

Especulaciones en torno a una Ética Wittgensteiniana

1) Las éticas de Wittgenstein

Algo que llama particularmente la atención es el hecho, un tanto paradójico, de que Wittgenstein finalmente haya escrito tan poco sobre cuestiones de ética, un ámbito de reflexión y de vida que para él era de primera importancia, a pesar de que lo poco que escribió al respecto resulte ser tan aclaratorio e importante. En efecto, aunque hay diseminadas en sus escritos unas cuantas aclaraciones concernientes a la ética que, como siempre, son relevantes e importantes, de todos modos el grueso del material del que disponemos se concentra básicamente en los *Cuadernos 1914-1916*, en el *Tractatus Logico-Philosophicus* y en la “Conferencia sobre la Ética”. Estos textos contienen multitud de pensamientos a la vez brillantes, profundos y convincentes pero, aunque sin duda habría que matizar la idea, me parece que podemos plausiblemente afirmar que la ética propuesta en estos textos es básicamente la misma. Propongo entonces identificarla mediante el apelativo ‘ética tractariana’. Ahora bien, lo que sigue siendo inexplicable es que el Wittgenstein maduro, esto es, el Wittgenstein que disponía ya de una filosofía nueva, de una filosofía propia, potente, fresca, no haya vuelto a abordar ningún tema crucial de ética (e.g., el deber moral, propiedades morales, justificación moral, valores y hechos, libertad y determinismo, el sujeto moral, la voluntad, el *modus operandi* de los conceptos morales, etc.). Es claro que no podríamos explicarnos esto como la expresión de una súbita falta de interés en los temas de ética por parte de Wittgenstein, puesto que sabemos el valor que le confería a la ética tanto en el plano del pensamiento como en el de su existencia. Pero entonces ¿cómo explicamos esa laguna?

En lo que a la ética atañe, yo creo que el primer Wittgenstein, aunque en un algún sentido profundamente frustrante fue no obstante sumamente claro¹ y es muy fácil llevarse la impresión de que como no volvió a abordar temas de ética él hizo suyos toda la vida sus puntos de vista originarios. Sostengo que una lectura así es **completamente** errónea. No fue porque él hizo suya toda la vida la ética tractariana del silencio que optó por no decir ya nada acerca del tema, sino que si no dijo gran cosa sobre cuestiones de ética en su fase de madurez ello se explica únicamente por razones que emanan de lo que él denominó su “nuevo modo de pensar”. Como veremos, la ética para el Wittgenstein maduro no podía ser otra cosa que un campo de experimentación filosófica, un terreno en donde se debería poder aplicar con éxito (*i.e.*, se debería poder producir aclaraciones y enunciar verdades gramaticales) los métodos de investigación que previamente habían sido demostrados en áreas como la filosofía del lenguaje, la filosofía de las matemáticas y la filosofía de la mente y, posteriormente, en el área de la teoría del conocimiento. Contrariamente a lo que han sostenido quienes insisten en ver *Sobre la Certeza* un libro de un Wittgenstein diferente

¹ Sobre la ética solipsista del primer Wittgenstein no diré mucho en este trabajo. Lo que tenía que decir se puede ver tanto en mi libro *Explicando el Tractatus. Una Introducción a la Primera Filosofía de Wittgenstein* (Buenos Aires: Grama, 2011) como en “Wittgenstein: ética y solipsismo” en mi libro *Filosofía Moral y Visiones del Hombre* (Madrid: Devenir el Otro, 2012).

del de las *Investigaciones Filosóficas*, yo soy de la opinión de que ese libro representa congruentemente la continuidad en su obra de madurez. Para entender cabalmente todo esto, y sobre todo para entender por qué la ética del Wittgenstein de la madurez quedó meramente implícita, sin ser redactada, es menester entender *in toto* el proyecto filosófico mismo del Wittgenstein de la madurez. Sobre esto habré forzosamente de extenderme un poco.

II) El proyecto wittgensteiniano

Es evidente que, dada la falta casi absoluta de material original de ética del propio Wittgenstein, sea lo que sea lo que quiera uno sostener ello tendrá que fundarse en una interpretación particular de sus textos conocidos. Lo que entonces se tiene que hacer es presentar el material wittgensteiniano al que se tiene acceso (básicamente el publicado) de modo tal que se vea que los puntos de vista que pensemos que le podríamos adscribir a Wittgenstein embonen a la perfección con sus bien conocidas posiciones. Cualquier clase de tensión en este punto bastaría para desacreditar lo que se estuviera presentando como ética wittgensteiniana.

Así vistas las cosas, lo primero que hay que ofrecer es una caracterización global de la producción filosófica wittgensteiniana de la cual nos vamos a ocupar. Quizá deba entonces empezar por señalar que descarto de entrada todos los escritos previos a las *Investigaciones Filosóficas*, de las *Observaciones Filosóficas* en adelante (el *Big Typescript*, la *Gramática Filosófica*, los *Cuadernos Azul y Marrón*, etc.). Lo que es de nuestro interés y en lo que hay que concentrarse es el pensamiento del Wittgenstein maduro, esto es, del Wittgenstein que después de la crisis que tuvo que haber significado el rompimiento con su primera filosofía y su abandono definitivo logró articular una nueva forma de hacer filosofía. Ésta no tiene, aparte de los temas compartidos, prácticamente nada que ver con la filosofía anterior, la suya incluida. Nuestro objeto de estudio es, pues, la filosofía producida por Wittgenstein de más o menos 1936-37 en adelante. Nuestra pregunta es: ¿qué es lo que encontramos en el material producido en esos años y cómo encaja la ética en esos escritos?

La verdad es que fue sólo gracias a un esfuerzo colosal y después de años de intentar enfrentar con éxito no sólo los problemas que el *Tractatus* había dejado sin resolver sino los que él mismo había generado (como, *e.g.*, el problema de la exclusión lógica del color) que Wittgenstein pudo superar las dificultades y encauzarse por una nueva ruta. Para apreciar esto hay que entender que lo que él tuvo que hacer fue desechar por completo el **modo de pensar** propio de la filosofía tractariana, esto es, un modo de hacer filosofía que lo vinculaba a Russell y a Frege y, a través de ellos, a la tradición filosófica occidental, y aprender a pensar de un modo inusitado, previamente desconocido, por medio de categorías novedosas y de estrategias argumentativas inéditas. La afirmación anterior requiere ser matizada, puesto que ya el *Tractatus* significaba en más de un sentido un repudio de multitud de presupuestos de esa tradición. No obstante, si no fuera porque sabemos que el autor del *Tractatus* y el autor de las *Investigaciones* son una y la misma persona, podría fácilmente pensarse que esas dos obras fueron escritas por dos personas diferentes. Sin embargo, más allá de sus obvias diferencias, a dichas obras las une un vínculo fundamental:

la idea de que en filosofía no hay problemas reales sino meros pseudo-problemas. Éste es el verdadero *leitmotiv*, el motor último, la intuición primordial del pensar wittgensteiniano, independientemente de la dirección en que se oriente. Por eso es simplemente auto-contradictorio presentarse como wittgensteiniano y pensar que al menos algunas de las dificultades filosóficas son problemas genuinos y no meramente “aparentes”. En verdad, la idea de la no existencia de los problemas filosóficos es un pilar del wittgensteinianismo y tendremos que tenerlo presente permanentemente para cualquier aclaración o afirmación que queramos posteriormente hacer porque, obviamente, esta idea vale por igual para la ética.

Como era de esperarse, tenemos que hacer un par de recordatorios históricos. Poco después de su regreso a Cambridge, en 1929, Wittgenstein dio inicio, a partir de enero de 1930, a su labor de impartición de clases, labor que no terminaría sino hasta 1947, cuando no sólo se retira definitivamente de su carga docente sino que también pone fin a su relación laboral con la Universidad de Cambridge. Ahora bien, aunque hay un periodo de búsqueda intensa de nuevas vías, de nuevas respuestas para los antiguos problemas durante los siguientes 6 o 7 años a partir de su regreso, lo cierto es que desde su llegada a Cambridge Wittgenstein ya sabía que su inconformidad con su antiguo pensamiento habría de llevarlo por derroteros completamente diferentes a los recorridos por otros filósofos, su antiguo “yo” incluido. Es interesante que algo de eso reporte G. E. Moore en sus notas de las clases de Wittgenstein a las que asistió durante 3 años consecutivos. Para nuestros objetivos, hay algunas notas que son particularmente interesantes y relevantes. De ellas quisiera citar concretamente unas cuantas de las que Moore recopiló y nos transmitió en su trabajo “Wittgenstein’s Lectures 1930-33”. Son las siguientes:

- 1) “Dijo que lo que estaba haciendo era un ‘nuevo tema’ y no meramente una etapa en un ‘desarrollo continuo’; que ahora había, en filosofía, un ‘quiebre’ en el ‘desarrollo del pensamiento humano’, comparable al que ocurrió cuando Galileo y sus contemporáneos inventaron la dinámica;”²
- 2) “que se había descubierto un ‘nuevo método’ (...)y que ahora por primera vez era posible que hubiera filósofos ‘habilidosos’, aunque desde luego había habido en el pasado grandes filósofos”.³
- 3) “que, aunque ahora la filosofía se había ‘reducido a una cuestión de habilidad’, esta habilidad sin embargo, como cualquier otra habilidad, es muy difícil de adquirir. Una dificultad es que requiere una ‘forma de pensar’ a la cual no estamos acostumbrados y en la cual no hemos sido entrenados - una forma de pensar muy diferente de la que se requiere en las ciencias. Y decía que la habilidad requerida no podía adquirirse meramente oyendo clases: la discusión era esencial”.⁴
- 4) “dijo que aunque lo que estaba haciendo ciertamente era diferente de lo que, e.g., Platón o Berkeley habían hecho, de todos modos la gente podría sentir que ‘ocupa el lugar de’ lo que ellos habían hecho - podría sentirse inclinada a decir

² G. E. Moore, “Wittgenstein’s Lectures 1930-33” en *Philosophical Papers* (Allen and Unwin, 1970), p. 322.

³ G. E. Moore, *loc cit.*

⁴ G. E. Moore, *ibid.*

‘Esto es lo que yo realmente quería’ y a identificarlo con lo que ellos hacían, aunque realmente es diferente”⁵

- 5) “Él no intentó expresamente decirnos exactamente qué era ese nuevo método que se había encontrado.”⁶

Estas ideas de Wittgenstein expresadas durante los primeros años de clase y que gracias a Moore conocemos permiten inferir que, aunque de alguna manera él ya había empezado a forjarse un nuevo itinerario filosófico, de todos modos no tenía todavía un plan ya bien delineado de cómo había que proceder. Esta faena preliminar de armar su nuevo proyecto filosófico le llevó los primeros 6 o 7 años de su segundo gran periodo. Esto explica por qué no es sino hasta las *Investigaciones Filosóficas* que encontramos, explícitamente enunciado y plasmado, el “método” que algunos años antes Wittgenstein, un tanto oscuramente quizá, había sentido o intuido, sólo que ya como parte de un programa de investigación filosófica bien concebido y con una orientación determinada. Esto nos lleva a preguntar: ¿en dónde en las *Investigaciones* encontramos la formulación de dicho plan? Aunque no simple, hay una respuesta clara a dicha pregunta sólo que, por compleja, requiere ser reconstruida.

Yo pienso que el *magnum opus* de Wittgenstein tiene una estructura relativamente nítida, desde luego con las salvedades que las diversas temáticas van imponiendo. Tal como yo veo el libro, aunque éste no está dividido en capítulos, de todos modos es factible discernir en él las siguientes partes o fases, siendo las principales las siguientes:

- 1) La introducción de la nueva concepción del lenguaje en términos de juegos de lenguaje y formas de vida.
- 2) El ataque sistemático a la concepción lógica del lenguaje, identificada ésta como la ‘teoría agustiniana’ y que es prácticamente, de uno u otro modo, la adoptada, implícita o explícitamente, por todo mundo.
- 3) La introducción paulatina del nuevo aparato conceptual, esto es, de las categorías wittgensteinianas, propiamente hablando: desde luego “juego de lenguaje” (así como “movimiento en el juego de lenguaje”) y “forma de vida”, pero también “semejanzas de familia”, “gramática” (y “proposición gramatical”), “criterio” y, posteriormente, “ver como”.
- 4) La presentación de la concepción de la filosofía como una actividad intelectual puramente descriptiva y de la naturaleza de los problemas filosóficos, los cuales surgen cuando el lenguaje está ocioso. Se descarta definitivamente la idea de que la labor filosófica genuina consista en entretenerse con juegos especulativos, el juego de lo lógicamente posible, etc.
- 5) Considerados de manera conjunta, lo que tenemos es el marco general dentro del cual Wittgenstein va a desarrollar su plan de trabajo. Éste no es otra cosa que su nuevo programa de investigación.

En relación con esto es imprescindible hacer algunas aclaraciones complementarias. Un programa como el que Wittgenstein parece tener en mente ciertamente presupone un

⁵ G. E. Moore, *ibid.*

⁶ G. E. Moore, *ibid.*, p. 323.

método de trabajo. Sin embargo, una de las primeras cosas que Wittgenstein afirma es que en filosofía (esto es, en la nueva forma de hacer filosofía por él inventada) **no** hay **un** método, sino muchos. Dice Wittgenstein: “Más bien, se muestra un método por medio de ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse. – Se resuelven problemas (se superan dificultades), no *un* problema.

No hay sólo *un* método en filosofía sino que hay métodos, así como hay diferentes terapias”.⁷

La palabra ‘método’ en este contexto es equívoca. Se requiere esclarecer la aplicación que Wittgenstein hace de ella, ya que muy fácilmente puede dar lugar a malentendidos y genera confusiones que pueden fácilmente evitarse. Por ejemplo, se podría pensar que cuando Wittgenstein habla de “métodos” se refiere a cosas como el método hermenéutico, el método dialéctico, el método crítico-trascendental, etc. Nada de eso Wittgenstein tiene en mente. Lo que en esta sección Wittgenstein quiere decir es pura y llanamente que en filosofía hay muchas (como yo las llamaré) **estrategias argumentativas**. Estos “métodos” o estrategias argumentativas son fórmulas de interrogación y aclaración que permiten enfrentar dificultades filosóficas concretas, darle el tratamiento adecuado al tema que nos ocupe. Gracias a o por medio de estas estrategias argumentativas poco a poco van aflorando las reglas gramaticales de las nociones investigadas de modo que, una vez hechas explícitas éstas, se pueda hacer ver que la dificultad filosófica considerada se fundaba en desviaciones gramaticales y así a la problemática filosófica subyacente se le exhibe como ilegítima y queda entonces disuelta. Ejemplo de estos “métodos” o estrategias argumentativas a los que alude Wittgenstein son:

- a) remplazar las preguntas de tipo ‘¿qué es x?’ por preguntas de la forma ‘¿cuándo, bajo qué circunstancias usamos “x”?’
- b) ¿Cuál es el juego de lenguaje primitivo de ‘x’?
- c) ¿En conexión con qué actividades es usada ‘x’?
- d) ¿Cómo se verifican las oraciones en las que ‘x’ aparece?
- e) ¿A qué familia de nociones pertenece “x”?

Aquí hay varias cosas que consignar. Primero, no hay una lista finita de “estrategias” o “métodos”. Lo más que podríamos hacer en ese sentido sería elaborar la lista de todas las estrategias usadas por Wittgenstein en todos sus escritos pero, aunque obviamente una tarea así sería sumamente instructiva y útil, en principio se podrían articular muchas más. O sea, la lista de estrategias argumentativas no está cerrada *a priori*. Wittgenstein ofrece estrategias paradigmáticas, pero es obvio que a todos se nos pueden ocurrir nuevas estrategias en función de la temática. Después de todo, la segunda filosofía de Wittgenstein no es un sistema de tesis filosóficas que sus seguidores tengan que memorizar y aprender a defender. Lo que Wittgenstein hace, en concordancia con el *motto* de su libro, es más bien enseñar a pensar (a hacer filosofía) de un modo diferente al que estamos acostumbrados y es para ello que sus “métodos” o “estrategias” son indispensables, pero ese nuevo modo de pensar puede ser desarrollado por otros. Esa posibilidad está siempre abierta y depende de cada quien.

⁷ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), sec. 133.

El objetivo general en la aplicación de los “métodos”, “terapias” o “estrategias argumentativas” wittgensteinianos es bastante obvio. A través de preguntas como las anteriores van paulatinamente emergiendo las reglas de la gramática en profundidad (las reglas de uso) de la palabra examinada de manera que podemos indicar con toda precisión en dónde su uso – correcto desde el punto de vista de la gramática superficial pero ilegítimo desde el punto de vista de la gramática en profundidad – genera cortos-circuitos conceptuales y, por ende, enredos filosóficos. Lo que el practicante de la filosofía wittgensteiniana tiene que aprender hacer es a detectar dónde y cómo chocan las aseveraciones filosóficas con las reglas gramaticales que rigen el uso de la palabra en cuestión. Obviamente, una dificultad filosófica no se resuelve nunca por medio de consideraciones semánticas, en el sentido común de la palabra.

Me parece que ahora sí podemos presentar un cuadro general de la filosofía del Wittgenstein de la madurez. Ésta se compone de los elementos que aquí mencionamos y que son:

- a) una propuesta para ver el lenguaje de determinada manera (como juegos de lenguaje y formas de vida), que es a la vez un MÉTODO y una gama de estrategias argumentativas (“métodos”) de deconstrucción mitológica
- b) una determinada y muy precisa concepción de la filosofía, de sus objetivos y de la naturaleza de los problemas filosóficos.

Sobre esta base, lo que sigue es:

- c) la práctica de la filosofía, que en este caso significa básicamente efectuar ejercicios filosóficos usando el aparato conceptual wittgensteiniano y aplicando sus estrategias argumentativas.

Como todo esto es para nosotros nuevo, lo que Wittgenstein hace a partir de la sección 143 de las *Investigaciones* es dar el ejemplo, es decir, mostrarnos en casos concretos cómo proceder para superar una dificultad filosófica. El primer caso concreto de enredo filosófico que Wittgenstein enfrenta ya como filósofo totalmente autónomo es el de la naturaleza de la comprensión. De ahí en adelante prácticamente toda su labor se “reduce” a recurrir al MÉTODO de los juegos de lenguaje y las formas de vida y a aplicar las estrategias diseñadas para ello, recurriendo también (como era de esperarse) a sus propias categorías. Es así como se materializa en forma paradigmática la labor filosófica de Wittgenstein de destrucción de mitos filosóficos, esto es, de una manera que otros puedan posteriormente emular, copiar, imitar y, posteriormente, practicar por cuenta propia. Es por eso que, como él mismo lo señaló, ahora puede haber filósofos hábiles, que serían precisamente aquellos que recurren a su MÉTODO y que aplican sus “métodos” (estrategias). Fue así como Wittgenstein dio cuenta de temas como la privacidad de la experiencia, los universales, el infinito, Dios, las sensaciones, el pensar, los sueños, los números, los colores, el conocimiento, la duda, los estados mentales y de muchos otros temas más. En hacer eso en todos los dominios de debate filosófico es en lo que consiste la filosofía wittgensteiniana.

Una última aclaración importante para nuestros objetivos concerniente a lo que en mi léxico es el MÉTODO. Este es, como vimos, el método de los juegos de lenguaje y las formas de vida. Cuando el objetivo es esclarecer la gramática de las nociones que nos incumben con miras a efectuar un análisis conceptual particular, el interés se centra en los juegos de lenguaje y ocasionalmente se apela a las formas de vida para reforzar una argumentación dada. Este es el enfoque analítico por excelencia y es lo que encontramos en, por ejemplo, *Sobre la Certeza*, en donde el tratamiento es claramente de juegos de lenguaje de términos cognitivos ('creencia', 'conocimiento', 'duda' y algunos más). Sin embargo, no toda la labor desplegada por Wittgenstein es de esta clase, entre otras razones porque los juegos de lenguaje básicos en ciertos contextos no nos llevan demasiado lejos. Tenemos entonces que fijarnos más bien en las **prácticas** asociadas con los juegos de lenguaje en cuestión. A esa labor puede también llamarse 'esclarecimiento conceptual', sólo que es efectuada desde la perspectiva no de los juegos de lenguaje sino de las formas de vida (actividades, prácticas institucionalizadas, reacciones). Un caso paradigmático de ejercicio filosófico de esta segunda clase lo constituye la reflexión wittgensteiniana sobre estética, de cuyo contenido nos enteramos también gracias a las notas recopiladas por sus alumnos.

Si mi enfoque es correcto, lo que podemos decir es que lo que Wittgenstein no hizo, muy probablemente por estar ocupado en otros problemas, fue hacer ejercicios de elucidación conceptual en el terreno de la ética, como sí los hizo en los de la teoría del conocimiento, la filosofía de las matemáticas y la filosofía de la psicología. Lo que, por consiguiente, en este trabajo me propongo hacer es, con base en lo hasta aquí expuesto, intentar hacer aclaraciones conceptuales de ética que pudiéramos plausiblemente considerar como wittgensteinianas desde la perspectiva aquí delineada. O sea, mi estrategia, por lo tanto, consistirá básicamente en servirme de ciertos ejercicios que fungen como prototipos en la obra de Wittgenstein y en intentar aplicar posteriormente los "métodos" wittgensteinianos allí empleados en el terreno de la ética. Desde luego que por nada del mundo pretendería yo hacer pasar lo que yo sostenga por puntos de vista del propio Wittgenstein. Lo único que afirmo es que mis potenciales resultados son compatibles con la óptica general wittgensteiniana.

III) Antecedentes: sensaciones dolorosas y reacciones estéticas

Sin duda una de las grandes aportaciones de Wittgenstein consiste en haber elaborado y puesto a funcionar lo que podríamos llamar la 'concepción praxio-socio-orgánica del lenguaje'. Obviamente, son varias las cosas que por medio de esta expresión quiero resaltar. Está, en primer lugar, la primordial conexión que se nos permite establecer entre los signos (las palabras y las expresiones compuestas) que permanentemente empleamos y la multitud de reacciones naturales, espontáneas, "orgánicas" que nosotros, los miembros de nuestra especie, manifestamos; en segundo lugar, la expresión 'concepción praxio-socio-orgánica del lenguaje' sirve para realzar el carácter eminentemente social del lenguaje; por último, está inscrita en esta concepción del lenguaje la idea de que los signos por sí solos no dicen nada y que el significado emerge no por meras conexiones con objetos, sean éstos los que sean, sino por el uso que de ellos hacen los hablantes. Estos tres rasgos fundamentales del lenguaje, tal como éste queda conceptualizado y es entendido en la perspectiva

wittgensteiniana, contrastan marcadamente con las concepciones usuales. Para empezar, porque en éstas el lenguaje nunca es visto como otra cosa que como un sistema auto-regulado de signos, con lo cual automáticamente se les hace perder la conexión con lo que les da vida, esto es, con las reacciones, los requerimientos, las necesidades humanas. Esta fundamental conexión queda “restablecida” quizá no como algo enteramente artificial pero sí como algo meramente externo tanto al lenguaje como a los miembros de nuestra especie. Es muy fácil entonces pensar que el lenguaje puede ser entendido al margen de la vida humana y de la utilización de los signos, el resultado inmediato de lo cual son concepciones puramente formales del lenguaje. En segundo lugar, al perder de vista la naturaleza esencialmente social del lenguaje, éste no puede ser entendido como otra cosa que como una mera extensión de algo más profundo y fundamental, lo verdaderamente importante, a saber, el pensamiento, entendido como algo de carácter mental y que, por así decirlo, fluye dentro de nuestros cráneos. Por consiguiente, se ve en el lenguaje una especie de prótesis prácticamente útil pero esencialmente soslayable o hasta redundante. No estará de más señalar que, dado que prácticamente todas las concepciones del lenguaje anteriores a la presentada en las *Investigaciones Filosóficas* adolecen de los defectos mencionados, parte del mérito de Wittgenstein consiste en haber articulado una concepción que elude las deficiencias de las concepciones tradicionales.

Así, pues, con las *Investigaciones* las cosas cambian. Al introducir las cruciales nociones de juego de lenguaje y forma de vida Wittgenstein automáticamente bloquea la gestación de aclaraciones de corte individualista, formalista y mentalista. Gracias a su novedoso aparato conceptual, él puede considerar **cualquier** sector del lenguaje y no limitarse a verlo desde la perspectiva de unas cuantas categorías como “descripción” y “evaluación”, “sujeto” y “predicado”, “afirmación” y “negación”, “verdad” y “falsedad”, y explicar su peculiar modo de significación. Lo que Wittgenstein nos enseña a entender, a través de las explicaciones que ofrece, obtenidas por medio de descripciones de usos de palabras, es **qué hacemos** con el “lenguaje”, dado que éste ya no puede seguir siendo visto como una especie de entidad flotante de la que poco a poco nos vamos apoderando y de la que con alegría descubrimos que nos sirve! Más bien, nuestra humanidad se desarrolla con nuestro lenguaje y esto, aunque en sentidos ligeramente diferentes, es válido tanto en un plano social como en uno individual. Se reemplaza entonces la pregunta ‘¿qué significa ‘x’?’ con la pregunta ‘¿Qué es lo que hacemos con ‘x’?’ y, obviamente, responder a esta segunda pregunta es una contribución a la respuesta a la primera.

Hay por lo menos dos casos concretos en los que puede claramente apreciarse cómo Wittgenstein esclarece el significado de cierta clase de expresiones a través de la descripción de la utilidad de los signos por sus aplicaciones en la vida humana. El primero es el caso del lenguaje de las sensaciones. Concentrándose en el dolor, Wittgenstein aclara el significado de términos como ‘dolor’ (y derivados) mostrando **para qué** nos sirve dicho léxico y **cómo** opera éste. Muy a grandes rasgos, el lenguaje del dolor (‘me duele’, ‘me lastimé’, ‘tengo un dolor de muelas muy intenso’, ‘le duele el estómago’, etc.) es introducido para **reemplazar** las reacciones naturales de dolor, esto es, los gemidos, las muecas, las gesticulaciones, los ademanes de dolor. En primera persona, por lo tanto, el lenguaje sirve para **expresar** nuestro dolor, esto es, para indicarle a los demás que quien emite las palabras tiene un dolor, para hacerle saber a otros que espera ayuda, conmiseración, solidaridad, apoyo y reacciones como esas. En tercera persona, sin

embargo, esto es, en el lenguaje de las adscripciones de dolor, las palabras sirven para **describir** la conducta del otro, debidamente contextualizada, claro está. El contexto es decisivo, puesto que los movimientos físicos de las personas pueden ser los mismos. Todos aprendemos a diferenciar entre la expresión de dolor por parte de alguien que acaba de ser arrollado por un auto y la de un actor de teatro durante una representación y sabemos que en un caso hay dolor y en el otro no.⁸ Los aprendices de hablante aprendemos poco a poco pero con seguridad a discernir contextos y a utilizar los criterios de los que disponemos y gracias a los cuales las expresiones de dolor por parte de otros se vuelven significativas para nosotros y las adscripciones (en este caso, de dolor) pueden ser verdaderas o falsas. Naturalmente, esta explicación del modo como funciona el lenguaje del dolor y más en general el lenguaje de las sensaciones descarta toda pretensión de la idea de que cuando uso dicho lenguaje en mi propio caso describo un estado de cosas al que sólo yo tengo acceso y que lo que hago es “transmitir pensamientos”.

El otro caso en el que Wittgenstein realmente hace valer para efectos de comprensión filosófica las conexiones entre el organismo humano y los signos es el de la estética. En las aclaraciones wittgensteinianas en torno a la experiencia estética se empieza por buscar la clase de **reacción** natural que sirve como motivación para emplear lo que podríamos denominar los ‘términos estéticos primitivos’, esto es, términos como ‘bonito’, ‘horrendo’, ‘hermoso’ o ‘agradable’. Wittgenstein encuentra que en esos casos el hablante se encuentra en una situación en la que se combinan satisfacción y aprobación. Este es el punto de partida, porque posteriormente cuando esa situación de satisfacción y aprobación se vuelve a dar los términos estéticos primitivos tienden a ser remplazados por descripciones cada vez más precisas de las prácticas involucradas, artísticas u otras. Wittgenstein hizo ver que no es nada más frente a obras de arte que se pueden tener reacciones estéticas, sino que situaciones estéticas se pueden gestar en prácticamente cualquier contexto: moda, deportes, trabajo, manejo de autos y así indefinidamente. En todos esos contextos se pueden hacer las cosas con elegancia o burdamente, con distinción o vulgarmente, en forma original o mecánicamente. Así, la experiencia estética puede llenar el todo de nuestra vida (en principio) o también, evidentemente, puede estar totalmente ausente en ella. Son muchas más las cosas interesantes e importantes que Wittgenstein dice sobre la estética, pero como no es nuestro objetivo examinar aquí y ahora dichas aclaraciones con lo que hemos dicho nos bastará.

Deseo sostener que, independientemente de a qué resultados concretos habría podido llegar Wittgenstein si se hubiera ejercitado en cuestiones de ética, de todos modos su tratamiento de dichas cuestiones de ética se habría orientado por exactamente la misma vía por la que fluyó el examen del lenguaje de las sensaciones y de la estética: lo decisivo habría sido detectar y describir la clase de situaciones en las que tenemos eso que podríamos llamar ‘reacciones éticas’. El reto para nosotros consiste precisamente en tratar de determinar qué se puede decir al respecto desde la perspectiva de los juegos de lenguaje y las formas de vida.

⁸ Aunque también podría darse el caso de que al actor que representa a alguien con dolor de estómago efectivamente le doliera el estómago mientras actúa. Sin embargo, también para casos así disponemos de criterios que nos permitirían reconocer el hecho.

IV) Reacciones éticas

Lo primero que tenemos que hacer es tratar de visualizar y reconstruir las situaciones originarias en las que se usa lo que, por paridad con el lenguaje de la estética, llamaremos el ‘lenguaje moral primitivo’, esto es, expresiones como ‘bien hecho!’, ‘bueno’, ‘te felicito’ y expresiones similares. Apegándonos fielmente al enfoque de Wittgenstein, sabemos que lo que tenemos que hacer es, primero, identificar las situaciones que fungen como nuestro punto de partida, es decir, las situaciones en las que por primera vez empleamos estas expresiones y, en segundo lugar, estudiar las formas de vida éticas.

¿Cuáles son, pues, las situaciones éticas originarias? Aquí las aclaraciones de Wittgenstein sobre la estética son nuestro guía. En relación con éstas, él señala por ejemplo que a menudo los adjetivos estéticos sirven para darle un carácter a una determinada situación. O sea, clasificamos un objeto como “hermoso” en un determinado contexto que nos resulta placentero y al cual le damos, por así decirlo, nuestro visto bueno. Lo que nos confunde en estos casos es que tendemos a hablar de un objeto y de sus propiedades, cuando quizá lo que deberíamos hacer es ver el objeto en lo que es su contexto y sus efectos en nosotros. Ahora bien, el recurso al lenguaje estético no garantiza automáticamente que le damos nuestra aprobación a algo, puesto que como es obvio también podemos repudiarlo. Para eso existen palabras como ‘feo’ o ‘repulsivo’. O sea, hay tanto situaciones estéticas agradables como situaciones estéticas desagradables. Exactamente lo mismo pasa con las situaciones éticas: tenemos tanto palabras para expresar nuestra aprobación ética como palabras que permiten expresar nuestro repudio ético. Ahora bien, las reacciones éticas son diferentes de las estéticas por cuanto tienen que ver no con objetos y sus propiedades, sino con **acciones** y con **agentes**. Es obvio que el uso de las palabras éticas tiene que venir acompañado de gestos, caricias, tonos de voz apropiados, de manera que el niño que empieza a familiarizarse con ese vocabulario se sienta estimulado del modo apropiado. También con ‘bueno’ y palabras asociadas se dota o imprime a una situación de un “carácter placentero y de aprobación” (se le clasifica como buena), pero en lo que en este caso nos fijamos no es en un objeto sino en la acción y en el sujeto de la acción. En su uso primitivo, por lo tanto, también ‘bueno’ sirve para generar una cierta clase de placer encomiando algo y, por ende, sirve también para prescribir, para dar a entender cómo actuar puesto que el punto de loar una acción no es otro que el de inducir a la acción en una determinada dirección. Si así no fuera, entonces no habría gran diferencia entre los adjetivos éticos y los estéticos.

Quizá aquí nos sería de gran utilidad contrastar este enfoque con otros posibles. Uno de ellos sería, por ejemplo, de atribuir propiedades estéticas y morales a los objetos y a las acciones, de manera que nosotros vamos paulatinamente reconociéndolas, así como reconocemos las propiedades de ser pesado, cuadrado o rojo. Esta concepción es simplemente insostenible y no entraré en detalles para refutarla. La idea que subyace a la propuesta wittgenstieniana es diferente y consiste en sostener que nosotros nos enseñamos a nosotros mismos a disfrutar de ciertas cosas o acciones y a sentir gusto por ellas o a sentir repulsión o repudio por otras. Nosotros reaccionamos de ciertos modos, no de otros. Por eso aunque lógicamente posible es totalmente implausible imaginar que alguien aprende los significados de términos como ‘bello’ o ‘bueno’ en conexión con, digamos, olores horripilantes o acciones sangrientas. Un niño no aprendería a hablar de ese modo y es claro

que si usara los términos con significados invertidos el problema sería meramente de signos, no de contenidos semánticos.

¿En qué circunstancias y, sobre todo, para hacer qué es que se emplea el lenguaje ético primitivo? Al niño se le dicen cosas como ‘hiciste bien’, ‘eres un buen niño’, ‘ese señor actuó bien: le salvó la vida al niño que se había caído a la alberca’ y cosas como esas. Aquí la pregunta que nos incumbe es: ¿cómo está conformada esa situación, es decir, cuáles son sus elementos componentes? Por lo pronto, podemos señalar que está involucrada una acción y, por lo tanto, un agente. La pregunta ahora es: ¿qué es lo que se le está enseñando a hacer al aprendiz de hablante? O, más exactamente: ¿qué clase de sentimientos o de emociones se pretende exaltar en la persona a quien van dirigidas las palabras? Para empezar, tenemos que distinguir dos casos: cuando las palabras sirven para describir la acción de otros y cuando las palabras van dirigidas al oyente mismo. Según mi leal saber y entender, cuando lo que se hace es describir lo que otro hace o hizo lo que se le está enseñando al niño es a sentir **admiración** por cierta clase de acciones, a sentir **respeto** por alguien. Empero, cuando las palabras van dirigidas al niño, lo que se le está enseñando a éste es a sentirse contento consigo mismo por lo que hizo, a disfrutar el elogio o la admiración de terceros, a hacerle sentir deseos o ganas de volver a actuar de la misma manera o de modos similares. En ambos casos se trata, a no dudarlo, de sentimientos placenteros. En ese sentido, la ética es claramente una forma de socialización.

Es muy importante entender que los juegos de lenguaje éticos no son sistemas o conjuntos de palabras y oraciones que operen, por así decirlo, en el aire, sino que tienen un fundamento y en lo único en lo que pueden fundarse es en formas de reaccionar y de actuar propias de nosotros. Esa es en este caso la conexión orgánica entre el lenguaje de la ética y la naturaleza humana o, si se prefiere, entre los juegos de lenguaje éticos y las formas de vida éticas. No podríamos decir que las palabras mismas son superfluas, pero de hecho no constituyen el estrato último, como lo deja en claro el hecho de que en lugar de alabar a un niño por lo que hizo se le podría acariciar la cabeza, se le podría premiar con un chocolate, lo podría uno abrazar, etc. Las palabras vienen a remplazar la variedad de reacciones de aprobación que podríamos tener hacia una acción o una persona. Pero es de primera importancia percatarse de que lo que mediante el lenguaje ético se logra u obtiene o alcanza es hacer nacer y reforzar sentimientos y reacciones que posteriormente muy a menudo se asume que son innatos, lo cual ciertamente no es el caso. Más bien, fundado en reacciones espontáneas el uso del lenguaje moral hace surgir poco a poco el requerimiento (cuya intensidad varía de persona en persona) y en verdad hasta a la urgencia por aplicarlo. Esto es muy importante, porque es en conexión con dicho requerimiento que brota eso que llamamos ‘conciencia moral’. En relación con ésta lo que hay que entender es que no hay nada innato involucrado, por lo que no se puede hablar legítimamente de conciencia moral **previamente** a la interiorización y al uso del lenguaje ético. La conciencia moral aparece con la necesidad cada vez más apremiante por parte del sujeto de usar (en forma apropiada, obviamente) el lenguaje moral. Obviamente, qué tan serio y qué tan recurrente sea el uso del lenguaje moral por parte de un hablante es un criterio de su moralidad.

El que las palabras no constituyan el estrato ético más básico no quiere decir que no desempeñen un papel crucial en la formación moral de los sujetos. Si bien están potencialmente inscritos en nosotros sentimientos y reacciones de respeto, admiración,

deseo de emular, satisfacción y otros parecidos, esto es, toda una variedad de actitudes, líneas de conducta, emociones y demás que pueden materializarse si se dan las circunstancias apropiadas, con el lenguaje todo ese material natural se afina, se perfecciona y se desarrolla. Y aquí, una vez más, se puede hacer valer el paralelismo entre la ética, la estética y las sensaciones. Es cierto que, por ejemplo, ‘me duele la muela’ es más o menos equivalente al gesto de dolor de apretarse la mandíbula o gemir, pero es igualmente cierto que no hay una reacción natural correspondiente para ‘el dolor que tengo es como si me estuvieran perforando la pieza y taladrando el nervio’. Este instrumento lingüístico por medio del cual expresamos nuestro dolor es demasiado sofisticado para asimilarlo a las “reacciones espontáneas”. Presupone demasiadas cosas que sólo pueden aparecer con el lenguaje. Lo mismo con los juicios estéticos: decir algo como ‘es hermoso’ es más o menos equivalente a la expresión natural de satisfacción y aprobación frente a algo que me gusta, pero cuando la experiencia es más compleja juicios como ese dejan de servir. Empieza uno entonces a ofrecer descripciones técnicas y detalladas del objeto. Por ejemplo, decir de una escena de una película que es “muy bonita” no es decir nada, pero pronunciarse sobre las características técnicas de la escena (la escenografía, el diálogo, los gestos del actor, la música de trasfondo) es ya emitir un juicio estético.

Lo mismo pasa con la ética: partimos de expresiones lingüísticas simples para sustituir expresiones naturales de satisfacción, pero cuando ya podemos emitir juicios éticos serios ya no nos limitamos al uso de las palabras éticas primigenias, sino que elaboramos descripciones cada vez más detalladas de las acciones juzgadas. Estamos programados para reaccionar en forma inmediata y espontánea ante ciertos estímulos con lo que podemos llamar ‘reacciones éticas’, pero la sensibilidad moral es algo que se va desarrollando, que crece o, alternativamente, que se anula o cancela. Como una cuestión puramente empírica, creo que podríamos afirmar que sería prácticamente imposible encontrar a lo que podríamos llamar un ‘ciego moral total’, alguien en quien nunca hubieran aflorado ni siquiera las expresiones éticas mínimas. No es fácilmente imaginable un ser humano que no sea ni por asomo usuario de los juegos de lenguaje morales. De lo que sí podemos estar seguros, desafortunadamente, es de que puede haber personas, y de hecho pululan, de requerimientos morales ínfimos, incapaces de ofrecer y apreciar juicios morales. Una vez más, nada relativo a la moralidad es innato, aparte de las “reacciones éticas” básicas.

Si bien entre los predicados estéticos y los éticos hay paralelismos que vale la pena examinar y aprovechar, también prevalecen entre ellos diferencias que no hay que perder de vista. Aunque ‘hermoso’ y ‘bueno’ funcionan de modo semejante, de todos modos no es lo mismo hablar de objetos de arte que de acciones y líneas de conducta. En ambos casos hablamos de aprobación y de satisfacción, pero en sentidos diferentes. O sea, el placer estético es diferente del placer ético, pero en la medida en que no se trata de sensaciones, la diferencia entre ellos no es fenomenológica. Lo que diferencia el placer estético del placer ético son los “objetos” con los que se vincula el placer en cuestión en cada caso. Tanto algo hermoso como algo bueno me pueden hacer sentir bien, pero este sentirse bien es diferente porque sus respectivos objetos intencionales son diferentes. ¿Cómo distingo entre el placer que siento cuando contemplo el Moisés de Miguel Ángel y el placer que me produce la contemplación de una acción heroica? Por los objetos involucrados: uno es una estatua y el otro es una acción. Pero no hay una diferencia intrínseca entre ellos, puesto que no se trata de sensaciones, como cuando hablamos de un dolor de muelas y de un dolor de riñón.

Independientemente de ello, lo que queda claro es que los sentimientos y las reacciones éticas son en algún sentido “más fuertes” que las estéticas, pero hay una razón para ello: la relación entre los hablantes es diferente en cada caso. Para ilustrar: yo empiezo a apreciar lo que es bello gracias a un maestro, del cual sin embargo puedo diferir; en cambio, yo aprendo a discernir las buenas conductas de las malas, a usar ‘bueno’ correctamente, gracias a, *e.g.*, mi padre. En otras palabras, en ambos casos el aprendiz se las ve con una autoridad, pero como es natural las relaciones con las autoridades pueden variar. Una cierta música me puede disgustar o por lo menos no gustar aunque mi maestro o instructor me diga que es hermosa, pero al niño le resulta mucho más difícil distanciarse de lo que a cierta edad al menos su máxima autoridad (sus padres por ejemplo) le indica que está bien o que está mal. Cuando uno empieza a usar ‘bueno’ lo que hace es mostrar que ya identifica y aprueba lo que le enseñó a identificar y a aprobar como “bueno” quien fungía como su autoridad suprema y a quien él reconocía como tal. Y es así como se transmiten los valores, esto es, la reificación de las preferencias, con la flexibilidad que la temática amerita: las preferencias reificadas pasan de autoridad a aprendiz quien aprende a respetar lo mismo que quien juzga y a quien le reconoce su *status* de juzgador. Este proceso termina, una vez más con la elasticidad que la temática impone, cuando el hablante se convierte ya en un agente autónomo y siente que puede desbancar a su antigua autoridad o por lo menos ganar su autonomía frente a ella.

El tema de la justificación de nuestros juicios morales es problemático, porque parecería que los hablantes que emplean el lenguaje moral “elemental” pueden “justificar” su uso como les venga en gana y esto hace pensar que el significado de ‘bueno’ es enteramente subjetivo y que en el fondo su uso no requiere de justificación en lo absoluto. Yo pienso que este enfoque es totalmente erróneo. Para empezar, en el sentido de designación ‘bueno’ no significa nada o, si se prefiere, no tiene significado. Pero esto es una forma equívoca de abordar el asunto del significado de los términos éticos básicos. De ahí que más que tratar de entender qué significa ‘bueno’ lo que tenemos que hacer es tratar de entender cómo significa, esto es, qué clase de significación tiene y esto es algo que sólo podemos lograr cuando describimos su uso. Describir su uso es describir la clase peculiar de aplicación que tienen ‘bueno’ y palabras así. Es evidente que palabras como ‘bueno’ no funcionan como nombres propios, es decir, no apuntan a nada específico. Más bien, sirven para conjugar o sintetizar o recoger una serie de factores en una situación determinada a la que entonces, por así decirlo, se le impone un rostro general. En su uso, por lo tanto, inevitablemente se combina la adhesión subjetiva de aceptación de algo con la aprobación intelectual de ese algo. Por eso el hablante que usa ‘bueno’ está en principio comprometido con sus oyentes a justificar su uso. Nunca basta con que se afirme que tal o cual acción es buena: hay que decir por qué se piensa que lo es; y a la inversa: es una ilusión total pensar que porque ‘bueno’ es un adjetivo entonces apunta a una propiedad que podemos en principio describir independientemente de que genere en nosotros un sentimiento de adhesión o no. Así, el *modus operandi* de las palabras éticas es mucho más complejo que lo que cualquier teoría del significado estándar podría sugerir, porque no son ni puramente evaluativas ni puramente descriptivas.

Otro punto importante que tiene que ver con la justificación de los juicios morales es la asimetría que se da entre hechos y valores. Desde Hume sabemos que ni los juicios morales ni los estéticos se deducen de una lista de descripciones de hechos, pero la inversa

no vale: es evidente que cualquier justificación que se ofrezca tendrá que venir en términos de hechos. O sea, no podemos razonar así: *a* es rojo, alargado y brillante y por lo tanto es hermoso. Pero sí podemos decir: *a* es hermoso **porque** es rojo, alargado, brillante. Lo mismo pasa con los predicados éticos: usamos ‘bueno’ para calificar un determinado acto, pero la justificación de nuestro juicio tiene que hacerse con referencia a hechos. Por ejemplo, no porque un niño haga su tarea es un buen niño, pero sí podemos decir de alguien que es un buen niño o que es un niño que se porta muy bien **porque**, entre otras cosas, hace su tarea (obedece a su mamá, ayuda a sus compañeros de clase, etc.). Es claro que no podría ser de otro modo, puesto que no tenemos otra fuente de justificación a la cual apelar que los hechos. ¿De qué otra manera se podría justificar un juicio ético si no es apuntando a hechos de alguna clase? Pero el punto importante es que el uso de ‘bueno’ y palabras afines en un juicio moral de uno u otro modo se retrotrae al uso originario de ‘bueno’. Así, cuando digo de algo o de alguien que es bueno yo me siento bien al modo como me sentía cuando me inculcaron el uso de la palabra.

Vimos que el primer nivel ético es el de las reacciones espontáneas agradables impulsadas por el reconocimiento de la autoridad. En este nivel aparece el vocabulario ético primitivo (‘bueno’, ‘mal’, ‘bien’, etc.). Muy pronto, sin embargo, ese nivel básico queda rebasado y se van construyendo nuevas nociones éticas que no aparecían en el nivel fundamental. Nociones como la de deber, por ejemplo, obviamente están ausentes en la vida de un niño que está aprendiendo a usar la terminología ética. La integración del niño en la vida social, sin embargo, exige la introducción de nuevas nociones éticas. Se construye así un segundo nivel el cual, si bien se funda en las reacciones originarias ya no opera con base en ellas directamente. Es aquí que aparece el concepto de deber y con él el de obligación. ¿Por qué tendría que ser así? Porque la idea de algo bueno que yo apruebo, que se me enseñó a respetar, puede muy fácilmente chocar con algo que me atrae o me conviene. El deber moral consiste precisamente en actuar no dejándose llevar por lo placentero, sino por los sentimientos morales, en no traicionar nuestras reacciones y sentimientos básicos. Esto explica lo que es el repudio moral y el auto-repudio. Así como en la esfera estética de la vida hay tanto gusto como disgusto o rechazo de eso a lo que nos referimos diciendo que no nos gusta, que está mal hecho, que es feo, así también en la esfera ética de la vida tenemos aprobación, admiración, respeto, aceptación, o repudio, asco moral, remordimiento de conciencia, etc. Esto último, por ejemplo, no es sino el malestar generado por la conciencia de haber actuado contrariamente a lo que nos indicaba nuestra conciencia moral. O sea, nosotros sabíamos que teníamos que aplicar los conceptos, los principios morales y no lo hicimos. De ahí viene el malestar y ese malestar es moral. Uno se siente mal. Qué tan mal pueda sentirse uno dependerá de cuán vehemente sea la voz de su conciencia moral, esto es, qué tan intenso sea su requerimiento de uso del lenguaje moral y su apego a los sentimientos morales generados en otro momento de su existencia.

V) La ética y el concepto de Dios

Un paralelismo interesante que vale la pena destacar entre lo que pasa con la dimensión estética de la vida y la dimensión ética concierne a la evolución de los sentimientos estéticos y morales y a los diferentes modos de desarrollo de sus respectivos lenguajes. En lo que a la estética concierne, su radio de acción de alguna manera se va concentrando en

cierto tipo de actividades, como las artísticas, en relación con las cuales uno se familiariza con técnicas. Los juicios estéticos reales ya no incorporan los términos estéticos primitivos, sino que consisten en descripciones detalladas de objetos, ejecuciones, personajes. Pero ¿cómo se desarrolla la vida ética cuando se rebasa o supera la fase inicial durante la cual uno se vuelve usuario del juego de lenguaje ético primitivo? La evolución normal del sujeto lo lleva a convertirse en un sujeto autónomo, en un adulto moral. Para entonces es altamente probable que quien fungía como autoridad moral haya sido desbancado de su lugar preponderante, que esté permanentemente ausente (si murió, por ejemplo), de manera que el sujeto a partir de cierto momento carece o no reconoce ya autoridad moral alguna. Para conjurar ese peligro, los hablantes desarrollaron el concepto de “algo” que es la autoridad moral suprema, permanente, perfecta. A eso responde el concepto de Dios el cual, por lo tanto, representa la prolongación o la extensión del lenguaje moral. Dios queda caracterizado de tal modo que a Él no hay forma de ocultarle nada (“todo lo ve”), de engañarlo (“todo lo sabe”), de derrocarlo (“es todopoderoso”), etc. La idea de Dios, por lo tanto, es esencialmente una idea moral, no cosmogónica ni cosmológica. El problema para la vida moral y el lenguaje religioso es precisamente que, por confusiones gramaticales, se vinculó la idea moral de perfección con la idea física de creación. Al reificar a Dios, esto es, al dotar a ‘Dios’ de una referencia, de inmediato nos vimos metidos en el problema de su existencia, su identificación, su relación con el mundo, problemas de los que, como bien sabemos, no hay salida. Así, si no me equivoco, la transformación del Dios moral en Dios creador fue un giro conceptual a la vez dañino y gratuito.

Me parece que el punto culminante en la evolución moral de la persona es la formación de una sólida conciencia moral. Este fenómeno se produce cuando el hablante se siente compelido a usar ‘yo debo’ de manera sistemática, seria, apropiada, congruente. No es el caso que alguien moralmente correcto sea quien se plantea absolutamente cualquier acción en términos morales: ¿debo tomar café o te? ¿Debo ponerme esta camisa o a aquella? Hacer esto sería incurrir en el error contrario más usual consistente en transformar todo deber práctico en un deber moral. Asumiendo, sin embargo, que el sujeto es ya un agente moral, la situación es la siguiente: él se volvió una autoridad moral y puede auto-imponerse obligaciones independientemente de sus intereses personales. Esa es la característica de un agente moral, como bien lo entendió Kant. El problema es que si yo soy la autoridad suprema en lo que concierne a mis obligaciones, es claro que también estoy capacitado para dispensarme de ellas. Pero entonces la noción de obligación, la cual acarrea consigo un elemento de necesidad (no en un sentido modal, sino moral) se diluye. Para que esto no suceda el concepto de Dios resulta indispensable, porque entonces Dios es el mecanismo ético último que salvaguarda la utilidad del concepto de obligación moral. La idea de conciencia moral se asienta en la idea de Dios y es por eso que atinadamente señala Wittgenstein que “Ciertamente es correcto decir: la conciencia es la voz de Dios”.⁹ Es porque Dios es entendido como un juez imposible de superar, de rebasar, de dejar atrás, que ignorarlo equivale a hacerle perder sentido a la idea misma de autoridad moral. Esta conexión entre la ética y el concepto de Dios ha sido vislumbrada y formulada de muy diverso modo. Uno particularmente afortunado es el famoso *dictum* de Dostoievsky de acuerdo con el cual “Si Dios no existe, todo está permitido”. Nuestra especulación wittgensteiniana muestra lo bien fundado de dicha afirmación. Así, tener la conciencia

⁹ L. Wittgenstein, *Cuadernos de Notas (1914-1916)* (Madrid: Editorial Síntesis, 2009), p. 211 e.

tranquila es confiar en que si estuviera yo en el banquillo de los acusados frente a Dios, esto es, frente a un juez al que no pudiera ocultarle nada, ni mi más recóndito deseo o intención, Él me absolvería. Esto, obviamente, no tiene nada que ver con la existencia de Dios y con las pruebas de su existencia, lo cual es una problemática totalmente filosófica, esto es, artificial, baladí, en última instancia fundada en errores gramaticales, pero que no tiene ninguna conexión esencial con el tema de Dios como la autoridad moral suprema.

VI) Consideraciones finales

Al igual que la estética, la ética constituye una dimensión total de la vida, o sea, podemos tener reacciones morales en prácticamente cualquier circunstancia, puesto que en todo momento podemos preguntarnos cómo debemos actuar, si debemos conducirnos de una manera o de otra, hacer una cosa u otra. La investigación filosófica sobre la ética no puede entonces ser otra cosa que la elucidación de nuestros conceptos éticos y esta labor inevitablemente nos lleva a considerar aspectos de la naturaleza humana. De ahí que una ética puramente lingüística en el fondo sea inservible, puesto que se mantiene exclusivamente en el plano de los signos y las relaciones entre ellos. Si no nos hemos equivocado, es sólo el enfoque en términos de juegos de lenguaje y formas de vida lo que efectivamente permite aclarar, aunque sea parcialmente, temas perennes de filosofía moral. Lo que aquí hemos presentado no ha sido más que un esbozo preliminar de una investigación que está todavía por realizarse. Ahora bien, y esto es muy importante, lo anterior no significa ni implica que podamos hablar de un sistema wittgensteiniano de ética normativa. Desde luego que eso no lo encontramos en su obra ni explícita ni implícitamente. Wittgenstein era un analista conceptual, un pensador que efectuaba análisis gramaticales, no un moralista.

Parte del interés que reviste el examen de la ética no escrita del Wittgenstein maduro es que permite entrever lo que es hacer filosofía wittgensteiniana, más allá del estudio sistemático de su inmensa obra, una obra que no acaba de ser estudiada y comprendida a cabalidad. Aquí lo único que hemos hecho ha sido llamar la atención sobre una veta no explorada aún del rico pensamiento de Wittgenstein y si con ello inducimos a otros a profundizar en esta dirección, este ensayo habrá cumplido su cometido.