proporción específica entre la cantidad de placer y el grado de evolución, y determinar claramente cuál conducta está más evolucionada, podría realizar una gran contribución a la Sociología. Pero, Moore aclara que, lo que él espera de las teorías éticas no es una ética basada en la ciencia, sino una ética científica y sistemática.

¿En qué se apoya Moore para caracterizar de "ética evolucionista" a los argumentos de Spencer?. La respuesta puede encontrarse casi al final de su capítulo II de Principia Ethica, cuando en uno de sus párrafos intenta establecer la relación entre evolución y ética. "...lo que es típico del enlace de los dos nombres es esa concepción falaz, a la que propongo destinar el uso del nombre 'ética evolucionista'. Esta es la concepción de que debemos seguir la dirección de la evolución, simplemente porque es la dirección de la evolución. El que las fuerzas de la naturaleza actúen en tal dirección, se toma como presupuesto de que es la dirección correcta. Ya he tratado de mostrar que tal concepción, dejando a un lado los supuestos metafísicos-con los que nos ocuparemos luego-, es completamente falaz. Sólo puede apoyarse en la confusa creencia de que, en alguna forma, 'bueno' significa simplemente la dirección en que la naturaleza actúa."(27)

Moore se pregunta si efectivamente la evolución es la dirección en que actúa la naturaleza. Señala que, el sentido que Spencer le adjudica a este término, "denota sólo un proceso histórico temporal" y no un proceso eterno. No tenemos ninguna base-dice Moore-para suponer que las cosas seguirán volucionando en el futuro, o que siempre lo han hecho en el pretérito. Si se toma en este sentido lo que significa evolución, entonces, "no denota una Ley natural como la ley de gravedad". Moore señala como ejemplo la teoría de selección natural de Darwin, que declara que, si se establecen ciertas

(27)Ibid., p. 52.

condiciones, las necesarias y adecuadas, se obtendrán siempre ciertos resultados. Sin embargo, la concepción que tiene Spencer sobre la evolución "Denota sólo un proceso que ha ocurrido en un tiempo dado, porque a las condiciones, al principio de ese tiempo, les han acaecido tener una cierta naturaleza. Que tales condiciones se darán o se han dado siempre, es algo que no puede darse por supuesto."(28)

Por consiguiente, Moore considera que la ética evolucionista seguirá siendo falaz mientras continúe afirmando que debe de respetarse alguna ley natural y que "lo bueno" es "lo placentero".

4. "EL HEDONISMO": UNA FORMA DE LA ETICA NATURALISTA

La crítica que Moore realizó contra varias teorías de la ética naturalista, alcanzó su punto cumbre cuando la orientó hacia el hedonismo de J.S. Mill. Moore encuentra en la ética de Mill el ejemplo típico del hedonismo que desemboca en la falacia naturalista.

Se ha definido al hedonismo como aquella doctrina ética que se apoya en el principio "nada es bueno sino el placer". Para los hedonistas, el conocimiento, la belleza, la conducta, etc., no son buenas en razón de ellas mismas, sino sólo en la medida en que son medios para obtener placer.

En la crítica que Moore lleva a cabo contra el hedonismo, se aclarará a qué tipo de hedonismo está orientada la crítica. "Por hedonismo—afirma Moore—pues, entiendo la doctrina de que sólo el placer es bueno como fin; 'bueno', en el sentido que he tratado de mostrar como indefinible. La doctrina de que el placer, entre otras cosas, es bueno como fin no es hedonismo; su verdad no la discuto. Ni, a su vez, la doctrina de que otras cosas, aparte del placer, sean buenas como medios está en desacuerdo absoluto con el hedonismo." (29)

Moore distingue dentro del hedonismo dos vertientes:

1. El egoísmo
2. El utilitarismo

El primero se caracteriza por apoyarse en el principio 'mi mayor placer propio es lo único bueno'. Esta vertiente, a su vez, se subdivide en dos ramas: a) egoísmo como doctrina de los medios y, b) egoísmo como doctrina de los fines.

La segunda vertiente se caracteriza por apoyarse en el principio 'el mayor placer de todos es lo único bueno'.

Son representantes típicos del utilitarismo: Bentham, Mill, Herbert Spencer, Sidgwick, etc.

La razón principal que Moore arguye para discutir la doctrina hedonista es que, en ésta se manifiesta una clara falla

(29) Ibid., p. 60.

en la distinción de "esa cualidad única e indefinible que damos a entender con bueno". Según su criterio, sólo ha tenido conocimiento de un solo hedonista que ha reconocido que, cuando se utiliza el término bueno se da a entender un concepto "inanalizable". "Tenemos una fuerte evidencia de que es así, en el hecho de que Sidgwick, de todos los escritores hedonistas, sea el único que haya claramente reconocido que con 'bueno' damos a entender algo inanalizable, y haya sido el único que ha destacado el hecho de que, si el hedonismo es verdadero, su pretensión de serlo no tiene más base que su propia evidencia, esto es, que debe mantener que el juicio 'el placer es lo único bueno' es una mera intuición!" (30)

Moore advierte de que, es muy común que la mayoría de los hedonistas desemboquen en la falacia naturalista, al no reconocer con claridad el sentido de la proposición 'esto es bueno'. Considera que esto se debe a una falla de carácter lógico. El hedonista, al no distinguir la proposición 'esto es bueno' de otras que parecen ser idénticas, no logra descubrir sus relaciones lógicas. Por eso, Moore señala que, sólo estamos autorizados a definir al hedonismo como 'Nada es bueno sino el placer', cuando hayamos precisado con claridad el objeto único que damos a entender con bueno.

Moore fue consciente de que se le podía acusar de poner en boca de los hedonistas una doctrina que ellos jamás sostuvieron, y previendo una crítica de ésta índole, aclaró que "es muy común sostener una doctrina sin caer en la cuenta de lo que se sostiene. A pesar de que admito que, cuando los hedonistas arguyen en favor de lo que llaman hedonismo—a fin de suponer válidos sus argumentos—, deben tener en mente algo distinto de la doctrina que he definido, es menester, sin embargo, que deban tener también en mente, a fin de extraer las conclusiones que extraen, esta doctrina. De hecho, mi justificación para suponer que haya refutado al hedonismo histórico, al re-

(30) Ibid., p. 57.

futar la proposición 'nada es bueno sino el placer', consiste en que, aunque los hedonistas rara vez han establecido su principio en esta forma y, aunque, en esta forma, no se desprende su verdad de sus argumentos, su método ético, con todo, no se deduce lógicamente nada. Toda la pretensión del método hedonista de descubrirnos verdades prácticas que no podríamos conocer de otra manera, se funda en el principio de que el curso de la acción que acarree el mayor saldo de placer es, ciertamente, la correcta."(31) En otras palabras, lo que Moore intenta hacer es descubrir qué sería el hedonismo si se le "despoja de todas las confusiones e inconsistencias".

Moore critica el utilitarismo de Mill "mediante la demostración (a) de que comete la falacia naturalista al identificar 'deseable' con 'deseado'; (b) de que el placer no es el único objeto de deseo."(32) La versión hedonista de Mill presenta un punto de vista muy novedoso ya que, no solamente afirma que la felicidad es la única cosa como un fin, sino que agrega que ésta puede definirse como 'placer y ausencia de dolor'. En otras palabras, para Mill, la única cosa a la que debemos de tender es el placer porque, ésta es buena por mor de sí misma. De aquí se infiere el principio de que 'el placer es la única cosa deseable'. Para Mill, este principio no necesita ninguna prueba para demostrar su veracidad, puesto que, considera que cualquier cosa que se presente como fin supremo no puede admitir una 'demostración directa'. En todo caso, este fin supremo, que es bueno, sólo podría probarse mediante la "mostración" de alguna cosa que participa como un medio para obtenerla.

Moore confesó estar perfectamente de acuerdo con esta posición sustentada por Mill. "Estoy-dice Moore-perfectamente de acuerdo con esto; el principal objetivo, sin duda, de mi capítulo I fue mostrar que esto es así. Debe admitirse que to

(30)Ibid., p.59.

(32)Ibid., p.102.

do lo que es bueno como fin es bueno, sin necesidad de prueba alguna. Hasta este punto estamos de acuerdo. Mill incluso usa los mismos ejemplos puestos por mí en el capítulo II. '¿cómo es posible-dice-demostrar que la salud es buena'..."(33)

Las divergencias entre Moore y Mill aparecen más adelante cuando Moore se percató que Mill afirma que 'la única evidencia que es posible ofrecer de que algo es deseable es que la gente lo desee realmente'. A juicio de Moore, en esta justificación de Mill queda expresado un "uso ingenuo" de la falacia naturalista, en la medida en que identifica 'bueno' con deseable. "Ahora bien, la falacia es aquí tan clara que sorprende cómo Mill no la ha visto. El hecho es que 'deseable' no significa 'capaz de ser deseado', tal como 'visible' significa 'capaz de ser visto'. Deseable significa simplemente lo que debe o merece desearse, justo como lo detestable no significa lo que puede, sino lo que debe ser detestado y lo condenable lo que merece ser condenado..... Si 'deseable' ha de ser igual que 'bueno', debe, entonces, tener algún sentido y; si ha de ser igual que 'deseado', debe, entonces, tener otro muy distinto. Con todo, la tesis de Mill de que lo deseado es necesariamente bueno, le es esencial que estos dos sentidos de 'deseable' sean lo mismo. Si mantiene que son iguales, entonces, se contradice en otra parte; si mantiene que no son lo mismo, entonces, el primer paso hacia su prueba del hedonismo no tiene valor en absoluto."(34)

Moore advierte que, el tránsito que Mill intenta realizar, a saber, pasar de la afirmación "lo bueno significa lo deseado" a la afirmación "sólo el placer es bueno", reclama "mostrar que sólo el placer es realmente deseado". Y, quien intenta dar una demostración de esta naturaleza desemboca en lo que Sidgwick ha llamado 'hedonismo psicológico'. Moore señala

(33)Ibid., pp. 62-63.

(34)Ibid., pp. 64-65.

que este tipo de demostración es preferido normalmente por las personas que no tienen un conocimiento amplio sobre filosofía o psicología. Apunta que Bradley en su obra Ethical Studies (p.232) señaló muy acertadamente, en donde descansaba la confusión de los que practican el hedonismo psicológico: en la no distinción entre un 'pensamiento placentero' y el 'pensamiento del placer'. "De hecho-dice Moore-, sólo cuando se hace presente lo último, el 'pensamiento de un placer; puede decirse que el placer es objeto de deseo o motivo de la acción. Por otra parte, cuando sólo se hace presente un 'pensamiento placentero', tal como -admito-siempre puede suceder, es, entonces, el objeto de pensamiento-eso en lo que pensamos- el que constituye el objeto de deseo y el motivo para la acción. El placer, que este pensamiento excita, puede indudablemente causar nuestro deseo o incitarnos a la acción; pero no constituye nuestro fin u objetivo ni nuestra motivación."(35) Primeramente porque no siempre nos damos cuenta de que esperamos obtener placer cuando deseamos algo. Y, en segunda instancia, si se espera obtener placer es may raro "que sólo deseáramos placer".

Podría darse el caso de que tuviésemos un fuerte deseo de tomar un vaso de vino oporto y, simultáneamente, también, "tener la idea del placer que espero de él". Moore advierte que, en este caso, no puede considerarse el placer como el único objeto de nuestro deseo porque "en este objeto debe incluirse también el vaso de oporto". Por otro lado, si no está incluido "el vaso de oporto" en este objeto, el deseo que tenemos podría conducirnos a tomar un vaso de cualquier otro tipo de vino porque, "si el deseo se dirigiera al placer únicamente, no podría llevarme a tomar oporto". Esto implica que, en este caso, la idea del objeto del cual esperamos placer, también debe estar en mi pensamiento y guiar mi actividad.

(35) Ibid., p.67.

A juicio de Moore, es muy dudoso que se pueda demostrar mediante los argumentos de los hedonistas que sólo el placer es bueno. Señala que, si se adopta otra teoría más plausible- "el placer es siempre la causa del deseo"-desaparecería de la doctrina ética la creencia de que sólo el placer es bueno, y quedaría establecido que el placer es algo que ya se encuentra en nosotros antes de que quisiéramos algo. Si se adopta esta teoría "¿Puede alguno estar inclinado a sostener que lo que ya tengo, mientras estoy deseando algo todavía, sea siempre y únicamente lo bueno?".

Esta divergencia entre Moore y Mill quedó claramente señalada en uno de los pasajes de Principia Ethica cuando Moore expresa que: "Es ésta: cuando deseo el vino, no es vino lo que deseo, sino el placer que espero me reporte. En otras palabras, la doctrina afirma que la idea de un placer no real causa siempre deseo, mientras que mi doctrina establece que el placer real causado por la idea de algo, causa siempre deseo. Son estas dos teorías diferentes las que supongo confunden los hedonistas psicológicos."(36)

En otros pasajes de la misma obra se señala más claramente cómo es que Mill confunde "la causa del deseo" con "el objeto del deseo". "Puede-dice Moore, digo, ser verdad que el deseo nunca puede darse a menos de que sea precedido por algún placer real; pero, aunque esto sea cierto, no ofrece obviamente ningún fundamento para decir que el objeto del deseo es siempre algún placer futuro. Por objeto del deseo se entiende aquello cuya idea nos causa un deseo; es un placer que anticipamos, un placer que no hemos obtenido, lo que constituye el objeto del deseo siempre que deseamos placer. Cualquier placer real, que puede excitarse por la idea de ese placer anticipado, no es obviamente el mismo placer que ese placer anticipado cuya sola idea es real. Este placer real no

(36)Ibid., p.66.

es el que queremos; lo que queremos es siempre algo que no tenemos, y decir que el placer nos causa siempre un querer es algo muy distinto a decir que lo que queremos es siempre placer." (37)

Moore llama la atención sobre la contradicción en la que Mill cae. Apunta que, por una parte, aquel sostiene que lo único que deseamos es placer, y por otra parte, agrega, que además del placer también deseamos otras cosas como el 'dinero', 'la virtud', etc.. En un primer momento dentro del desarrollo de la argumentación de Mill, el 'dinero' aparece desempeñando la función de 'medio para obtener un fin'. Sin embargo, en un segundo momento, "el medio para conseguir un fin es lo mismo que una parte de ese fin". Aquí, Mill vuelve a caer en falacia al confundir los medios con los fines.

Cuando Moore pasa a considerar los argumentos de otra variante del hedonismo, cambia de estilo en su método de argumentar. Esto se debe a que, cuando exponía su tesis (*) acerca de por qué el término bueno no podía ser definido se apoyaba en un método de demostración directa. Pero ahora que desemboca en la interrogante acerca de qué realidades son buenas, se percató que no es posible dar una demostración directa a esta cuestión. Por eso, se ve en la necesidad de ubicarse dentro del método de demostración indirecta utilizado por Mill "de determinar el intelecto ajeno". "Aquí, pues, ha de someterse a nuestro veredicto una intuición; la intuición de que 'sólo el placer es bueno como fin, bueno en sí y por sí mismo.'" (38)

Antes de que Moore pasara a considerar el hedonismo intuicionista de Sidgwick, decidió tocar otro punto interesante en la teoría de Mill: se trata de la doctrina de 'la diferencia de calidad en los placeres', doctrina que Sidgwick habría de rechazar. Según esta doctrina, si una mayoría de personas

(*) Cf. p. 73, "la tesis de que 'bueno es indefinible', y de que negarla implica una falacia, es susceptible de demostración directa; pues negarla implica contradicciones".

(37) G. E. MOORE, Principia Ethica, p. 70.

(38) Ibid., p. 73.

prefiere cierto placer que ya ha experimentado, esto sería condición suficiente para determinar la superioridad cualitativa de ese placer sobre otro y, por consiguiente, sería el más bueno. La dificultad que Moore advierte en esta doctrina es que, si ante dos placeres, suponiendo que estos fueran simples como los colores básicos, se considera que sólo el placer es bueno como fin, no importa cuál tipo de placer, sería incorrecto calificar a una con mayor calidad que la otra, ya que el principio hedonista afirma claramente que existe un elemento común a todos los placeres "que no puede diferir en género", y por consiguiente, no se puede dar ninguna razón para preferir un placer a otro.

Mientras que Benthan, otro hedonista, sostenía que ante dos placeres que tuvieran igual cantidad de placer, ambos serían buenos, en cambio Mill sostenía que la calidad de los placeres era el criterio adecuado para determinar la superioridad de un placer sobre otro. Moore considera que esta doctrina de 'la diferencia de calidad en los placeres' debe ser rechazada ya que, entra en contradicción con uno de los principios fundamentales del hedonismo. "He demostrado que, si se dice—como hace Mill—que la calidad del placer ha de tomarse en cuenta, entonces, no se está sosteniendo ya más que el placer sólo es bueno como fin, puesto que queda implicado que algo, que no está presente en todos los placeres, es también bueno como fin." (39)

Podríamos explicar el sentido de la crítica que Moore le hace a esta doctrina tomando un ejemplo que podría ser bastante claro. Supongamos que alguien le pregunta a un muchacho si le gusta usar pantalón o una falda femenina. Si él respondiera que pantalón, estaría respondiendo adecuadamente. Pero, si su respuesta fuera "un pantalón que tenga determinada calidad", lo que estaría dando a entender es que hay unos pan-

(39) Ibid., p. 76.

talones mejores que otros. Moore señala que en el caso concreto del color, que es un concepto simple, "si se dice que 'sólo el color es bueno como fin', no se podrá, entonces, dar ninguna razón posible para preferir un color a otro." (40)

Esta teoría de Mill fué más tarde rebatida por Sidgwick, quien rechazó la compatibilidad propuesta por Mill entre el principio hedonista y la preferencia de calidad de placeres. Sin embargo, Sidgwick desechó la teoría sobre las cualidades de los placeres y se quedó con el hedonismo. Había sostenido en su obra Methods of Ethics que sólo el placer era bueno en sí. Para él, el placer era el fin supremo a que debería aspirar toda la humanidad; que si bien era cierto que el conocimiento de la verdad y la contemplación de la belleza eran algo bueno, sólo lo eran como medio para alcanzar un elevado grado de placer. En este sentido, la contemplación de la belleza y el conocimiento de la verdad serían bueno sólo en la medida en que sirvieran de trampolín para alcanzar un fin supremo. Esta concepción implicaba que cualesquiera que fuera la actitud que tomara una persona, vía estos dos medios, debería estar justificada por la consecución de un aumento de placer. Si el conocimiento de la verdad estuviera orientada hacia una meta que no fuera un máximo de placer, la persona estaría más distante de lo bueno.

Moore afirma que los hedonistas como Sidgwick consideran que si el placer ha de ir siempre acompañado de conciencia, es indiferente el que se afirme que el placer, o la conciencia del placer sea lo único bueno. Tal concepción, no es considerada por Moore indiferente. Considera que si se la dá a escoger entre "O el placer por sí mismo (aún cuando lo podamos alcanzar) es todo lo deseado, o la conciencia de él será más deseable todavía", se decidiría por la última de estas dos proposiciones, lo cual, conduce a negar que el placer sea lo único bueno. Más adelante, en su argumentación, Moore dirá que incluye la conciencia del placer no era lo único bueno.

(40) Ibid.

Advierte que, aquí la dificultad estriba en que existen muchas situaciones en las que la conciencia del placer coexiste con la conciencia de otras cosas; situaciones que son deseables y cuyo contenido no es estrictamente el placer.

Estas conclusiones formuladas por Moore, fueron derivadas gracias a la aplicación de un método de aislamiento absoluto. "El método que me he servido-dice Moore-para mostrar que el placer mismo no es lo único bueno consiste en ver qué valor debemos adjudicarle, si es que se da en un aislamiento absoluto, despojado de todas sus compañías. Este es, de hecho, el único método que puede utilizarse con seguridad si es que queremos descubrir qué grado de valor tiene una cosa en sí."(41)

En realidad, lo que Moore está tratando de hacer es aplicar el principio de unidad orgánica(*), entendido éste, en la forma especial en que la concibe. Si se considera la conciencia del placer como un elemento de un todo, no hay razón de peso para suponer que los otros elementos de ese todo, o de esa situación, carezcan de valor, o que inclusive tengan menos valor que la conciencia del placer. "Dicho brevemente, el argumento de Sidgwick depende aquí del descuido de ese principio que he tratado de explicar en mi capítulo I y que, como he dicho, debemos llamar principio de 'las relaciones orgánicas'. El argumento ha sido tramado para engañar; porque supone que, si vemos que una situación entera es valiosa, y también, que uno de sus elementos tiene valor en sí, el otro elemento debe, entonces poseer en sí todo el valor que pertenece a la situación entera. El hecho es, por el contrario, que, puesto que el todo puede ser orgánico, el otro elemento no necesita tener valor alguno y que, incluso teniéndolo, el valor del todo puede ser mucho más grande."(42)

Moore señala que, el no entender bien este principio de las relaciones orgánicas, ha llevado a los hedonistas a suponer que ^{en} el placer se concentra todo el valor. "El placer

(41)Ibid., p. 86.

(*)Cf., p. 174, "Este es el principio de que el valor intrínseco de un todo no es idéntico con la suma de los valores de sus partes ni proporcional a ella."

(42)Ibid., p. 88.

parece ser un constituyente necesario de los todos más valiosos, y, puesto que puede parecer fácilmente que los otros constituyentes en que podemos analizarlo no tienen valor ninguno, es natural suponer que todo el valor pertenece al placer."(43) Por eso considera que "la tesis de Sidgwick (que me parece dudosa en extremo) de que la conciencia del placer tiene en sí mayor valor que la contemplación de la belleza, me parece que la contemplación placentera de la belleza tiene ciertamente un valor inmensamente mayor que la mera conciencia del placer."(44)

Por consiguiente, Moore considera haber refutado al hedonismo por medio del método de aislamiento, demostrando que ni el placer ni la conciencia del placer es lo único bueno, porque pueden darse situaciones en que ésta (conciencia del placer), estando incluida dentro de esa situación, sea menos mejor que la situación misma.

A pesar de la crítica contundente que Moore hizo al hedonismo de Sidgwick, conviene aclarar que él no sólo advirtió partes negativas en el pensamiento de aquel, sino que también reconoció su lado positivo. Lo positivo que encuentra en su pensamiento es la negación que hace de una pluralidad de propiedades que algunos le adjudican al concepto "bueno". Al negar Sidgwick toda posibilidad de que el concepto "bueno" esté constituido por más de una propiedad, estaba implicando que este concepto es simple e inanalizable. De allí que Moore se identifique, en cierto sentido, con el método intuicionista de Sidgwick, y considere a éste como el único de los hedonistas que ha reconocido el carácter inanalizable de "bueno"; que ha sostenido que la proposición 'el placer es lo único bueno' es una intuición.

Si bien es cierto que Moore se reconoce en Principia Ethica como un intuicionista, no menos cierto es, que su postura difiere de las de los intuicionistas ortodoxos.

(43) Ibid., p. 88.

(44) Ibid., p. 69.

El propio Moore hace esta distinción en el "Prefacio" de la obra, destacando claramente cuál es el carácter propio de su intuicionismo frente al de Sidgwick y otros: "El intuicionista propiamente dicho, se distingue por sostener que las proposiciones de mi segunda clase -proposiciones que afirman que una cierta acción es correcta o es un deber- son incapaces de demostración o refutación, mediante una adquisición acerca de los resultados de tales acciones. Yo, por el contrario, no estoy menos ansioso de sostener que las proposiciones de esta clase no son intuiciones, que de mantener que las proposiciones de mi primera clase lo son.

Además, desearía que se observara que, cuando denomino tales proposiciones 'intuiciones', pretendo meramente afirmar que son incapaces de demostración; no doy por entendido nada respecto a la manera u origen de nuestro conocimiento de ellas. Aún menos doy por entendido (como muchos intuicionistas he hecho) que cualquier proposición sea verdadera, a causa de que la conocemos de un modo particular. Sostengo, por el contrario, que de cualquier modo que sea posible conocer una proposición verdadera, es también posible conocer una falsa."(45)

Consideremos ahora, la crítica que Moore hace del "egoísmo" y del "utilitarismo", dos formas en que se manifiesta el hedonismo.

En primera instancia, Moore establece la distinción entre egoísmo y altruísmo (otro sentido de egoísmo). Considera que: "Egoísmo puede, en consecuencia, utilizarse para denotar la teoría de que debemos tender siempre a obtener placer para nosotros, porque éste es el mejor medio para el fin último, sea este fin último nuestro mayor placer propio o no. El altruísmo, por otra parte, puede denotar la teoría de que debemos tender siempre a la felicidad de otras gentes, sobre la base de que

(45) Op. cit., véase el Prefacio, p. IX.

este es el mejor medio de alcanzar tanto la nuestra como la de los demás."(46)

El egoísmo asocia a su concepción la idea de 'mi propio interés'. Consideran que al buscar mi 'propio interés', estoy buscando mi mayor placer posible; estoy buscando mi propia felicidad. Esto conlleva a pensar que si mi propia felicidad es lo único bueno, hacia ese bien universal deberá de tender cualquiera de mis acciones. Moore considera que en esta teoría hay una manifiesta contradicción porque supone que "un gran número de cosas diferentes es cada una la única cosa buena". Señala que "Sidgwick comete aquí la falacia característica del empirismo; la falacia que consiste en pensar que una alteración de los hechos puede hacer que una contradicción deje de serlo. Que la felicidad de un hombre particular sea lo único bueno, y que también sea lo único bueno la felicidad de cualquiera, es una contradicción que no puede resolverse con el supuesto de que, la misma conducta asegura ambas cosas; esto sería igualmente contradictorio, a pesar de los seguros que es tuviéramos de que ese supuesto está justificado."(47)

Con respecto al utilitarismo, Moore señala que actualmente es considerado como una doctrina que juzga la conducta correcta o errónea, como un medio de acuerdo con los resultados de una conducta específica. Advierte que una de las fallas del utilitarismo consiste en, poner todo su énfasis en "los medios" sin tomar en consideración que pueden darse cosas que simultáneamente son buenas como medios y como fin. Además, con finan todos sus juicios a la consecuencia de una conducta, desembocando en un "absurdo lógico". "Los argumentos utilitaristas—señala Moore—implican, en gran medida, el absurdo lógico de que lo que es aquí y ahora nunca tiene valor en sí, sino que hay que juzgarlo únicamente por sus consecuencias, las que, a su vez, obviamente, una vez realizadas, no tendrán valor en sí

(46)Ibid.,p.91.

(47)Ibid.,p.97.

mismas, sino serán meros medios para un futuro todavía más lejano; y así ad infinitum."(48)

Una última observación acerca del utilitarismo es que, consideran que el sentido común es una especie de termómetro para medir cuál es el curso de acción que produce mayor placer. Moore considera que quienes tratan de probar esta afirmación, formulan argumentos que en la mayoría de las veces resultan "endebles" y ridículos. "Más aún-dice Moore-, es dudoso en extremo que las acciones que produzcan más bien en conjunto produzcan también más placer. Los argumentos destinados a mostrarlo están todos más o menos viciados por el supuesto de que lo que parece condición necesaria para la obtención de más placer en un futuro próximo continuará siempre siendo así."(49)

(48) Ibid., p. 100.

(49) Ibid., pp. 101-102.

5. SU ATAQUE A LA ETICA METAFISICA

Al terminar Moore de hacer la crítica sobre el hedonismo tanto en su modalidad egoísta como en la utilitarista, se aboca en el Capítulo IV de Principia Ethica a refutar aquellas teorías éticas que intentan definir el concepto "bueno" tomando como punto de referencia objetos suprasensibles. Estas teorías, que Moore agrupa en torno a la metafísica, estarían también marcadas por la falacia naturalista. Su crítica va enfilada hacia aquellos filósofos que, siguiendo ya sea a los estoicos, a Spinoza, a Kant o a Hegel, han intentado inferir ciertas proposiciones éticas primarias a partir de algunas proposiciones metafísicas. Dice que cualesquiera que sean los argumentos que utilicen en la formulación de sus tesis, habría un rasgo común que los identificaría, a saber, el de sostener que cualquier verdad que pudiera encontrarse en la ética deberá ser inferida a través de una deducción lógica, a partir de las verdades de la metafísica.

Es notorio observar, que ya en esta obra Moore endereza su crítica contra el idealismo de corte objetivista. Tal vez su crítica tomó esa dirección pensando que en "La Refutación del Idealismo" había demolido bastante bien al idealismo subjetivo de Berkeley. También hay que tomar en consideración que la polémica de la ética, en su época, tenía como punto de referencia principal el pensamiento de Kant y Hegel.

Según opinión de Moore, el elemento común implícito en todas las posturas metafísicas radica en la idea de explicar el "sumo bien" en términos suprasensibles. En este sentido, las ubica en el lado opuesto de los naturalistas, en la medida en que no aceptan que todo lo que exista sea un objeto natural. Según Moore, el mérito que podemos adjudicarle a los metafísicos es el de haber señalado que el conocimiento humano no está limitado a aquellos objetos que caen bajo la

experiencia sensible. Señala que los metafísicos "siempre se han ocupado en gran medida, no sólo de esa otra clase de objetos naturales en que consisten los hechos mentales, sino también de la clase de objetos, o de propiedades de objetos, que ciertamente no se dan en el tiempo, que no son, por ende, partes de la naturaleza y que, de hecho, no existen en absoluto." (50) De allí que Moore piense que el rasgo más sobresaliente de la metafísica, en su desarrollo histórico como disciplina filosófica, haya sido "su profesión de probar la verdad acerca de existentes no naturales".

La primera interrogante que se plantea, en su propósito de demostrar que la ética no puede basarse en la metafísica, es la de saber si el objeto del cual hablan los metafísicos tiene alguna relación con la ética. Para responder a esta interrogante, comienza por distinguir dos departamentos dentro de la ética. A un primer departamento le competiría responder acerca de "qué debe ser", mientras que al otro departamento le competiría responder a la pregunta "qué debemos hacer". Esta última pregunta quedaría ubicada dentro del dominio de la ética práctica o "doctrina de los medios". La metafísica tendría conexión con la doctrina de los medios en la medida en que intenta dar algunas respuestas sobre las consecuencias que podría acarrear en el futuro una de nuestras acciones.

Si bien es cierto que las respuestas que pueda formular la metafísica tienen alguna importancia para la ética, no es menos cierto—dice Moore—que estas respuestas son de un género negativo en la medida en que hablan, no de la naturaleza de una realidad futura, sino de la naturaleza de una realidad eterna. La consecuencia que conlleva el sostener que nuestras acciones están referidas a una realidad eterna, consiste en suponer que las acciones particulares de los humanos pueden afectar algo cuya existencia es eterna.

(50) Ibid., p. 105.

De allí que Moore considere que muchas de estas teorías pueden no tener tal conexión con la ética práctica, o si la tienen es de un carácter "puramente destructiva".

Moore señala que para que algo pueda tener una conexión con nuestras acciones es imprescindible que ese algo sea afectado por nuestras acciones, de lo contrario, no es válido hablar de tal conexión. "Pero esta conexión con la ética práctica no es lo que se da a entender comúnmente cuando se dice que la ética debe basarse en la metafísica. No es la afirmación de esta relación lo que considero característico de la metafísica. Lo que los metafísicos mantienen, por lo común, no es sólo que la metafísica puede ayudarnos a decidir cuál será el efecto de nuestras acciones, sino que puede decirnos cuáles efectos entre los posibles, serán buenos y cuáles malos. Profesan que la metafísica constituye una base necesaria para responder a esa otra cuestión ética primaria: ¿Qué debemos hacer? ¿Qué es bueno en sí?"(51)

La metafísica al hablarnos de efectos buenos o malos nos está remitiendo constantemente a una realidad, a un objeto. De allí surge la suposición de que "la realidad de una cosa es condición necesaria de su bondad". Según Moore, este objeto real de que habla la metafísica no es realmente nada.

Por otro lado, la mayor parte de la argumentación de los metafísicos se efectúa fuera del marco de la ética. Los metafísicos caen en el mismo error que los naturalistas, ya que sus discusiones las llevan a efecto en una disciplina que no es la ética, y posteriormente adjudican sus conclusiones a la ética. La pretensión de la metafísica de ser ama y reina de todas las disciplinas filosóficas, y muy especialmente de la ética, es lo que no acepta Moore. La metafísica no solamente supone que suministra las condiciones necesarias para que la ética pueda operar, sino también "todas las condiciones necesarias para demostrar que ciertas cosas son buenas". Esto puede implicar que, si se prueba la realidad de

(51)Ibid., p. 112.

de un objeto suprasensible, se ha probado que ese objeto es bueno. Por otro lado, también implica que, en la medida en que lo real tiene determinadas propiedades, en dicha medida es bueno. "El razonamiento que lleva a pensar que una inquisición metafísica puede ofrecer una conclusión ética tiene la forma siguiente: a partir de una consideración de lo que ha de ser real, podemos inferir que lo que es real tiene ciertas propiedades suprasensibles; pero, tener estas propiedades equivale a ser bueno- éste es el verdadero sentido de la palabra-; en consecuencia, se desprende que lo que tiene estas propiedades es bueno y, a partir de una consideración de lo que ha de ser real, podemos una vez más inferir qué es lo que tiene estas propiedades. Es obvio que, si tal razonamiento fuera correcto, cualquier respuesta que se diera a la pregunta '¿qué es bueno en sí?' se habría obtenido en virtud de una mera discusión metafísica y nada más."(52)

Los metafísicos-señala Moore-han admitido que cualquier verdad debe significar que algo existe. Para ellos, no es imprescindible que se adicione el "aquí" o el "ahora" de lo que existe, tal como sostienen los empiristas. "Basados en el mismo principio-dado que 'bueno' es un predicado que ni existe ni puede existir-, han sido llevados a suponer que, o bien 'ser bueno' significa estar relacionado con alguna otra cosa en particular que puede existir y existe 'en realidad', o que meramente significa 'pertenecer al mundo real'-que la bondad es trascendida o absorbida en la realidad."(53)

En este sentido, los metafísicos suponen que la bondad "existe necesariamente junto con algo con lo que existe". Moore considera que algunos errores de la metafísica se deben a que, cuando da una explicación de las verdades éticas las consideran idénticas al tipo de leyes científicas. Por ejem-

(52)Ibid., p.117.

(53)Ibid., p.119.

plo, "Que tal o cual debe hacerse, es lo que usualmente se denomina ley moral. Esta frase sugiere naturalmente que dicha proposición es análoga, en cierta manera, o a una ley natural o a una ley en el sentido legal o a ambas."(54)

Moore no niega que, en cierto sentido, estos tres tipos de leyes puedan ser análogos. Lo que sí niega es que se afirme una analogía que no sea que "incluyen una proposición universal" Afirmar que existe otro tipo de analogía entre estas tres leyes, no es concebible por Moore porque: "Una ley moral afirma 'esto es bueno en todos los casos; una natural 'esto ocurre en todos los casos; u una legal 'se ordena que esto ha de hacerse, o no, en todos los casos.....no son equivalentes."(55)

A juicio de Moore, la doctrina ética de Kant es una de las fuentes de esta pretendida analogía. La falacia en que cayó Kant fue la de creer que la ley moral era análoga a la ley natural. "Kant—señala Moore—identifica lo que tiene que ser con la ley de acuerdo con la cual una voluntad libre o pura debe actuar, con la única clase de acción que le es posible." Moore ataca esta concepción kantiana señalando que: "Si 'esto tiene que hacerse' significa 'esto es querido por una voluntad libre', entonces, si se pudiera mostrar que no hay ninguna voluntad libre que quiera nada, se seguiría que nada tiene que hacerse."(56)

Otra falacia que Moore advierte en la doctrina de Kant es que, aquel al concebir la ley moral como imperativo, supone que cuando se afirma 'esto tiene que ser' se está significando 'se ordena esto'. Moore advierte que si esto fuera así, entonces, nada sería bueno a menos que fuera ordenado. Por otro lado, en la medida en que no puede concebirse que todas las órdenes de nuestro mundo sean infalibles, "lo que tiene que ser en un sentido último significa 'lo que es ordenado por alguna autoridad suprasensible'." Aquí, Moore advierte que Kant parece sugerir que la "fuente de obligación legal es terrena" y la "de la moral es celeste".

(54) Ibid., p. 119.

(55) Ibid., p. 120.

(56) Ibid., p. 121.

"En este último error, en la suposición de que cuando digo 'tiene que hacer esto' debo dar a entender 'se te ordena hacer esto', tenemos una de las razones que han llevado a suponer que la particular propiedad suprasensible, con referencia a la cual debe definirse lo bueno, es la voluntad." (57) Para él, la voluntad, a lo sumo, puede ser únicamente un criterio de bondad. Además, prosigue diciendo, los metafísicos nunca han hecho el intento de "mostrar que la voluntad es un criterio de bondad", y sin embargo, siguen afirmando que todas las cosas que son queridas de cierta manera son buenas.

El método epistemológico de los metafísicos afirma que, entre otras cosas, "considerando lo que está 'implicado en' la volición o el sentimiento- lo 'ideal' que presuponen-, podemos descubrir qué propiedades debe tener el mundo si ha de ser bueno o bello." (58) Esta idea, que parte de la doctrina de Kant, provoca en los que la siguen, caer en la falacia de identificar 'esto es bueno' con 'esto es querido de cierta manera'. La posición de Moore es que, ni "ser bueno" es idéntico "a ser querido o sentido de alguna manera", ni tampoco "ser verdadero es idéntico a ser pensado de alguna manera".

La crítica de Moore a la ética metafísica concluye llamando la atención de que: " la fuente más importante del supuesto de que la metafísica tiene importancia para la ética, parece ser la presuposición de que 'bueno' debe denotar alguna propiedad real de las cosas; una presuposición que es originada principalmente por dos doctrinas erróneas: la primera lógica y la segunda epistemológica. Por consiguiente, (3) discutí la doctrina lógica acerca de que todas las proposiciones afirman una relación entre existentes, y señalé que la asimilación de proposiciones éticas a leyes naturales o a mandatos son ejemplos de esta falacia lógica (72-76). Finalmente (4), discutí la doctrina epistemológica de que ser bueno equivale

(57) Ibid., p. 122.

(58) Ibid., p. 123.

a ser querido o sentido de un modo particular; una doctrina que se apoya en el error análogo que Kant consideró el punto cardinal de su sistema y que ha sido ampliamente aceptado, y en la concepción errónea de que ser 'verdadero' o 'real' equivale a ser pensado de un modo particular." (59)

(59) Ibid., p. 133.

CONCLUSION

Dentro del estudio que hemos realizado de la vida y de la filosofía de George Edward Moore, creemos haber ex puesto en forma clara y objetiva la evolución de su pro ducción intelectual y las tesis más características de él.

Llama la atención dentro de su obra en conjunto, la rectificación que se va operando en sus tesis filosófi- cas a través de la maduración de sus concepciones filosó- ficas.

Dentro de su obra filosófica hemos destacado tres aspectos fundamentales:

- 1) Su método de abordar los problemas filosóficos
- 2) Su teoría de los "sense-data"
- 3) Su pretensión de sentar nuevas bases para cualquier ética del porvenir.

Su método de análisis no se enmarca dentro de una discusión meramente psicológica o verbal, sino que se o- rienta a la búsqueda del genuino significado que existe más allá de la mera expresión verbal.

Pero, este análisis tiene que ser usado para inten- tar responder a los problemas primarios y secundarios más importantes de la filosofía; debe ser aplicado a los diferentes tipos de proposiciones que expresan el punto de vista del sentido común. Las proposiciones del sentido común son ciertamente verdaderas, pero no sa- bemos la forma en que deben de ser analizadas. De allí que Moore intente a través del desarrollo de su pensa- miento, indicarnos la técnica que debemos de usar para analizarlas.

Es en el análisis de proposiciones sobre la percep- ción de los objetos físicos, donde Moore habría de desa-

rollar su teoría de los "sense-data".

Para él, todo análisis de una proposición perceptual, contiene en el fondo una proposición acerca de un "sense-datum" que, a la vez, está referido a un objeto físico.

Determinar la naturaleza de los "sense-data" y su relación con los objetos materiales y con nuestra mente, fue una tarea que jamás concluyó en una respuesta definitiva.

El tercer aspecto en el pensamiento de Moore llevaba la intención de señalar que el objeto de la ética no se funda sobre la conducta humana, o sobre algunas cosas buenas, sino sobre el bien mismo. Su obra Principia Ethica está orientada a poner de relieve esta postura y a señalar hasta qué punto toda la ética anterior carece de carácter científico.

El carácter anti-científico de todas las teorías éticas del pasado, se muestra a través de sus intentos de definir el término "bueno" en términos empíricos y en términos metafísicos. En la medida en que estas teorías adoptan una definición material del término "bueno" y no nos dan una definición formal con razones de peso, en dicha medida desembocan en lo que Moore llama "falacia naturalista". Desembocan en la falacia naturalista, aquellas éticas naturalistas que definen "bueno" en relación con un objeto natural o con una propiedad natural de un objeto. También desembocan en la falacia naturalista, aquellas éticas metafísicas que definen "bueno" en relación con un objeto suprasensible.

Lo que Moore propone en Principia Ethica, es la tarea de darle un contenido específico al concepto "bueno", antes de proceder a elaborar cualquier teoría sobre X cosa o X conducta "buena". Si los teóricos lograran ponerse de acuerdo y determinaran con exactitud qué es

"bueno", entonces, se abriría la etapa científica de la ética.

Después de haber conocido algunos aspectos de la obra ética de Moore, no cabe duda de que su tesis abre una nueva vía en el enfoque de la ética. Si su tesis estuvo o no correcta no es lo fundamental, sino el enfoque que novísimo que vino a incorporar a la ética.

BIBLIOGRAFIA(*)

- AMBROCE, Alice and LAZEROWITZ, G.E. Moore. Essays in Retrospect, London: G. Allen & Unwin, Ltd., 1970.
- AYER, A. J., Logical Positivism, USA: The Free Press, Glencoe, 1959. El Positivismo Lógico. Trad. de L. Aldama, U. Frisch, C.N. Molina, F.M. Torner y Ruiz Harrel. Editado por el Fondo de Cultura Económica, 1a. edición, México, 1965.
- BRUNIUS, Teddy, G.E. Moore's Analyses of Beauty, An impasse and a way out, Acta Universitatis Uppsaliensis, Laokoon, Suecia, 1964.
- MACE, Cecil A., British Philosophy in the Mid Century, London: G. Allen & Unwin, Ltd., 1966.
- MOORE, George E., "In what sense if Any, do Past and Future Time exist", Mind, Vol. VI, 1897, pp. 236-40.
- "Freedom", Mind, Vol. VII, 1898, pp. 179-204.
- "The Nature of Judgment", Mind, Vol. VIII, 1899, pp. 176-93.
- Principia Ethica, Cambridge, Univ. Press, 1903.
Principia Ethica, traducción de A. García Díaz, Centro de Estudios Filosóficos, U.N.A.M., México, 1959.
- Philosophical Studies, London: Routledge & Kegan Paul, 1922. Impression of 1970.
- Some Main Problems of Philosophy, London: G. Allen & Unwin, Ltd., fifth impression, 1969.
- Philosophical Papers, London: G. Allen & Unwin, Ltd., third impression, 1970.
- Lectures on Philosophy, London: G. Allen & Unwin, Ltd., edited by C. Lewy., 1966.
- Commonplace Book, London: G. Allen & Unwin, Ltd., edited by C. Lewy., 1962.

(*) En aquellos libros o artículos en que existe versión castellana, se maneja sólo la versión castellana.

- RUSSELL, Bertrand, Logic and Knowledge. Essays 1901-1950.
 Compilados por Robert Charles Marsh, London: G. Allen & Unwin, Ltd., 1956.
- Ensayos sobre Lógica y Conocimiento (1901-1950).
 Traducción de Javier Murgueza, Turus Ediciones, S.A., Madrid, 1966.
- Portraits from Memory and other Essays, London: G. Allen & Unwin, Ltd., Union Edition, 1958.
- The Autobiography of Bertrand Russell, London G. Allen & Unwin, Ltd., 1967.
- Philosophical Essays, London: G. Allen & Unwin, Ltd., 1966.
- SCHILPP, Paul A, The Philosophy of G.E. Moore, Library of Living Philosophers, Vol. IV, U.S.A: Open Court Publishing Co., Third edition, 1968. 2 Tomos.
- The Philosophy of Bertrand Russell, Library of Living Philosophers, Vol. V, U.S.A.: Open Court Publishing Co., 1944.
- STRONG, C.A., "Mr. Moore Refuted Idealism?", Mind, Vol. XIV, 1905, pp. 174-189.
- TREJO, Womfilio, "La Filosofía Analítica en George Moore y Bertrand Russell", en Revista de Filosofía Logos, Universidad La Salle, Vol III, no. 8, México, 1975, pp. 63-85.
- WARNOCK, Mary, Ethics since 1900, London: Oxford University Press, 1958.
- Ética Contemporánea, traducción de Conchita López-Noguera de Murgueza, Editorial Labor, S.A., Barcelona, 1968.
- WHITE, Alan R., G.E. Moore, A Critical Exposition, Oxford: Basil Blackwell & Mott, Ltd., 1958. Reprinted in 1969.

WOOLF, Leonard, Sowing: An Autobiography of the Years 1880-
To 1904, U.S.A.: Harcourt Brace Jovanovich. First
Harvest edition, 1975.