

ISSN 1665-6415



# TEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚM. 16-17 JUNIO DE 2005

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**THEORÍA**  
Revista del Colegio de Filosofía

**Director**

Lic. Ricardo Horneffer

**Secretario de redacción**

Dr. Enrique Hülzs

**Consejo editorial**

Dra. Juliana González (UNAM), Dr. José María González (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Osvaldo Guariglia (Universidad de Buenos Aires), Dr. Ricardo Guerra (UNAM), Dr. Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes), Dr. Francisco Miró Quesada (Universidad de Lima), Dr. Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Manuel-Reyes Mate (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Mtro. Alejandro Rossi (UNAM), Dr. Fernando Salmerón† (UNAM), Dr. Adolfo Sánchez Vázquez (UNAM), Dr. Ambrosio Velasco Gómez (UNAM), Dr. Abelardo Villegas† (UNAM), Dr. Luis Villoro (UNAM), Dr. Ramón Xirau (UNAM), Dr. Leopoldo Zea† (UNAM).

**Consejo de redacción**

Mtra. Elisabetta Di Castro (UNAM), Dra. Paulette Dieterlen (UNAM), Dr. Bolívar Echeverría (UNAM), Dra. Teresa de la Garza (UIA), Dr. Crescenciano Grave (UNAM), Mtro. Josu Landa (UNAM), Dr. Efraín Lazos (UNAM), Dr. Gustavo Leyva (UAM-I), Dr. Carlos Pereda (UNAM), Lic. Pedro Joel Reyes (UNAM), Dra. Lizbeth Sagols (UNAM), Dr. Rodolfo Vázquez (ITAM), Mtra. Margarita Vera (UNAM).

*Cuidado de la edición:* Miguel Barragán Vargas

*Diseño de cubierta:* Gabriela Carrillo

DR © 2005, Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.  
Impreso y hecho en México  
ISSN 1665-6415

*Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, publicación semestral, junio de 2005. Número certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-041612494400. Número de certificado de licitud de título (en trámite). Número de certificado de licitud de contenido (en trámite).

# Índice

## Artículos

Carlos Pereda, <i>Pensamiento crítico versus razón arrogante</i> . . . . .	11
Guillermo Hurtado, <i>Dudas y sospechas</i> . . . . .	29
Pedro Stepanenko, <i>La filosofía de Gaos</i> <i>desde la perspectiva de Fernando Salmerón</i> . . . . .	45
José Ezcurdia, <i>Bergson y la crítica al esquematismo de</i> <i>la representación: la filosofía como máquina</i> <i>de plantear problemas y horizonte del pensar</i> . . . . .	63

## Sobre ética

Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, <i>El “sistema de la libertad”</i> <i>en el pensamiento de Schelling</i> . . . . .	85
Antonio Hermosa Andújar, <i>La conquista de la fortuna</i> . . . . .	119
María Teresa López de la Vieja, <i>Literatura</i> <i>en la filosofía moral</i> . . . . .	149
Pedro Enrique García Ruiz, <i>Hermenéutica del sí mismo y ética.</i> <i>Hacia una teoría del sujeto a partir de Paul Ricoeur</i> . . . . .	159

## Notas y reseñas

Griselda Gutiérrez Castañeda, <i>Graciela Hierro:</i> <i>universitaria y filósofa</i> . . . . .	177
Elisabetta Di Castro, <i>Norberto Bobbio (1909-2004)</i> . . . . .	181
Lizbeth Sagols Sales, <i>La carrera académica y la educación</i> . . . . .	183
Susana Bercovich, <i>La opacidad de la ética</i> . . . . .	187
Alberto Constante, <i>El instante eterno</i> . . . . .	191

<b>Abstracts</b> . . . . .	197
----------------------------	-----

<b>Colaboradores</b> . . . . .	203
--------------------------------	-----

# *La filosofía de Gaos desde la perspectiva de Fernando Salmerón*

**Pedro Stepanenko**

**E**n las universidades mexicanas solemos festejar a nuestros autores aunque sean muy pocos los que conozcan su obra. José Gaos no es una excepción. Son realmente muy pocos los académicos que hoy en día estudian su obra. ¿Por qué, a pesar de los homenajes, no se exponen sus ideas en las aulas de nuestra universidad? Cabe incluso preguntarse si algún día volveremos a estudiar sus ideas como lo hicieron sus alumnos. Tal vez los temas, las preocupaciones y, sobre todo, la manera de plantearse los problemas filosóficos hayan cambiado tanto que no volvamos a hacerlo. Las generaciones de Luis Villoro, Fernando Salmerón y Alejandro Rossi tienen, por supuesto, razones para celebrar el trabajo de su infatigable maestro, ya que participaron directamente en sus seminarios. Pero las generaciones posteriores tenemos una idea muy vaga de Gaos, que a veces no va más allá de su trabajo como traductor.

Uno de sus alumnos, Fernando Salmerón, sostuvo ya antes de la muerte de su maestro que la tradición filosófica dentro de la cual se inscribe la obra de este último estaba llegando a su fin. Se refería a los “sistemas personales” y posteriormente al historicismo y al existencialismo.<sup>1</sup> Esta afirmación nos plantea a las generaciones posteriores una pregunta importante: ¿podemos seguir haciendo filosofía como lo hacía Gaos? La obra de Fernando Salmerón es, sin duda, la que más puede ayudarnos a responder esta pregunta, ya que Salmerón ha sido hasta ahora la persona que más ha trabajado la filosofía de Gaos. Sin embargo, no es posible valorar su diagnóstico sin tener en cuenta la posición filosófica que Salmerón adoptó con entusiasmo en la década de los sesentas:

<sup>1</sup> Cf. Fernando Salmerón, “La filosofía, la ciencia y el desarrollo económico”, en *Espejo*, núm. 4, cuarto trimestre, 1967, pp. 49-73 y “José Gaos: su idea de la filosofía”, en *Cuadernos Americanos*, año XXXVIII, núm. 5, septiembre-octubre, 1969, pp. 102-129.

la filosofía analítica en su versión más temprana y combativa, el positivismo lógico. Aparentemente la respuesta de Salmerón a esa pregunta es negativa. No, no podemos seguir haciendo filosofía como lo hacía Gaos, al menos no como aquello que debe desarrollarse en la universidad. El análisis conceptual guiado por una metodología objetiva debe sustituir al “subjetivismo extremo” al que había conducido la tradición filosófica de su maestro. Pero al correr de los años esta postura se vuelve cada vez más flexible y los planteamientos de su maestro acerca de una concepción del mundo vuelven una y otra vez en los momentos cruciales de sus reflexiones éticas. Acaba aceptando la necesidad de articular las dos perspectivas filosóficas al admitir que la perspectiva basada sólo en una metodología objetiva tiene limitaciones inevitables por tratar de evitar toda subjetividad. A tal punto se van abriendo cada vez más espacio los cuestionamientos de su maestro que uno termina por preguntarse si no hay que volver a esos problemas y a la manera de plantearlos.

La posición de Salmerón frente a la filosofía de Gaos constituye, pues, una tensión entre la distancia y el reconocimiento, y ésta llega a representar uno de los rasgos característicos de la producción filosófica de Salmerón. Es la tensión de alguien que habiendo adoptado la filosofía analítica es asaltado una y otra vez por preocupaciones sobre una concepción del mundo que exprese y respalde una actitud moral, la cual se revela como necesaria para ejercer la racionalidad en cualquier ámbito de la actividad humana. Yo creo que este conflicto aún puede identificarse hoy en las distintas maneras de hacer filosofía, por lo cual vale la pena recordar esa tensión.

Esa posición teórica de Salmerón, sin embargo, hay que separarla con claridad de la admiración que tenía por Gaos en cuanto a su labor educativa. Al respecto nunca hubo duda. En toda su obra encontramos un constante reconocimiento por la actividad que Gaos desarrolló en México. En todo momento vio en su maestro un promotor de la profesionalización de la filosofía en nuestro país, tanto por su compromiso con la formación de nuevas generaciones, como por los métodos de trabajo utilizados en sus seminarios. Pero desde su posición teórica resulta extraño constatar que, al mismo tiempo que toma distancia frente a su maestro, asume la labor de exponer sus ideas y coordinar la edición de sus obras completas con la perseverancia y el cuidado que lo caracterizaban. ¿Cómo entender esta dedicación en contraste con su distancia teórica? En la primera parte de este artículo presento la respuesta a esta pregunta que Salmerón ofrece en sus trabajos sobre Gaos. En la segunda parte intento mostrar que hay otra respuesta que se abre camino paulatinamente en el desarrollo de las propias ideas éticas de Salmerón.

## I

Desde 1966, año en que escribió el primer ensayo de *La filosofía y las actitudes morales*, Salmerón adopta la perspectiva analítica de la filosofía,<sup>2</sup> ante la cual Gaos se había mostrado suspicaz.<sup>3</sup> Desde entonces adopta esta perspectiva, pero sin dejar de reconocer que hay otra manera de entender la filosofía. En los tres ensayos que conforman ese libro, los tres redactados antes de 1969, el año en que muere Gaos, Salmerón se apoya en la distinción husserliana entre la filosofía como ciencia estricta y la filosofía como concepción del mundo<sup>4</sup> para exponer dos sentidos del término *filosofía*. Por un lado, significa la sabiduría que un individuo adquiere a través de su propia experiencia y que expone mediante un sistema conceptual coherente, en el cual se combinan pretensiones teóricas con ideales morales. En este sentido la filosofía es una concepción del mundo que contiene principios a los cuales nos adherimos “emocionalmente” y que expresan la vida psicológica y las actitudes morales de una persona o un grupo en una determinada época.<sup>5</sup> Por otro lado, *filosofía* significa una actividad de análisis conceptual y argumental, que debe contar con métodos precisos para evaluar las posibles soluciones a los problemas que se plantea. Esta actividad no pretende ofrecer valores que puedan guiar las acciones de las personas, ni expresar la idea del mundo que le dé un lugar a estos valores. En el campo de la moral tan sólo debe mostrar la estructura del lenguaje y del razonamiento moral.<sup>6</sup>

Salmerón se adhirió a esta última forma de entender la filosofía y en muchos de los textos posteriores a 1969 desarrolló esta actividad de análisis conceptual en el campo del discurso moral, educativo y jurídico. Sostuvo que el camino de la filosofía contemporánea era el camino que la acercaba a la ciencia. “La filosofía de nuestro tiempo, en la medida en que pretende ser conocimiento riguroso, ha renunciado a ser concepción del mundo y a cumplir las funciones morales y educativas de la sabiduría”.<sup>7</sup> A pesar de esta convicción, Salmerón no ignoró la filosofía como concepción del mundo, como expresión de una actitud personal. A lo que se opuso fue a la confusión de esos dos

<sup>2</sup> Cf. F. Salmerón, “Sobre la investigación en filosofía”, en *La filosofía y las actitudes morales*. México, Siglo XXI, 1971.

<sup>3</sup> Cf. José Gaos, “La antropología filosófica”, en *De antropología e historiografía*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1967; F. Salmerón, “Notas sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 3. Madrid, 1991, pp. 129-131.

<sup>4</sup> Cf. F. Salmerón, *La filosofía y las actitudes morales*, pp. 10-16.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, pp. 12-14, 93-96 y 109.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, pp. 31-36 y 109.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 31.

sentidos.<sup>8</sup> No ignoró la filosofía como concepción del mundo a tal punto que dedicó su mayor esfuerzo filosófico a pensar la relación entre esta última comprensión de la filosofía y la actividad de análisis conceptual y crítico, que constituye el otro sentido. El estudio de la obra de Gaos adquiere sentido precisamente con respecto a las reflexiones sobre esta relación, ya que la filosofía de Gaos se concibe a sí misma como concepción del mundo. De hecho, la caracterización de esta última que maneja Salmerón está fuertemente inspirada en la filosofía de Gaos. La concepción del mundo como expresión de una perspectiva personal y su origen en la vida emocional y moral de la persona que la sustenta son dos rasgos que destaca Gaos y que Salmerón retoma. Por ello, puede decirse que la influencia de Gaos sobre las reflexiones de Salmerón tiene que ver con la forma de entender su objeto de análisis, no con la posición filosófica desde la cual plantea los problemas.

En uno de los primeros ensayos que ofrecen un panorama de conjunto de la filosofía de Gaos, Salmerón inicia su exposición describiendo la postura de su maestro ante el problema de si la filosofía puede seguir siendo un sistema.<sup>9</sup> Frente al rechazo de esta pretensión por parte de la filosofía analítica, Gaos considera que la filosofía no puede dejar de ser sistemática sin dejar de ser filosofía.<sup>10</sup> Para decidir este asunto no podemos contar, según Gaos, más que con la historia de la filosofía, la única información que podemos usar para ofrecer una teoría de la filosofía, para señalar qué clase de actividad es la filosofía. A pesar de la heterogeneidad de las distintas partes de la filosofía, Gaos considera que el principal empeño de esta actividad humana ha sido presentar una visión de la totalidad de lo real, es decir, lo que caracteriza esta actividad es la metafísica. Ésta es la razón por la cual el resultado de este pensamiento no puede ofrecerse más que como un sistema, ya que esa totalidad no es la mera suma de cosas que existen o pueden existir, sino que es una estructura que comprende todos los “sectores de entes”.<sup>11</sup>

En *De la filosofía*, libro en el que culminan sus reflexiones sobre “filosofía de la filosofía”, Gaos adopta en un primer momento una posición inspirada en Kant frente a la pretensión de ofrecer una visión global de la realidad. Ante la confianza de la metafísica precrítica de aprehender la realidad tal como es en sí misma, la perspectiva crítica propone limitarse a presentar el sistema de

<sup>8</sup> Cf. F. Salmerón, “Notas al margen de *Sentido y problema del pensamiento hispanoamericano*”, en Jorge E. Gracia e Iván Jaksic, *Filosofía e identidad cultural en América Latina*. Caracas, Monte Ávila, 1988, pp. 389-395.

<sup>9</sup> Me refiero al artículo “José Gaos: su idea de la filosofía”, en *op. cit.*

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, pp. 102 y 126, y F. Salmerón, “Notas sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina”, en *op. cit.*, pp. 129-130.

<sup>11</sup> F. Salmerón, “José Gaos: su idea de la filosofía”, en *op. cit.*, p. 124.

conceptos con los cuales la razón humana piensa la realidad. Esta perspectiva, en lugar de cuestionar la sistematicidad de la filosofía, la realza, ya que propone una metafísica que surge del análisis de las estructuras del pensamiento, del aparato conceptual del sujeto. Para Gaos este cambio de perspectiva conduce a un sistema antropológico y representa para él un paso decisivo en el reconocimiento de la subjetividad de la filosofía. En donde Gaos ya no sigue a Kant es en la búsqueda de estructuras del pensamiento que puedan valer universalmente en el ámbito de la metafísica. Aquí también recurre Gaos a la historia de la filosofía; esta vez para desviarse del proyecto kantiano. El panorama que nos ofrece esta historia es la de una pluralidad de sistemas, en donde cada filósofo vuelve a buscar los principios de un nuevo sistema, rechazando los conceptos de sus predecesores y de sus contemporáneos. Si se hace un recuento de las distintas filosofías, lo único que parece darles unidad es el intento, siempre fallido, por ofrecer una visión objetiva de la totalidad de lo real.

La explicación que proporciona Gaos de este fracaso tiene como base una tesis que Salmerón ya había expuesto en su libro sobre Ortega y Gasset: la objetividad, entendida como intersubjetividad, sólo es posible con respecto a objetos abstractos.<sup>12</sup> Los conocimientos científicos son objetivos porque el científico toma de las cosas reales sólo aquellos aspectos que se ajustan a sus conceptos y a sus leyes. La filosofía, en cambio, pretende abarcar la realidad en todos sus aspectos. Éste es el objeto más concreto que podemos pensar y, por ello, cualquier intento por ofrecer una visión objetiva del mismo conduce inevitablemente al fracaso. Lo que en verdad logra cada filósofo con su propio sistema conceptual no es más que articular una visión subjetiva, una concepción del mundo, válida sólo desde su perspectiva y, como tal, irrefutable.

Siguiendo a Kant, Gaos considera que los conflictos irresolubles en los que cae la razón al pensar la realidad en su totalidad, las antinomias, son una prueba de los límites de la razón y del fracaso inevitable de las pretensiones objetivas de la metafísica. También son la ventana a través de la cual nos percatamos del verdadero origen de los conceptos con los cuales pensamos la totalidad de lo real, a saber: la constitución moral del hombre. Pero, aquí Gaos se aparta también de Kant, al concebir la voluntad humana sólo por sus “mociones y emociones”, dejando de lado la preocupación kantiana por determinar principios que tengan validez universal con respecto a nuestras acciones. Gaos se concentra en el sujeto empírico, en las motivaciones que conducen al hombre particular a pensar la realidad de determinada manera; motivacio-

<sup>12</sup> Cf. F. Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México, El Colegio de México, 1959, pp. 112-114 y 134-136. Vid. también José Ortega y Gasset, “Adán en el paraíso”, en *Obras completas*. Madrid, Revista de Occidente/Alianza, 1993, t. I, p. 482.



nes que son estrictamente personales y que surgen de la experiencia individual.<sup>13</sup>

Las antinomias nos ofrecen concepciones antagónicas de la realidad. La razón no puede ayudarnos a elegir alguna de ellas, pues nos presenta tan buenos o tan malos argumentos a favor y en contra de cada una de ellas. Ante las antinomias no podemos elegir racionalmente. Sólo podemos optar de acuerdo con motivos; sólo podemos hacer nuestra una de estas concepciones recurriendo a nuestra actitud ante el mundo, la cual está determinada por nuestras “mociones y emociones”.<sup>14</sup> Para Gaos esto significa que la negación, el concepto que permite concebir las dos posiciones que constituyen las antinomias como contrarias, puede explicarse por las motivaciones del sujeto. La negación debe poder explicarse como una actitud de rechazo y cabría pensar que nos percatamos de lo que existe por contraste con su negación.<sup>15</sup> De ser así, nuestra capacidad de pensar en lo que existe dependería de nuestra capacidad de negar. Gaos, de hecho, adopta esta posición y por ello considera que las categorías, los conceptos más generales con los cuales pensamos las cosas, no pueden derivarse más que de la constitución interna del sujeto y no de las cosas mismas. Los conceptos positivos, los conceptos acerca de lo que existe sólo funcionan en juego con los conceptos negativos, cuyo origen no puede hallarse en lo que no existe, sino sólo en el sujeto, por su capacidad de negar.

Éstas son algunas de las ideas por las cuales Salmerón caracteriza la filosofía de Gaos como un “subjetivismo extremo”.<sup>16</sup> No se trata sólo de una filosofía que, como el proyecto kantiano, busca el sistema de categorías con el cual pensamos la realidad en la constitución del sujeto, sino que además rechaza toda pretensión de universalidad, entendiendo al sujeto como el hombre particular condicionado por la historia y por su carácter. Es una filosofía que adopta una posición historicista, en su versión orteguiana, como perspectivismo, y que la lleva al extremo del personalismo. De acuerdo con esta posición, cada sistema filosófico debe entenderse como una “confesión personal” y su validez debe limitarse al filósofo que la crea. Sólo reconociendo este valor relativo de la filosofía es posible evitar el fracaso al cual se encamina

<sup>13</sup> Cf. F. Salmerón, “José Gaos: su idea de la filosofía”, en *op. cit.*, p. 128.

<sup>14</sup> Cf. J. Gaos, *De la filosofía*. México, UNAM, Publicaciones de Diánoia/FCE, 1962, pp. 433-434.

<sup>15</sup> Con respecto al uso del término “actitud” en relación con la negación, *vid.* F. Salmerón, “Prólogo”, en J. Gaos, *Del hombre. Obras completas*. México, UNAM, 1992, vol. XIII, pp. 18-19.

<sup>16</sup> Cf. F. Salmerón, “La naturaleza humana y la razón de ser de la filosofía. La estructura de *De la filosofía* de José Gaos”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía*, núm. 20. México, UNAM/FCE, 1974, pp. 166-167.

quien busca la objetividad a través de ella. Sólo mediante este reconocimiento es posible evitar la decepción y el escepticismo que produce el panorama de la historia de la filosofía: una pluralidad de sistemas que se contradicen unos a otros.

Consecuente con esta posición, Gaos creyó necesario presentar una psicología del filósofo para comprender la actividad filosófica. Si los conceptos con los cuales el filósofo piensa sistemáticamente la realidad tienen su origen en sus “mociones y emociones”, entonces hay que indagar qué personalidad tiene el filósofo para entender en qué consiste la pretensión de conceptualizar la totalidad de lo real. El filósofo es una persona a la que no le basta con creer, busca pruebas de todo aquello en lo que cree. Busca derivar sus creencias de principios cada vez más altos y más sólidos. Pone en cuestión cualquier cosa que descansa en algún presupuesto. Pero en el fondo tampoco le satisfacen las pruebas. Quiere cuestionar permanentemente su interioridad. Esta actitud que lo lleva a indagar constantemente en su propia subjetividad, para sacar de ahí principios acerca de la totalidad de lo real, caracterizan al filósofo como un hombre soberbio y solitario. La búsqueda interior de un sistema que comprenda todo lo que existe revela que el filósofo se siente superior a los demás y cree poder dominar el mundo a través de sus ideas. Es un hombre de poder, pero con un aspecto paradójico: pretende ejercer su dominio desde la soledad que le impone la soberbia. “El subjetivismo, el solipsismo es el precio –premio o pena– del totalitarismo”.<sup>17</sup> Y este subjetivismo conduce incluso a la incompreensión.<sup>18</sup>

Ante esta visión de la actividad filosófica, resulta natural que los alumnos de Gaos no lo siguieran.<sup>19</sup> Él mismo exigía que cada quien adoptara su propio camino y ofrecía su pensamiento “simplemente a título de intercambio de ideas”.<sup>20</sup> Algunos de sus alumnos no sólo se alejaron del camino de su maestro, sino también de esa visión que recomienda refugiarse en la subjetividad: buscaron una nueva manera de entender la filosofía que la reivindicara como investigación objetiva y que prescindiera de las pretensiones de una concepción del mundo. Salmerón se encontraba entre ellos. Pero no se limitó a buscar esta nueva manera de entender la filosofía, sino que también quiso comprender el papel que le había tocado desempeñar al pensamiento de su maestro en el panorama de la filosofía contemporánea y en la historia de las ideas en México. Ya en 1967, Salmerón había señalado que el quehacer filosófico, en-

<sup>17</sup> J. Gaos, *De la filosofía*, p. 444.

<sup>18</sup> Cf. J. Gaos, *Del hombre*. México, UNAM, Publicaciones de Diánoia/FCE, 1970, pp. 569-570.

<sup>19</sup> Cf. F. Salmerón, “Notas sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina”, en *op. cit.*, p. 130.

<sup>20</sup> F. Salmerón, “Prólogo”, en J. Gaos, *Del hombre. Obras completas*, vol. XIII, p. 13.

tendido como la producción de sistemas personales, estaba llegando a su fin en México.<sup>21</sup> En 1969, el mismo año en que Gaos muere, sostiene que el camino de la “filosofía continental europea”, refiriéndose en particular al historicismo y al existencialismo, se había agotado en México a través de la obra de Gaos.<sup>22</sup> La filosofía como concepción del mundo había llegado en México a un callejón sin salida y el pensamiento de Gaos, plenamente inscrito en esa tradición, parecía haber cerrado ese capítulo a sabiendas de estar haciéndolo.

¿Cómo entender, entonces, la labor de Salmerón como expositor de la obra de Gaos y como coordinador de las obras completas de su maestro? Hay que entenderla, por un lado, como un homenaje a una figura que para él representaba el final de una época y, por el otro, como la conservación de una tradición que debe ser pensada críticamente. No se trataba de cerrar con broche de oro una tradición, sino de ofrecerla para su reinterpretación y asimilación crítica.

Estas respuestas, sin embargo, no son las únicas. Salmerón también veía en la obra de Gaos el inicio de una nueva etapa de la filosofía en México. “Como toda obra que cierra una época, no sólo muestra sus rasgos de epígono, también ofrece aspectos sin el menor signo de declinación que permiten descubrir el anuncio de un pensamiento nuevo”.<sup>23</sup>

Al hablar de esos aspectos, Salmerón se refiere a los análisis fenomenológicos de la expresión verbal que Gaos desarrolló en *De la filosofía* y en *Del hombre*. El nuevo pensamiento al que alude es la recepción de la filosofía analítica que su propia generación puso en marcha; una filosofía que, tal como la concibió Salmerón, se restringe al análisis del lenguaje y de las estructuras conceptuales que el lenguaje presupone.<sup>24</sup> Este nuevo enfoque de la filosofía no se compromete, según Salmerón, con ninguna posición ontológica, pero puede exponer los esquemas ontológicos presupuestos por el lenguaje ordinario o por el lenguaje científico.<sup>25</sup>

La filosofía de Gaos era ajena a estas limitaciones, pero la adopción del método fenomenológico lo acercó, a juicio de Salmerón, a ciertos planteamientos de la filosofía analítica.<sup>26</sup> Siguiendo una caracterización muy laxa de

<sup>21</sup> Cf. F. Salmerón, “La filosofía, la ciencia y el desarrollo económico”, en *op. cit.*, pp. 49-73.

<sup>22</sup> F. Salmerón, “José Gaos: su idea de la filosofía”, en *op. cit.*, p. 128.

<sup>23</sup> *Idem.*

<sup>24</sup> Cf. F. Salmerón, “La filosofía analítica”, en *Revista de la Universidad de México*, vol. XXXVII, núm. 11. México, UNAM, 1982, pp. 35-38.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 37-38.

<sup>26</sup> Cf. F. Salmerón, “Notas sobre la recepción de la filosofía analítica en América Latina”, en *op. cit.*, pp. 130-131.

la fenomenología, conforme a la cual su objetivo era ofrecer una descripción de lo dado a la conciencia,<sup>27</sup> Gaos consideraba que la primera regla del método fenomenológico exigía un análisis de las expresiones verbales con las cuales designamos el fenómeno que pretendemos describir.<sup>28</sup> Lo “dado” en sentido estricto es el pensamiento, pero éste no se nos da más que como expresión verbal.<sup>29</sup> De ahí que el primer objeto de cualquier análisis fenomenológico sea el lenguaje.<sup>30</sup> Este reconocimiento del lenguaje como el primer objeto del análisis filosófico representaba para Salmerón un antecedente de la recepción de la filosofía analítica en México. También lo que Gaos entendía como la segunda regla del método fenomenológico, la búsqueda de ejemplos que invaliden los resultados parciales del análisis para poder generalizarlos legítimamente,<sup>31</sup> podía compararse con una de las herramientas metodológicas que Salmerón destacó del nuevo enfoque de la investigación filosófica: el diseño de contraejemplos que refuten presuntas soluciones a determinados problemas.<sup>32</sup> Pero más allá de estas reglas, lo que Salmerón parecía considerar un signo del nuevo pensamiento en la filosofía de Gaos era el proyecto con el cual arrancan tanto *De la filosofía* como *Del hombre*: un análisis del lenguaje que permita establecer una ontología. La idea básica, tal como la expone en su artículo “La ontología de José Gaos”, es que “toda distinción ontológica proviene siempre de una diferencia observada en el plano lingüístico”.<sup>33</sup>

Estos aspectos de la obra de Gaos, inspirados por la fenomenología, fueron los que pudieron influir en sus alumnos.<sup>34</sup> Gaos fue, tanto por sus traducciones como por sus cursos y publicaciones, uno de los principales difusores de la fenomenología en México. Antes de encontrar e impulsar la filosofía analítica, algunos de sus alumnos incursionaron, aunque fuera por un corto tiempo, en la fenomenología. Fernando Salmerón elaboró su tesis doctoral

<sup>27</sup> Sobre la idea de la fenomenología que manejaba Gaos, *vid.* Antonio Ziri6n, “Gaos: ¿fenomen6logo?”, en Le6n Oliv6 y Luis Villoro, eds., *Filosofía moral, educaci6n e historia. Homenaje a Fernando Salmer6n*. M6xico, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1996, pp. 601-623.

<sup>28</sup> *Cf.* J. Gaos, “Del hombre”, en *Obras completas*, vol. XIII, p. 43.

<sup>29</sup> *Cf.* J. Gaos, “De la filosofía”, en *Obras completas*, vol. XII, p. 6.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 16. *Vid.* tambi6n J. Gaos, “Del hombre”, en *op. cit.*, vol. XIII, p. 47.

<sup>32</sup> *Cf.* F. Salmer6n, “Sobre la investigaci6n filos6fica”, en *La filosofía y las actitudes morales*, p. 39.

<sup>33</sup> F. Salmer6n, “La ontología de José Gaos”, en *Cathedra*, núm. 2. Monterrey, Universidad Aut6noma de Nuevo Le6n, enero-marzo, 1975, p. 112.

<sup>34</sup> *Cf.* F. Salmer6n, “Notas sobre la recepci6n del an6lisis filos6fico en Am6rica Latina”, en *op. cit.*, pp. 130-131.

sobre la filosofía de Husserl, Hartmann y Heidegger, la cual concluyó en 1965.<sup>35</sup> Posteriormente, publicó en *Diánoia* tres ensayos sobre cada uno de estos autores, utilizando el material de su tesis doctoral. En los artículos sobre Husserl y sobre Heidegger se concentra precisamente en la noción de significación. Esto muestra con claridad que su introducción a los temas de la filosofía analítica se llevó a cabo a través de las reflexiones fenomenológicas sobre el lenguaje. “Se ha dicho —así inicia su ensayo sobre Heidegger— que la historia de la filosofía en el siglo XX es, en gran parte, la historia de la noción de sentido o significación. Y esto vale, por supuesto, no solamente para las corrientes filosóficas dominantes en los países de habla inglesa”.<sup>36</sup>

Todo lo anterior creo que nos permite afirmar que para Salmerón la importancia de la obra de su maestro José Gaos consistía, por un lado, en haber concluido una etapa del desarrollo de la filosofía en México caracterizada por la elaboración de concepciones del mundo personales y, por el otro, en haber contribuido a trazar, mediante la fenomenología, un nuevo camino para la filosofía en México: aquel que adopta como punto de partida el análisis del lenguaje. Sin embargo, esto no es más que la visión superficial de la relación entre la filosofía de Gaos y las preocupaciones filosóficas de Salmerón. En donde se encuentra realmente una articulación más profunda de ambas perspectivas filosóficas es en las reflexiones de Salmerón sobre el vínculo entre las concepciones del mundo y la filosofía en sentido estricto dentro de la esfera del pensamiento moral. Este vínculo no es una cosa sencilla y aquí tan sólo podré esbozarlo.

## II

En su artículo “La filosofía y las actitudes morales”, Salmerón se apoya en algunos análisis psicológicos contemporáneos sobre el fenómeno de la actitud para apoyar cierta caracterización de la filosofía como concepción del mundo, que tiene su origen en la obra de Gaos. De acuerdo con esta caracterización, este tipo de filosofía no es más que la expresión personal de una actitud moral. Para los psicólogos a los que recurre Salmerón, las actitudes se distinguen de las meras reacciones por su carácter permanente, por ser atributos de las personas. También se distinguen de los hábitos que se adquieren por la repetición de reacciones; las actitudes, en cambio, operan bajo deter-

<sup>35</sup> El título de esta tesis es: *La doctrina del ser ideal en tres filósofos contemporáneos: Husserl, Hartmann y Heidegger*.

<sup>36</sup> F. Salmerón, “Lenguaje y significado en ‘El ser y el tiempo’ de Heidegger”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía*, núm. 14. México, UNAM, 1968, p. 96.

minados esquemas o sistemas de reacciones que exigen distintas reacciones, acordes a la variación de las circunstancias. Para estos psicólogos, la actitud conlleva una categorización de los estímulos, gracias a la cual es posible explicar la diferencia y la unidad de las reacciones que se derivan de una actitud. Hay, pues, en las actitudes un aspecto selectivo que elige o interpreta los objetos ante los cuales reacciona la persona que las adopta. Esta selectividad encauza los estados afectivos, la sensibilidad del agente moral, y las reacciones en una determinada dirección.

A partir de estas observaciones, Salmerón formula dos tesis que desempeñarán un papel primordial en sus ulteriores reflexiones sobre la moral y sobre la ética. La primera, sostiene que la adopción de una actitud constituye un compromiso moral.<sup>37</sup> Quien adopta una actitud está dispuesto a mantener un determinado comportamiento. Se trata, entonces, de una decisión que lo obliga a mantener cierta coherencia entre sus acciones, sus juicios valorativos y sus experiencias emocionales. Quien adopta una actitud toma una decisión con la cual está obligado a ser consecuente. No importa que el origen de esta decisión sean las emociones o los estados afectivos. Lo importante es que una vez tomada la decisión hay un compromiso con la coherencia que exige una actitud. La segunda tesis sostiene que las actitudes morales requieren una visión unitaria del mundo y del hombre. Esta necesidad se deriva del aspecto selectivo que los psicólogos le atribuyen a las actitudes. Para adoptar una actitud se requiere aceptar tácita o explícitamente un entramado de creencias que ordenen y jerarquicen los objetos y las situaciones. Esta visión hace del mundo un campo de motivos para la acción. Por eso puede decirse que la visión que suscribe una actitud no es más que su propio reflejo. La filosofía como concepción del mundo no es más que la expresión sistemática y conceptual de esa visión que está presente en toda actitud. “La filosofía entendida como concepción del mundo no es otra cosa que la expresión de una actitud moral”.<sup>38</sup> El filósofo que construye una concepción del mundo no hace más que confesar su actitud moral, con la cual puede identificarse el hombre que pertenece a una determinada época o a una determinada tradición cultural.

Pero [...] las expresiones de las actitudes no son una descripción estricta de la realidad –cualquiera que sea la relación que mantengan con ésta. Son sobre todo un conjunto de ideales de vida, de deseos, esperanzas y nostalgias, en parte modificaciones imaginarias de la realidad a partir de las cuales podemos elegir los marcos de referencia de

<sup>37</sup> F. Salmerón, *La filosofía y las actitudes morales*, p. 137.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 142.

toda consideración moral, la norma suprema que convalida todas las demás reglas de conducta.<sup>39</sup>

Tanto las actitudes morales como su expresión en las concepciones del mundo son, ciertamente, partes de la realidad social; como tales pueden ser objeto de estudio de diversas disciplinas teóricas como la psicología, la historia, la antropología o la sociología. La psicología puede estudiar el origen de las actitudes en los estados afectivos del ser humano; la antropología y la historia pueden estudiar las distintas concepciones del mundo que han surgido en diferentes culturas y explicar sus cambios apelando a las circunstancias históricas; la sociología puede explicar la función que cumplen estas concepciones en el desarrollo de la sociedad. Pero ninguna de estas disciplinas responde cuestiones estrictamente morales; ninguna de ellas puede justificar las acciones o los juicios morales. “El paso de las consideraciones acerca de lo que es la realidad, de la que tenemos experiencia, a conclusiones acerca de lo que debe ser nuestra conducta, exige un salto imposible de salvar desde el punto de vista lógico”.<sup>40</sup> Además de la propia moralidad que de hecho opera en la sociedad, sólo la filosofía puede ocuparse de la justificación de nuestra conducta moral. Y por *filosofía* hay que entender aquí tanto las concepciones del mundo como la filosofía en sentido estricto. Éste es el campo en el cual confluyen las dos maneras de concebir la filosofía que Salmerón no se cansa en separar. Ninguna de las dos proporciona una descripción de los hechos; en ello se distinguen, ambas por igual, del conocimiento empírico. Pero, cada una de ellas aborda distintos aspectos de la justificación moral. La ética, que es la rama de la filosofía en sentido estricto que estudia la justificación moral, no debe confundirse con su objeto de estudio; debe mantener su interés teórico y abstenerse de cumplir una función práctica. La ética no puede recomendar la adopción de ciertas normas de acción. Las concepciones del mundo son las que proporcionan los elementos y las reflexiones que ayudan a elegir las normas últimas de nuestras acciones.

Para esclarecer los distintos papeles que desempeñan la ética, por un lado, y el pensamiento moral, el ámbito de las concepciones del mundo, por el otro, Salmerón recurre a la diferencia que H. Feigl establece entre la validación y la vindicación en los procesos de justificación.<sup>41</sup> Como el propio Feigl

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>40</sup> F. Salmerón, “La ética y el lenguaje de la moralidad”, en *Diversidad cultural y tolerancia*. México, Paidós/UNAM, 1998, p. 104.

<sup>41</sup> Cf. H. Feigl, “Validation and Vindication. An Analysis of the Nature and the Limits of Ethical Arguments”, en W. Sellars y J. Hospers, eds., *Readings in Ethical Theory*. Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1952.

reconoce, esta diferencia está íntimamente ligada a la distinción que R. Carnap mantiene entre cuestiones internas y cuestiones externas.<sup>42</sup> Las cuestiones internas, de acuerdo con Carnap, son aquellas que se plantean al interior de un marco lingüístico que estipula tácita o explícitamente las reglas que hay que seguir para resolverlas. Estas cuestiones dan por supuesta la validez de las reglas que determinan el marco en el cual se formulan. Algo muy distinto son las cuestiones externas que preguntan por la validez misma de esas reglas. Estas reglas no pueden, evidentemente, ser legitimadas en el propio marco que ellas mismas fijan, pues se caería en un círculo vicioso; pero pueden ser tomadas en consideración por un tipo de reflexión que ponga en juego los propósitos que perseguimos al adoptarlas. Para Carnap, las cuestiones internas son teóricas, mientras que las cuestiones externas son siempre prácticas.<sup>43</sup>

Acorde con esta diferencia carnapiana, Feigl distingue la justificación de un presunto conocimiento, a la cual llama “validación”, de la justificación de una acción, que denomina “vindicación”. Los principios de los cuales dependen los argumentos de validación son las reglas de inferencia deductiva e inductiva; los argumentos de vindicación, en cambio, dependen de los intereses de quien lleva a cabo una acción y de los conocimientos empíricos sobre la relación entre fines y medios. Ahora bien, los procesos de validación tienen un límite: precisamente los principios que permiten la validación. Si pretendemos justificar estos principios en realidad lo que hacemos es justificar el acto de adoptarlos, lo cual cae en el dominio de la vindicación, en el dominio de la justificación práctica de las acciones. Feigl propone importar este análisis de la justificación en el campo del conocimiento al análisis del razonamiento moral. De acuerdo con esta importación, la validación de un juicio moral consistiría en mostrar argumentativamente su conformidad a las normas últimas de un determinado sistema moral.<sup>44</sup> Pero la validación misma concluiría con la mera exhibición de estas normas. Más allá de este tipo de justificación sólo estaría la vindicación de las propias normas, la cual tendría que recurrir a los intereses e ideales de las personas que aceptan esas normas. Para Feigl esto no significa que la ética abandone toda pretensión de objetividad; sólo significa que debe ceñir esas pretensiones a los límites de la validación y reconocer que “es inútil criticar un sistema de normas en los términos de otro que es lógicamente incompatible con él”.<sup>45</sup> La objetividad de la ética está garanti-

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 675, n. 3.

<sup>43</sup> Cf. R. Carnap, “Empiricism, Semantics and Ontology”, en *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 11, enero, 1950.

<sup>44</sup> Cf. H. Feigl, *op. cit.*, pp. 675-677.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 678.



zada en el ámbito de la validación, ya que las reglas de inferencia deductiva e inductiva también operan en la argumentación moral. Gracias a ellas, la ética puede analizar la consistencia de las normas que gobiernan un sistema moral o resolver desacuerdos aparentemente irresolubles mostrando que las partes en conflicto comparten principios de validación más profundos de los que aceptaban explícitamente. Puede también revisar la objetividad de los enunciados empíricos que incorpora la validación, como aquellos que describen las acciones que son objeto del juicio moral, los que establecen relaciones de medios a fines o aquellos que describen aspectos biológicos o psíquicos del ser humano.

Salmerón parece aceptar las restricciones que Feigl le impone a la ética; parece aceptar que su labor es sólo revisar la validación que hacen posible las normas últimas de los sistemas morales, cuya elección ya no puede justificar. La tarea de la ética, en cuanto que pertenece a la filosofía en sentido estricto, se lleva a cabo en el terreno de la semántica, la lógica y la epistemología. Lo que la distingue de estas disciplinas es su objeto de estudio.<sup>46</sup> La ética analiza el significado de los términos morales, la validez de los argumentos morales, la compatibilidad de las normas de las cuales dependen estos argumentos, la relación entre enunciados sobre hechos y juicios de valor. Puede también evaluar los enunciados sobre hechos que los argumentos morales incorporan y rechazarlos. Todo esto puede tener un interés exclusivamente teórico: la mera exhibición de las normas y estructuras que operan en la moralidad. Pero los resultados de estos análisis finalmente contribuyen a una mejor validación de nuestros juicios morales, lo cual, sin lugar a dudas, constituye un interés práctico. Tomar distancia de la moralidad para estudiar sus procesos de justificación tiene a la postre repercusiones sobre la propia moralidad. Por eso, Salmerón reconoce que el análisis filosófico puede cumplir una función pedagógica en la moralidad, pues si auxilia al discurso moral, “las reacciones derivadas de una actitud serán más eficaces, más prudentes, más sabias”.<sup>47</sup>

Hasta aquí, el apoyo que la ética le puede ofrecer a la moralidad está limitado al campo de la validación. Sin embargo, Salmerón también le atribuye a la ética una función crítica frente a las concepciones del mundo, y esto no puede más que repercutir en el ámbito de la vindicación. Las críticas que Salmerón enfatiza tienen que ver, sobre todo, con la transgresión que pueden cometer las concepciones del mundo cuando se adjudican validez universal. En este

<sup>46</sup> Cf. F. Salmerón, “El lenguaje de la educación”, en *Enseñanza y filosofía*. México, FCE/El Colegio Nacional, 1991, p. 17.

<sup>47</sup> F. Salmerón, “Notas al margen de *Sentido y problema del pensamiento hispanoamericano*”, en A. Salazar Bondy, *Sentido y problema del pensamiento hispanoamericano*. Lawrence, Universidad de Kansas, 1969, p. 32.

caso, el análisis filosófico tiene que señalar las limitaciones de los enunciados metafísicos en las que se apoyan estas concepciones. Limitaciones que no son fáciles de reconocer porque el discurso moral involucra enunciados de diversa índole. Comprende esencialmente enunciados evaluativos, pero estos enunciados se aplican a situaciones que necesitan ser comprendidas mediante enunciados estrictamente descriptivos, dentro de los cuales pueden hallarse enunciados pertenecientes a las ciencias empíricas. Pero involucra también aquellos enunciados que, según Salmerón, se derivan de las actitudes morales: enunciados metafísicos acerca de la totalidad de lo real que no pueden ser corroborados y que, por lo tanto, no pueden valer para cualquier persona.<sup>48</sup> La función crítica del análisis filosófico consiste, en gran parte, precisamente en señalar las confusiones que pueden darse entre estos distintos tipos de enunciados, particularmente aquellas que propician la imposición de una determinada concepción del mundo. En este sentido, el análisis filosófico coadyuva a garantizar la pluralidad de actitudes morales y sus correspondientes concepciones del mundo; promueve el respeto entre ellas. Incluso, se antojaría decir que exige este respeto. Sin embargo, Salmerón se abstiene de afirmarlo por insistir en la neutralidad que debe mantener la filosofía en sentido estricto.

Hay que empezar por reconocer que la más laboriosa refutación de un error moral o metafísico no hace otra cosa que mostrar su verdadera estructura lógica, su significación teórica dentro de la doctrina o su función ideológica en una sociedad determinada; pero no le impide permanecer disponible como ideal de vida y ser manipulado como orientador de actitudes más o menos irracionales. Mas también es verdad que exhibir un prejuicio como lo que es, señalar una conducta como movida por un interés egoísta o mostrar las posibles consecuencias de una decisión irracional o coaccionada, tiene que contribuir a multiplicar las oportunidades de decisiones libres, racionales, desinteresadas.<sup>49</sup>

Con esta última afirmación, Salmerón reconoce que el análisis filosófico puede entrar en el terreno de la vindicación, aunque sólo sea para poner las cosas en claro. Mientras la crítica se limite a mostrar las consecuencias de una

<sup>48</sup> Sobre los distintos tipos de enunciados que intervienen en el discurso moral, *vid.* F. Salmerón, "El análisis filosófico y la educación", en *Enseñanza y filosofía*, pp. 35-59.

<sup>49</sup> F. Salmerón, "La filosofía y las actitudes morales", en *op. cit.*, p. 172; *vid.* "Notas al margen de *Sentido y problema del pensamiento hispanoamericano*", en *op. cit.*, pp. 33-34.

acción, entre las cuales se encuentra la adopción de las normas últimas de la moralidad, se mantiene en el campo de la validación. Pero si cuestiona las concepciones del mundo, debe alterar la plataforma desde la cual se toman las decisiones que permiten la vindicación de los principios de validación. Es cierto que Salmerón insiste en que la vindicación posee “un punto irreductible de decisión que señala los límites racionales del discurso”;<sup>50</sup> este punto depende en última instancia de nuestras emociones. Pero también es cierto que Salmerón combate la caracterización sartreana de la emoción como una forma “no racional de aprehender el mundo”.<sup>51</sup> Frente a esta caracterización, Salmerón sostiene que las emociones poseen elementos cognoscitivos sin los cuales resultan incomprensibles, sobre todo cuando se trata de las emociones articuladas con actitudes morales.<sup>52</sup> En las concepciones del mundo se expresan estos elementos cognoscitivos sobre los cuales sí es posible ejercer un “examen racional”<sup>53</sup> y, de esta manera, alterar los factores que intervienen en las decisiones básicas sobre las cuales se levanta el discurso moral.

Estas reflexiones sobre la relación entre la ética, entendida como una rama de la filosofía en sentido estricto, y las concepciones del mundo pueden interpretarse como una defensa y un ajuste de la visión que Gaos sostenía de la filosofía. Salmerón empieza por limitar las pretensiones de la tesis de Gaos, conforme a la cual la filosofía es una expresión de una actitud personal, una confesión personal. Lo hace restringiéndola a uno de los sentidos del término *filosofía*, a la filosofía como concepción del mundo. Pero, una vez acotada, lo que hace es defender esa propuesta desde la posición que él denomina “filosofía en sentido estricto”. Argumenta a favor de la necesidad de contar con una concepción del mundo como plataforma desde la cual guiar y darle coherencia a nuestras acciones. Reconoce que el origen de esta plataforma son las “mociones y emociones” del agente que la sustenta y defiende la subjetividad de estas concepciones en contra de cualquier intento por universalizar los contenidos de algunas de ellas. Esta subjetividad queda a salvo incluso de la objetividad que garantiza el desarrollo de la filosofía en sentido estricto, con una sola excepción: la influencia que esta última puede tener en el terreno de la sabiduría en defensa de su propia pluralidad.

Así pues, lo que parecía un rechazo de la filosofía de Gaos, se convierte en una defensa cuando se reorientan sus pretensiones. Esta defensa la lleva a cabo Salmerón desde una nueva perspectiva de la filosofía que reivindica la

<sup>50</sup> F. Salmerón, “La ética y el lenguaje de la moralidad”, en *Ensayos filosóficos*. México, SEP, 1988 (Lecturas mexicanas, 109), p. 183.

<sup>51</sup> F. Salmerón, “La filosofía y las actitudes morales”, en *op. cit.*, p. 130.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 130-135.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 149.

investigación objetiva y que, por ello, se mantiene al margen de la esfera de las decisiones. Sin embargo, Salmerón llega a reconocer que incluso esta nueva perspectiva descansa en una concepción del mundo. Adoptar una perspectiva también es tomar una decisión.

En una lección de 1978, Salmerón se pregunta cómo la ética puede justificarse a sí misma en cuanto “tarea humana”. La respuesta es que la ética, como parte de la filosofía en sentido estricto, como actividad teórica, no puede justificarse a sí misma. La pregunta “¿por qué reflexionar filosóficamente sobre la moral?”,<sup>54</sup> ¿por qué abordar racionalmente el discurso moral?, no tiene una respuesta en la ética; esta pregunta tiene sentido sólo en la moral y, “literalmente, vuelve la discusión al terreno de los asuntos prácticos”,<sup>55</sup> al terreno de la sabiduría, de las concepciones del mundo. Aquí se vuelven a encontrar la ética y las concepciones del mundo, pero esta vez en una dirección contraria a la que Salmerón había destacado.

El carácter omnicomprendivo y totalizador de las concepciones del mundo se ofrece como el único camino para intentar la justificación moral de la ética en tanto tarea humana. Y está bien claro que en este punto de encuentro no se da una relación deductiva o lógica, sino simplemente una conexión práctica, una relación de orden moral. Otra vez el lenguaje de las deliberaciones morales recobra su rango de primer orden y los análisis filosóficos quedan fuera de lugar. Toda neutralidad ha terminado.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> F. Salmerón, “La ética y el lenguaje de la moralidad”, en *op. cit.*, p. 112.

<sup>55</sup> *Idem.*

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 113.