

## LA ÉTICA DE LA VISIÓN DE IRIS MURDOCH Y LA SIGNIFICACIÓN MORAL DE LA LITERATURA

### Iris Murdoch's Ethics of Vision and the Moral Significance of Literature

Raúl Meléndez Acuña

ORCID ID: 0000-0003-4158-5829

Universidad Nacional de Colombia (Colombia)

[remelendezac@unal.edu.co](mailto:remelendezac@unal.edu.co)

#### RESUMEN

El propósito central de este ensayo es argumentar en favor de la importancia de la literatura para la ética y la vida moral, a partir del pensamiento de Iris Murdoch. Se muestra, en primer lugar, cómo la ética de la visión de Murdoch surge de su cuestionamiento de presupuestos básicos de la filosofía moral de su época. Luego se aclara el sentido de la noción de verdad que ella usa cuando sostiene que superar el egocentrismo y alcanzar una visión justa y verdadera de la realidad son tareas morales fundamentales. Esta aclaración permite argüir que la literatura puede contribuir a dirigir nuestra atención a la realidad y a verla de manera veraz, superando tendencias egocéntricas que nos descaminan de ver las cosas no como son, sino como quisiéramos que fueran. Concluimos que la literatura y la imaginación creativa que se despliega en ella nos ayudan a alcanzar una comprensión de las circunstancias particulares en las que surgen problemas morales; una comprensión que necesitamos para confrontarlos adecuadamente.

**Palabras clave:** *ética de la visión, Iris Murdoch, egocentrismo, realismo, verdad, literatura, imaginación.*

#### ABSTRACT

The main purpose of this essay is to argue for the importance of literature for ethics and moral life, taking Iris Murdoch's thought as a starting point. First, it will be shown how Murdoch's ethics of vision emerges from her critique of basic presuppositions of current moral philosophy. Then we'll clarify the sense of the concept of truth, which she uses to maintain that overcoming egocentrism and reaching a just and truthful vision of reality are basic moral tasks. This elucidation will allow us to argue that literature may contribute to directing attention to reality and seeing it in a realistic, truthful way, overcoming egocentric inclinations that mislead us to see things, not as they are, but as we would like them to be. We'll also conclude that literature and the creative imagination it displays help us to obtain an understanding of the particular circumstances in which moral problems originate; an understanding we need to deal adequately with them.

**Keywords:** *ethics of vision, Iris Murdoch, egocentrism, realism, truth, literature, imagination.*

## INTRODUCCIÓN

Sobre la base de la ética de la visión<sup>1</sup> de Iris Murdoch, daremos razones para defender la idea de que la literatura es importante para la ética y la vida moral. Dado que el pensamiento moral de Murdoch surge como alternativa a corrientes dominantes en la filosofía moral de su época y como reacción a la estrechez y unilateralidad que ella les objeta, examinamos, en la parte 1, las imágenes centrales que son responsables de esta estrechez y las críticas que hace Murdoch al uso filosófico que se ha hecho de estas. También se presentan en esta parte las imágenes que la autora propone como alternativas que rescatan aspectos importantes de lo moral (como la atención a la realidad, la visión realista y veraz de esta, la superación del egocentrismo, el valor moral de la imaginación, el flujo de conciencia y la vida interior) que han sido desatendidos en el pensamiento de su época. Al final de esta parte se sugieren algunas maneras en las que la literatura es relevante para la vida moral. En la parte 2 se trata de aclarar el realismo moral de Murdoch, de inspiración platónica, y el sentido de la noción de verdad (más cercano a los que se emplearían en contextos ordinarios y en el arte que a los que se suelen usar en las ciencias), en el que afirma que una visión atenta, justa, compasiva y amorosa del mundo es, a la vez, una visión verdadera y realista. En la parte 3, apoyándonos en lo que se ha dicho antes

---

1 Se usa en este texto la expresión “ética de la visión” para hacer referencia a la postura ética de Iris Murdoch. Con esta se quiere resaltar que el concepto de visión y otros que Murdoch relaciona con él, como los de percepción moral, imaginación, atención, juegan un papel fundamental en su pensamiento moral. Como se mostrará más adelante, la autora sostiene que la visión que tengamos de la realidad y de las situaciones particulares que nos confrontan con problemas morales nos orienta de manera determinante en nuestras reflexiones y nuestra vida. Esta centralidad que otorga Iris Murdoch al concepto de visión pone de manifiesto cómo su propia idea de lo moral difiere de lo que considera como una visión dominante en su época (la que ella llama “current view”, ver su artículo “Vision and Choice in Morality” [1999, pp. 76-98]), en la que se da mayor importancia a los conceptos de acción, decisión y deliberación racional.

acerca de la ética de la visión de Murdoch, abordamos la cuestión central del texto: ¿de qué maneras puede la literatura jugar un papel valioso en nuestras reflexiones sobre lo moral y nuestros esfuerzos por resolver problemas morales concretos que surgen en nuestras vidas?

## **1. EXPLORACIÓN DE IMÁGENES METAFÍSICAS Y SUS USOS FILOSÓFICOS**

### **1.1 La eliminación de la metafísica y la distinción hecho-valor**

Murdoch (1970) resalta el carácter metafórico e imaginativo de las concepciones metafísicas y su papel en la filosofía moral:

La filosofía en general, y la filosofía moral en particular, se ha ocupado con frecuencia en el pasado de lo que ha considerado como nuestras más importantes imágenes, aclarando las que existen y desarrollando otras nuevas. La argumentación filosófica que consiste en este juego de imágenes, me refiero a los grandes sistemas metafísicos, es usualmente inconclusa y es considerada por muchos pensadores contemporáneos como carente de valor. (p. 75)<sup>2</sup>

La autora asume esta labor de aclarar y examinar críticamente las imágenes que subyacen a las que considera como posiciones dominantes en el pensamiento moral de su época para proponer imágenes alternativas. Al hacerlo nada en contra de la corriente antimetafísica de la filosofía anglosajona del siglo xx en la que se formó. Para Murdoch, esta inclinación antimetafísica tiene raíces en el pensamiento empirista de Hume, quien rechaza las pretensiones de la metafísica tradicional de alcanzar un conocimiento de la realidad que no esté basado en la experiencia sensible. En cuanto a lo moral, puesto que, para él, no hay hechos morales ni valores morales que hagan parte de la realidad empírica, no puede expresarse un conocimiento genuino por medio del lenguaje mo-

---

<sup>2</sup> La traducción de los textos citados de versiones que están en inglés son mías.

ral. Los presuntos enunciados o proposiciones morales no dirían algo acerca del mundo que pueda ser verificado empíricamente; solamente expresarían sentimientos no racionales, preferencias y hábitos que guían nuestra conducta.<sup>3</sup>

Los empiristas lógicos emplearon las herramientas de la lógica formal para tratar de justificar de manera rigurosa las tesis empiristas de Hume y llevar a cabo la eliminación de la metafísica.<sup>4</sup> A su vez, el análisis lógico de los enunciados morales corroboraría que carecen de significado cognitivo y que no son susceptibles de verificación empírica. Estos enunciados fueron considerados, siguiendo a Hume, como expresiones de emociones que no tienen valor de verdad y no expresan conocimiento alguno. Esta posición no-cognitivistica sobre lo moral y el proyecto de eliminar la metafísica mediante el análisis lógico están inspirados en las ideas del *Tractatus Logico-Philosophicus* del joven Wittgenstein y en la crítica del lenguaje que él desarrolla en esa obra. Esta crítica del lenguaje consiste en trazarle límites a lo que en este puede expresarse con sentido. El lenguaje se concibe en el *Tractatus* como una representación figurativa de la realidad.<sup>5</sup> Una pretendida proposición que no cumpla la función esencial de representar figurativamente un hecho o un estado de cosas (que constituyen lo real) carecería de sentido. Puesto que este es el caso de las presuntas proposiciones de la metafísica tradicional, pero, asimismo, de las de la ética, la

---

3 La atribución de estas ideas a Hume, por parte de Murdoch, puede encontrarse en varios pasajes de sus escritos, por ejemplo, en el ensayo "A House of theory" (1992, pp. 175-176).

4 El primer capítulo del libro de Alfred J. Ayer (1936), *Language, Truth and Logic*, que introdujo y difundió las ideas de los empiristas lógicos del Círculo de Viena en el ámbito filosófico anglosajón y cuya lectura impresionó a Iris Murdoch cuando comenzaba a estudiar filosofía en 1940, lleva por título "The Elimination of Metaphysics"; allí sostiene un "rechazo de la tesis metafísica según la cual la filosofía nos da conocimiento de una realidad trascendental" (citado en Murdoch, 1992, p. 42).

5 Wittgenstein (1988) luego abandona y critica esta concepción por ser demasiado dogmática y unilateral.

estética, la religión, la mística, quedan fuera de los límites de lo que puede decirse con sentido en el lenguaje.

Es importante aclarar que en el *Tractatus* se trazan límites al lenguaje con el propósito anticientificista de evitar que se traten los problemas de la ética, la estética, la religión, la mística usando el lenguaje y los métodos de las ciencias. Se trataría de evitar que la racionalidad científica contamine, por así decirlo, el ámbito puro del valor. Wittgenstein defiende la infabilidad de lo ético apoyándose en una separación tajante entre hechos y valores, que, como veremos, es cuestionada por Murdoch y que en sus diversas variantes es considerada por ella como “casi la filosofía moral moderna entera” (Murdoch, 1997, p. 64). Para el joven Wittgenstein no hay, en sentido estricto, proposiciones éticas, puesto que el valor, acerca del cual dichas proposiciones pretenden decir algo, no hace parte del mundo que es representado por el lenguaje. Lo que sucede —o que es posible que suceda— en el mundo, que es lo expresable con sentido en el lenguaje, es contingente, en el sentido de que podría darse o no darse; pero, para Wittgenstein, el valor ético, que daría sentido al mundo, no puede ser contingente, pues entonces el sentido del mundo dependería de que ocurran ciertas cosas que podrían no ocurrir.

El valor ético no haría parte de los hechos, pero tendría su fuente en la voluntad (o el sujeto metafísico), que tampoco está en el mundo y no puede modificar lo que sucede en este, pero puede hacerlo cambiar en su totalidad en virtud de la actitud que asuma:

6.423 De la voluntad como soporte de lo ético no cabe hablar. Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología.

6.43 Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje. En una palabra, el mundo tiene que convertirse entonces en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad. El mundo del feliz es otro que el del infeliz. (Wittgenstein, 1994, p. 179)

## 1.2 Una imagen de la racionalidad práctica y la vida moral

La callada ética del *Tractatus* no nos dice nada acerca de cómo tratar los problemas morales que debemos resolver cuando, en circunstancias concretas, tenemos que tomar una decisión difícil y optar por un curso de acción en lugar de otro. Iris Murdoch (1992) cuestiona la idea de Wittgenstein de que nuestros esfuerzos morales han de dirigirse, no a teorizar ni a dar doctrinas o preceptos, sino a alcanzar una conversión moral y espiritual, mediante una visión del mundo *sub specie aeternitatis*:

Una ‘conversión’ general, tampoco un ‘estilo’ general, resuelve problemas de deber detallados, impredecibles, a los que debemos tener la humildad de reconocer que estamos sujetos. Necesitamos un ‘vocabulario moral’, una terminología valorativa detallada, palabras moralmente cargadas. (No es un requisito de Wittgenstein). Hay diferencias morales importantes que están implicadas en las relaciones complejas entre estos conceptos. Wittgenstein no le da ninguna importancia a la idea de deber (...). (pp. 35-36)

El radical énfasis de Wittgenstein en la inefabilidad de lo ético nos deja sin recursos conceptuales para afrontar los problemas relacionados con el deber, la elección, la acción. Necesitamos los conceptos morales para ver y comprender verazmente las circunstancias en las que surgen estos problemas y obrar adecuadamente. Este vocabulario moral no tiene por qué reducirse a los términos “bueno”, “malo”, en los que están demasiado centradas muchas discusiones de la filosofía moral moderna y contemporánea. La terminología valorativa que requerimos es mucho más amplia. Un ejemplo puede ilustrar esto (mostrando también el uso de la imaginación narrativa en la formulación de asuntos morales):

Sería insincero de mi parte no contarle *francamente* a Juana lo que Eduardo me dijo sobre ella. ¿Por qué *ocultárselo*? ¿Simplemente para *evitarle un dolor*? ¿No sería eso *sobreprotegerla* y pensar que es muy *débil* para *soportar la verdad*? Pero eso que dijo Eduardo

lo dijo *descuidadamente*. Quizá *honestamente* no piense así de ella. No hay que darle tanta *importancia*. Si se lo contara, le causaría a ella un *sufrimiento innecesario* y tal vez ello pueda llevar a un distanciamiento entre los dos que sería *triste y lamentable*.

Los términos resaltados tienen en este contexto connotaciones valorativas y las maneras particulares y diversas de usar un vocabulario moral para comprender una situación y tratar de saber qué hacer en ella, muestran diferencias morales importantes. Alguien podría argüir que contarle a Juana ciertas cosas no es ser franco, sino cruel. Diferentes configuraciones conceptuales, así como distintos conceptos dentro de una misma configuración conceptual, se usan para expresar distintas maneras de ver y valorar. Surge el problema de cómo determinar cuál entre diferentes maneras de ver es la más adecuada, entendiendo por ello la más realista y veraz, a diferencia de la que puede ser más conveniente, pero que distorsiona la realidad. A mi juicio, Murdoch no trata de manera clara y explícita este problema, que discutiremos más adelante. Por lo pronto, exploraremos, de acuerdo con Murdoch (1992), cómo se trata en la “current view” (la visión actual o vigente), la cuestión de cómo debemos actuar:

En esta visión, la vida moral del individuo es una serie de escogencias abiertas que tienen lugar en una serie de situaciones especificables. El “flujo de conciencia” del individuo tiene comparativamente poca importancia, en parte porque con frecuencia no lo hay (...), y más pertinentemente porque es y solamente puede ser a través de acciones visibles que podemos caracterizar a otra persona, o a nosotros mismos, mental y moralmente. Además, un juicio moral, por oposición a un capricho o una preferencia de gusto, está sustentado por razones tomadas por el agente como válidas para todas las personas situadas como él lo está y que involucrarían la especificación objetiva de la situación en términos de hechos disponibles para el escrutinio desinteresado. (p. 77)

La concepción vigente caracterizada aquí presupone y se apoya en la distinción entre hechos y valores. La separación entre la especificación objetiva de los hechos que constituyen la situación en la que se plantea un problema moral y las valoraciones que intervienen en el uso de razones para la selección de opciones, la toma de decisiones y la realización de ciertas acciones observables descansa sobre esta distinción.

Murdoch considera que esta concepción desarrolla una imagen que ya se encuentra en el pensamiento moral de Kant y su concepción de la racionalidad práctica. Si bien Kant hace una separación entre el ámbito de lo empírico y el de los valores, no llega a la idea de la infabilidad de lo ético y la imposibilidad de darle una fundamentación racional. Para Kant sería problemático concebir el valor como una mera contemplación del mundo desde el punto de vista de la eternidad, que no nos ayuda a ver cómo debemos actuar de manera racional y moralmente adecuada. Una diferencia importante entre las imágenes de Kant y Wittgenstein es que en la del segundo el valor se muestra como una suerte de luz que ilumina el mundo de los hechos como una totalidad, mientras que en la de Kant el valor (en la forma de la razón práctica, el deber y las máximas morales, que deben ser objetivas y universales) sería, como lo sugiere Murdoch (1992, p. 34), similar a un rayo de luz láser que, desde fuera, ilumina con un haz delgado y preciso áreas delimitadas de dicho mundo en las que necesitamos de una guía para la decisión y la acción.

La concepción vigente también se apoya en un conductismo de tipo ryleano acerca del lenguaje psicológico, que se extiende hacia el lenguaje moral. Así como reconoceríamos los estados psicológicos de una persona solo a través de su conducta pública, asimismo juzgaríamos acerca de su carácter moral exclusivamente en virtud de sus acciones observables, sin las cuales tal carácter permanecería irremediabilmente oculto o sería, según un conductismo más extremo, inexistente.



Un ejemplo de un filósofo moral, contemporáneo de Iris Murdoch, que asume buena parte de la “concepción vigente” es William Frankena. Al comienzo de su libro titulado *Ética*, este toma la argumentación de Sócrates en el diálogo *Critón* de Platón como un ejemplo paradigmático de pensamiento ético. Frankena (1965) considera los argumentos de Sócrates en este diálogo como un modelo de lo que debe ser un razonamiento moral para llegar a una decisión sobre qué hacer:

(...) Sócrates procede a exponer, efectivamente, un argumento triple para demostrar que no debe violar las leyes aceptando huir. 1) No debemos perjudicar nunca a quienquiera que sea. La fuga de Sócrates perjudicaría al Estado, ya que violaría y despreciaría sus leyes. 2) Si alguien permanece en un Estado del que podría irse, se compromete tácitamente a observar sus leyes; por consiguiente, si Sócrates se fugara rompería un compromiso, que es algo que no debiera hacerse. 3) Nuestra sociedad o nuestro Estado son virtualmente nuestros padres y maestros, y a nuestros padres y maestros les debemos obediencia.

En cada uno de estos argumentos Sócrates se apoya en una norma o principio moral general, que él y su amigo Critón, después de reflexionar al propósito, aceptan como válido: 1) que nunca deberíamos perjudicar a alguien; 2) que deberíamos cumplir nuestras promesas, y 3) que deberíamos respetar a nuestros padres y maestros y obedecerlos. En cada caso, también, se sirve otra premisa que comporta un juicio de hecho, y aplica la norma o principio al caso en cuestión: 1) si me fugo, perjudicaré a la sociedad; 2) si huyo, romperé mi compromiso, y 3) si huyo, desobedeceré a mis padres y maestros. Y a continuación saca la conclusión de lo que debe hacer en su situación concreta. He aquí un modelo típico de razonamiento en materia de moral, ilustrado, además aquí, muy bellamente. (pp. 2-3)

La interpretación de Frankena se apoya en aspectos centrales de la imagen a la que Murdoch quiere oponerse. Los agentes morales son vistos como moviéndose en un mundo de hechos que son especificables con independencia de valoraciones subjetivas, los

cuales iluminan con sus principios morales las situaciones en las que deben tomar una decisión. El razonamiento moral se presenta como una inferencia deductiva en la que las premisas pueden dividirse en dos tipos, a saber, los principios (el componente valorativo) y los hechos (el componente fáctico); las conclusiones son las decisiones acerca del curso de acción que se debe seguir. No hay rastros aquí del flujo de conciencia ni de la vida interior de los agentes morales. El modelo de razonamiento moral presentado aquí se ajusta bien a una “imagen, que parece tener la autoridad de la visión moderna de la mente, de la esencia de la vida moral como conjuntos de escogencias externas sustentadas por argumentos que apelan a los hechos” (Murdoch, 1999, pp. 80-81).

### 1.3 Críticas a la concepción vigente

Cora Diamond realiza una lúcida crítica de la interpretación de Frankena acerca de los argumentos de Sócrates en el *Critón* que parece inspirada en Murdoch y que, en todo caso, nos ayuda a aclarar algunos de los cuestionamientos que ella hace a las imágenes que están implícitas en la filosofía moral de su época. Diamond (1995) comenta un artículo de Martha Nussbaum en el que se ocupa de un tipo de falta de atención que está expresado en estas palabras del prefacio de Henry James a su novela *What Maisie Knew*: „El esfuerzo de realmente ver y representar no es un asunto ocioso, teniendo en cuenta la fuerza constante que genera confusión” (citado en p. 309). Diamond toma la interpretación de Frankena de la argumentación de Sócrates como un ejemplo de esa falta de atención que ella también denomina “obtuseñess”. Esta “obtuseñess”, que puede entenderse, en este contexto, como una renuencia a entender algo, una suerte de ceguera o negación voluntaria a ver algo como es, es lo contrario a la atención moral que es central en el pensamiento de Murdoch.

Frankena se niega a ver y comprender el tipo de actividad moral que Sócrates despliega en su diálogo con Critón. Cora Diamond subraya que fácilmente nos puede parecer que la interpretación

de Frankena de lo que hace Sócrates es razonable y que no vale la pena detenerse en ella para encontrar algo que objetarle. La facilidad con la que tenderíamos a aceptar la lectura de Frankena sería, en sí misma, un ejemplo de falta de atención e ilustraría que, como lo dice Henry James, hay una constante fuerza que nos confunde y nos dificulta ver y comprender. Para Murdoch esa fuerza es, con frecuencia, un egocentrismo que nos lleva a ver las cosas no como son sino como fantaseamos que son o como quisiéramos que fueran, pero a veces puede ser la fuerza de una imagen, de una manera de ver las cosas a la que estamos aferrados, de modo que nos negamos a aceptar otras, nuestros ojos se cierran ante ellas. De ahí la importancia de reconocer y examinar esas imágenes, así como de proponer imágenes alternativas.

Diamond se pregunta qué clase de hechos son aquellos a los que presuntamente se aplican los principios morales para deducir qué hacer; qué clase de hecho es, por ejemplo, que Sócrates sea hijo de las leyes de Atenas y, entonces, les deba respeto y obediencia. Este no es un hecho como lo es que Sócrates es hijo de Sofronisco y de Fenáreta. Más que un hecho, lo que encontramos aquí es una analogía, una cierta manera de ver la relación entre una persona y las leyes de su ciudad. Algo similar podría decirse del “hecho” de que si Sócrates escapa de la cárcel perjudicará a la ciudad (Platón, 1993, p. 206). En este hecho, aparentemente simple e indiscutible, se condensa una compleja manera de ver la posible huida de Sócrates de la prisión y sus consecuencias para la ciudad: si Sócrates huye, ello va a mostrar a otras personas que se puede eludir una decisión judicial; otras personas pueden seguir este mal ejemplo, lo que va a perjudicar, incluso a destruir, las leyes de la ciudad y la ciudad misma. Nótese cómo en la descripción ampliada del hecho van apareciendo términos valorativos que estaban ausentes en la formulación concisa. En el caso del otro hecho —si Sócrates huye, rompe una promesa— se esconde una manera metafórica, para nada obvia, de ver los compromisos que tácitamente adquiere una persona que decide

permanecer viviendo en una ciudad como promesas. Frankena resulta, entonces, reduciendo complejas analogías, metáforas, imágenes, toda una imaginativa y creativa actividad moral, mediante la cual Sócrates quiere cambiar la manera que Critón tiene de ver su situación y lo que debe hacerse en ella, a meras enunciaciones objetivas de hechos.

Antes de la imaginativa argumentación de Sócrates, Critón había realizado su propio ejercicio imaginativo para tratar de convencer a Sócrates de que escapara de la cárcel (p. 196-7). Critón se imagina las consecuencias de que Sócrates no escape de la prisión y salve su vida: Critón y otros amigos de Sócrates sufrirían la vergüenza de ser vistos y repudiados como desleales y cobardes, por no haber sobornado a los carceleros y ayudado a Sócrates a escapar; para los hijos de Sócrates las consecuencias serían desastrosas, pues Sócrates los habría traicionado y abandonado sin haber cuidado de su crianza y educación. Al no huir, Sócrates también se traicionaría a sí mismo permitiendo que sus enemigos lo lleven a una muerte injusta. Critón arguye que Sócrates no debe temer no poder valerse de sí mismo en una ciudad diferente a Atenas, pues hay amigos en otras ciudades que lo estimarían y estarían dispuestos a ayudarle.

En su respuesta, Sócrates presenta una manera muy diferente de ver su situación y las consecuencias de escapar. La decisión a tomar no depende de lo que se deduzca lógicamente de los principios morales y los “hechos”, sino de la manera como se ve y se comprende la situación en la que surge el dilema moral de escapar o no. Sócrates se imagina sus circunstancias y las consecuencias de huir de una forma muy diferente a la de Critón. Para él es más deshonesto y dañino responder a una injusticia con otra que sufrir injusticia por parte de sus enemigos. Si escapara a otra ciudad donde valiera la pena vivir, no sería estimado sino considerado un traidor y una amenaza por ser un destructor de las leyes. En otra ciudad, en tal condición, no podría educar bien a sus hijos, que vivirían como forasteros.

El diálogo entre Critón y Sócrates permite aclarar la idea de Murdoch (1999) de que “el mundo que confrontamos no es solo un mundo de ‘hechos’, sino un mundo en el que nuestra imaginación ya ha trabajado, en todo momento” (p. 199). Pero nos acechan de nuevo las preguntas: ¿cómo comparar y evaluar las dos maneras de ver la situación de Sócrates y sus consecuencias? ¿Cuál es la más correcta, realista, veraz y por qué?

Otro problema que surge aquí es si en estas críticas a la interpretación de Frankena no se está presuponiendo una versión de la separación entre hechos y valores, dado que se está arguyendo que en las visiones morales que Critón y Sócrates tienen de la situación juegan un papel decisivo las maneras de ver los hechos y no los hechos desnudos. Pero no se trataría de separar hechos desnudos de las maneras de verlos, sino más bien de cuestionar que haya hechos puros que no estén imbuidos de imágenes y valoraciones. El punto es que los hechos tienen un componente valorativo que no es separable de ellos, que en la especificación y descripción de los hechos intervienen valoraciones que son una parte de la actividad moral que Frankena se niega a ver. Este es justamente el punto central de la crítica de Murdoch (1999) a la distinción entre hechos y valores que se asume tácitamente en las concepciones dominantes en la filosofía moral contemporánea:

En la visión alternativa que he sugerido hecho y valor se unen de manera inocua. Difícilmente habría una objeción a decir que hay ‘hechos morales’, en el sentido de interpretaciones morales de situaciones en las que el concepto moral en cuestión determina la situación y si se retira el concepto, ya no tenemos la misma situación o los mismos hechos. (p. 94)

#### **1.4 Imaginación, fantasía y la significación moral de la literatura**

Para Murdoch, la imaginación moral es análoga a la imaginación narrativa y en ambos casos se busca con ella ver la realidad verazmente, sin crear fantasías que la distorsionen. La imaginación, en oposición a la fantasía, está comprometida con la verdad y

con su búsqueda. Esta búsqueda no está inspirada en el modelo de la investigación científica, sino en la veracidad que hay en la buena literatura:

Esta actividad [imaginación] que puede ser caracterizada mediante un contraste con el pensamiento “estricto” o “científico” ... puede ser descrita así: un tipo de reflexión sobre personas, eventos, etc., que construye detalle, añade color, evoca posibilidades de maneras que van más allá de lo que se puede decir que es estrictamente fáctico. Cuando se piensa que esta actividad es dañina, a veces se la llama “fantasía” o “ilusión”. (Murdoch, 1999, p. 198)

La tarea de reflexionar imaginativamente sobre la realidad para comprenderla y confrontar adecuadamente los problemas que no plantea no es un fácil reconocimiento pasivo de los hechos, sino una aventura moral prácticamente inacabable, pues siempre es posible ser más detallado, ver más aspectos, considerar más posibilidades y, así, atender mejor y acercarse más a la realidad. Falsear la realidad y fantasear con que es como quisiéramos que fuera lleva a decisiones problemáticas y acciones deplorables. Esta es una de las razones por las cuales la buena literatura, la que no sirve solamente para alimentar el ego de quien la escribe, la que no evade o niega o distorsiona la realidad ni brinda fantasías consoladoras, sino que nos ayuda a ver realistamente las situaciones que vivimos, es importante para el pensamiento y la vida morales. Para ver la realidad verazmente a través de nuestra imaginación es necesario un uso creativo de los conceptos morales con los que nos la representamos y describimos (como los que emplea Sócrates en su argumentación con Critón).

Murdoch se distancia de la imagen de acuerdo con la cual el agente moral vive en un mundo en el que los hechos a los que se aplican las reglas morales, y que funcionan como premisas en el razonamiento práctico, son accesibles y dados de la misma manera a las personas. El mundo menos incierto y menos ambiguo que fantaseamos es un mundo en donde se pierde la aventura de

hacer uso de la imaginación para orientarnos en la difícil tarea moral y cognitiva de comprender los hechos verazmente. Vemos mundos diferentes, pues nuestras visiones del mundo, a través de la imaginación y de un uso creativo de los conceptos morales, cambian el mundo. Pero Murdoch no quiere sostener una forma de antirrealismo o de idealismo lingüístico; defiende un realismo que Maria Antonaccio (2000, cap. 5) denomina “realismo reflexivo”, de acuerdo con el cual la realidad existe fuera de nosotros, sin embargo, no es el realismo objetivo de las ciencias naturales, pues si bien la realidad nos trasciende, al mismo tiempo es como la vemos, mediada por nuestra conciencia, nuestra imaginación y nuestra visión moral. Esta es una imaginación que no inventa el mundo, que no usamos “para escapar del mundo, sino para unirnos a él” (Murdoch, 1999, p. 374). Puesto que las situaciones que queremos comprender bien, los hechos, las personas, las cosas que las habitan y conforman son a veces muy complejas y enigmáticas, la tarea de la/os filósofa/os morales y de la/os agentes morales, va mucho más allá de describir hechos, aplicar reglas y argumentar deductivamente partiendo de estos. La tarea requiere un esfuerzo de la imaginación creativa para extender nuestras imágenes y conceptos, y así tratar de comprender lo que nos es difícilmente inteligible, “iluminar regiones de la realidad que antes estaban en la oscuridad” (Murdoch, 1999, p. 90). En esta incesante labor puede servirnos de inspiración y orientación la manera como la poesía, y en general la literatura y el arte, puede ensanchar los límites de lo expresable.

La imaginación, como se la concibe aquí, ha de distinguirse de la fantasía, que, para Murdoch, es una fuerza de nuestro ego que nos encierra en nosotros mismos, en nuestros intereses, deseos, necesidades y nos aleja de la realidad, nos impide verla como en verdad es. Murdoch reconoce expresamente que uno de sus supuestos básicos es que somos naturalmente egoístas (1999, p. 364). La psicología moderna, particularmente el psicoanálisis, nos habría mostrado que nuestro yo es como un mecanismo (otra

imagen) que se protege constantemente del dolor que le produce vivir en una realidad que es indiferente, o a veces se opone, a la satisfacción de sus necesidades y deseos. Un importante mecanismo de defensa del yo es la fantasía, que le proporciona imágenes consoladoras de la realidad que la hacen ver menos hostil y amenazante. La imaginación, el arte y la literatura son importantes para nuestra vida moral pues contribuyen a superar el egocentrismo, a liberarnos de las fantasías del yo; nos ayudan en la medida en que nos hacen salir de nosotros mismos, de nuestros instintos autoprotectores, para dirigir la atención a la realidad, a las demás personas y a las situaciones con las que lidian. Murdoch concibe el amor, una noción que brilla por su ausencia en la “concepción vigente”, como dirigir la atención de manera veraz, justa y compasiva a lo otro y a las otras personas, reconociendo su existencia: las buenas obras literarias ofrecen ejemplos del amor entendido de este modo, como una virtud moral.

## 2. VERDAD EN LA ÉTICA DE LA VISIÓN

En su artículo “The Idea of Perfection”, Iris Murdoch (1999) presenta su muy comentado ejemplo acerca de M (la madre) y D (la nuera, *daughter-in-law*):

Una madre, que llamaré M, siente hostilidad por su nuera, que llamaré D. M piensa que D es una muchacha de buen corazón, pero si no exactamente ordinaria, ciertamente tosca y carente de dignidad y refinamiento. D suele ser impertinente y llana, insuficientemente cortés, brusca, a veces definitivamente ruda, siempre fastidiosamente juvenil. A M no le gusta el acento de D ni la manera como se viste. M siente que su hijo se ha casado con alguien inferior. Supongamos, en aras del ejemplo, que la madre, quien es una persona muy “correcta”, se porta siempre bien con ella, sin dejar ver de ninguna manera su verdadera opinión. Podemos subrayar este aspecto del ejemplo asumiendo que la joven pareja ha emigrado o que D está muerta: el punto es asegurar que lo que esté *ocurriendo*, ocurre enteramente en la mente de M. Dicho todo esto acerca de los primeros pensamientos de M sobre D, el tiempo pasa y podría



ser que M permanezca con un endurecido sentido de reproche y una imagen fija de D, prisionera (si puedo usar una palabra que es una petición de principio) del cliché: mi pobre hijo se ha casado con una muchacha necia, vulgar. Sin embargo, la M del ejemplo es una persona inteligente y bien intencionada, capaz de autocrítica, capaz de dar atención cuidadosa y justa a un objeto que la confronta. M se dice: 'Soy anticuada y convencional. Puedo ser prejuiciosa y estrecha de miras. Puedo ser esnobista. Ciertamente estoy celosa. Permítanme ver otra vez.' Asumo que M observa a D o, al menos, reflexiona deliberadamente sobre D hasta que su visión de ella cambia gradualmente. Si suponemos que D está ahora ausente o muerta, esto puede dejar claro que el cambio no se produce en el comportamiento de M, sino en su mente. Ella descubre que D no es vulgar, sino refrescantemente simple, no indigna, sino espontánea, no ruidosa, sino alegre, no fastidiosamente juvenil, sino deliciosamente joven, etc. Y como digo, *ex hypothesi*, el comportamiento exterior de M, correcto desde el comienzo, no se altera de ningún modo. (pp. 312-313)

Con este ejemplo, Murdoch quiere oponerse a los supuestos conductistas y no-cognitivistas de la imagen de lo moral que está cuestionando. Ella insiste en que el cambio en M que la lleva a ver a D con una atención más cuidadosa y justa es un cambio en su conciencia, en su vida interior, que no viene acompañado por un cambio en su conducta observable. A pesar de ello, es un cambio que es moralmente significativo. La escritora nos lo presenta como un cambio que es elogiado moralmente, que nos inclinamos a aprobar, pues M logra superar prejuicios, ideas convencionales, impulsos egoístas, celos que le impedían ver a su nuera como es. Es un paso de M en lo que Murdoch percibe como un peregrinaje que lleva de la apariencias y la falsedad a la verdad y el realismo. La atención justa a la realidad para ver a su nuera como es verdaderamente es una tarea moral fundamental. Queda claro, entonces, que la vida interna de M y su flujo de conciencia son parte importante de su vida moral. Si pensamos que M ha logrado un avance moral al cambiar su manera de ver a D, entonces las maneras de valorar moralmente a una persona no dependen solamente de sus

elecciones y conducta pública, sino también de su visión interior. No exoneraríamos a M de una valoración negativa por haber tenido una imagen injusta de D, a pesar de que siempre se comportó de forma inobjetable con ella. Algo similar podría decirse de nuestras maneras de evaluarnos moralmente a nosotros mismos. ¿Acaso no nos avergonzamos a veces de pensamientos o sentimientos íntimos que tenemos y que evitamos, justamente por ello, que sean visibles para las demás personas?

En esta crítica de un conductismo moral, Murdoch apela a hechos simples a los que esa posición no les hace justicia, o ignora; apela también a nuestras prácticas habituales de evaluación moral, que difieren de lo que se exigiría desde esta posición. La crítica pone de manifiesto un cierto empirismo de Murdoch que se apoya en el sentido común y en nuestra experiencia ordinaria y que es diferente al empirismo como postura filosófica que asume supuestos conductistas sobre la dependencia de los estados o procesos mentales internos de la conducta externa. Cora Diamond caracteriza el empirismo murdochiano como un empirismo de la reflexión sobre la experiencia humana.<sup>6</sup> En otras palabras, Murdoch trata de mostrar con su empirismo que las concepciones morales derivadas de una imagen del mundo y la vida humana influida por el empirismo de los filósofos, que se acoge a un modelo empírico-científico, no concuerdan bien con cómo son los seres humanos en realidad y cuál es, efectivamente, su experiencia ordinaria.

En el ejemplo de M y D no aparecen los conceptos que son centrales en la imagen que Murdoch cuestiona: principio moral, deliberación racional, decisión, elección, acción. En cambio, el ejemplo está animado por la metáfora de la visión; es un ejemplo de un cambio interior en la visión que muestra la importancia moral del trabajo personal en la manera de ver las cosas, las

---

6 Ver: <https://soundcloud.com/user-548804258/lecture-cora-diamond-murdoch-off-the-map-or-taking-empiricism-back-from-the-empiricists>

situaciones, las personas. Este cambio tendría normalmente consecuencias decisivas en la acción, con lo cual se mostraría que la acción brota con frecuencia de la visión y no siempre de la argumentación en la que se aplican normas a hechos. Pero con el ejemplo se quiere mostrar, más bien, que hay actividad moral que solamente tiene que ver con la visión y la vida interior, y que no está ligada a la elección y a la conducta.

El cambio en la manera que tiene M de ver a D va de la mano con un cambio en el uso del vocabulario moral, de las llamadas “palabras morales secundarias”. M ya no ve a D como “fastidiosamente juvenil”, sino como “encantadoramente joven”, no “ruidosa”, sino “alegre”, etc. Para llegar a ver a D de manera más justa, M hace una re-descripción con otras palabras; hace un uso creativo, imaginativo de conceptos morales distintos a los que solía emplear antes. Este uso imaginativo posibilita una nueva comprensión de D, que Murdoch nos presenta como más ajustada a la realidad. El lenguaje moral empleado por M es un instrumento para y una expresión de su búsqueda de conocimiento y verdad. Esta búsqueda no se hace indagando por más información y más hechos sobre D, sino viéndola con mayor atención y menos parcialidad. Al mirar otra vez, M llega a ver algo diferente, no porque D haya cambiado, sino porque M misma ha cambiado; porque ya no quiere ver a través de sus sesgos, porque se ha liberado, hasta cierto punto, del egocentrismo con el que antes la veía. Con el ejemplo, Murdoch quiere cuestionar no solo un tipo de conductismo moral, sino también las presuposiciones no-cognitivistas de la imagen dominante.

El ejemplo se ha expuesto de manera que la nueva visión que alcanza M de D se comprende como más justa y veraz. Pero alguien podría objetar que ocurre lo contrario. M habría visto inicialmente a D como realmente es y luego, al verla otra vez, se habría engañado (Murdoch, 1999, p. 313). ¿Cómo establecer cuál es la descripción apropiada? ¿Ella estaba presa de un cliché y se estaba engañando antes sobre su nuerca o se engaña, más

bien, ahora? Murdoch advierte que en la vida real es difícil llegar a saberlo. Con esta observación invita a reflexionar sobre nuestra propia experiencia, sobre cómo trataríamos de resolver este problema efectivamente, en la práctica y no recurriendo a teorías filosóficas sobre la verdad o a un modelo de objetividad que se tome prestado de las ciencias naturales, para establecer cuáles son los hechos duros sin que nos veamos extraviados por sentimientos morales como la compasión, la justicia, el amor. Pero ni los conceptos ni las valoraciones ni los sentimientos morales dificultan la tarea de ver la realidad y las demás personas con realismo, veracidad y objetividad, sino que ayudan e incluso son ineludibles y necesarios para llevarla a cabo bien, pues gracias a estos llegamos a entender el mundo y nuestra vida en él. Para Murdoch, toda nuestra conciencia y pensamiento están permeados por la luz de lo moral, lo cual muestra que conocer la realidad es un logro no solamente cognitivo, sino también moral.

Pero, ¿cómo podríamos tratar de justificar que M comprende y conoce más realista y justamente a D luego de volver a mirarla? Una consideración importante aquí es que, tal como se describe el caso, M ha hecho un esfuerzo honesto y consciente de ver a D menos prejuiciosamente, de liberarse de clichés y mirarla con más cuidado y atención; ella ha reconocido que antes ha sido demasiado anticuada y convencional. Esto es lo que se nos dice que M piensa y trata de hacer, ¿cómo saber si efectivamente lo logra?

Un criterio importante que solemos usar en la práctica para determinar si alguien ha logrado llegar a ver a una persona o situación más verazmente es el de si se han logrado superar los obstáculos que de hecho le estaban impidiendo ver las cosas como realmente son. La aplicación de este criterio exigiría, por una parte, mostrar que sí había esos obstáculos; en este caso, que M sí era celosa, conservadora, tenía sesgos y clichés, y que por todo ello veía a su nuera de manera distorsionada. Habría que pensar en las diversas maneras en las que tratamos de determinar si el juicio de una persona está siendo nublado por prejuicios. A ello

ayudaría contrastar las opiniones y juicios de M sobre D con los de otras personas que la ven con más distancia y más desinteresadamente, pero también examinar con cuidado el comportamiento de M con D, con su hijo, con otras personas y, en general, tomar en consideración aspectos relevantes del carácter y la historia de M, antes de su cambio; una tarea compleja.

Por otra parte, habría, por supuesto, que tratar de ver si los esfuerzos de M por ver a D más justamente llevan a un cambio, a superar, al menos parcialmente, las dificultades que alteraban o cegaban su mirada. Se trataría de constatar si M ha logrado ser menos miope y parcial. Esto puede ser difícil, no hay fórmulas precisas para hacerlo, pero tenemos alguna idea de cómo se podría intentar examinando lo que M dice y hace. Por ejemplo, (dejando ahora de lado el supuesto de que D está muerta o ausente), se puede observar si M se obstina en tener a su hijo más cerca de ella, si depende mucho de su ayuda y si esto influye en su relación con su nuera y en las maneras en que M busca interferir en la relación de él con su esposa y en sus sentimientos hacia ella. Así mismo se puede reconocer cuándo una reacción de M hacia D es injusta y tratar de identificar qué es lo que la lleva a reaccionar así... y cosas similares (vagas, pues dependen de las particularidades del caso). Estamos lejos, en todo caso, de una verificación objetiva como se piensa que debe hacerse en el ámbito de las ciencias naturales.

Si bien Murdoch presenta el ejemplo de manera que el cambio de M no se manifiesta en su comportamiento observable, por lo general, en la práctica no se da esta restricción, que hace más difícil a los demás reconocer y apreciar la admirable transformación de M, su trabajo en sí misma. Pero imaginar el ejemplo sin esta restricción para tratar de establecer si M ha logrado una visión más verdadera de su nuera no es, claro está, objetar el cuestionamiento que se hace al conductismo moral. El punto de Murdoch es que es posible que se produzca un cambio interior moralmente significativo sin que se manifieste en decisiones y acciones públicas, no que esto tenga que ocurrir siempre o con frecuencia. Además,

el hecho de que nos basemos en lo que podemos observar de lo que dice y hace una persona para saber si hubo un cambio en su manera de ver a otra persona no debilita lo que Murdoch quiere mostrar: que la concepción que ella cuestiona, al otorgarle a las nociones de deliberación, elección, acción el lugar central en la moralidad, están dejando de lado nociones que son importantes, como las de atención a la realidad, visión, imaginación, “unselfing” (superación del egocentrismo).

Murdoch reconoce expresamente que toma las nociones de atención y de “unselfing” (*decreation*) del pensamiento de Simone Weil. Sin embargo, el sentido de estas nociones en la mística de Weil no es el mismo que adquieren en el contexto de la visión moral secular de Murdoch. Para Simone Weil la atención es fundamentalmente pasiva, pues consiste en un vaciamiento del pensamiento, que se logra suspendiendo su inclinación natural a aprehender, interpretar, introducir sentido. Este vaciamiento lo deja liberado y listo para ser ocupado por el objeto, sin que este sea modificado por él: “Por encima de todo, nuestro pensamiento debe estar vacío, esperando, sin buscar nada, sino listo para recibir en su verdad desnuda al objeto que ha de penetrarlo” (Weil, 1978, p. 72). Esta manera de Weil de entender la atención está relacionada con su manera de entender la creación divina. Dios, en su infinita plenitud de ser, no puede coexistir con nada más. Entonces, para crear el mundo, Dios debe, en un acto supremo de amor, retirarse; solo entonces puede permitir que exista algo diferente a Él. De manera análoga, nosotros debemos renunciar a nuestra voluntad, en el acto de la *decreation*, para conformarnos a la voluntad divina y para dar atención, de manera gratuita, pura, desinteresada, generosa a Dios y a la realidad creada por Él. Esta renuncia a la voluntad, *decreation* o *unselfing*, que hace posible la atención, concebida como una forma de amor, es, para Weil, la exigencia moral más importante que debemos cumplir.<sup>7</sup>

---

7 Ver Panizza, 2017.

Según Weil, para lograr una visión clara, realista y verdadera de la realidad por medio de la atención a esta se requiere una ausencia completa del yo, de la voluntad, que es prácticamente imposible de lograr (salvo, acaso, en estados de contemplación mística). En la concepción más secular de Murdoch, la atención a la realidad y su visión veraz exigen una superación de las influencias deformadoras del ego, pero no una completa renuncia mística del yo.<sup>8</sup> El yo no es para Iris Murdoch solamente una causa de distorsión, ilusión y fantasía. El yo es también el sujeto de la atención, que no es totalmente pasiva como en Weil, y de la imaginación que se necesitan para ver la realidad como es. Esto se muestra en el ejemplo de M y D: M realiza una actividad moral propia, personal, en la que no renuncia totalmente a su yo y su voluntad, sino solamente a sus tendencias egoístas e interesadas. Su yo es el sujeto del esfuerzo y la transformación moral que aprobamos y admiramos en ella.

### **3. REALISMO MORAL Y LA PERTINENCIA MORAL DE LA LITERATURA (CÓMO NOS AYUDA A SALIR DE LA CAVERNA)**

Lo anterior no debe llevar a pensar que Murdoch defiende un problemático subjetivismo moral. Por el contrario, la autora hace una dura crítica al subjetivismo que considera característico de la filosofía moral moderna y contemporánea. De acuerdo con este subjetivismo, el yo, o la voluntad identificada con el yo, es la fuente del valor moral. Esta idea tendría sus orígenes en la filosofía de Kant, a pesar de él mismo: “Kant abolió a Dios e hizo del ser humano un Dios, en su lugar” (Murdoch, 1999, p. 365). Una de las pretensiones de este hombre-dios kantiano es la de ser el creador del valor y el sentido del mundo.

---

<sup>8</sup> En Panizza (2022, caps. 2 y 3) se discuten con cuidado estas dos interpretaciones del “unselfing”. Ella vacila sobre cuál atribuirle a Murdoch; nosotros le atribuímos una de ellas a Murdoch y la otra a Weil.

Para Iris Murdoch (1999), si bien el sujeto, mediante su voluntad, su imaginación, atención y visión, busca el valor moral en la realidad, no es el creador de este:

La persona ordinaria, a menos que esté corrompida por la filosofía, no cree que ella crea los valores por medio de sus elecciones. Ella piensa que algunas cosas son realmente mejores que otras y que es capaz de equivocarse. No solemos dudar acerca de la dirección en la que se encuentra el Bien. Asimismo, reconocemos la existencia real de la maldad: cinismo, crueldad, indiferencia ante el sufrimiento. (p. 380)

Vale la pena aclarar que el realismo de Murdoch no consiste en sostener que hay hechos morales que constituyen una porción de la realidad de la que se ocupa la ética. Su realismo moral está inspirado en las imágenes de Platón: la forma del bien es análoga al sol. El bien, objetivo y trascendente, ilumina la realidad inteligible, como el sol ilumina el mundo de lo visible; el cambio y el mejoramiento morales se asemejan a un peregrinaje que lleva de la apariencia a la realidad, a un camino que nos conduce desde la caverna en la que vemos solo sombras de sombras hasta el mundo afuera de ella, iluminado por el sol.

Murdoch considera que en el tránsito de la apariencia a la realidad juega un papel importante la contemplación de la belleza en la naturaleza y en las buenas obras artísticas, en la medida en que ellas nos ayudan a liberarnos de las cadenas del ego y a redirigir nuestra atención de nosotros mismos hacia la realidad. En la contemplación estética nos sumergimos en el objeto que nos atrae por su belleza y llegamos hasta a olvidarnos de nosotros mismos y de nuestras preocupaciones habituales. Pero no se trata de que la naturaleza o el arte nos proporcionen una ocasión para evadir los aspectos difíciles de soportar de nuestras vidas. Hay este riesgo en lo que ella considera mal arte, un arte que crea ficciones consoladoras al servicio de la fantasía y la ilusión. Platón, siendo él mismo un gran artista y no solamente un gran filósofo, también advirtió este peligro en el arte, el de distanciarnos de la verdad, y



de ahí su actitud hostil frente a los artistas. Sin embargo, no todo arte es una mala copia de la realidad que nos aleja de esta, como si fuera irremediamente parte de las cadenas que nos atan y nos obligan a mirar sombras de imitaciones de lo real. Existe también el buen arte que Murdoch concibe como un ejercicio creativo e imaginativo que nos ayuda a ver la realidad como es, nos acerca y es un buen compañero en el camino hacia afuera de la caverna:

El arte no es una diversión o una cuestión marginal, es la más educativa de todas las actividades humanas y un lugar en el que puede ser *vista* la naturaleza de la moralidad. El arte da un claro sentido a muchas ideas que parecen más enigmáticas cuando las encontramos en otra parte, y es una clave para lo que ocurre en otros lugares. (...) nos revela aspectos del mundo que nuestra embotada, ordinaria, ensoñadora conciencia no puede ver. El arte atraviesa el velo y da sentido a la noción de una realidad que yace más allá de la apariencia ... (1999, p. 372)

En particular, la literatura puede tanto expresar y transmitir de manera clara ideas sobre lo moral como ofrecernos una visión realista de situaciones concretas en las que surgen dilemas o conflictos morales; alcanzamos una buena comprensión de estas situaciones, pues están escenificadas en el contexto de la vida de los personajes, contexto en el que cobran su pleno sentido. En las buenas obras literarias vemos también desplegadas virtudes del buen escritor que nos sirven de ejemplo e inspiración en nuestro peregrinaje; virtudes tales como la veracidad, la honestidad, la valentía, la rebeldía frente a lo injusto, y entonces “el goce del arte es un entrenamiento en el amor a la virtud” (Murdoch, 1999, p. 371).

El Bien no es como las cosas que reciben su luz. En la medida en que el Bien es fuente de la luz y permite nuestra visión, a él no lo podemos ver como vemos las otras cosas visibles. Como al sol, al Bien no nos está dado verlo directamente, sino de modo indirecto viendo cómo ilumina lo demás. La dificultad de ver y conocer el Bien puede llevar a confundirlo con otras cosas, con otros conceptos. En la interpretación que Murdoch hace de la

alegoría de la caverna el fuego que da origen a las sombras que los prisioneros dentro de la caverna toman como reales representa al ego. Este ego, que es un falso Bien, es una poderosa fuente de energía, pero no es la energía que nos atrae hacia la realidad y nos permite verla como es, sino una que nos ata a las apariencias e ilusiones, que nos mantiene cautivos en la caverna. El ego (comparado con el fuego) y lo que sirve a su protección y defensa pueden confundirse con lo bueno y entonces podemos querer quedarnos a su lado, disfrutando de su agradable y consolador calor, pero ahorrándonos el esfuerzo de ascender hacia la verdadera realidad fuera de la caverna. Por ello es importante liberarnos de la energía del ego que nos atrapa, es decir, del egocentrismo y dirigir nuestra atención a la realidad y al verdadero Bien. ¿Cómo puede la literatura contribuir a ello?

Queremos resaltar tres maneras, ya sugeridas antes, en las que la literatura es importante para nuestro pensamiento y también para nuestro periplo moral. En primer lugar, la contemplación desinteresada de la belleza de una obra artística y, en particular, de una obra literaria, nos ayuda a salir de nosotros mismos, a no centrarnos tanto en nuestras preocupaciones egocéntricas y a reorientar la mirada hacia la realidad que está afuera y hacia las demás personas. Lo anterior contribuye al “unselfing” que, como ya hemos subrayado, se requiere para alcanzar una visión realista y veraz de la realidad que tiene relevancia moral, no solamente por sí misma, sino también porque de allí surgen acciones justas y adecuadas a las circunstancias. Esto lleva a los otros dos puntos que queremos destacar. Hay ejemplos de buena literatura que expresan de modo claro las posiciones éticas y la visión moral de el/la escritor/a. Lo hacen ubicando esas ideas y esa visión en el contexto práctico de las vidas de la/os personajes de la obra, lo que hace posible una comprensión diferente a la que se obtiene cuando las encontramos expresadas en el contexto de una explicación general o una teorización abstracta.

Además, algunas obras literarias nos muestran, por medio de un uso creativo e imaginativo del lenguaje valorativo y haciendo justicia a la complejidad y ambigüedad del mundo y de nuestra vida en él, una visión moralmente significativa de la realidad y, asimismo, de circunstancias concretas en las que surgen problemas de carácter moral. Se trata de la visión de la que surgen hábitos y cursos de acción moralmente adecuados, razón por la que en estas obras se revelan aspectos de las complejas relaciones entre la forma de ver el mundo, el carácter y la conducta moral. En la literatura se enseña, con frecuencia, una forma de atención y de comprensión de lo particular que es importante para las reflexiones teóricas sobre lo moral (es decir, para la ética) y también para nuestra práctica, al confrontar problemas morales específicos (es decir, para nuestra moralidad).<sup>9</sup> Estas consideraciones ayudan a aclarar lo que dice Murdoch sobre el estudio de la literatura como un aspecto esencial de la cultura y la formación moral: enseña a “imaginar y comprender situaciones humanas” (Murdoch, 1999, p. 326).

Para concluir, resaltaremos un poco más, por medio de un ejemplo literario, la importancia de la compañía que la literatura ofrece en el difícil ascenso de las apariencias (la caverna) a la realidad, y de las maneras en las que nos apoya para evitar darle la espalda a esta última cuando la juzgamos como hostil y adversa y, entonces, tratamos de protegernos de ella. La novela *Elizabeth Costello* de J. M. Coetzee es un buen ejemplo de cómo la literatura nos confronta con aspectos muy dolorosos y terribles de la realidad y de nuestra existencia, ante los cuales queremos, y muchas veces lo logramos, cerrar los ojos. En la novela, la escritora Elizabeth Costello dicta una conferencia titulada “Los filósofos y

---

<sup>9</sup> En diferentes partes de sus textos sobre literatura y filosofía moral, Martha Nussbaum, inspirándose en Aristóteles, destaca la importancia moral de una percepción clara y un discernimiento de los aspectos y detalles relevantes de una situación particular. Ver, por ejemplo, la parte II de su libro *La fragilidad del bien* (2001) y la Introducción a su obra *El conocimiento del amor* (2016).

los animales”. Al comienzo de la conferencia ella se presenta ante su audiencia como un animal herido por el horror del trato cruel que los seres humanos dan a los animales no humanos y a lo largo de ella escuchamos a una Elizabeth muy atormentada por lo que les hacemos a diario. Este trato es para ella una enorme tragedia, comparable con el holocausto nazi, comparación que muchas personas que la escuchan consideran exagerada e incluso ofensiva e indignante. Parte de su comparación consiste en señalar que en ambos casos hay una negación o evasión de la horrorosa realidad:

Casi todos los alemanes vivían a escasos kilómetros de algún campo de concentración. No todos eran campos de exterminio, campos dedicados a la producción de la muerte, pero en todos tenían lugar horrores, muchos más horrores de los que nadie puede permitirse conocer por su propio bien.

(...) Perdieron la humanidad, a nuestros ojos, porque hicieron gala de cierta ignorancia voluntaria. Bajo las circunstancias de la guerra al estilo de Hitler, la ignorancia pudo ser un mecanismo útil de supervivencia, pero esa es una excusa que nos negamos a aceptar con un rigor moral admirable.

(...) Esta mañana me han llevado a dar una vuelta en coche por Waltham. Parece un pueblo muy agradable. No vi nada horrible, ningún laboratorio donde se experimente con fármacos, ninguna granja industrial y ningún matadero. Y, sin embargo, estoy segura de que están aquí. Han de estarlo. Simplemente no se anuncian. Están alrededor en estos momentos, solo que en cierto sentido no sabemos de su existencia. (Coetzee, 2012, pp. 69-70)

No sabemos de su existencia o no queremos saber de su existencia, por nuestro propio bien, para protegernos, tratar de defendernos del horror. Pero se trata, según Costello, de una negación e ignorancia voluntarias que nos hace cómplices y culpables. Lo que ella dice en la conferencia nos inquieta, nos molesta, queremos rechazarlo, pues nos confronta con una realidad que sentimos que

es demasiado dura para poder verla como es, que tal vez solamente nos atrevemos a atisbar en un contexto literario.

Costello dictó la conferencia en el *Appleton College*, en donde su hijo es profesor de física. Esto le dio ocasión para visitarlo a él, a su nuera, Norma, y a sus nietos. La visita les resultó muy incómoda, especialmente a Norma, especialista en filosofía de la mente, quien considera que las ideas de su suegra sobre las “relaciones éticas con los animales son bobas y sentimentales” (2012, p. 66) y que ella es una loca, fanática que intenta “extender su poder de inhibición a la comunidad entera” (2012, p. 118). ¿Son estos juicios justos, veraces o son una manifestación de la ignorancia voluntaria de la que habla Costello en su conferencia? Bien podría ser lo segundo, en cuyo caso le vendría bien a la nuera un esfuerzo por mirar mejor a su suegra (como el que hace la madre M en el famoso ejemplo de Murdoch).

Al final de la visita, su hijo John la lleva al aeropuerto (Norma se rehúsa a acompañarlo). En el camino, Elizabeth duda acerca de su manera de ver las cosas, lo que le resulta mucho más difícil a su nuera, y le dice a su hijo, llorando:

¿Es posible, me pregunto, que todo el mundo sea cómplice de un crimen de dimensiones increíbles? ¿Es todo una fantasía mía? ¡Debo de estar loca! Pero veo las pruebas todos los días.

(...) Te miro a ti a los ojos, miro a los ojos a Norma y a los niños y solamente veo generosidad, generosidad humana. Tranquilízate, me digo a mí misma, estás haciendo una montaña de un grano de arena. La vida es así. Todo el mundo la acepta, ¿por qué no puedes aceptarla tú? *¿Por qué no puedes aceptarla?* (2012, p. 120)

El lector queda confrontado con las preguntas, las dudas, la ambigüedad de las actitudes y emociones de Elizabeth Costello. El texto no da una respuesta tajante, y aun cuando sugiriera alguna, el lector no está obligado a tomarla como la correcta, pero sí puede verse exhortado a mirar el asunto con más atención, a tratar de ver las cosas con más cuidado, a no darles la espalda. In-

mediatamente después de haber terminado de dar su conferencia, Costello responde a algunas preguntas del público. La primera de ellas es una pregunta que pide aclaración: ¿a dónde quiere llegar ella con lo que ha dicho? ¿Quiere que las personas dejen de comer carne, que se cierren las granjas industriales, que no se hagan más experimentos con los animales, que se los mate de formas más humanitarias? A esto responde ella: “Si lo que quiere sacar de esta conferencia son principios, tengo que responderle que abra su corazón y que escuche lo que dice” (2012, p. 87). Esta respuesta deja clara una diferencia entre su conferencia y otras conferencias o textos académicos que se centran en dar argumentos para mostrar que hay principios de los cuales se puede inferir que los animales tienen derechos que debemos respetar y que, entonces, no debemos hacer ciertas cosas en nuestro trato hacia estos. La conferencia de Costello, como muchos textos *literarios*, se dirige no solamente al intelecto de la audiencia, sino también a su corazón, a sus emociones; lo que llama “imaginación compasiva” puede llevar a una manera de ver los animales no como seres inferiores porque no tienen conciencia, ni *capacidad* de razonar y que podemos tratarlos como lo hacemos (p. 85), sino como seres sufrientes y vulnerables (también lo somos nosotros los seres humanos), como compañeros en el tránsito por el mundo en que vivimos; esta manera de verlos nos dificultaría tratarlos de formas crueles. Costello misma se presenta ante su audiencia como un animal herido, lo que ya borra el presunto abismo que nos separaría de los animales no humanos. Un cambio en la visión, una manera de ver más compasiva y también más veraz (las emociones no siempre ni necesariamente son un obstáculo para comprender las cosas con verdad y realismo; pueden ser todo lo contrario) llevarían a un cambio en nuestra relación con y nuestro trato a los animales. Se presenta aquí con claridad la estrecha relación entre la visión veraz de la realidad y la acción.

La respuesta de Costello a la primera pregunta del público permite esbozar una respuesta a una posible objeción a la pro-

puesta de darle un papel protagónico a la literatura en la formación moral. Se trata de la misma objeción que se le ha hecho al programa educativo que propone Platón en la *República* por ser demasiado autoritario. Sería cuestionable emplear la literatura en la formación moral para imponer doctrinaria y dogmáticamente visiones, puntos de vista, principios, normas, cursos de acción. La objeción da ocasión para aclarar que la propuesta que se quiere hacer aquí de dar importancia a la literatura en la educación moral no busca imponer autoritariamente una particular visión moral de la realidad o maneras de ver circunstancias específicas en las que nos vemos confrontados con retos morales concretos.

No se pretende emplear la literatura para adoctrinar, aunque tampoco se pretenda la pureza de una neutralidad moral que es en realidad inalcanzable, pero que tampoco es deseable. De todas maneras, la literatura no debe hacer por el lector la tarea de salir de la caverna para ver y comprender la realidad; más bien, puede mostrar la importancia de la tarea, una importancia moral y no solo cognitiva, para exhortar al lector a que la haga por sí mismo con humildad, atención y cuidado, escuchando su corazón y también su imaginación y su mente. No se quiere, pues, promover una obediencia a la autoridad del/ de la autor/a, pero sí, en concordancia con la ética de la atención y la visión de Iris Murdoch, una obediencia y respeto a la autoridad de la verdad y de la realidad.

#### REFERENCIAS

- Antonaccio, Maria. (2000). *Picturing the Human. The Moral Thought of Iris Murdoch*. Oxford: Oxford University Press.
- Ayer, Alfred J. (1936). *Language Truth and Logic*. London: Gollancz.
- Coetzee, J. M. (2012). *Elizabeth Costello*. Traducción de Javier Calvo. Buenos Aires: Random House Mondadori.
- Diamond, Cora (1995). Missing the Adventure. *The Realistic Spirit*, chapter 12. Harvard: MIT Press.

- Diamond, Cora. Conferencia recuperada de: <https://soundcloud.com/user-548804258/lecture-cora-diamond-murdoch-off-the-map-or-taking-empiricism-back-from-the-empiricists>.
- Frankena, William. (1965). *Ética*. Traducción de Carlos Gerhard. México: UTEHA.
- Murdoch, Iris. (1970). *The Sovereignty of Good*. London: Routledge.
- Murdoch, Iris. (1992). *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Penguin.
- Murdoch, Iris. (1999). *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*. Edited by Peter Conradi. Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin.
- Nussbaum, Martha. (2001). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Machado Libros.
- Nussbaum, Martha. (2016). *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Madrid: Machado Libros.
- Panizza, Silvia. (2017). "A Secular Mysticism? Simone Weil, Iris Murdoch and the Idea of Attention". En: M. del Carmen Paredes (ed.) *Filosofía, arte y mística*. Salamanca: Salamanca University Press.
- Panizza, Silvia. (2022). *The Ethics of Attention. Engaging the Real with Iris Murdoch and Simone Weil*. New York and London: Routledge. DOI: 10.4324/9781003164852
- Platón. (1993). *Diálogos*, Volumen I, traducción de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual. Madrid: Editorial Gredos.
- Weil, Simone. (1978). *Waiting on God*. Translated by E. Crawford. Glasgow: Collins.
- Wittgenstein, Ludwig. (1994). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Barcelona: Altaya.
- Wittgenstein, Ludwig. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. México D.F.: UNAM y Barcelona: Crítica.