

## LA PREGUNTA POR LA ÉTICA: MÁS ALLÁ DEL TECNOCIENTIFICISMO

*WHAT IS ETHICS? BEYOND TECHNO-SCIENTISM*

**ADELA CORTINA**

Catedrática Emérita de Ética y Filosofía Política  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Valencia  
Valencia/España  
Adela.Cortina@uv.es  
ORCID:0000-0001-7385-5374

Recibido: 25/08/2022  
Aceptado: 12/09/2022

*Resumen:* En este artículo abordamos la pregunta que Álvarez Turienzo consideró esencial para la reflexión filosófica y para las Humanidades: ¿qué es la ética?, ¿en qué consiste el sujeto ético que constituye su núcleo?

Para responder a la cuestión el presente artículo da dos pasos. En primer lugar, critica con Turienzo al cientificismo porque reduce la ética a una ciencia de las costumbres o a una “filosofía de la ciencia moral”, a un saber teórico sin vigor práctico.

En un segundo paso el artículo dialoga con la propuesta ética de Álvarez Turienzo, que considera que el camino para acceder al sujeto moral es una ética intrasubjetiva, una ética de la interioridad, en la línea de la tradición socrática, agustiniana y kantiana. Sin embargo, en el artículo defendemos que el método específicamente filosófico debe ser el trascendental, sea en la versión intrasubjetiva kantiana, sea en la versión intersubjetiva de la ética del discurso. Las vías intrasubjetiva e intersubjetiva para acceder al sujeto moral son complementarias.

*Palabras Clave:* Humanidades, Interioridad, Intersubjetividad, Soledad.

*Abstract:* In this article we approach the question that Álvarez Turienzo considered as essential for Philosophy and Humanities: What is ethics? In what consists ethical subject, that is its core?

In order to answer the question this article will follow two steps. First, together with Turienzo it criticizes scientism, because it reduces ethics to science of customs or “philosophy of moral science”, theoretical knowledge without practical effect. In the second step the article dialogues with Álvarez Turienzo’s ethical proposal, which considers that the path to get to moral subject is

an intra-subject ethics, ethics of inwardness, according to the Socratic, Augustinian and Kantian tradition. However in the article we defend that specifically philosophical method must be transcendental, in Kantian intra-subject way or in intersubjective way of discourse ethics. Both of them, intra-subject and intersubjective ways to get to moral subject are complementary.

*Keywords:* Dialogue, Ethics, Humanities, Interiority, Intersubjectivity, Solitude.

## 1. EL PLURALISMO ÉTICO, NO SÓLO MORAL, EN LA ESPAÑA DE LOS AÑOS SETENTA

El 17 de agosto del pasado año falleció Saturnino Álvarez Turienzo, un académico emblemático no sólo en la Universidad Pontificia de Salamanca de la que formó parte sustantiva durante más de tres décadas, sino también del mundo cultural de habla hispana desde que la sociedad civil española iniciara una transición ética hacia la democracia, aun antes de que la transición política se encarnara en las instituciones<sup>1</sup>. El mundo de los valores morales y el de las formas de organización política están estrechamente vinculados, y no hubiera sido posible un cambio político sin el cambio moral que venía gestándose.

Álvarez Turienzo, especialista en S. Agustín, S. Juan de la Cruz o Fray Luis de León, amén de otros autores clásicos, ofreció una propuesta propia en el ámbito de la ética y la desarrolló sobre todo en el libro de 1983 *El hombre y su soledad. Una introducción a la ética* y en escritos posteriores<sup>2</sup>. Sin embargo, los artículos que fueron prefigurando ese texto y anunciando sus preocupaciones de largo aliento vieron ya la luz en los años sesenta y setenta del siglo XX, conformando una voz peculiar en el contexto hispano de aquella época efervescente: la propuesta de una ética intrasubjetiva, una ética de la interioridad, en la línea de la tradición agustiniana<sup>3</sup>.

Si podía decirse en aquellos años sesenta y setenta que la sociedad española estaba forjando un deseable pluralismo moral, también se estaba gestando un pluralismo ético, y la posición de Álvarez Turienzo representaba una de las relevantes propuestas, ligada a una tradición secular. Es para mí un honor que la

1 Esta publicación se enmarca en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico «Ética cordial y Democracia ante los retos de la Inteligencia Artificial» (PID2019-109078RB-C22), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Conselleria de Innovación, Universidades, Ciencia y Sociedad Digital de la Generalitat Valenciana.

2 Saturnino Álvarez Turienzo, *El hombre y su soledad. Una introducción a la ética* Salamanca, Sígueme, 1983.

3 Para un ilustrativo resumen de las principales aportaciones de Álvarez Turienzo a la reflexión filosófica ver Enrique Bonete, “Recuerdos y aportaciones del Profesor Saturnino Álvarez Turienzo”, que será publicado por Carmen Paredes próximamente.

Universidad Pontificia de Salamanca, a la que tanto aprecio, me haya invitado a participar en este homenaje dedicado a su memoria<sup>4</sup>.

En efecto, en 1991 Javier Muguerza publicó un volumen en la editorial alemana Alber, que llevaba por título *Ethik aus Unbehagen* y recogía textos de un número reducido de autores españoles<sup>5</sup>. El subtítulo del libro “25 Jahre ethische Diskussion in Spanien” era bien expresivo de la intención del editor, que no era sino la de dar a conocer a un público alemán el trabajo que se había venido desarrollando en España en el campo de la ética durante el último cuarto de siglo a través de algunas voces representativas de una excelente noticia: en nuestro país había ido surgiendo un conjunto de propuestas de filosofía moral que neutralizaba cualquier intento de monismo ético, cualquier intento de pensamiento ético único.

Atendiendo a la clásica distinción entre la moral de la vida cotidiana y la ética filosófica que reflexiona sobre ella, España era ya un país moralmente pluralista en el nivel de la vida cotidiana, pero también era plural en el metanivel de la reflexión ética, en el metalenguaje de la filosofía moral. El pluralismo, siempre enriquecedor, era una realidad no sólo en la moral de la vida corriente, propiciando una ética cívica, sino también en el ámbito de la ética filosófica<sup>6</sup>. Si la ética cívica podía configurarse sobre el célebre entreveramiento entre una ética de mínimos de justicia y una ética de máximos de vida buena, que Rawls caracterizaría como “una concepción moral-política de justicia” y “unas doctrinas comprensivas del bien”, también en España dialogaban distintas propuestas de ética filosófica, componiendo un valioso pluralismo ético<sup>7</sup>.

Desde la introducción al citado volumen recuerda Muguerza el cambio de tercio que se produjo en esos últimos veinticinco años. Ya autores de la talla de Unamuno, Ortega o Zubiri se habían ocupado de cuestiones morales con excepcional solvencia, pero fue José Luis Aranguren quien publicó en 1958 aquel texto titulado *Ética*, que abrió las ventanas de la filosofía moral para que entraran nuevos aires en el mundo hispano<sup>8</sup>. Kantismo, utilitarismo, fenomenología, marxismo, filosofía analítica se daban cita en el conocido libro de Aranguren, aunque el propio autor reconocía sin ambages su especial deuda con Aristóteles, Sto. Tomás y Zubiri. Y, ciertamente, es en esos años sesenta y setenta del siglo

4 En un volumen dedicado como homenaje al Profesor Antonio Pintos Ramos pude expresar a mi vinculación a la Universidad Pontificia de Salamanca, que no ha hecho sino reforzarse con el tiempo. Ver Adela Cortina, “La conciencia moral: entre la naturaleza y la autonomía”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 40 (2013), pp. 249-262.

5 Javier Muguerza, *Ethik aus Unbehagen. 25 Jahre ethische Diskussion in Spanien*, Alber Freiburg/München, 1991.

6 Adela Cortina, *Ética mínima. Introducción a la ética*, Tecnos, Madrid, 18ª edición, aumentada con un apartado inicial titulado “El largo camino de la ética”, pp. 13-45, escrito desde el confinamiento obligado por la pandemia. Ver especialmente para este punto cap. 1.

7 Adela Cortina, *Ética mínima*, cap. 3; John Rawls, *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona.

8 José Luis L. Aranguren, *Ética*, en *Obras Completas*, 2, Trotta, Madrid, 1994, pp. 159-502.

pasado cuando se fue fraguando un rico pluralismo de corrientes éticas que entraron en un diálogo al que se sumaron el existencialismo ético, la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort, la Teoría de la Preferencia Racional, la Lógica de las Buenas Razones, el reconstructivismo rawlsiano o la ética del discurso<sup>9</sup>.

En este contexto era importante dar a conocer al mundo filosófico internacional la vitalidad española, desconocida en exceso, a través de algunos textos de autores representativos de distintas corrientes, textos que ellos mismos seleccionarían como expresivos de su propia posición. El primero de esos autores era José Luis Aranguren, el segundo, Saturnino Álvarez Turienzo, un autor que, según decía Muguerza con acierto, estaba preparado para renovar con su bagaje la enseñanza de la ética<sup>10</sup>; un autor con voz propia en aquella academia polifónica. ¿Cuál es el texto que Turienzo consideró en ese tiempo como más expresivo de su perspectiva ética?

El título del texto en la publicación alemana era “Die Geschicke des ethischen Subjekts” y había aparecido en la revista *Iglesia Viva* en 1977, aunque en una versión más amplia, con el rótulo “Para que haya pregunta moral”<sup>11</sup>. Según Álvarez Turienzo, ésa era y sigue siendo, a fin de cuentas, la gran pregunta de la ética, la pregunta por la especificidad de lo moral, por ese sujeto ético que constituye su núcleo. Una pregunta difícil de responder en aquel tiempo porque el neopositivismo lógico y la filosofía analítico-lingüística reducían el saber racional a la forma de conocimiento que se obtiene a través de los métodos de la ciencia natural, que recurren a la descripción de hechos y a su comprobación a través de la verificación. Con un método semejante es imposible acceder a lo que una tradición socrática y agustiniana, también kantiana, entiende como núcleo de lo moral: la interioridad, la autognosis sobre lo que debe hacerse o sobre lo que el hombre es, el autoconocimiento, la persona, la libertad<sup>12</sup>.

Una interioridad que, en el caso de Turienzo, irá vinculándose a la experiencia de la soledad, hasta el punto de llegar a afirmar que “El encuentro con la soledad y la experiencia de la misma va al unísono con el encuentro y la experiencia de ser hombre. La soledad define el lugar interior, el ámbito del existir personal. El ahondamiento en la interioridad se mide por la experiencia de la soledad: existir auténtico y experiencia de la soledad se corresponden. No sabe de autenticidad quien no sabe de soledad”<sup>13</sup>.

9 Para todo ello ver también Javier Muguerza, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977; *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid 1990.

10 Muguerza 1991, p. 12.

11 Álvarez Turienzo, “Die Geschicke des ethischen Subjekts”, en Javier Muguerza, *Ethik aus Unbehagen*, pp.47-69; “Para que haya pregunta moral”, en *Iglesia Viva*, nº 73, 1977.

12 Álvarez Turienzo, “Die Geschicke des ethischen Subjekts” en Muguerza, 1991, p. 62.

13 Álvarez Turienzo, *El hombre y su soledad*, p. 85. La bibliografía que Turienzo recoge en este texto sobre el tema de la soledad es sumamente valiosa.

Ciertamente, la imposibilidad de acceder a ese mundo íntimo que es el núcleo de la ética, y con él, según Turienzo, de la filosofía y las Humanidades, es fruto de un *impedimento epistemológico*, propio de los años setenta del siglo pasado y que ha revivido con fuerza en nuestros días, transitando de la epistemología a la ontología, bajo la forma de “naturalización de la ética”<sup>14</sup>. El discurso de la naturalización de la ética ha logrado tal implantación en el mundo académico que el propio Habermas se conforma con llamar a su propuesta “naturalismo débil” en un afán de seguir la tónica de la opinión pública académica; una denominación que es injusta con la fortaleza de su teoría de la acción comunicativa, de su pragmática universal y de su filosofía reconstructiva<sup>15</sup>. ¿Cuál es el núcleo del problema?

## 2. LA ÉTICA NO ES UNA CIENCIA, AFORTUNADAMENTE, NI TAMPOCO TECNOCIENCIA

Como bien dice Enrique Bonete en su excelente artículo “Ciencias sociales y disolución del ‘hombre interior’ (Aproximación al pensamiento ético de S. Álvarez Turienzo)”, publicado en el volumen de homenaje que *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* dedicó a Turienzo en 1990, uno de los temas que más interesó a Turienzo fue el de las implicaciones que ha supuesto el desarrollo de las ciencias sociales para la ética como disciplina filosófica y como realidad antropológica<sup>16</sup>. En efecto, para responder a la pregunta por la especificidad de lo moral y de la ética, es preciso –considera Turienzo– aclarar dos cuestiones: ¿qué se entiende por “pensar”? y ¿qué lugar corresponde a la moral en esa situación?<sup>17</sup>.

Con respecto a la primera pregunta, la respuesta del neopositivismo lógico es clara: el pensar se identifica con la ciencia, que trata de describir objetos o de explicarlos, no de comprender el sentido, menos aun de prescribir. La racionalidad objetiva produce enunciados sobre todo aquello que se puede decir, porque el mundo de lo objetivo es la totalidad de lo que puede expresarse racionalmente. Con lo cual no queda lugar para ningún otro saber que, como es el caso del filosófico, pretenda fundamentar objetos de la realidad. El libro de los

14 Para una crítica rigurosa al intento de naturalizar la ética, ver Jesús Conill, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Tecnos, Madrid, 2019. El texto une a la crítica una propuesta de acceso a la intimidad que supera las barreras del naturalismo y de la introspección monológica.

15 Jesús Conill, *Intimidad corporal y persona humana*; César Ortega, “¿Naturalizar la idea de justicia? Una respuesta crítica desde la teoría moral de Jürgen Habermas”, *Pensamiento*, vol. 72, n° 273 (2016), pp. 827-848.

16 Enrique Bonete “Ciencias sociales y disolución del ‘hombre interior’ (Aproximación al pensamiento ético de S. Álvarez Turienzo)”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n° XVII (1990), pp. 23-37.

17 Álvarez Turienzo, 1977, en Mugerza 1991, p. 61.

hechos del mundo no contiene la pregunta por sus fundamentos. La genial aportación kantiana, según la cual, el ámbito de la racionalidad es más amplio que el del conocimiento científico y abarca tanto al uso práctico de la razón como a la reflexión filosófica, queda arrumbada como si fuera una propuesta irracional, situada fuera del mundo.

En cuanto a la segunda cuestión, en este contexto sería posible acudir a los científicos que describen el mundo objetivo desde las distintas ciencias humanas, es decir, desde la psicología, la sociología o la antropología social. Con todo ello, desde un punto de vista epistemológico, la ética filosófica se reduciría a una ciencia de las costumbres, de los mecanismos psicológicos del sujeto o, por otra parte, a una “filosofía de la ciencia moral”. En ambos casos se trataría de un saber teórico, que pretende describir hechos, pero carece de vigor práctico<sup>18</sup>.

Esta posición de neutralidad ante lo moral, propiciada por el neopositivismo lógico, la filosofía analítico-lingüística y en nuestros días por las corrientes naturalistas que tratan de explicar los fenómenos humanos desde lo que puede ser verificado en la naturaleza, se sustenta al menos sobre dos prejuicios, que se resisten a toda autocrítica y, por tanto, se resisten a convertirse en juicios racionales.

Uno de ellos es el temor a que la ética filosófica prescriba lo que se debe hacer, asumiendo el papel del moralista. Ésta es una preocupación muy extendida, que dio pie a la distinción entre tres niveles del lenguaje, que distintos autores interpretaron de forma diferente: moral, ética y metaética<sup>19</sup>.

El otro prejuicio dogmático consiste en el afán de reducir a ciencia objetiva toda posibilidad de conocimiento racional, con la convicción de que cuanto rebasa esos límites no es sino subjetivismo, irracionalidad, arbitrariedad, oscurantismo. El prestigio que las ciencias habían ido cobrando frente a las Humanidades reforzaba este prejuicio, que hoy sigue ganando terreno con el avance de las tecnociencias en todos los ámbitos de la vida humana. La ideología del transhumanismo tiene su base en estas creencias, y lo considero ideología porque rebasa con mucho los límites de lo verificable y falsable y, sin embargo, se mantiene como un dogma que defiende los intereses inversores de grupos poderosos contra toda evidencia<sup>20</sup>. Si, según se dice, las ciencias pretenden basarse en la evidencia, la crisis sanitaria, social y económica causada por la sindemia de la Covid-19 y el desastre mundial provocado por la invasión rusa de Ucrania son evidencias insoslayables de nuestra vulnerabilidad, que falsan radicalmente las balandronadas del transhumanismo y del posthumanismo<sup>21</sup>. Por eso, a mi jui-

18 Ibid, p. 62.

19 Adela Cortina, *Ética mínima*, cap. 3.

20 Adela Cortina, “Los desafíos éticos del transhumanismo”, *Pensamiento*, vol. 78 (2022), pp. 471-483.

21 Adela Cortina, *Ética cosmopolita*, Paidós, Barcelona, 2021, cap. 2.

cio, se hace necesario practicar la crítica de la ideología para desenmascarar los intereses que subyacen a esos nuevos dogmas, como también al mundo de las plataformas y las redes sociales, que causan incluso basura tecnológica sin que apenas se saque a la luz esa evidencia.

Con todo esto quedan sin respuesta las grandes preguntas que dan sentido a la existencia de un saber llamado filosofía moral o ética: ¿por qué hay moral y por qué debe haberla? ¿En qué consiste la especificidad de lo moral y cuál es su fundamento, si es que muestra alguna especificidad?

Para que estas preguntas sean posible Turienzo dialoga en sus escritos con los más destacados representantes del afán de convertir la ética en ciencia, como es el caso de Schlick o Reichenbach y desmonta con habilidad sus argumentos<sup>22</sup>. Su repulsa del cientcismo coincide con la de un buen número de autores, entre ellos, Apel y Habermas y con mis propias críticas a esa postura miope. Pero fue difícil desacreditar al cientcismo, por una parte, porque en cuanto una ciencia cobra relevancia en el mundo del saber cae en la tentación de explicar toda la realidad con su método, tachando de irracional aquello que es incapaz de abarcar. Pero también por la preponderancia que ha ido cobrando el saber científico en el mundo académico y en la vida cotidiana, tanto el de las ciencias sociales como el de las ciencias naturales, como muestra el ascenso del naturalismo. Cada vez más las gentes ven la salvación en las ciencias, con la eficacia de las vacunas, y presuntamente de las tecnociencias.

En lo que hace al cientcismo contemporáneo, que hunde sus raíces en el positivismo de Comte y Mach, consiste, según Habermas, “en la actitud de que una filosofía científica debe proceder como las ciencias mismas *intentione recta*, es decir, tener el objeto ante sí (y no puede asegurarse de sí misma reflexivamente)”<sup>23</sup>. La ciencia no es ya sólo una forma de conocimiento posible, sino que se hace necesario identificar el conocimiento con la ciencia. Como apunta Apel, esto comportará la escisión entre teoría y praxis, conocimiento y decisión, reservando para la teoría y el conocimiento científico toda posible racionalidad, mientras que las decisiones morales quedan relegadas al ámbito subjetivo de las preferencias irracionales<sup>24</sup>. Desde esta perspectiva no hay legitimidad alguna para criticar las normas del mundo moral y político, como también ha denunciado el Racionalismo Crítico desde Popper y Albert, se hace impracticable el acceso a la interioridad del sujeto, y también –como recuerda Álvarez Turienzo– va perdiendo fuerza ese ámbito del saber que es el de las Humanidades frente a las Ciencias Naturales y a las Ciencias Sociales, cuando en algún momento ocuparon el primer puesto en la jerarquía del saber. Esta decadencia tiene unas repercusiones nefastas para nuestras posibilidades de abordar con altura hu-

22 Álvarez Turienzo, 1977, pp. 62 y 66.

23 Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, 1982, pp. 298 y 299.

24 Adela Cortina, *Ética mínima*, pg. 129.

mana los desafíos presentes, que reclaman un fortalecimiento de las Humanidades como también Turienzo subrayó. La decadencia de este tipo de saber cuenta con una breve historia.

### 3. LAS CIENCIAS NATURALES OCUPAN EL PRIMER PUESTO EN EL PÓDIUM DE LA JERARQUÍA DE LOS SABERES.

Es ya un lugar común afirmar que la conferencia pronunciada por Charles Percy Snow en 1959 sobre “Las dos culturas y la revolución científica” fue un punto de inflexión en la relación entre ciencias y Humanidades<sup>25</sup>. En su conferencia Snow entendía el término “cultura” en dos sentidos, y con el primero de ellos se refería al desarrollo intelectual, al cultivo del entendimiento, al sentido en que Coleridge hablaba de “*cultivation*” o de “armonioso desarrollo de aquellas cualidades humanas y facultades que caracterizan a nuestra humanidad”<sup>26</sup>. Incluye entre sus cualidades tanto las que se desarrollan en el estudio científico como las que desarrollan aquellos a los que suele llamarse “intelectuales”. Alcanzar la humanidad en plenitud exigiría cultivar estas cualidades, pero lamentablemente surgen dos subculturas, cada una de las cuales dejaría languidecer una parte de ellas. Porque con el tiempo se quiebra la unidad del saber, se produce una fragmentación de la racionalidad científica, práctica y técnica, y se generan distintas subculturas.

En este segundo sentido, con “cultura” nos referiríamos a “todo grupo de seres humanos que vive en un mismo ambiente, y está vinculado por hábitos comunes, supuestos comunes y común manera de vivir”<sup>27</sup>. Desde esta perspectiva, en el mundo del saber topamos con dos grupos culturales, los intelectuales y los científicos, que al parecer desarrollan formas de vida diferentes.

A juicio de Snow, los intelectuales tratan de monopolizar toda la cultura y la identifican con la cultura tradicional, que es la suya, dejando a las ciencias en un segundo puesto; por otra parte, son *luditas*, o, lo que es idéntico, irresponsables. Por eso no han aceptado la revolución industrial, cuando es, a juicio de Snow, la única esperanza de mejora que existe para los pobres. Mientras los científicos trabajan con optimismo por un futuro mejor, porque les preocupa el bien de los hombres, los intelectuales se envuelven en la capa de su pesimismo y demonizan esa revolución que es la que en realidad puede mejorar la situación

25 Charles Percy Snow (1977): “La Conferencia Rede, 1959”, en *Las dos culturas y un segundo enfoque*. Versión ampliada de “Las dos culturas y la revolución científica”, Alianza, Madrid, 9-61. Para este apartado ver Adela Cortina, *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*, cap. 7.

26 Charles Percy Snow, o.c., p74.

27 Ibid., 75.



de los menos aventajados. Por último, entre las dos culturas existe una gran incomunicación.

Frente a las afirmaciones de Snow debemos reconocer que los intelectuales en ocasiones practican un ludismo inadmisible, pero no siempre ni siquiera las más de las veces, como muestra sobradamente el libro de Rens Bod *A New History of Humanities*<sup>28</sup>. Como bien dice Bod, parece que las ciencias han sido motor de inventos y descubrimientos que han beneficiado claramente a la humanidad porque se han escrito historias de las ciencias, pero no de las Humanidades. Una historia de las Humanidades como la que él ha publicado muestra cómo las Humanidades han sido fuente de invención y progreso de modo abrumador. En este contexto quisiera mencionar al que ha sido el más célebre alumno de la Universidad de Valencia, Juan Luis Vives, humanista de pura cepa, y no sólo por su conocimiento del mundo clásico, sino sobre todo porque escribió el primer trabajo sobre la pobreza que ha visto la luz, el *De subventione pauperum* de 1526, en el que aclara que el problema de la pobreza no se resuelve sólo con la limosna individual, sino sobre todo convirtiendo la asistencia social en una cuestión municipal e institucional. Como se echa de ver, se va abriendo tímidamente el camino a lo que más tarde será el Estado del bienestar. Las Humanidades abren caminos desde el comienzo para mejorar la vida de los menos aventajados y para crear sociedades justas, transfiriendo a la realidad social sus conocimientos.

En cuanto a la conferencia de Snow, provocó un gran debate y el autor se sintió invitado a retomar el tema cuatro años más tarde en “La dos culturas: un segundo enfoque”, texto en el que, entre otras cosas, sugiere la existencia de una tercera forma de saber: las ciencias sociales. Las únicas formas de saber no son, pues, las ciencias naturales y las humanidades, sino que existe ya un mundo intermedio entre unas y otras, que es el de las ciencias sociales. ¿En qué difieren entre sí y cuál de ellas ostenta la primacía en el ámbito del saber?

A esta cuestión respondió cincuenta años más tarde, en 2009, Jerome Kagan en su libro *The Three Cultures: Natural Sciences, Social Sciences and the Humanities in the 21st. Century*<sup>29</sup>. Un libro en el que, curiosamente, se refiere a un declive de las Humanidades frente a la anterior primacía de los intelectuales. Es decir, introduce una jerarquía entre las culturas, en virtud de la cual considera que las ciencias naturales están situadas en el pódium del aprecio social, las sociales se encuentran en segundo lugar, y las Humanidades son las que gozan de más baja valoración social.

28 Rens Bod, *A New History of Humanities. The Search for Principles and Patterns from Antiquity to the Present*, Oxford University Press, 2013, first published in paperback, 2015.

29 Jerome Kagan, *The Three Cultures: Natural Sciences, Social Sciences and the Humanities in the 21st. Century*, 2009.

A esta conclusión llega Kagan después de establecer una comparación entre los tres tipos de saber, atendiendo a nueve parámetros, de los que conviene destacar sólo los más relevantes.

En principio, las ciencias naturales pretenden describir hechos y explicar los fenómenos naturales por causas, lo cual abre la posibilidad de predecir fenómenos futuros y de aplicar estos conocimientos a la mejora de la naturaleza y de las sociedades. Pero además estas ciencias recurren a un método razonablemente controlable, que es el método experimental de comprobación de los hechos, lo cual permite alcanzar la verdad, entendida como verificación o como falsación. Por otra parte, estas ciencias expresan sus resultados mediante un vocabulario que refiere a entidades materiales, de modo que el lenguaje que utilizan es en gran medida unívoco, lo cual favorece la comunicación y la discusión abiertas, frente al lenguaje críptico y polisémico que utilizan las Humanidades.

Las Humanidades, por su parte, cuentan con hechos, pero no se limitan a ellos, porque su especificidad no consiste en describir y explicar, sino en tratar de *comprender el sentido* de los acontecimientos humanos, en tratar de desentrañar cuál es la *intención* del actuar humano, personal y colectivo, por qué las personas y las sociedades hacemos unas opciones u otras, y, en el caso de la ética, por qué deberíamos actuar siguiendo determinadas normas y determinados valores, y no otros, cuál es el fundamento del deber. Qué duda cabe de que el *sentido* y la *intención* son particularmente huidizos, y el mundo de la *fundamentación* extremadamente intrincado.

Y es justamente en este contexto en el que se sitúa la pregunta por la ética que hemos tomado como tema central en este trabajo: en el ámbito del sentido de la vida, del propósito del sujeto ético, de la autognosis, de la fundamentación del deber moral, que se expresa en el hecho de la existencia de los juicios morales.

Por otra parte, el *método* de las Humanidades sería –continúa Kagan– el del diálogo con los sujetos humanos y con los textos, que requieren una gran dosis de hermenéutica, de interpretación de los textos y de las conductas, que siempre deja un amplio campo de indeterminación y no permiten hacer inferencias claras. Ciertamente, no es éste un método que permita garantizar predicciones para el futuro.

Como se echa de ver, resulta complicado adentrarse en el mundo misterioso del acontecer humano y de la fundamentación moral, pero además para hacerlo el investigador no puede desprenderse de sus propias valoraciones, sino todo lo contrario, no puede atenerse al Principio de la *Wertfreiheit*, de la Neutralidad weberiana. Justamente, la necesidad de conocer las propias valoraciones para

poder comprender a otros es lo que lleva a Gadamer a afirmar que la hermenéutica es filosofía práctica<sup>30</sup>.

Pero las ciencias sociales, que según Turienzo irían invadiendo el terreno de lo que antaño era la ética, no quedan tampoco en un lugar de honor en la jerarquía de Kagan, sino sólo en un complicado lugar intermedio entre lo que Ortega y Gasset llamaría las “Naturalidades” y las Humanidades. No es extraño que con el tiempo sean las Naturalidades las que han ido avanzando.

A mi juicio, sin embargo, estas esquematizaciones de las distintas formas de saber son más bien simplificaciones, porque también en el mundo de las “ciencias duras” las dificultades de investigación son grandes y los resultados, sumamente interpretables, y porque es muy difícil deslindar las ciencias sociales, que utilizan métodos empíricos, de las Humanidades. ¿La Historia o las Filologías son ciencias sociales o Humanidades? ¿Dónde en encuadra el amplísimo mundo del arte? Trazar las fronteras entre las tres formas de saber con un bisturí es imposible.

Y, por otra parte, ¿es verdad que los saberes que componen las Humanidades no cuentan con métodos específicos; con términos y conceptos peculiares que es preciso conocer para manejarse en ellos, componiendo un vocabulario propio que conviene enriquecer, pero al que no se puede renunciar; con tradiciones que ayudan a resolver mejor los problemas actuales; con un modo propio de comprobar la verdad, la adecuación o la validez de las propuestas?

Como bien dice Ortega, las Humanidades se ocupan de hechos exclusivamente humanos y proporcionan un conocimiento *estricto*, aunque no pretenden que sea exacto; trabajan con hechos, pero no se limitan a ellos, sino que tratan de articularlos desde el *sentido*, que es la *materia inteligible* en el mundo humano<sup>31</sup>

Por tanto, en lo que respecta a la ética como filosofía moral, debe proporcionar un conocimiento *estricto*, comunicable y argumentable, aunque no precisa ser exacto. Tiene que hacer pie en los hechos y no perderse en especulaciones sin alguna base en la experiencia, pero no debe reducirse a ellos, porque se dirige a la comprensión del *sentido*, que es la *materia inteligible* del mundo humano, aunque no sea verificable.

Y deberíamos añadir a todo ello que la ética debe distinguir entre la base y el fundamento de lo moral, porque para que haya sujeto moral necesitamos contar con una base biológica determinada, pero la pregunta por la base no se identifica con la pregunta por el fundamento, con el intento de responder a la

30 Hans-Georg Gadamer (1981): *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona.

31 José Ortega y Gasset (1961): “Prospecto del Instituto de Humanidades”, *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1961; vol. 7, 11-24; “Boletín número 1 del Instituto de Humanidades”, *Obras Completas*, Taurus, Madrid, 2009, vol. 9, 1177-1181.

pregunta “¿por qué debo?”. Los juicios morales deben nutrirse de razones y en el punto de “dar razón” es en el que entra la cuestión del fundamento. Como bien decía Aristóteles, importa el “qué”, pero sobre todo el “por qué”.

#### 4. LA PREGUNTA POR LA ÉTICA: LOS CAMINOS DE LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA MORAL.

El pluralismo ético, el conjunto de propuestas éticas del que hablábamos al comienzo de este trabajo, se ha mantenido con el paso del tiempo, adobado con nuevos impulsos, como el pensar posmoderno, que ha sido caracterizado también como una sensibilidad, más que como una propuesta filosófica elaborada; las pretensiones transhumanistas y poshumanistas de acceder a una nueva humanidad, libre de enfermedad y de muerte; el imparable auge de las éticas aplicadas, que se encarnan afortunadamente en todos los ámbitos de la vida social, local y transnacional con una presencia incontestable<sup>32</sup>; el desafío de la globalización, que reclama una ética universal con mayor fuerza todavía de la que Apel requería en 1973, en su *Transformación de la Filosofía*<sup>33</sup>, y que yo me estoy permitiendo sustanciar en una ética cosmopolita, enraizada en esa secular tradición que surge desde hace 25 siglos al menos y recorre la historia<sup>34</sup>; los retos que la política y la economía plantean a la ética. Pero con todo ello queda todavía abierta la pregunta que planteábamos con Turienzo, y cuya respuesta es más urgente que nunca: ¿cómo acceder al sujeto moral, que es el núcleo de la ética y de las Humanidades?

La vía de la autognosis, la vía de la interioridad, es siempre ese ineludible camino, que recorrieron, entre otros, Sócrates y Kant<sup>35</sup>, pero el método con el que se recorre ese camino no es indiferente, sino decisivo. A mi juicio, debe ser un método específicamente filosófico, como es el caso del método trascendental, que desde Kant toma como punto de partida de la reflexión un hecho fehaciente, innegable, y trata de reconstruir las condiciones que hacen posible ese hecho. En el caso de Kant, el punto de partida es la conciencia del deber en su forma de imperativo categórico que manda incondicionadamente. En el caso de la ética del discurso, el punto de partida es el hecho de las acciones comunicativas, que descubren un deber puesto en diálogo. En los dos casos el punto de llegada es ese sujeto moral que da sentido a la ética y a la existencia de las Humanidades. Recordemos brevemente los pasos que ambos tipos de recons-

32 Adela Cortina, *Ética mínima*, pp. 44 y 45; *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993; Adela Cortina y Mauricio Correa (eds.), *Ética aplicada desde la medicina hasta el humor*, UC, Santiago de Chile, 2020.

33 Karl-Otto Apel, *La Transformación de la Filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, vol. II.

34 Adela Cortina, *Ética cosmopolita*, Paidós, Barcelona, 2021.

35 Álvarez Turienzo, 1983.

trucción dan para intentar responder a la pregunta por la ética a través de una vía intrasubjetiva, pero también *intersubjetiva*.

En lo que hace a Kant, como intenté mostrar en otro lugar, la clave es la conciencia moral, que tiene sin duda unas bases biológicas, en la medida en que se origina a través del proceso evolutivo. Pero como “origen” y “fundamento” no se identifican, para responder a la pregunta por el fundamento es necesario recurrir a algo más<sup>36</sup>. La conciencia moral descubre en sí misma un componente de *obligación interna*, que no procede evolutivamente de la presión del grupo social para que incorpore sus normas, y que sólo puede explicarse por la presencia en ella de una ley de la naturaleza, considerada metafísicamente, de la ley de Dios, o de la ley de la propia humanidad. En los tres casos se trata de una fuente que se presenta con una *fuerza obligatoria incondicionada*, que no sirve para sobrevivir, sino para vivir *bien*, de acuerdo con la propia conciencia. Lo que los estoicos llamaron “vivir de acuerdo con la naturaleza”, las filosofías de cuño religioso, “vivir según la ley de Dios”, y filosofías como la kantiana, “vivir de acuerdo con la ley de la propia razón”<sup>37</sup>.

En este último caso, surge la *conciencia de auto-obligación*, la conciencia de que el sujeto no sólo tiene obligaciones con su colectividad, ni tampoco sólo con Dios, sino primariamente consigo mismo. Y que justamente es este sentido de la auto-obligación el que le exige también cumplir las normas para con Dios y para con el grupo, siempre que el sujeto las valore como justas desde su propia razón. Esta forma de conciencia no resulta explicable por el mecanismo de la selección natural, ligado a la alabanza o el reproche ajenos, sino que es preciso recurrir a una “ley de la humanidad”, descubierta con la ayuda de tradiciones culturales que reclaman incondicionalmente el respeto a la propia dignidad. Justamente, en el caso de Kant, la dignidad se muestra en esa capacidad de ir más allá del mecanismo natural en nosotros que recibe el nombre de “libertad”, entendida como autonomía. Aunque pueda parecer contradictorio, dirá Kant abiertamente “yo no puedo reconocer que estoy obligado a otros más que en la medida en que me obligo a mí mismo: porque la ley en virtud de la cual yo me considero obligado, procede en todos los casos de mi propia razón práctica, por la que soy coaccionado, siendo a la vez el que me coacciono a mí mismo”<sup>38</sup>.

De todo ello se sigue que las explicaciones naturalistas de cuño darwinista son insuficientes para dar cuenta de la *incondicionalidad* con la que obliga la conciencia moral. Internalizar las reglas del grupo para sobrevivir, por temor al castigo y el desprecio, es propio de un ser calculador, pero la obligación moral pretende valer sin condiciones; precisamente porque la ley moral exige, cuando

36 Adela Cortina, “La conciencia moral: entre la naturaleza y la autonomía”, o.c.

37 Para un análisis riguroso de las raíces religiosas del lenguaje moral ver el libro de Jesús Conill *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Tecnos, Madrid, 2021.

38 Immanuel Kant *Metaphysik der Sitten*, Ak. VI, pp. 417 y 418 (trad. esp. en Madrid, Tecnos, 1989).

es necesario, ir más allá de los impulsos sensibles, acuñados por la evolución, y realizar acciones que inician una serie nueva. Esa capacidad humana es la que lleva el nombre de “autonomía”, o, dicho de otro modo, “libertad moral”. El móvil para cumplir las leyes de la libertad no es empíricamente accesible, sino que es el respeto por la dignidad de seres que son en sí valiosos por ser libres<sup>39</sup>.

Y en el segundo caso que hemos mencionado, en el de la aplicación de la reconstrucción trascendental al hecho de la existencia de acciones comunicativas, se trata de un punto de partida que no es intrasubjetivo, sino intersubjetivo, porque acontece en el seno del diálogo entre los sujetos dotados de competencia comunicativa, entre los sujetos humanos. Sin embargo, a mi juicio, el punto de llegada ineludible sigue siendo el sujeto autónomo, que se obliga a sí mismo a dar por justas las normas que como tales reconocerían los afectados por ellas en una situación ideal de habla. Por lo tanto, aun siendo indispensable promover el diálogo para descubrir qué es lo justo, la conciencia del sujeto como criterio último es irrebasable<sup>40</sup>.

Podría parecer, en principio, que la vía intrasubjetiva kantiana y la intersubjetiva de la ética del discurso se contraponen, de modo que es la kantiana la que da con el sujeto ético en estado puro. Como dice Álvarez Turienzo, acceder al núcleo moral de la persona, que existe como fin en sí misma, supone instalarse en él sin nada de apegos. “Es el *locus* de la moral sobre el supuesto de la libertad, por lo mismo, también *locus* de la soledad. Para ascender a esa altura se exige ir solo, como le ocurrió a Moisés cuando hubo de subir al monte para hablar con Dios”. Por eso –dirá poco más adelante Turienzo– el compromiso ético “nos lleva siempre a lo hondo de la soledad”<sup>41</sup>.

Y hasta cierto punto es verdad, pero también es verdad que Moisés se encontraba a sí mismo en el diálogo con Yahvé, de igual modo que el místico se encuentra a sí mismo en el diálogo con Dios. También es verdad que, a través del proceso de socialización, el niño va descubriendo que es libre y responsable cuando se le encomiendan tareas que puede cumplir o eludir. Es entonces cuando se hace patente para él la célebre afirmación kantiana: si debo, es porque puedo. Se hace patente la auto-obligación, que es la fuente de la obligación hacia los otros y la especificidad de lo moral frente a otras formas de obligación, sea religiosa, jurídica o social. Las vías intrasubjetiva e intersubjetiva son entonces complementarias para acceder a ese sujeto sin el que no hay moral cotidiana, ética, ni tampoco Humanidades.

39 Sin embargo, existe un puente entre la base biológica y la conciencia moral, que es una “estética de la libertad” en Kant, como la denomina y analiza Jesús Conill en *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 41 y ss. Por su parte, Ana M<sup>a</sup> Andaluz saca a la luz la armonía de la razón en la filosofía kantiana en *Las armonías de la razón en Kant*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2013.

40 Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 137 y ss.

41 Saturnino Álvarez Turienzo, 1983, p. 405.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Para que haya pregunta moral”, en *Iglesia Viva*, n° 73, 1977.
- \_\_\_\_\_, *El hombre y su soledad. Una introducción a la ética*, Salamanca: Sígueme, 1983.
- \_\_\_\_\_, “Die Geschicke des ethischen Subjekts”, en Javier Muguerza (ed.), *Ethik aus Unbehagen*, Freiburg/München: Alber, 1991, pp.47-69.
- ANDALUZ, A., *Las armonías de la razón en Kant*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2013.
- APEL, K.-O., *La Transformación de la Filosofía*, Madrid: Taurus, 1985.
- ARANGUREN, J. L., *Ética*, en *Obras Completas*, 2, Madrid: Trotta, 1994, pp. 159-502.
- BOD, R., *A New History of Humanities. The Search for Principles and Patterns from Antiquity to the Present*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- BONETE, E., “Ciencias sociales y disolución del ‘hombre interior’ (Aproximación al pensamiento ético de S. Álvarez Turienzo)”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n° XVII (1990), pp. 23-37.
- \_\_\_\_\_, “Recuerdos y aportaciones del Profesor Saturnino Álvarez Turienzo”, en Carmen Paredes (ed.), en prensa.
- CONILL, J. *Ética hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid: Tecnos, 2019.
- \_\_\_\_\_, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021.
- CORTINA, A., *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid: Tecnos, 1993.
- \_\_\_\_\_, “La conciencia moral: entre la naturaleza y la autonomía”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 40 (2013), pp. 249-262.
- \_\_\_\_\_, “El largo camino de la ética”, en *Ética mínima. Introducción a la ética*, Madrid: Tecnos, 2020, 18ª edición, pp. 13-45.
- \_\_\_\_\_, *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*, Barcelona: Paidós, 2021.
- \_\_\_\_\_, “Los desafíos éticos del transhumanismo”, *Pensamiento*, vol. 78 (2022), pp. 471-483.
- CORTINA, A. y CORREA, M. (eds.), *Ética aplicada desde la medicina hasta el humor*, Santiago de Chile: UC, 2020.
- GADAMER, H.-G., *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona: Alfa, 1981.
- HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1982.
- KAGAN, J., *The Three Cultures: Natural Sciences, Social Sciences and the Humanities in the 21st. Century*, 2009.
- KANT, I., *Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Berlin: de Gruyter, 1968.
- \_\_\_\_\_, *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 1989.
- MUGUERZA, J. (ed.), *Ethik aus Unbehagen. 25 Jahre ethische Diskussion in Spanien*, Freiburg/München: Alber 1991.
- \_\_\_\_\_, *La razón sin esperanza*, Madrid: Taurus, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Desde la perplejidad*, Madrid: FCE, 1990.

- ORTEGA, C., “¿Naturalizar la idea de justicia? Una respuesta crítica desde la teoría moral de Jürgen Habermas”, *Pensamiento*, vol. 72, n° 273 (2016), pp. 827-848.
- ORTEGA Y GASSET, J., “Prospecto del Instituto de Humanidades”, *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, vol. 7, pp. 11-24;
- \_\_\_\_\_, “Boletín número 1 del Instituto de Humanidades”, *Obras Completas*, Taurus, Madrid, 2009, vol. 9, pp. 1177-1181.
- RAWLS, J., *Liberalismo político*, Barcelona: Crítica, 1996.
- SNOW, Ch. P. (1977): “La Conferencia Rede, 1959”, en *Las dos culturas y un segundo enfoque*. Versión ampliada de “Las dos culturas y la revolución científica”, Madrid: Alianza, 1977, pp. 9-61.
- VIVES, J.L., *El socorro de los pobres*, Madrid: Tecnos, 1997.