

COLECCIÓN CIENCIA Y TECNOLOGÍA



La metaética puesta a punto



Guillermo Lariguet

director

Guillermo Lariguet

María Sol Yuan · Nicolás Alles

compiladores

ediciones **UNL**



**UNIVERSIDAD
NACIONAL DEL LITORAL**

 **ediciones UNL**

Consejo Asesor
Colección Ciencia y Tecnología
Laura Cornaglia
Miguel Irigoyen
Luis Quevedo
Alejandro Reyna
Amorina Sánchez
Ivana Tosti
Alejandro Trombert

Dirección editorial
Ivana Tosti
Coordinación editorial
María Alejandra Sadrán
Coordinación diseño
Alina Hill
Coordinación comercial
José Díaz

Corrección
Félix Chávez
Diagramación interior y tapa
Laura Canterna

© Ediciones UNL, 2023.

—
Sugerencias y comentarios
editorial@unl.edu.ar
www.unl.edu.ar/editorial

La metaética puesta a punto / Nicolás Alles ...
[et al.] ; compilación de Guillermo
Lariguét ; María Sol Yuan ; Nicolás Alles ;
dirigido por Guillermo Lariguét.- 1a ed.-
Santa Fe : Ediciones UNL, 2023.
Libro digital, PDF/A - (Ciencia y tecnología)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-749-403-7

1. Filosofía General. 2. Ética. 3. Moral. I. Alles,
Nicolás, comp. II. Lariguét, Guillermo, comp. III.
Yuan, María Sol, comp.
CDD 170.42

© Alles, Arena, Beade, Busdygan,
Canclini, Chiloví, Daguerre, Flores,
García Valverde, González Lagier,
Kalpokas, Lariguét, Martínez Zorrilla,
Mettini, Misseri, Oliveira,
Paolicchi, Samamé,
Truccone–Borgogno, Vercellone,
Vidiella, Wagon, Yuan, 2023.

Revisión de originales: Joaquín Suárez



19. Una lectura wittgensteiniana del campo de la Ética

María Sol Yuan

La paradoja desaparece sólo si rompemos radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona siempre de un solo modo, sirve siempre para la misma finalidad: transmitir pensamientos —sean éstos luego sobre casas, dolores, lo bueno y lo malo, o lo que fuere.

Wittgenstein

¿Cómo podemos justificar un conjunto de juicios morales frente a otro diferente sobre el mismo asunto? ¿Cómo podemos elegir entre dos conjuntos de juicios morales distintos? Estos dilemas vinculados al desacuerdo epistémico-moral y a las elecciones racionales revisten un interés que excede el marco de la Ética y la disciplina filosófica en general. Quiero apresurarme a desilusionar al lector confirmando mi incompetencia para responder a estos dos interrogantes que me inquietan (recomiendo, en este sentido, la contribución de Martínez Zorrilla a este libro). A pesar de ello, creo que hay algunos elementos que se encuentran en el punto de partida de estos problemas y que bien valdría la pena considerar. Discutiré, en particular, dos representaciones de cómo puede concebirse el campo de la ética: como algo individual (centrado en la autenticidad, la libertad, la responsabilidad, la motivación, o lo que se quiera mencionar, pero vinculado siempre a un aspecto determinantemente individual de las personas) y como conteniendo reglas (más o menos) universales y a priori. Ejemplificaré brevemente qué tengo en mente cuando me refiero a estas dos ideas.

Justice for Hedgehogs (2011), de Ronald Dworkin, puede servir de ejemplo de una caracterización de la ética como algo individual. A pesar de que una de sus principales tesis es que la ética y la moral dependen la una de la otra, el campo de cada una es una región distinguible entre lo individual y lo comunitario. Según sus propias palabras, su intento es el de «ilustrar, al menos, la unidad de los valores éticos y morales: describo una teoría de cómo es vivir bien y, si queremos vivir bien, qué debemos hacer y no hacer por otras personas» (Dworkin, 2011:1). Tenemos, entonces, un conjunto con una definición de en qué consiste vivir bien como una meta individual a la que puede aspirar una persona y, por otro lado, las acciones a las que me obligo con relación

a los otros. Luego, si quiero vivir bien, debo hacer tal y tal cosa en relación con los otros.

La segunda idea a la que deseo oponerme consiste en la afirmación de que el campo de la ética puede ser delimitado por reglas universales y a priori. Como ejemplo, mencionaré la posición encarnada por Sócrates en *República* (Libro II) al hablar de la justicia en términos de un estándar independiente y eterno contra el cual las prácticas humanas deben ser juzgadas. Sócrates rechaza la propuesta de Glaucón de considerar a la moral como una creación humana, una regla que las personas introducen para garantizar la estabilidad pacífica de la sociedad.

Estos dos aspectos juegan un rol decisivo si uno quiere adentrarse en preguntas como las que mencioné al comienzo de esta introducción respecto al desacuerdo moral y diferencias culturales sobre propiedades morales como «bueno», «correcto», «incorrecto», «justo», etc. La razón es que aceptar o rechazar la dimensión comunitaria y la falta de un suelo firme a la hora de pensar en la atribución de propiedades morales impacta en la propuesta de alternativas para la solución de estos dilemas vinculados a la justificación de juicios evaluativos.

A continuación, intentaré defender, en primer lugar, la idea de que el campo de la ética puede ser comprendido de manera más compleja apelando a una lectura comunitarista de las reglas que la gobiernan. En segundo lugar, mencionaré que el consenso no elimina los hechos sino, solamente, su interpretación metafísica respecto del vínculo que las propiedades morales mantienen al ser empleados en enunciados indicativos. Por lo tanto, el campo de la ética puede verse integrado por un conjunto de normas prácticas comunitariamente establecidas, sobre hechos que no responden a esencias o realidades supra humanas sino al modo «amable» en que se comporta la realidad en nuestro vínculo contextualizado y siempre particular.

El esquema de desarrollo que seguiré será el siguiente: en el primer apartado presentaré cómo puede entenderse a las reglas que conforman el campo de la ética desde una perspectiva comunitarista, extendiendo el diagnóstico de Kripke de la solución a la paradoja del seguimiento de reglas de Wittgenstein, al campo de la ética en cuestión. En particular, haré uso del mencionado «juego de atribución de conceptos» explicitado por Kripke. En el segundo apartado de este trabajo, tomaré distancia de la posición de este autor que sostiene que la solución a la paradoja en el seguimiento de reglas ha de ser «escéptica», es decir, debe partir de la aceptación de que no hay ningún hecho que me permita determinar el significado de los conceptos. Aquí, intentaré mostrar que no hay ningún hecho «mental» privado en función del cual poder asegurar el empleo (y el significado) de los conceptos para una infinidad

de posibles aplicaciones, pero que es posible pensar en hechos que se centren en nuestras prácticas y formas de vidas, en el modo en que se vincula la realidad con nuestros empleos estables.

No puedo abandonar este apartado sin aclarar, brevemente, algunas cuestiones vinculadas a la elección del tema y a la perspectiva con la que se emprende su estudio. Esta aclaración podría resumirse diciendo que no realizaré ningún aporte a los debates sustantivos particulares que suelen incluirse en la Ética.¹ En cambio, consideraré desde una perspectiva metateórica el campo de la ética, es decir, qué es aquello que estamos señalando cuando afirmamos que tales y tales hechos caen bajo el dominio de la Ética y pueden, por ende, ser juzgados como moralmente correctos o incorrectos.

La perspectiva wittgensteiniana escogida para este estudio hace que lo que hasta ahora es una intromisión en esta subdisciplina filosófica se torne una cabal imprudencia, habida cuenta de que a pesar de lo que suele mencionarse la relevancia de la ética para el pensamiento de Wittgenstein, sus escritos filosóficos no suelen ahondar (por diferentes razones de su autor) sobre el tema y cuando lo hacen, suelen ser en un sentido bastante crítico respecto a la posibilidad de establecer juicios deliberativos en ética.²

A pesar de lo dicho, las dudas que presento se relacionan con los supuestos epistemológicos, metafísicos y semánticos que sirven de andamiaje para discusiones sustantivas en el campo de la Ética. Además, creo que las herramientas que provienen del segundo Wittgenstein pueden ser útiles para pensar estas preguntas y otras similares (no solo en el mencionado ámbito ético). En todo caso, vale la advertencia de que encontrarán aquí una reflexión de índo-

1 Cuando el Dr. Guillermo Lariguet me sumó a este proyecto de realizar un libro sobre Metaética, me entusiasmó volcar algunas de mis posiciones epistemológicas al campo disciplinar de la ética. Este tipo de trabajo conforma, de hecho, parte de nuestras conversaciones con el Prof. Lariguet, cuando se tratan de Filosofía.

2 La importancia de la ética con relación a su filosofía es confesada por el propio Wittgenstein (cf. Monk, 1997:178). Las razones por las que, a pesar de su importancia fundamental, su pensamiento en ética no se pone en palabras (T 6.42, 6.422), parten de la distinción lógica entre aquello que tiene sentido decir y aquello sobre lo que hay que callar, según la muy conocida observación del *Tractatus*. La actitud ética no puede, por ende y según Wittgenstein, proveer teorías morales, centrarse en la noción de acción o apoyarse en la idea de libertad. Esta posición deriva, además, de la noción de «independencia lógica» que los hechos tienen que sostener en última instancia (recordando que las figuras que nos hacemos de la realidad también son hechos), por lo que no hay nexo causal último entre los deseos, intenciones, etc., y lo que acaece en el mundo. Para una lectura en esta línea, consultar Tejedor (2015:138–155). En *Conferencia sobre ética* (CE:519), presentada en 1929, Wittgenstein se permite hablar un poco más, sugiriendo que esta mirada contingente de la realidad permite maravillarnos sobre el suceso de los hechos, que podrían no darse, pero de hecho se dan. *Investigaciones Filosóficas*, por su parte, solo menciona en dos pasajes a la ética (IF §77 y §304). Para una breve descripción del desarrollo del pensamiento ético de Wittgenstein, se puede consultar Diamond (1992).

le epistemológica y que no me adentraré en autores canónicos de la ética, por lo que me disculpo de antemano por cualquier expectativa que algún lector desprevenido pudiera aún guardar respecto al contenido de este trabajo.

Una perspectiva comunitarista del campo de la ética

En un artículo titulado *Sobre la distinción entre Ética y Moral*, Gustavo Ortiz Millán (2016) toma como punto de partida la idea de que la Ética «se refiere a la afirmación de la conciencia individual autónoma o auténtica» (2016:113), en oposición a la «Moral», vinculada a la esfera de la observancia de reglas impuestas por la sociedad. Así, mientras sobre las costumbres no podemos opinar demasiado, la conducta ética es superior a la moral y sobre ella debemos ser más exigentes y prescriptivos: «el comportamiento ético, concebido como la afirmación de la conciencia autónoma y la autenticidad, debe tener un mayor peso que el ámbito de lo moral, entendido como la esfera de la observancia de reglas que nos son impuestas por la sociedad» (Ortiz Millán, 2016:115). Sobre esta base, el autor rastrea etimológicamente las expresiones «ética» y «moral» y pone en duda que la delimitación sea necesaria, llamando la atención sobre su carácter estipulativo y, por ende, revisable.

Mi intención en este trabajo es profundizar lo que interpreto de esta dirección de Ortiz Millán. Las caracterizaciones mencionadas de la «ética» y la «moral» apuntan según el escenario dicotómico inicial a la delimitación de dominios de objeto diferentes que requieren de dos capacidades distintas para su conocimiento. Este tipo de caracterización ha sido designada por Daniel Quesada (1998:18–19) en términos de una concepción metafísica del conocimiento, donde el dominio de objetos es el que determina los conceptos que puedo aplicar a través de capacidades que son específicas para dicho dominio. De manera análoga, podríamos decir que una «concepción metafísica de la ética» implica partir de la idea de que hay un dominio determinado de objetos éticos (que son diferentes a los objetos morales) y que sirven de razón para emplear ciertas capacidades individuales especiales para su captación (para captar lo que es bueno, o correcto, por ejemplo).

Una posición crítica a esta concepción metafísica o platónica,³ entonces, puede impugnar este orden metafísico para pensar el campo o dominio de la ética. No solo se trata de analizar la corrección con la que empleamos determinadas palabras o si es posible reunir a la ética y a la moral bajo un término «vago» que permita emplearlo de una y otra manera según el caso. Implica

3 Quesada ilustra esta concepción metafísica con un pasaje de *República* (477b–478b).

pensar si estos dominios, caracterizados por las regiones separadas de lo individual y lo social, se hallan tan alejados como para demandar dos capacidades diferentes para su estudio y dos clases de conocimientos de naturaleza distinta como su resultado.

Los aportes de Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas*, respecto a la crítica de una concepción esencialista del significado (IF §§1-33), sirven de apoyo para el desacuerdo respecto de la concepción metafísica del campo de la ética. El lenguaje no tiene una sola función (IF §1, §2, §12, §14) originada en la aplicación de una definición ostensiva (IF §§28-35, §43, §68, §171) que determine de antemano el significado de las palabras a través del señalamiento de su objeto (IF §15, §40, §42). Comprender el significado de una palabra consiste en actuar o reaccionar del modo apropiado en relación con ella (más que de pensar de cierto modo) y esta es una conclusión a la que se arriba luego de haber objetado que cualquier señalamiento ostensivo puede ser malinterpretado (o interpretado de maneras diversas) no solo para el caso de los términos generales sino también de nombres propios. En otras palabras, la ostensión, lejos de su propósito de señalar de manera precisa el objeto, imparte una vaguedad al significado de las palabras. Ninguna definición ostensiva va a enseñarte cómo se usa la figura del rey en el ajedrez (IF §31): la definición ostensiva solo puede jugar un rol muy pequeño en el aprendizaje del significado de las palabras. Esta conclusión lleva a considerar que el supuesto metafísico que afirma que el significado está basado en el objeto es incorrecto. Según Wittgenstein, el significado de una palabra no es un objeto. El significado de una palabra es el modo en que la palabra es empleada en el lenguaje.

Ahora bien, si recogiendo esta posición nos trasladamos al campo de la ética, podríamos decir que esta no necesita una región propia para el empleo de sus conceptos, menos aún si se trata de una región de límites nítidos establecidos de antemano, sino que los emplea y los nutre de significado aplicándolos a la amplia esfera de las acciones humanas⁴ o a la noción más nutrida de «forma de vida», entendida como el entramado de acuerdos, acciones y aspectos vitales en que estos se entrelazan y adquieren significado en nuestra vida. Esta forma de vida es el campo propio de la ética, el punto de partida donde el mundo y los seres humanos se encuentran entretejidos de una manera concreta y continúa, interesada. En esta forma de vida, además, lo individual y lo social se encuentran conectados, mis intenciones determinan mis empleos de la misma manera que el adiestramiento que he recibido al intro-

4 Y no solo a la esfera de las acciones entendidas en términos de conductas humanas, si pensamos en la perspectiva ofrecida por Wittgenstein en la *Conferencia sobre ética* (CE:519), la cual invita a una transformación en la manera en que experimentamos el mundo, como dotados de hechos que se dan pero que debido a su contingencia bien podrían no hacerlo.

ducirme en un juego de lenguaje normativizado, la familiaridad y la reacción proporcionada al contexto particular.

La adopción de una perspectiva wittgensteiniana en la crítica a la concepción platonista de las reglas como determinación de los significados se presenta al menos como un desafío al que una concepción universalista y apriorista de las normas éticas debe atender. La ventaja de la posición de Wittgenstein es que la ética y los valores, principios, hechos, juicios, etc., dejan de ser algo misterioso, sea por su origen o por su naturaleza. El desafío que esta conclusión impone, sin embargo, es que pareciera que no podemos decidir de antemano sobre qué versará la ética o qué analizará en cualquier circunstancia que se le presente. El término «bueno» no puede determinar por sí solo su aplicación,⁵ dado que es posible pensar una interpretación o empleo que se corresponda con cualquier estado de cosas figurado. Además, la aplicación del concepto según algún criterio demandaría un nuevo criterio, que nos permita dirimir si el escogido en primer término ha sido el adecuado. Esto conlleva un regreso infinito en las interpretaciones y, por ende, la ausencia de un criterio último de corrección.⁶ Entonces, podría ser que mi empleo, al no tener con qué medirse, sea en cada caso lo que considere (sea bueno, por qué no).⁷

5 En *The Varieties of Goodness*, Georg H. von Wright (1963:6–11) realiza una taxonomía de la multiplicidad de usos que puede tener la palabra «bueno». El primer caso es el de lo «bueno instrumental», por ej., cuando hablamos de un buen perro. También decimos que una persona es buena en algo (un buen científico). Von Wright le reserva el nombre de «bondad técnica» para resaltar un talento natural de una persona para llevar adelante determinada actividad. Otro caso es la «bondad médica»: un buen corazón, una buena memoria. Lo «bueno beneficioso» resume ejemplos como el que tener buenas instituciones es bueno para todos quienes habitan dicho país. Lo «bueno hedonista» es aquello que trae placer: un buen chiste, un buen vino, una buena compañía. También están los empleos emparentados de modo más directo con la moral, y son aquellos que tienen que ver con la conducta y el carácter de los seres humanos, con sus motivos e intenciones. Estos ejemplos muestran la «multiplicidad semántica y la riqueza lógica» del fenómeno, siendo que además, según aclara von Wright, estas formas de empleos no pueden ser reunidas bajo un único «bien genérico» de las cuales podrían considerarse especies ni tampoco deberse a una acepción «vaga» del término.

6 Este es un problema que desde luego también mantienen las concepciones platonistas de las que hemos tomado distancia de la mano de Wittgenstein. Una definición universal para lo que es bueno, una suerte de regla que contenga todos los criterios posibles para su aplicación de forma a priori lleva a preguntar ¿cómo haríamos para escoger el criterio adecuado entre todos estos criterios, de forma a priori?

7 El problema del no-cognitvismo es similar al planteado por la paradoja wittgensteiniana: nadie puede decirte qué hacer, qué es lo correcto y qué no, dado que no hay ningún criterio objetivo sobre el que sostenerse. Piénsese si no, en la afirmación de Hare (1963:2) según la cual cada individuo tiene la libertad de formar sus propias opiniones acerca de cuestiones morales y que esta libertad de tomar posición es mucho más libre, menos constreñida (para evitar la redundancia) en tanto no es limitada por la realidad, los hechos. Esta es una consecuencia que planteada en los extremos que formulamos resulta evidentemente indeseable para el campo de la

La atención a este desafío debe incluir, por lo tanto, algún rasgo que permita reintroducir el carácter normativo de la regla, que nos permita contar con un estándar para «fijar» el significado de un concepto. Una manera de atender a esta demanda sin comprometerse con una perspectiva esencialista para la determinación del significado de conceptos (incluyendo los vinculados a atribuciones morales como «bueno», etc.) es afirmar que un comportamiento particular es o no ético, por ejemplo, dependiendo de si conforma o entra en conflicto con los estándares diversos que se sostienen de manera comunitaria.

La solución propuesta por Kripke (1989 – parte II) a la paradoja del seguimiento de reglas es muy conocida y apunta en esta dirección comunitaria que deseo poner en juego. Las condiciones de asertabilidad o la justificación en el empleo del lenguaje con un significado determinado están dadas por la comunidad (Kripke, 1989:78). Si nos limitamos a ver aisladamente a una sola persona (sus estados psicológicos y su conducta), todo lo que podemos decir es que está autorizada a aplicar la regla del modo en que se le ocurra. Esto no soluciona el problema escéptico: «pensar que uno está obedeciendo una regla no es obedecer una regla» (IF §202). De manera similar en el campo de la ética, pensar que uno está actuando correctamente no garantiza que uno esté actuando correctamente. Esto se soluciona si consideramos que la comunidad a la que la persona pertenece aporta las condiciones de justificación para la predicación de «bueno» y similares. Según las palabras de Kripke:

La situación es muy diferente si ampliamos nuestra perspectiva al considerar a quien sigue la regla y nos permitimos considerarlo interactuando con una comunidad más amplia. Entonces otros tendrán condiciones de justificación para predicar del sujeto si sigue la regla correcta o incorrectamente y éstas no serán sencillamente que la propia autoridad del sujeto ha de aceptarse incondicionalmente. (1989:87)

La manera en que la comunidad aporta este criterio de corrección es explicada por Kripke a partir del «juego de atribución de conceptos» (1989:92), según el cual se dice que una persona domina un concepto (lo comprende) si la mayoría de sus respuestas o empleos particulares del mismo concuerdan (en cantidad suficiente) con los de la comunidad a la que pertenece. Por ejem-

ética. Wittgenstein, por su parte, identifica este tipo de problema semántico en la paradoja del seguimiento de reglas, la cual expresa de la siguiente manera: «una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. La respuesta era: si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría ni concordancia ni desacuerdo» (IF §201).

plo, para considerar que una persona emprendió una acción buena desde el punto de vista ético, es necesario que domine este tipo de comportamientos, que cumpla con las expectativas que de él tenemos y que se lo sancione e incluso excluya si no cumple con lo esperado en numerosas ocasiones. Es decir, la consideración de actos particulares de un individuo en términos éticos se apoya en las prácticas en las que una comunidad concuerda, en sus criterios, en su forma de vida.

No quiero afirmar con esto que el campo de la ética no está sembrado de reglas. Si el significado que tiene un término moral como «bueno» es el uso en el lenguaje y no la regla que gobierna el uso, esto es algo que puede sostenerse incluso si pensamos en la ética como un área gobernada por reglas exhaustivas.⁸ Quisiera intentar ser más clara respecto de este tema. Wittgenstein distingue entre áreas del lenguaje que no están gobernadas por reglas (*IF* §81, §83) y otras, como es el caso de la «adición» y otros ejemplos de matemáticas que incluso estando gobernadas por reglas rígidas, no deben ser malinterpretadas en términos mentalistas. El problema reside, entonces, en pensar a las reglas como un signo mental privado, algo que aparece delante de nuestra mente para que comprendamos el significado de «bueno», por ejemplo. Es decir, podemos contar con la noción de regla para determinar lo que es bueno, pero el uso es central para comprender el significado ya que la captación y la internalización de signos no pueden cumplir la función de decirnos cuándo empleamos correctamente la palabra «bueno» para describir una acción de este tipo. Las razones por las que no puede hacerlo son las esgrimidas al comienzo de este apartado: el problema de la concepción mentalista de las reglas es que implica que comprender cualquier regla dada requiere comprender una serie infinita de otras reglas. Perdemos el criterio de corrección.

No estoy en condiciones de decir cuál es la regla o reglas que gobiernan el empleo de las propiedades morales que se incluyen en el campo de la ética. Asumo que aquí habrá múltiples posiciones rivales y cualquier intento mío sería vano. Pero podemos suponer, si queremos asumir que «bueno», en tanto pertenece a una disciplina de estudio como la ética, no es un concepto vago, debe comportarse de manera similar a como se comportan conceptos como

8 Algunas lecturas wittgensteinianas afirman que no puede haber una metaética porque no hay un criterio de demarcación de la ética, porque no se posee un criterio rígido que determine de antemano qué cae bajo su dominio y qué no. Esta posición ha sido sostenida, por ejemplo, por Stephen Mulhall (2002:703). Esto trae la indeseable consecuencia de que no hay un vocabulario moral ni una disciplina ética, con lo cual no tenemos modo alguno de decir que algo es malo o bueno con sentido. Pero creo que el problema es aún más radical, desde que lecturas como las de Mulhall sostienen que «ética» es un concepto vago, pero el problema persistiría aun si consideramos que «ética» es, después de todo, un concepto rígido.

«adición» en aritmética. En otras palabras, podríamos asumir simplemente que es posible lograr una suerte de regla (o conjunto de reglas) prescriptivas a priori que nos digan qué hacer en casos en los que nos hallemos ante la aplicación de, por ejemplo, el término «bueno».⁹

Entonces podríamos decir, por ejemplo, que ético resulta todo lo que es bueno (y aquí damos una regla rígida), pero lo que es bueno dependerá de las circunstancias concretas en que se desarrolle la acción, del contexto y las intenciones del agente que las desarrolle, de su educación o adiestramiento en el seno de una comunidad en la que participa del juego de atribución de conceptos, así como de sus habilidades y destrezas adquiridas, etc. Esto tal vez nos ayude a ser más comprensivos respecto de las acciones éticas de las personas. Cuando digo «ser comprensivos», me refiero precisamente a la consideración de estos aspectos externos a las propias intenciones o hechos mentales ostentados por el agente moral, dotando a la expresión de un tinte, nuevamente, wittgensteiniano. Entonces, cuando digo que nos ayuda a ser más comprensivos no estoy diciendo que nos ayudará a ser más compasivos (ese vínculo merece un estudio aparte y sospecho que no es tan directa su unión). Estoy diciendo que la consideración de los factores externos contribuye a la decisión de si una persona que realiza una acción particular en una comunidad en la que pertenece está comportándose de manera ética o no.

En conclusión, la regla que determina, por caso, lo que es «bueno», puede ser rígida, pero su empleo siempre está indeterminado si se lo considera de forma a priori. La única manera de tener un criterio sobre el que decir que determinada acción es correcta o incorrecta, es contar con la sanción comunitaria respecto a los comportamientos significativos de cada individuo. Este modo de pensar, creo yo, hace que la ética deje de delinarse como una disciplina eminentemente individual, sin por ello abandonar la idea de un agente distinguible dentro de la comunidad.

Por ende, no parece necesario comprometerse con una concepción esencialista que determine de antemano todos los casos posibles en que podemos emplear el término «bueno» en referencia a un hecho. Pero tampoco parece necesario asumir el otro extremo del arco, una conclusión escéptica que nos diga que nunca comprendemos realmente el significado de algo excepto que busquemos una solución estipulativa consensualista y nos conformemos con ello. Lo que hacemos, en todo caso, es comportarnos de manera directa (*IF* §201, §202), actuar de acuerdo con una práctica de la que somos parte (*RFM*, VI §43). En palabras de Wittgenstein: «esta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida» (*IF* §241). De otra manera, colapsa la distin-

⁹ El imperativo categórico kantiano podría aquí servir de ejemplo.

ción entre «correcto» e «incorrecto». Para responder al desafío escéptico que dice que no hay ningún hecho al que podamos recurrir para decir qué es lo que denota un concepto, no solo tengo dos alternativas: considerar la versión platonista de los hechos o asumir la solución escéptica¹⁰ de Kripke que afirma que los hechos que demanda el escéptico no son necesarios.

El punto justo de los hechos de la ética

La lectura kripkeana del seguimiento de reglas, al igual que la posición de Glaucón¹¹ en *República* (quien consideraba a la moral como una regla que las personas introducen para garantizar la paz y la estabilidad social), han sido catalogadas como versiones convencionalistas o consensualistas en sus respectivos campos, enfrentando los ataques del caso. No reseñaré estas críticas¹² ni intentaré tampoco medir mi posición respecto de ellas. Lo que quisiera señalar, en cambio, es que la lectura comunitarista propuesta en el apartado anterior no conlleva necesariamente la presunción de que la regla que determina si algo es bueno, por ejemplo, dejaría de existir y que, por ende, no contamos con ningún criterio objetivo para medir nuestras acciones. Lo que mi posición afirma, a diferencia de lo recién dicho, es que las reglas que determinan de manera a priori y universalmente no pueden sostenerse por sí mismas, porque las reglas existen en tanto tengan o adquieran un significado en nuestras vidas, mientras se sostengan en nuestra forma de vida, porque cumplen un rol en nuestra «vida civil» (*IF* §125) y allí adquieren su importancia. Y esto es así para el caso de conceptos morales como respecto de reglas rígidas como las que gobiernan la «adición».

La diferencia que planteo respecto de la solución escéptica a la paradoja wittgensteiniana sostenida por Kripke, consiste en asumir que hay hechos morales, que es factible considerar su existencia, aunque estos hechos dejen de ser crudos, sin rastro humano alguno.¹³ Los hechos están nutridos por el entramado de instituciones, contextos y aspectos familiares que conforman nuestra forma de vida. No son sustancias separadas entre las que hubiera que

10 Kripke denomina a su salida a la paradoja una «solución escéptica», porque reconoce que las afirmaciones negativas del escéptico son incontestables, pero señala que nuestras prácticas en cuestión no necesitan la justificación que el escéptico demanda.

11 Mencionada al comienzo de este trabajo.

12 Para una versión de las críticas a las posiciones consensualistas en ética, ver Sayre—McCard (2014). Podemos encontrar ejemplos de crítica a la lectura comunitarista de Kripke en Canfield (1996) y Hacker (2010).

13 Para una discusión ampliada de diversos sentidos del sintagma «hecho moral» puede verse el capítulo titulado «Realismo moral» de Guillermo Lariguet, en esta misma obra.

escoger a fin de ser un realista metafísico o un convencionalista. Esta es, desde mi perspectiva wittgensteiniana, una falsa dicotomía, un seudoproblema. Los hechos no son plenamente subjetivos ni completamente objetivos, independientes.

Lo que quiero manifestar es que la conclusión que Kripke saca de su lectura de Wittgenstein no es compulsiva en lo que respecta al componente escéptico que consiste en afirmar que no hay hechos. *Realism and the Realistic Spirit* de Cora Diamond (1991)¹⁴ es un claro ejemplo (anticipado, dado que su posición es anterior al planteo de Kripke) de cómo se puede realizar una lectura similar respecto al diagnóstico de la paradoja escéptica escogiendo otra vía para su solución. No es necesario eliminar los hechos para introducir la vida civil, al individuo viviendo en la comunidad.

Resulta notorio de esta comparación entre las alternativas interpretativas de Kripke y Diamond el que ambos enfatizan el aire berkeleyano de la posición de Wittgenstein, aunque en direcciones opuestas respecto a sus implicancias. Según la reconstrucción de Kripke (1999:68–69), Berkeley sostiene que la afirmación de la materia y de lo extramental son el producto de una interpretación metafísica errónea de nuestras creencias comunes. Wittgenstein, por su parte, sostiene que el intento de encontrar un hecho superlativo (*IF* §192) en mi mente que constituya el referirme a la adición mediante «más», y que determine de antemano qué debería hacer para concordar con este hecho, está basado en una construcción filosófica errada de expresiones ordinarias como «quiso decir tal y tal cosa», y otras (*IF* §§183–93).

Cora Diamond (1974:82), en cambio, sostiene que Wittgenstein no es un escéptico respecto de la materia y lo extramental, sino que es un realista no metafísico, un realista en el sentido «civil» del término. La afirmación de Wittgenstein que aparece en *Remarks on the Foundations of Mathematics* (*RFM* VI, §23), a saber: «No empirismo y aun así realismo. Esto es lo difícil», nuclea gran parte de las discusiones acerca del realismo en la propuesta filosófica del segundo Wittgenstein y es sin duda el punto central en torno al cual gira el mencionado artículo de Diamond (1991). El realismo al que se refiere Diamond es «un punto de vista en el cual de una u otra forma se enfatiza la significancia de lo que es independiente de nuestro pensamiento y experiencia» (1991:39). Esta es sin dudas una caracterización general y básica dentro de la cual deberemos colocar a una posición a fin de llamarla «realista» pero que amerita, además, otros añadidos en cuanto a su determinación a fin de poder identificar de manera correcta a qué clase o variante de realismo nos estamos refiriendo. En sus consideraciones, la autora sostiene que puede notarse un

14 Hilary Putnam (1998) puede ser otro ejemplo de este tipo de posición realista que sostengo.

«espíritu», un parecido de familia podríamos decir, entre la posición de Wittgenstein y el realismo al enfatizar que el significado es independiente de cada uno de nosotros, pero no se trata de una concepción «metafísica» o esencialista ya que lo que asumimos, en realidad, es un llamado a ser «realistas» en la acepción vulgar del término, es decir, atendiendo a los casos y contextos concretos en vez de abstrayéndonos de ellos. La realidad queda aquí configurada como algo interno a la propia vida cotidiana, una vida de un sujeto que no está «sin mundo», sin constricciones, sino que es una forma de vida que se desenvuelve dentro de un plano ya dado, contextualizado, de significados compartidos y objetivados a los cuales debemos responder.

En esta nueva caracterización, hay toda una familia de empleos no filosóficos de la expresión «realismo» que salen a la luz. Diamond (1991:40-41) señala tres ejemplos extraños a la filosofía: 1) Decimos que alguien es realista cuando está sosteniendo algo que está de acuerdo con los hechos y que no lo es, consecuentemente, en caso contrario o cuando se niega a mirar los hechos. 2) Las novelas e historias también pueden ser o no realistas dependiendo la atención que ellas presten al detalle y a la particularidad. Y las ficciones pueden ser realistas, aunque evidentemente no reproduzcan todo o sean una simplificación, aunque es evidente que ciertas cosas no ocurrirán en ellas: las macetas no hablan, las personas no regresan en el tiempo, los elfos no les hablan a zapateros, etc. 3) Por último, este aire realista le otorga relevancia a la causalidad: en una historia realista los eventos se desenvuelven unos a otros y los personajes responden a las circunstancias. En ella se encuentra en marcha el modo como funcionan las cosas en nuestra vida: qué conduce a qué, qué tipo de cosas determinan los hechos concretos como procedieron los eventos.

Estos ejemplos nos muestran que probablemente en la acepción que Wittgenstein ofrecía para defender una postura realista cabe un lugar para el empirismo, aunque en sentido modificado. Se trata de la experiencia de nuestra «vida civil», de nuestros comportamientos cotidianos y compartidos, ateniéndose a normas de empleo ya instauradas, la que conforma la realidad con la que debemos mantenernos en contacto y coherencia si queremos ser realistas. No se trata de una realidad desnuda y completamente ajena a nuestras experiencias, ni una experiencia de origen meramente perceptiva, subjetiva e individual o convencional, la que sirve como criterio de corrección de nuestros comportamientos lingüísticos. Este es un realismo que evita el empirismo reduccionista y puede quedarse apegado, sin embargo, a su aplicación a los hechos. En un pasaje de la compilación que va de los años 1942-1944 de *Remarks on Foundations of Mathematics (RFM)*, Wittgenstein dice:

¿Calcula la calculadora? Imagina que hubiera aparecido por casualidad una calculadora; y que alguien aprieta casualmente sus botones (o un animal anda sobre ellos) y realiza el producto 25×20 . Quiero decir: es esencial a la matemática que sus signos se usen también en lo civil [*mufti*]. Es el uso fuera de la matemática, es decir, el significado de los signos, lo que convierte en matemática el juego de signos. (*RFM* v, §2)

Wittgenstein es un realista en tanto presta atención a las matemáticas en sus empleos y actividades ajenos a la matemática. El uso de la matemática en tales actividades es la realidad ordinaria que la sostiene en su lugar y que la salva de ser transformada en una forma arbitraria de los símbolos. Haciendo extensión de esta analogía que he venido manteniendo entre conceptos y reglas matemáticas y éticas, creo que es posible pensar en una suerte de hechos éticos civiles, que tengan un sentido similar a los desarrollados por Diamond. No quiero decir que entonces la ética (y la moral, que se vio arrastrada aquí de manera forzosa) pueda tratar sobre peras y sillas, porque en realidad puede tratar sobre cualquier cosa, por no tener un campo al que se aplique por su propia definición. Lo que estoy diciendo es que puede tratar sobre «cualquier cosa» en la medida en que esas mismas cosas tengan una importancia o rol significativo en nuestras vidas, sea que decidamos aplicarle propiedades morales como «bueno» o que expresemos un significado moral a través de un gesto, o de la narración de una historia.

La «realidad» no es otra cosa que «el terreno áspero» (*IF* §107), el modo en que utilizamos las palabras, en qué contextos lo aplicamos, las consideraciones que realizamos en nuestra elección de ellas, la educación que hemos recibido, etc. Wittgenstein afirma en *Investigaciones Filosóficas*: «Pregúntate siempre en esta dificultad: ¿cómo hemos aprendido el significado de esta palabra (“bueno”, por ejemplo)? ¿A partir de qué ejemplos; en qué juegos de lenguaje? Verás entonces fácilmente que la palabra ha de tener una familia de significados» (*IF* §77). Las reglas de «adición», o las que dicen cómo clasificar algo según su bondad, solo adquieren significado y relevancia en nuestras vidas, y son los empleos que de ellos hacemos, en el seno de una comunidad que les atribuye significado a los conceptos y también en la atención a los contextos, a mis propias intenciones y a lo familiar que me resulten las cosas, las que determinan cuál es su significado.

Según lo que he estado expresando, Diamond, pero también Putnam y McDowell, respaldan la afirmación de que no es necesario desprenderse de los hechos morales y de que es posible sostener (con mayor o menor intensidad) un compromiso realista en la determinación del significado de conceptos (o en el seguimiento de reglas). Lo que quiero respaldar ahora, brevemente, es la

idea de que este tipo de posición realista no reductivista y comunitarista incluida en la consideración del seguimiento de reglas tiene también un lugar cuando pensamos en los hechos morales.

Como ejemplo aproximado de esta posibilidad de extender esta posición wittgensteiniana al campo de la ética, podemos citar la tesis sostenida en *Realism and Imagination in Ethics* de Sabina Lovibond (1983). Esta autora defiende una forma de realismo moral derivada de la concepción del lenguaje del segundo Wittgenstein, recogiendo su mencionada afirmación sobre el desafío de ser realista sin ser empirista (en el sentido representacional y reductivista del término). Su apuesta por un realismo moral dentro del marco wittgensteiniano le permite tomar distancia del no-cognitismo, entendido como la tesis de que no hay cognición o conocimiento moral por no haber hechos morales objetivos ni posibilidad de establecer enunciados morales verdaderos en términos de correspondencia con dichos hechos. Lovibond aporta argumentos a favor de «hechos morales» consistentes en «una circunstancia registrada por un enunciado indicativo que puede ser usado de manera simultánea para realizar reportes sobre el mundo y para proveer de una justificación racional no hipotética de las acciones» (1983:23). Además, propone una clase de percepciones puramente cognitivas de estos hechos.

En conclusión, los hechos de la ética no están crudos, pero tampoco completamente cocidos. La ética puede ocuparse del «estado civil» (*bürgerliche Stellung*, *IF* §125) de los hechos que consideramos «buenos», y de por qué lo son. Ese mundo civil podría ser el objeto del problema ético, más allá de donde no se podría excavar, porque no tendría sentido hacerlo.¹⁵

Consideraciones finales

Al comienzo de este trabajo presenté dos ideas a defender, las cuales pueden ser ahora planteadas bajo la forma de preguntas a la luz de las cuales medir los aportes realizados. En primer lugar, podemos cuestionarnos si la ética versa efectivamente sobre una dimensión individual de los seres humanos. En segundo lugar, tenemos que preguntar si hay lugar para los hechos de la ética. Ambas preguntas responden al intento de comprender los presupuestos y compromisos del campo disciplinar de la ética, de las categorías con las que trabaja y de su práctica.

¹⁵ En esta receta de cocción, restaría aclarar el rol de las emociones, la educación y el impacto de los conceptos en lo que percibimos como hechos morales.

Las respuestas a las que he arribado pueden resumirse de la siguiente manera: en relación con la primera pregunta, las regiones de lo individual y lo social no se hallan tan separadas como para demandar dos capacidades diferentes para su estudio y dos clases de conocimientos de naturaleza distinta como su resultado. En este sentido, no es necesario sostener una perspectiva metafísica que determine el campo de estudio de la ética. Lo individual y lo social se encuentran conectados, además, dado que la postulación de reglas universales y a priori para la determinación del significado de propiedades morales como «bueno» se ha mostrado como un camino al menos dificultoso si se desea sostener un criterio de corrección para los mismos. Lo que propuse, en cambio, es considerar que mis intenciones determinan mis empleos de la misma manera que el adiestramiento que he recibido al introducirme en un juego de lenguaje normativizado, la familiaridad y la reacción proporcionada al contexto particular. En este sentido, mis acciones (incluyendo preferencias) éticas están constreñidas por una comunidad en la que participo y que sostiene un juego de atribución de conceptos, regulando los empleos. De esta manera, la ética deja de delinearse como una disciplina eminentemente individual, sin por ello abandonar la idea de un agente distinguible dentro de la comunidad.

El segundo interrogante que tracé para este trabajo puede desprenderse de las consideraciones vinculadas a la primera respuesta que esgrimí, dado que si no resulta necesario comprometerse con una concepción esencialista que determine de antemano todos los casos posibles en que podemos emplear un mismo término moral en referencia a un hecho y si la comunidad debe participar del establecimiento de los criterios de corrección para el empleo de los mismos, entonces tal vez no haya hechos a los que recurrir en ética. Según mi punto de vista, las reglas que determinan de manera a priori y universalmente no pueden sostenerse por sí mismas, sino que existen en tanto tengan o adquieran un significado en nuestras vidas. Las reglas se sostienen en nuestra forma de vida porque son relevantes en nuestra «vida civil». Sin embargo, aunque no haya objetos platónicos, podemos asumir que hay hechos morales que habitan un mundo humano común, compartido. Los hechos están nutridos por el entramado de instituciones, contextos y aspectos familiares que conforman nuestra forma de vida. Esta posición, además, puede enmarcarse en cierta acepción corriente de la palabra «realismo», tal como es delineada a través de algunos ejemplos por Diamond (1991). Esta línea permite entender que no es necesario eliminar los hechos para introducir la vida civil de un individuo y que tampoco es necesario reducir los hechos morales a un conjunto de características objetivas del mundo, en el sentido de ser completamente independientes de los sujetos, a fin de asegurar un criterio de corrección para las acciones morales.

El enfoque wittgensteiniano que adopté en el tratamiento de estas cuestiones parte de la consideración de que las propias discusiones sobre la existencia y naturaleza de los hechos morales o aquellas vinculadas a los estándares morales y su vínculo con la cultura presentan una importante conexión con algunas de las preocupaciones filosóficas de Wittgenstein, recogidas y desarrolladas en direcciones diversas por algunos de sus intérpretes. Por ejemplo, la pregunta «¿cómo es que los hechos morales establecen un estándar apropiado para nuestros comportamientos?» es del todo análoga a «¿cómo es que en cada caso sabemos que seguimos una regla determinada de la manera correcta?».

Este tipo de posición epistemológica respecto de la Ética mantiene, además, una perspectiva social. Ella se compromete con la idea de que el conocimiento moral existe, pero asume que tales hechos morales son relativos a aquellos que comparten una forma de vida (para decirlo en términos más generales o menos wittgensteinianos, para un mismo grupo social). Esto, por supuesto, no solo se traduce en críticas a posiciones aprioristas o universalistas, sino que a la par proporciona un punto de arranque para pensar los desacuerdos y la diversidad morales sin caer en posiciones relativistas e individualistas o escépticas (que afirmen que ningún hecho moral existe y por ende no hay nada que pueda ser conocido).

Pareciera que estas posiciones que he estado delineando nos conducen a un naturalismo en ética, con el riesgo de caer en la falacia naturalista humeana (Hume, 1984 – L.III, P. I, Sec. I). No es de buen gusto comenzar una nueva discusión en el apartado de las conclusiones, por lo que solo haré un breve comentario. He identificado las propiedades morales con aspectos naturales de nuestro mundo, pero no he reducido estos aspectos al sustrato último de la ciencia naturales sino, antes bien, a nosotros que estamos en este mundo. La identificación de las propiedades morales con un entramado natural de cuestiones (la educación, el contexto particular, la comunidad, etc.) implica, si se quiere, un naturalismo laxo pero que de ningún modo reduce el carácter normativo de las reglas a un componente meramente descriptivo de las ciencias empíricas. En este sentido, debería tal vez dar respuesta al interrogante fundamental respecto de si mi posición logra captar o no la finalidad ética que consiste en decidir cuándo algo está bien y cuándo está mal. Bueno, lo que tengo para responder por el momento es que tal vez haya que abandonar la idea de que Dios diferencia el bien y el mal y nosotros solo tenemos que seguirlo. Esta sería una falacia que cobra la forma de un anhelo normativista: el intento de derivar lo que es, de lo que debería ser el bien como norma prescriptiva absoluta.

Creo que Wittgenstein mantuvo a lo largo de sus períodos de pensamiento este espíritu que consiste en afirmar que la ética no es una teoría sino y, ante

todo, una forma de vida, algo que se muestra en nuestros comportamientos y en el modo en que tenemos de experimentar lo que nos rodea. No podemos decir lo que es «bueno» en abstracto,¹⁶ sin considerar los hechos, aunque el *Tractatus* y las *Investigaciones Filosóficas* realizan un recorrido diferente para arribar a esta conclusión. En el caso del *Tractatus*, solo la asunción de la radical independencia lógica de los hechos atómicos (incluyendo nuestros pensamientos y proposiciones, que también son hechos), puede conducirnos a la transformación ética en el modo en que nos paramos en relación con ellos, asumiendo su contingencia y maravillándonos de su ocurrencia. En el caso de las *Investigaciones Filosóficas*, aunque contemos con una regla que determine lo que es «bueno», el concepto solo determina o completa su significado cuando se lo emplea en un juego de lenguaje comunitario, así como en la consideración del contexto y de la intención del hablante, además de la familiaridad y la práctica compartida que supone su uso.

16 En sus *Principia Ethica* (1993), Moore consideraba que de lo bueno, en abstracto, no se puede decir nada. Solo puede hablarse de la bondad cuando se adjudica como una propiedad a algo en concreto. Algo de esto también está en la inspiración de Wittgenstein al colocar a la ética dentro del campo de lo que no se puede hablar en el *Tractatus*. Esta línea de lectura podría, además, colocar al *Tractatus* en la misma línea crítica del naturalismo presentada por la «Open Question» de Moore (1993:95), cuya finalidad es mostrar que las explicaciones naturalistas de la moral están equivocadas.

Referencias bibliográficas

- Canfield, J.V. (1996). The community view. *The Philosophical Review*, 105, 469–488.
- Diamond, C. (1991). Realism and the Realistic Spirit [1974–1982]. En Diamond, C., *The Realistic Spirit / Wittgenstein, Philosophy and the Mind* (pp. 39–71). MIT Press.
- Diamond, C. (1992). Ludwig Wittgenstein. En Becker, L.C. (Ed.), *Encyclopedia of Ethics* (pp. 1319–1324). Garland Pub.
- Diamond, C. (1996). Wittgenstein, Mathematics and Ethics. Resisting the Attractions of Realism. En Stern, D. y Sluga, H. (Eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (pp. 226–260). Cambridge.
- Dworkin, R. (2011). *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, Harvard U.P.
- Hacker, P.M.S. (2010). Robinson Crusoe Sails Again: The Interpretative Relevance of Wittgenstein's Nachlass. En Venturhina, N. (Ed.), *Wittgenstein After His Nachlass* (pp. 91–109). Palgrave Macmillan.
- Hare, R.M. (1963). *Freedom and Reason*. Oxford U.P.
- Hume, D. ([1739]1984). *Tratado de la naturaleza humana*. Tomo 3. Hyspamérica.
- Kripke, S. (1989). *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado*. UNAM (México).
- Lovibond, S. (1983). *Realism and Imagination in Ethics*. University of Minnesota Press.
- Monk, R. (1994). *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*. Anagrama.
- Moore, G. E. ([1903]1993). *Principia Ethica*. Cambridge University Press.
- Mullhal, S. (2002). Ethics in the Light of Wittgenstein. *Philosophical Papers* (Special Issue), 31, 293–321.
- Ortiz Millán, G. (2016). Sobre la distinción entre ética y moral. *Isonomía*, (45), 113–139.
- Platón (2012). *República* (trad. de Antonio Camarero). Eudeba.
- Putnam, H. (1998). Kripkean Realism and Wittgenstein Realism. En Biletzki, A y Matar, A. (Eds.), *The Story of Analytic Philosophy* (pp. 241–252). Routledge.
- Quesada, D. (1998). *Saber, opinión y ciencia*. Ariel.
- Sayre–McCord, G. (2014). Metaethics. En Zalta, E., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/metaethics/>.
- Tejedor, C. (2015). *The Early Wittgenstein on metaphysics, natural science, language, and Value*. Routledge.
- Von Wright, G.H. (1963). *The Varieties of Goodness*. Routledge & Kegan Paul / The Humanities Press.
- Wittgenstein, L. (RFM) (1981). *Remarks on the Foundations of Mathematics* (1933/1944). En von Wright, G.H.; Rhees, R. y Anscombe, G.E.M. (Eds.). Blackwell (versión en español: *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* —trad. Isidoro Reguera—). Alianza.
- Wittgenstein, L. (CE) (2009). Conferencia sobre ética. En *Wittgenstein II* (pp. 513–524). Gredos.
- Wittgenstein, L. (IF) (2009). Investigaciones Filosóficas. En *Wittgenstein I*. Gredos.
- Wittgenstein, L. (T). *Tractatus Lógico-Philosophicus* (trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera). Alianza.