

Familia y cultura en Colombia

Virginia Gutiérrez de Pineda

Tipologías, funciones y dinámica de la familia.
Manifestaciones múltiples a través del mosaico cultural y estructuras sociales

**En la presentación que en 1968 hizo de esta obra,
el antropólogo Miguel Fornaguera señaló:**

“En ella por primera vez en Colombia se desarrolla el tema de la familia de manera científica y sistemática, buscando establecer un marco teórico general, dentro del cual, se incorpora y organiza la rica variedad de formas familiares que representa la realidad de nuestra vida colectiva.

A las versiones monolíticas, estereotipadas e ideales de ‘una familia colombiana’ la autora contrapone el variadísimo mosaico tipológico desarrollado bajo la influencia de subculturas regionales, áreas urbanas y rurales, clases sociales, formas de tenencia y propiedad, etapas del ciclo vital de la institución, etc. Sin proponérselo, sin ánimo polémico, mostrando la escueta y compleja realidad, la autora destruye una gran cantidad de mitos interpretativos y actuantes, creados en Colombia alrededor de esta institución fundamental”



Editorial Universidad de Antioquia

Ciudad Universitaria, bloque 22, oficina 283 • Teléfono: (574) 210 50 18 • Telefax: (574) 263 82 82 • Apartado 1226 • Medellín, Colombia

ALGUNAS NOTAS ACERCA DE LOS JUICIOS MORALES —EL PROBLEMA DE SU FUNDAMENTACIÓN—

Por: **Juan Guillermo Hoyos Melguizo**

Universidad de Antioquia

El examen del ámbito de lo moral será siempre una cuestión compleja y difícil; en la mayoría de los casos sus resultados teóricos son nuevamente replanteados y sobre sus conclusiones siempre será posible proponer nuevos debates.

En dichos debates con repetida insistencia se procura investigar en la **Filosofía Moral** asuntos cuya naturaleza corresponde a las **esferas más vitales** de la vida humana y por esta misma razón siempre será importante volver sobre ellos con el fin de obtener alguna claridad y proponer un mejoramiento de la calidad de la misma. Este es el caso en el problema concreto que nos va a ocupar, donde sólo vamos a hacer una aproximación muy tentativa con la seguridad de exponer apenas algunas notas que deben ser re-examinadas posteriormente cuando penetremos más en el estudio de los diferentes niveles de la acción humana.

Podemos afirmar sin temor a equivocarnos, que el debate ético tiene una importancia decisiva en el panorama de las discusiones contemporáneas en las más variadas disciplinas y por supuesto muy centralmente en la filosofía. Surgen en este debate controvertidas opiniones y polémicos puntos de vista en ocasiones encontrados: desde la bioética hasta el derecho, desde la antropología cultural pasando por las más recientes lecturas etológicas y desde las consideraciones de las implicaciones políticas de la moral, hasta la lectura de los nuevos sistemas que nacen en una nueva práctica de ese género; desde las originales tesis acerca de las implicaciones del problema ético en una responsable mirada ecológica, hasta los más variados enfoques que pretenden iluminar las diferentes prácticas de comportamientos individuales y sociales que se desarrollan bajo la reflexión en una tarea psicoanalítica particular; desde las consideraciones que pretenden superar según algunos, un pensamiento post-teológico, post-religioso, hasta aquellas que intentan definir los parámetros de los valores en una naciente sociedad civil. Las disciplinas anteriormente enunciadas y otras que se han dejado de lado pretenden resolver problemas para cuya solución incursionan en un esfuerzo teórico válido que no queremos desconocer.

Por este motivo, los asuntos éticos han cobrado una importancia singular y hoy se ha multiplicado el interés sobre algunos tópicos cruciales; se proponen nuevas cuestiones que parecen inaplazables en la historia de nuestra evolución social. Resulta paradójico reconocer que en un mundo tan convulsionado como el nuestro la ética sea uno de los frentes de especial atención; pareciera que fuese cuestión de supervivencia. Dependemos

en gran medida de los resultados que obtengamos en tal sentido y las principales pautas para la construcción de nuestros nuevos modelos de sociedad, deberían nacer de nuestras convicciones morales; de allí la importancia de nuestra lucidez ética para poder enfrentar nuestros conflictos. En tanto profundicemos en los alcances de la persona moral, del sujeto ético, de la libertad, de la definición de la racionalidad de nuestras acciones, y del estudio de otros muchos aspectos, estaremos enfrentando la calidad de nuestra existencia. La actual estructura de nuestra sociedad, exige una cuidadosa revisión ética y estamos convencidos de la responsabilidad académica de un centro universitario como el nuestro, donde hemos de enfrentar problemas de esta naturaleza; así en buena medida estaremos cumpliendo nuestro papel moral, tarea inaplazable en toda circunstancia, pero más especialmente en las actuales.

En el complejo ámbito de lo moral, hacer un discernimiento acerca de los juicios morales es especialmente importante por muchas razones; sobre ellos se ha adelantado hoy una notoria y fructífera reflexión teórica. Pero muchos de nosotros la desconocemos. Desconocemos en alguna medida el valor y el alcance del juicio moral cuyas repercusiones nos parecen secundarias; nosotros personalmente las consideramos definitivas.

En el campo de los juicios morales uno de los problemas centrales que debemos estudiar con singular detenimiento es el problema de su FUNDAMENTACIÓN. E. Tugendhat en su obra *Problemas de Ética*, afirma que

hacer un discernimiento acerca de la **fundamentación de los juicios morales** constituye una labor especialmente significativa para el hombre de todos los tiempos; ella se distingue de aquella labor que se hace en otros campos. En todos los demás juicios —continúa Tugendhat—, por ejemplo en los juicios científicos y aun en los estéticos se puede considerar el problema de la **fundamentación** como una cuestión puramente académica. Sólo en relación con la moral y en el caso concreto de los juicios morales, constituye el problema de la fundamentación **una necesidad de la vida concreta**.¹

Por el mismo motivo el problema de la fundamentación de los juicios morales es ineludible y vuelve a reaparecer inevitablemente en todo momento histórico. Esto es aún más cierto, cuando para muchos las convicciones morales han perdido su fundamentación religiosa tradicional anterior. Bajo las condiciones de relatividad histórica en que vivimos, cuando en muchas ocasiones hemos dejado de creer en horizontes definidos que orienten nuestras acciones, repetimos, la fundamentación de los juicios morales no es sólo una posibilidad sino una **necesidad**; bajo sus condiciones hemos de explicar nuestras acciones u omisiones. Podríamos afirmar, recordando un filósofo importante, que la grandeza del hombre estriba no sólo en ser **capaz de ciencia**, sino en ser **capaz de vida moral**.

1 TUGENDHAT, E. *Problemas de Ética*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988, p. 66.

El problema de la fundamentación se resuelve de manera distinta en las más variadas tendencias de toda teoría ética, sea del tipo que sea. Como problema teórico ha existido siempre y a lo largo de la historia de esta disciplina se ha intentado resolver de las más diversas maneras. Immanuel Kant es tal vez el autor más representativo en este esfuerzo con planteamientos de reconocido valor. A él le consideramos tan importante, que nuestro trabajo debería estar precedido de la exposición de las tesis kantianas en forma más o menos detallada, para entender mejor las tesis neokantianas en el caso del profesor Tugendhat; pero nos excusamos de hacerlo por distintas razones. Una entre otras, es la de no ser especialistas en Kant. Sólo nos referiremos a él, en función de las nuevas propuestas.

El problema de la **fundamentación** se debe enfrentar bien sea con el fin de admitir su **posibilidad**, o negarla; es decir, afirmar su **imposibilidad**. Sobre estos dos ángulos se mueven las más diferentes tendencias contemporáneas. La pregunta es: ¿son o no posibles los juicios morales? Y si ellos son posibles, ¿cómo **fundamentarlos**? Con base en esta doble dirección hemos escogido para nuestra presentación un modelo que admite por un lado y con bastante solvencia una propuesta de **fundamentación racional de los juicios morales**; es decir, **si son posibles los juicios morales**. Por otro lado hemos escogido una propuesta que afirma **los límites y la imposibilidad de una fundamentación absoluta de los mismos**; es decir, **no puede haber fundamentación racional total de las proposiciones éticas**, a no ser que se cumplan otras condiciones; dicha propuesta contiene tesis bastante sugestivas y supremamente respetables. Puede parecer curiosa una elección de esta índole, pero queremos mostrar dos aspectos de un mismo problema con sugerencias importantes en ambos casos.

Tal vez por esta misma razón, el texto a presentar en seguida no posee una vertebración unitaria, pre-condición de todo texto filosófico. Después de una búsqueda en ocasiones impaciente en este campo, consideramos de alguna importancia dar cuenta de algunas de tales tendencias que pretenden enfrentar con matices muy distintos el problema de la **Fundamentación** de los juicios morales; decidimos escoger tres que según nuestro punto de vista merecen alguna atención en el panorama contemporáneo y que por ser distintas nos ilustran acerca del problema desde diferentes ángulos; en parte uno de los objetivos del presente texto es mostrar de esta manera la complejidad del problema.

Nos vamos a detener sólo en **algunas características** de la pregunta cómo **fundamentar** los juicios morales y las vamos a presentar a manera de notas. Nos detendremos especialmente en tres propuestas, pero tenemos noticias de muchas más. Hoy podemos considerar entre otras tendencias algunas que se reconocen con algún valor y sobre las cuales habría que dar cuenta en un estudio más completo sobre este problema; en ellas se enfrenta el problema de la posibilidad o imposibilidad de manera distinta. Merecen destacarse: el denominado **cientificismo** (a partir de los desarrollos de la teoría

unitaria de la ciencia en la filosofía analítica); el **solipsismo metódico**; el **liberalismo neocontractualista**; el **postmodernismo** y el **contextualismo radical**, entre otros.²

Las elegidas, han sido preferidas por considerarlas representativas, dada su solidez argumentativa, y además, porque cada una de ellas encierra un núcleo diferente.

Cuidándonos de hacer simplificaciones reduccionistas podemos afirmar que los tres matices a los que nos referimos se pueden enunciar de la siguiente manera:

1. Un primer matiz acentúa la posibilidad y la necesidad de los juicios morales buscando un rediseño de las tesis kantianas (el denominado neokantismo en Ética) con algunas sugerencias modificatorias; dichos planteamientos heredan un antecedente teórico de dichas tesis y de las combinaciones respectivas que surgen entre Kant y Hegel, en especial, de sus clásicas concepciones acerca de la moralidad por un lado y la eticidad por el otro. A éste lo vamos a denominar tendencia de corte racionalista (aunque en el caso concreto del autor que nos va a ocupar hay que dejar algunas constancias, pues se distingue de las comúnmente agrupables bajo esta denominación) y tiene que ver con el problema de la fundamentación racional de la ética: este autor es el conocido filósofo contemporáneo E. Tugendhat. (A propósito de sus tesis deberíamos hacer referencia a otros autores que se ocupan del mismo problema y que han sido más estudiados en nuestro medio: el reconocido binomio J. Habermas-K. O. Appel y el filósofo moral norteamericano J. Rawls, con quienes Tugendhat considera tener algunas diferencias).

Según E. Bonete en su texto *Éticas Contemporáneas*,³ E. Tugendhat abre nuevos horizontes intersubjetivos descuidados ciertamente por otros autores neokantianos como Habermas, Appel o el mismo Rawls. Esto nos motivó a estudiarlo. Creemos que vale la pena proponer tesis alternas donde se adelanten nuevas discusiones; propiciar y alimentar el debate.

2. Un segundo matiz, distinto del anterior señala **los límites** de la fundamentación racional de las proposiciones éticas; la **Razón** no es el lugar prioritario ni el **fundante** para explicar los juicios morales; esto no significa necesariamente la negación de la ética en cuanto tal. Sino que, como veremos, es imposible que el **universo ético** se agote en la posibilidad proposicional. Los límites del lenguaje no posibilitan la formulación de las proposiciones éticas; por tanto, todo intento de **Fundamentación Racional** es **insuficiente**. Este punto de vista está ampliamente sustentado por L. Wittgenstein.

2 CORTINA, A. *Ética sin Moral*. Madrid: Ed. Tecnos, p. 98.

3 BONETE, E. *Éticas Contemporáneas*. Madrid: Editorial Tecnos, 1990, p. 12.

3. Y un tercer matiz avanza en consideraciones desde el punto de vista de la genética; reconocemos que apenas se comienzan a desarrollar cuestiones importantes para el universo filosófico y frente a las cuales deberíamos mantener una actitud abierta; entre ellas vale la pena señalar especialmente a quienes estudian las relaciones entre ética y genética, con distinciones importantes entre naturaleza y cultura por un lado, y por el otro, con el señalamiento de la existencia de genes morales en los cuales podemos apoyar, fundamentar nuestra posibilidad moral.

En cada uno de los matices anteriores hay un valor importante a destacar; en el último caso le estamos dando todo el valor que se merece el actual avance científico; en el primer caso, en Tugendhat, reconocemos las **implicaciones sociales** de nuestra responsabilidad moral en la **moral del respeto recíproco**, que no ha de ser mirada sólo como acción individual sino sobre todo como un hecho comunitario, un hecho social; además es una concepción que contiene aspectos interesantes para una sociedad que quiera construir civilmente su propuesta ética, muy especialmente, cuando hoy se puede haber renunciado a un ideal religioso en algunos casos; en el segundo caso, en Wittgenstein, destacamos la **propuesta de mirar la ética como una experiencia por excelencia** que termina por convertirse en **forma de vida**. Las tres dimensiones de un mismo problema merecen, desde nuestro punto de vista, ser tenidos en cuenta y con ellos queremos esbozar nuestra propia visión del problema. Podemos hablar de una cierta complementariedad entre ellas, sin dejar de reconocer diferencias notorias y substantivas especialmente entre la segunda y la tercera, sobre todo cuando se alude al **referente** posible sobre el cual habría que fundamentar las convicciones morales.

Antes de comenzar señalemos algunas limitaciones del texto; ellas nacen de dificultades de distinto orden. Por una parte, no pretendemos exponer exhaustiva y profundamente la totalidad de las diferentes argumentaciones de cada una de las tres tendencias —no estamos en condiciones de hacerlo por razones obvias dada la cantidad de información posible, y no la poseemos—; estamos sólo en condiciones de hacer una presentación selectiva de lo más sobresaliente a nuestro modo de ver.

La segunda dificultad, que es tal vez la principal, radica en el hecho de estar dando cuenta —especialmente en el caso de la genética y del profesor E. Tugendhat— de algunos textos polémicos que han suscitado controversias que continúan sobre el tapete y sobre las cuales aparecen **retractaciones** y reflexiones complementarias en ocasiones substantivas que deberíamos advertir; pero esto en el campo de la filosofía siempre será algo inevitable.

Por último, el texto adolece de un acercamiento crítico a cada una de tales concepciones; allí donde creeríamos encontrar algunos núcleos débiles o argumentos poco convincentes, deberíamos sugerir nuestro punto de vista. Reservamos este trabajo para más adelante cuando maduremos algunas inquietudes.

Crisis de los Fundamentos

Quisiera para comenzar hacer una afirmación que la considero un punto de referencia útil para el problema que nos ocupa. Si bien la pregunta por los fundamentos en el caso de la ética nace centralmente de la naturaleza propia de la ética, como lo demuestran quienes se han ocupado de ella —y en nuestro caso creemos lo propio—, no es irrelevante afirmar que el actual despertar y el más reciente interés por el problema del **Fundamento**, está en relación íntima con lo que quiero denominar la crisis en torno a los fundamentos en el campo general de la estructura cognoscitiva. Reconocido el actual debate en torno a dicha crisis podemos afirmar que el problema de los fundamentos de nuestra estructura cognoscitiva provoca un nuevo diseño en todos los campos, dada la crisis generalizada sobre los lugares explicativos que fueron satisfactorios en otros momentos anteriores de nuestra cultura; éste puede ser entre otros, uno de los motivos para que en el caso de la ética algunos de los énfasis anteriores sean reemplazados por otros. Es el caso concreto del desplazamiento de lo trascendente como lugar primario de nuestras explicaciones morales, hacia lugares inmanentes en cuyo epicentro habrá que buscar la nueva explicación.

¿Por qué considero personalmente que no debemos separar la pregunta de cómo fundamentar los juicios morales de lo que hemos denominado crisis de los fundamentos en general en el campo del conocimiento?

La reflexión más reciente en el campo del conocimiento ha incorporado a su estatuto teórico las más diferentes nociones. Estamos pensando concretamente en la noción de relatividad y de incertidumbre, que acompañan hoy a la ciencia. Estamos pensando en la imposibilidad de la certeza absoluta desde donde nace la pregunta de: **¿qué fundamenta qué?** Estamos pensando en los desarrollos recientes de la lógica mediante los cuales se han incorporado estructuras dinámicas, diferentes a las clásicas nociones bipolares para enfrentar el problema de la verdad o de la falsedad. Podemos constatar las polémicas tesis que han modificado el estatuto de la racionalidad el cual pareciera ser uno de los núcleos más centrales en los más recientes debates éticos. Ya no hablamos sólo de una racionalidad, sino de posibles y múltiples racionalidades en el marco de las cuales se han de entender diferentes formas de vida y en cuyos centros habrá que discernir las estructuras de conocimiento y su estatuto de valor. En parte por ello creemos que la pregunta por la acción humana —su dimensión ética—, no se puede desligar de la pregunta por los componentes teóricos de una determinada cosmovisión que terminan por generar una acción. Por ello creemos que a una cuestión cognoscitiva le sigue una acción en consecuencia.

Nota primera: aspectos de una zoología moral

Debemos advertir que nuestra información en este campo es escasa y la literatura más convincente tampoco es muy abundante. Recientemente se ha multiplicado la aten-

ción en torno a los asuntos genéticos; es importante incorporarlos a la reflexión filosófica.⁴ Algunos de ellos tocan directamente con el problema del conocimiento; por ejemplo la determinación de la estructura fisiológica del conocimiento con buenos resultados —tal es el caso de la denominada epistemología genética—. Es difícil por el momento evaluar sus logros pero para nuestro propósito nos limitaremos a exponer las notas que tocan directamente los asuntos éticos. A las ciencias humanas se les llama la atención para que en su relación con las ciencias naturales se practique el intercambio necesario y se produzca el nuevo espacio en el cual puedan surgir nuevas interpretaciones: a este trabajo se le viene denominando el de LA INTERFASE SOCIO-BIOLÓGICA; para los propósitos de la reflexión ética los consideramos de interés. Es el resultado de las combinaciones entre lo social y lo biológico que se han de tener en cuenta estableciendo la relación íntima entre ambos tópicos. Tal vez en nuestras interpretaciones de lo humano, hemos tenido más en cuenta los primeros, es decir, los datos sociales; ahora bien vale la pena reconocerle un estatuto especial a los segundos, es decir, a los datos biológicos. Por ello creemos en la integración interpretativa de ambos datos; puede nacer una concepción más adecuada de la especie humana, la cual está compuesta de **hechos biológicos** por un lado, y de **hechos culturales y sociales**, por el otro.

Lo primero que podemos afirmar en tal sentido es acerca del binomio que se pone en juego en la explicación de nuestro problema; el de las relaciones entre naturaleza y cultura. Según los teóricos de esta propuesta hemos puesto más énfasis en nuestras reflexiones éticas a las situaciones que nacen del ámbito cultural, pero muy poco en los tópicos que nacen de la naturaleza entendida en su sentido biológico. Se ha señalado la moralidad sólo como un dato cultural, tradicionalmente se la ha entendido así; por tal motivo la ley evolutiva no tendría ninguna relevancia en la moralidad del hombre. Pues bien, quienes se apoyan en los estudios biológicos, consideran de suma importancia darle un puesto destacado al reconocimiento de tal ley evolutiva.

Según esta tendencia, la biología puede socorrer al filósofo para decirle cuál es el lugar zoológico de los principios morales; es decir, hay un lugar zoológico que **fundamentaría** nuestra moralidad. La cultura por sí sola no puede ser el único agente causal de la moralidad. Antes bien, un presupuesto de la posibilidad de lo cultural, es una condición básica de la especie en la cual podemos hacer un reconocimiento del altruismo animal.

En nuestra especie, si no hay altruismo, no hay cultura. Por tanto hay que buscar una base zoológica para nuestra moral (una especie de zoología moral), ella se constituye

4 En nuestro medio el profesor H. F. Hoenigsberg, de la Universidad de los Andes, ha desarrollado algunos estudios ilustrativos sobre el tema. Recomendamos el aparecido en el Vol. 3, No. 1 de la Revista *Cuadernos de Filosofía y Letras*, enero-marzo de 1980, p. 4.

en la base de nuestra posibilidad, de nuestra realidad moral. Lo anterior no se afirma gratuitamente, es el resultado de serias investigaciones respaldadas por reconocidas autoridades, mediante estudios antropológicos y genéticos. Tal es el caso del conocido antropólogo y genetista, el profesor Trivers (1976), quien afirma que los humanos son morales porque hay genes para esta característica que condicionan y propician el **altruismo** al fenotipo; son los que podríamos denominar los genes morales soporte de cualquier posibilidad de acción moral. Esto genera una especie de condición natural de la moralidad.

De esta manera, el surgimiento del sentido moral pudo haber tenido una iniciación semejante a cualquiera de las otras características del fenotipo humano y tener su desarrollo evolutivo de acuerdo con las leyes propias de la misma evolución. La supervivencia, la reproducción de los seres humanos está en íntima conexión con su primera conducta altruista. Esta primera conducta altruista es condición de continuidad de la especie; de ella depende su supervivencia. Quienes poseyeron dicha conducta tuvieron más posibilidades que los miembros no morales de aquel primer grupo humano.

Aquí se hace necesario enunciar una distinción con los llamados naturalismos éticos ya tradicionales en filosofía; éstos no tendrían que ver necesariamente con la estructura biológica, sino con la llamada naturaleza natural; es natural que a tales condiciones de comportamiento, le corresponda un natural comportamiento ético. Aquí en cambio se trata de señalar la ley evolutiva, en la naturaleza biológica de la especie animal que es preponderante para determinar la moralidad humana, como condición necesaria de la evolución de dicha especie.

En síntesis, estas afirmaciones anteriores son las más sobresalientes en las incipientes pero prometedoras reflexiones que nacen de la investigación genética.

Hay muchos asuntos polémicos en el desarrollo de estas relaciones entre ética y genética, en torno a los cuales se suscitan hoy interesantes discusiones. Entre los asuntos más destacados y que están causando interesantes desafíos a la ética, es la identificación de un cierto número de genes que para otros propósitos puedan ser objetos posibles de manipulación. Hoy hay estudios serios que examinan los retos que esto le plantea a la ética; aquí no estamos en condiciones de enunciar los alcances de dichos retos; simplemente damos cuenta del problema. Queremos sólo señalar dos asuntos frente a los cuales se puede plantear discusión; el primero de ellos es el siguiente: según algunos, ya no necesariamente debemos conceder que la moral sea una característica de **FILIACIÓN DIVINA** introducida en la especie humana para explicar nuestra evolución orgánica, sino que ella pertenece a una ley evolutiva y natural de corte darwiniano, a la cual habrá que darle mayor relevancia para explicar la moralidad del hombre. En ella podemos apoyar nuestras explicaciones humanas morales.

El segundo asunto es el que toca con algunas afirmaciones en torno al universalismo moral y se plantea parcialmente de la siguiente manera: dado que toda la especie humana comparte una única agrupación genética, la parentela se extiende eventualmente a toda la humanidad. Esta puede ser la razón de poseer un sólo código moral de responsabilidad **universal** en vez del **pluralismo moral**. Este esfuerzo está encaminado a reconocer en dicha **universalidad moral** las constantes humanas para considerar que todos los humanos, sin ninguna excepción, estaríamos en condiciones de ser **sujetos morales**.

De hecho, hay diferentes apreciaciones en torno a estos dos asuntos: parece que en el primer caso la teología no necesariamente encuentra incompatibilidades con la admisión de una posible condición evolutiva del hombre en cuya naturaleza se está provisto de tales genes morales y la posibilidad de la creencia en Dios. De esta manera no se demostraría la posibilidad o no de Dios; son dos asuntos distintos.

Frente al problema de la demostración del **Universalismo moral** con el fin de aceptar **El pluralismo moral**, las características que se señalan en dicha distinción no alcanzan a resolver las cuestiones más complejas en el problema de la **universalidad de los principios morales**; ello no implica necesariamente aceptar una especie de **pluralismo moral** que habría que identificar con el **relativismo moral extremo**. Este asunto amerita un tratamiento específico que reservamos para otra ocasión.

Queremos señalar para concluir esta breve información sobre este tópico, algunas cuestiones que quedan pendientes en este punto de vista: aun constatando la existencia de los genes morales nos quedan sin resolver los que queremos denominar los problemas más complejos de la ética. No es tanto la confirmación inicial de ellos, mediante los cuales constatamos nuestro inicio moral, cuanto los debates que se le plantean al ser humano en el ejercicio de su quehacer moral; es allí donde consideramos se plantean los asuntos más complejos para la ética, como los de la libertad, la voluntad, las decisiones morales, etc.; ellos quedan sin enunciar, por tal motivo, este punto de vista de la genética, requiere tratamientos complementarios como pueden ser los que a continuación podremos encontrar en apartes de los otros dos puntos de vista.

Nota segunda: Ernest Tugendhat o la moral del respeto recíproco

Fue difícil la elección de los tópicos que a nuestro modo de ver serían los de mayor importancia para configurar estas anotaciones acerca del pensamiento de E. Tugendhat. Procedemos un tanto libremente en la organización del material seleccionado y a lo mejor dejamos de lado cuestiones esenciales que preferimos refinar en una aproximación más especializada sobre su pensamiento.

Comencemos recordando la advertencia del propio autor acerca del carácter provisional de sus puntos de vista en torno a este problema al comenzar las **Tres lecciones**

sobre problemas de Ética,⁵ que constituyen una parte importante y fundamental de su obra *Problemas de Ética*.

A las reflexiones contenidas en las **Tres lecciones** hay que agregar las contenidas en sus **Retracciones**⁶ (que forman la parte final del texto *Problemas de Ética*), pues en algunos apartes hay modificaciones sustanciales gracias a la fructífera polémica adelantada con Ursula Wolf y después de conocer algunas reflexiones de J. Habermas especialmente en su obra *Ética del Discurso. Notas sobre un Programa de Fundamentación*.

Las **Tres lecciones** se refieren según sus propias palabras a una única pregunta: **la pregunta por la posibilidad de fundamentar los juicios morales**; ellos constituyen el núcleo central de su trabajo. No sólo es importante hacer un discernimiento acerca de la **posibilidad de la Fundamentación de los juicios morales**, sino que en momentos de relatividad histórica como los que actualmente vivimos es primero que todo **una necesidad imperiosa** abordarlo. Por tanto, no sólo hay que admitir que los **juicios morales son posibles sino que hay que afirmar su necesidad**. Según su punto de vista, esta es una pregunta compleja, que debe ser mirada desde diferentes ángulos. Entre ellos propone destacar los siguientes:

1. Hay que comenzar la cuestión examinando lo que puede entenderse en términos generales por **Fundamentación de Juicios Morales**. Y para tal propósito comienza su examen con un procedimiento heredado de su tradición analítica —que según algunos es un procedimiento discutible; no parece estar acreditado por algunos filósofos morales recientes— (el caso de J. Rawls); Tugendhat lo denomina **el acceso semántico a la moral**. Este es el objeto de su primera lección.

2. La necesidad de fundamentar **las convicciones morales** (las que se expresan en los juicios morales) se da sobre todo en el espacio de la **intersubjetividad**; **la moral es antes que todo un campo de exigencias intersubjetivas**. Por ello, es importante examinar no sólo la individualidad moral —a la cual le hemos dedicado la mayor atención— sino que ésta se entiende en el momento en el cual un sujeto entra en relación con otros sujetos. Se trata de examinar la **estructura intersubjetiva de los juicios morales**. **La intersubjetividad** sería el lugar fundante de los juicios morales, es el objeto de su tercera lección: en ella encontramos lo más substantivo de sus tesis y nos vamos a ocupar centralmente de lo más sobresaliente de ella.

3. Los sujetos están en diferentes posiciones históricas; por esta razón es importante examinar las condiciones históricas con el fin de estudiar el lugar y la función

5 TUGENDHAT, E. *Op. cit.*, p. 66-146.

6 *Ibid.*, p. 147-195.

positiva de éstas en la fundamentación de los juicios morales, este es el propósito de su segunda lección. Prestaremos menos atención a este tópico, no porque no sea importante, sino porque reconociendo su importancia, creemos que toca más bien los problemas del **Universalismo Moral** o su contrario **El Relativismo Moral**; y ello amerita una dedicación especial.

Vamos en seguida, sin atender a ningún orden especial, a retomar algunas de sus afirmaciones centrales:

Cómo entender la Fundamentación de los Juicios Morales

Para enfrentar adecuadamente esta cuestión, E. Tugendhat considera importante incursionar en el campo del **significado** de las proposiciones morales, es decir, procurar un acceso semántico, aplicable en este caso a los juicios morales. El alcance de este procedimiento ha sido bastante discutido en general en filosofía, pero a pesar de ello, constituye una herramienta definitiva en la Escuela Analítica que hay que saber utilizar hoy de manera diferente según el sentir de Tugendhat. J. Rawls considera que al ocuparnos del acceso semántico nos hemos olvidado de la problemática substancial de la filosofía moral. Tugendhat sin embargo, quiere examinar el alcance de un sano procedimiento en tal sentido, refutando así las críticas de Rawls.

Nos preguntamos: ¿se podrá obtener un criterio sobre lo que es **bueno** y **malo** mediante un análisis de cómo se habla sobre lo bueno y sobre lo malo? ¿Será posible mediante un análisis de lo que hablamos, que lleguemos a discernir la naturaleza de nuestros juicios morales?

Comienza proponiendo una distinción: hay un doble nivel, dos planos claramente distinguibles al aplicar el procedimiento semántico. Cuando se rechaza el acceso semántico, incluido el profesor Rawls, es porque se limitan a un primer nivel; pero para Tugendhat quedan pendientes cuestiones substantivas que se deben enfrentar, utilizando lo que denomina el segundo nivel del acceso semántico; la idea es refinar el procedimiento del acceso semántico.

Bajo las condiciones del segundo plano decimos: cuando se trata de fundamentar un determinado tipo de proposiciones o criterios fundantes, nos debemos remitir a su estructura semántica. Ayudados por este procedimiento podemos entonces preguntarnos no sólo qué es la **Moral** (con mayúscula), sino qué entendemos por **moral** (con minúscula). Hablamos de **moral** (con minúscula) y de **Moral** (con mayúscula), ambas palabras son polisémicas. De acuerdo con esto es posible hallar determinadas distinciones que son fundamentales desde el punto de vista antropológico, sociológico e intersubjetivo. Tugendhat considera que la delimitación conceptual de **la Moral** debe ser suficientemente amplia, entre otras razones, para posibilitar un diálogo histórico acerca de las cuestiones morales (con minúscula) a lo largo de las diversas épocas; una tal definición

no debe prejuzgar las cuestiones sustantivas sobre cuáles normas morales son las correctas; a la vez debe permitir entender las diferentes articulaciones que se dan en diferentes épocas.

El Acceso Semántico

Este debe considerar en particular tres palabras: 1. la palabra **Moral** y 2. usos determinados de las palabras **Bueno** y **Deber**. Tugendhat comienza examinando diferentes usos de la palabra bueno con el fin de señalar algunos usos de ella en contextos extra-morales por un lado, y por el otro, de comprobar si las convicciones morales son juicios de valor cuya naturaleza peculiar hay que entrar a determinar; uno de los antecedentes teóricos más importantes en este procedimiento es L. Wittgenstein en su conocida *Conferencia de Ética* del año 30; a ella nos vamos a referir más adelante.

En el uso extra-moral en algunas ocasiones utilizamos la palabra bueno con la intención de referirnos a un fin establecido, por ejemplo: para adelgazar es bueno comer menos. En otras ocasiones la utilizamos para decir que algo es bueno para algo o para alguien, por ejemplo: le irá bien casarse o sería bueno un poco de abono para las flores. En otras ocasiones la palabra bueno se usa como adjetivo atributivo: este es un buen cuchillo, es un buen futbolista.

En los tres casos, al parecer de Tugendhat, bueno sirve para remitir a una elección o a una preferencia. Siempre se trata de cosas que ordenamos en una escala. Allí es importante distinguir entre expresiones de preferencia subjetiva y cuestiones de preferencia objetiva. Ejemplos: si digo que este cuchillo me gusta, estoy expresando una preferencia subjetiva; hay que designar un sujeto que es quien prefiere. Pero una preferencia es objetiva cuando no es la sensación de una persona lo que decide sobre la preferencia, sino que, por así decirlo, es la misma cosa la que reclama que sea preferida por todas las personas en igual medida. En casi todos los casos esto adopta la forma de una preferencia que puede ser **fundamentada**. Si digo este cuchillo es mejor que aquel es porque tengo motivos para decirlo, tengo una característica de preferencia objetiva fundada. Aquí comienza sus observaciones sobre el problema de los fundamentos.

La palabra bueno es usada de diferentes maneras en los ejemplos anteriores. El problema surge cuando decimos qué es preferible objetivamente para que nazca la posibilidad del deber. Esto con el fin de preparar el esclarecimiento del deber como deber ético.

En el ejemplo: este cuchillo es mejor que aquel, hay una norma que debería preferirse. Entender exactamente lo que se quiere decir con la expresión deber-debería equivale, según Tugendhat, a la expresión: sería irracional no preferirlo. En consecuencia, es lo mismo decir: es **racional** elegirlo.

Los ejemplos anteriores son útiles comparativamente; algo similar sucede cuando se considera **algo bueno para alguien**. Se supone que sería irracional no elegirlo. Con el uso de la palabra **bueno** se pretende que **haya razones para la preferencia**. Esto quiere decir que hay una **razón fundante** para preferir la elección. Por tanto se abre la cuestión de en qué consiste la **Fundamentación en cada caso**.

Es muy importante advertir que para el autor esta **Fundamentación** nunca es **ni perfecta, ni total**; siempre queda un resto subjetivo que no debemos desconocer.

Presupuestos centrales de su Fundamentación

Los siguientes son los presupuestos que según su punto de vista hay que trabajar para resolver adecuadamente el problema de la **Fundamentación**:

1. No hay necesidad de señalar ningún tipo de creencia metafísica o religiosa para apoyarnos en la explicación de los **Fundamentos de los juicios morales**.

2. Por el contrario, hay que encontrar un **tipo de fundamento** que parta de un dato empírico indubitable.

3. Debemos buscar un **Fundamento** que pueda ser compartido por todos, al margen de las diversas verdades superiores que se acepten.

4. No se trata de un **Fundamento definitivo y absoluto**, sino de un esbozo para alcanzar un tipo de fundamento que supere, en cierta medida, la drástica ruptura entre ser y deber ser, a pesar de que para él es claro que el deber ser no se puede fundar en lo que es.

5. El concepto de deber ser en Kant tiene estatuto *a-priori*. Tugendhat propone eliminar el *status* apriorístico del deber insinuando su posible procedencia empírica; con tal fin, recurre a un enfoque fenomenológico-existencial y se apoya constantemente en las investigaciones empíricas de los procesos socializadores y educativos que experimenta todo individuo.

Desarrollo de la Fundamentación

El objetivo central del proceso **Fundamentador** consistirá en mostrar la **relación posible entre la autoafirmación y el respeto a las demás personas**. El propio sujeto para poderse autoafirmar descubre **en su interior** que es necesario ser reconocido por los demás como digno de afirmación. En dicho **interior** hay que hacer algunos reconocimientos, entre ellos tres muy importantes: a) **Sanción interna**; b) **La estima moral**; c) **La condición esencial de la persona**.

La sanción interna

Al comportamiento moral lo caracteriza esencialmente una **sanción interna** (distinta de la externa). No se trata sólo de condenar a una persona que rechaza determinadas normas morales (aspecto externo). La sanción moral es ante todo una sanción interna. Cuando una persona se comporta de forma inmoral, no es aprobada **intersubjetivamente**, impide entrar en relación con ella, produce un rechazo afectivo. La **sanción interna** lo lleva a uno mismo a considerarse digno de desprecio ante sí y ante los demás si se violan las normas morales. La conexión existente entre autoafirmación y conciencia de no sentirse despreciable, **la dimensión específicamente moral del hombre** se sitúa en este dato íntimo, el hecho que produce **la sanción interna**.

La estima

La estima es muy importante en sus esfuerzos de **Fundamentación**. La **estima** tiene su sentido más elevado cuando remite al **ser de la persona**, no a alguna de sus propiedades particulares:

“apreciar a alguien como ser humano significa **estimar**lo no por tal aspecto o actividad particular (como comerciante, profesor, dirigente, etc.) sino **apreciarlo sin más**. Quizás pueda parecer extraño, pero es incontestable que podemos **estimar** a una persona no sólo en este u otro respecto, en este o aquel rol, **sino además pura y simplemente como persona**”.

Condición esencial de la persona

La **condición esencial de la persona** debe ser una característica prioritaria de toda moral. Aquí Tugendhat admite la posibilidad de que dicha característica en algunos pro venga de la comprensión y aceptación de un principio o de una verdad superior, pero afirma que no necesariamente tiene que ser así; no tiene por qué ser así pues ella depende básicamente de lo que **nosotros** suponemos, constituye la propiedad decisiva de nuestro ser o de nuestra concepción de nosotros mismos. Tenemos que atribuirnos **inevitablemente** a nosotros mismos y a los demás alguna propiedad **esencial** que justifique la obediencia a un determinado código moral. De allí que lo moralmente bueno se define mejor si lo remitimos a la propiedad que nosotros **intersubjetivamente** reconocemos como esencial. Esta propiedad esencial de las personas es la que hace que pueda darse el **fenómeno empírico de la autoestimación**. La sanción moral debe mirarse siempre en relación con esta supuesta propiedad **esencial** de toda persona. **La autoestima** es el sentimiento que cada persona tiene de su propio valor. Dicha estima moral no requiere de una propiedad adicional o metafísica de la persona como especie de sustancia metafísica o verdad superior.

Lo anterior exige entonces buscar y encontrar un **Fundamento empírico**, no metafísico ni superior; es buscar empíricamente un dato intuitivo que pueda reconocerse como la **propiedad fundamentadora de una moral del respeto recíproco**.

La primera pregunta que nos debemos hacer es: ¿cuál es el **motivo** (si no hay verdades metafísicas ni superiores que provengan de afuera) por medio del cual debemos someternos a una praxis moral y por ende restringir nuestra libertad? Dicho de otra manera: ¿cuales son las razones que se nos exigen para tener que acogernos al respeto recíproco? Tugendhat responde:

(...) los hombres tenemos una **propiedad esencial** (y ella no necesariamente proviene de una verdad superior o una entidad metafísica). El carácter de dicha propiedad es **empírico**.

Es un **hecho empírico** el comportarse con uno mismo y con los demás: es un hecho empírico que tanto con respecto a nuestra propia existencia como a la existencia —la vida— de los demás podemos tener una relación volitiva (afirmadora o negadora) sea cual sea efectivamente esta relación.

El hecho empírico es el comportarse con uno mismo y con los demás en cuanto tales. El hecho empírico es el **ser** y de él se deriva el mandato del respeto recíproco que vendría a constituir el **deber ser**.

Este mandato presupone que las personas asumen la **importancia de la autoestima o del autodesprecio**. Si alguien afirma que no puede concebirse como un ser que asume la sanción moral no se le puede fundamentar ni justificar ninguna moral, ninguna reducción de su libertad, ni ningún sometimiento a normas. Aquí desempeña un papel muy importante el **proceso socializador**, según el cual normalmente los humanos queremos la amistad, el amor, la autoestima. Tales dimensiones sociales y humanas son dimensiones **Fundadoras de la Moral**. Si ello no existe, fundamentar la tarea moral es imposible.

El presupuesto de toda moral depende del proceso socializador mediante el cual asumimos que la autoestima y el amor son **necesarios para vivir**. Ello hace que nazca la **moral del respeto recíproco**. Toda Moral se puede reducir a la **moral del respeto recíproco**. Dicho **respeto recíproco los incluye a todos**. Son todos aquellos capaces de respeto recíproco, es decir, la comunidad de todos los seres humanos. Aquello que constituye a la humanidad en cuanto tal es la **capacidad de respeto mutuo**. Esta moral excluye todo tipo de reduccionismo particularista, ya que todos pertenecemos a la **comunidad moral**. Por ningún motivo se puede limitar el **universalismo intrínseco a la moral**. El del **respeto recíproco a todos y a todos del mismo modo**.

Somos iguales como miembros de la comunidad moral. Los seres humanos no somos iguales por naturaleza, pero en cuanto sujetos que nos podemos estimar recíprocamente no nos distinguimos unos de otros; allí nace la exigencia del respeto. Y **no es**

la igualdad en el derecho al respeto lo que precisa de una **Fundamentación** particular, sino la desigualdad. Toda desigualdad atenta contra el hecho empírico que asegura la pertenencia de cualquier hombre a la comunidad moral.

La moral del respeto recíproco

Hay una propiedad existencial, la de **atenerse a uno mismo**, que constituye el objeto de la estima moral. Esta propiedad se constituye en criterio para distinguir un comportamiento moral de uno inmoral. En mí hay dos posibilidades distintas: puedo componerlas con mi existencia y tomarlas en serio, o puedo perderme en los deseos y metas singulares. Estas dos posibilidades se dan de hecho. Atenerse a la propia vida tomada en serio, es el verdadero objeto de la estima. Sólo es posible estimar a las otras personas si tomamos en serio nuestra existencia. Tomarnos en serio, significa tomar en serio nuestra existencia y la existencia de los demás. Si una persona si se toma en serio —y esto es lo que la hace digna de estima en cuanto persona—, toma también en serio a todos los demás, es estimada por los demás como persona, y se encuentra en una situación especial para realizar la moral de la reciprocidad. Sólo es posible respetar a los demás, si uno se toma en serio a sí mismo y a la inversa: si no se respeta a los demás, es imposible tomarse en serio a sí mismo. Respetar a los demás forma parte de aquello que me hace ser digno de estima, y lo que me hace ser digno de estima incluye también el tomarme en serio a mí mismo. Si no me tomo en serio a mí mismo, no soy digno de estima para mí, y si no me miro como digno de estima, no estaré en condiciones para considerar estimables a los demás. Es en esta vinculación donde se encuentra el **Fundamento empírico existencial de la moral**.

El contraste decisivo entre existencia moral e inmoral no es el existente entre altruismo y egoísmo, sino entre **tomarse en serio a sí y a los demás por un lado, y por el otro, el seguir los deseos y finalidades presentes en cada momento**. Hay un **deber moral para con uno mismo**.

No está en mis manos el que la otra persona se tome en serio a sí misma, ese es un deber personal e intransferible. Tomar en serio a otra persona significa respetar no sólo sus deseos, sino a **ella misma**.

El comportamiento propiamente moral consiste principalmente en tomarse en serio a sí mismo y en respetar a los demás en tanto personas. En tal sentido se vinculan íntimamente la moral del respeto recíproco con la moral de la seriedad, ambas se implican mutuamente. Ello replantea el imperativo categórico así: obra de tal modo que trates a la humanidad tanto en tu persona como en la de los demás, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca meramente como un medio.

El problema de la **Fundamentación** se plantea siempre bajo el presupuesto de que una persona está vinculada al amor, a la amistad y a la estima que ambos suponen, y también de que sea capaz de estimar sin más a las demás personas.

Tugendhat señala adicionalmente otros elementos que constituyen aspectos importantes en la Fundamentación de índole empírica: **la educación moral y el proceso socializador**. Asuntos importantes y que combinan tesis destacadas tales como las de Piaget y Freud, pero por la brevedad de nuestro tiempo no tocamos. Sobre este aspecto solamente afirmemos lo siguiente: por medio de la educación basada en el amor y en la privación de amor se va interiorizando la sanción moral que posibilita los sentimientos de culpabilidad que son importantes. Quienes no experimenten sentimientos de culpabilidad o temor a la sanción moral interior, carecen de sentido moral y difícilmente se desarrollarán como personas.

Recojamos con E. Bonete⁷ para concluir los cuatro presupuestos centrales en el esfuerzo **Fundamentador de la Ética** en el pensamiento de Tugendhat:

1. Eliminación del *status* apriorístico (Kant) del deber. Esta procedencia empírica está respaldada por el **hecho empírico del atenerse a sí mismo**, que nos hace concebirnos como **uno de todos**. Los demás merecen ser respetados porque son iguales a nosotros.

2. La propiedad que posibilita la estima moral es **el tomar en serio la propia vida**. El tomarse en serio a sí mismo presupone el concebirse digno de estima y esto sólo es posible cuando respetamos a los demás; el respeto recíproco está incluido en el tomarse en serio a sí mismo.

3. Hay que mostrar el vínculo entre la autoafirmación y el respeto a las demás personas; para poder respetar a los demás uno primero debe sentir autoestima, y para experimentar la autoestima es imprescindible respetar a los demás.

4. La dimensión específicamente moral del hombre se sitúa en el hecho íntimo de la sanción interna. Y esta sanción interna se presenta entre dos polos: el de la autoafirmación y el del autodesprecio. Esa es la propiedad **esencial que abarca a las personas como tales**: la capacidad de comportarse consigo mismo.

Hasta aquí algunos de los planteamientos centrales de la obra de E. Tugendhat. Un trabajo adicional debería presentar las diferencias enunciadas por él mismo con relación a los autores ya mencionados: J. Habermas-K.O.Apel y J. Rawls. Igualmente un texto más completo sobre el problema debería profundizar en la polémica con Ursula

7 BONETE, E. *Op. cit.*, p. 175-176.

Wolf quien ha señalando adicionalmente otros asuntos que por ahora dejamos de lado y que con toda seguridad son de una importancia decisiva.

Entremos finalmente al polémico punto de vista de L. Wittgenstein donde se consideran otros aspectos en el tratamiento del problema que nos ocupa.

Nota tercera: una experiencia por excelencia⁸

Alguna relativa familiaridad con ciertos aspectos de una propuesta filosófica en particular, no autoriza para hablar con propiedad sobre todos y cada uno de los tópicos que componen en forma global el pensamiento de un autor. Es importante cuidarse —y más especialmente en el caso de la filosofía— de una interpretación que quiera dar cuenta de los más variados asuntos sin tener un esmerado cuidado en su tratamiento específico. Tal es el caso del profesor Wittgenstein y muy particularmente si tenemos en frente una tarea tan compleja cual es, la de abordar y pretender clarificar su punto de vista ético.

Tal vez sea menos arriesgado aventurarse a decir cosas en torno a nociones que a pesar de ser complejas, no involucran de manera substantiva al autor. Además en el presente asunto su punto de vista involucra no sólo al autor, sino además cuestiones cruciales y definitivas, que nacen de la naturaleza de los problemas que ella encierra: en nuestro caso: **La Ética**.

Vamos a intentar explorar algunas de las consideraciones de L. Wittgenstein y esperamos no distanciarnos demasiado de sus intenciones originales, siendo conscientes de la dificultad que entraña dicho trabajo. Con el fin de evitar hasta el máximo posible, tergiversaciones que nos distancien demasiado de los puntos de vista del autor, nuestro método consistirá en seguir lo más cercanamente posible sus observaciones más puntuales, procurando que sean sus propias consideraciones las que hagan claridad sobre este campo que para él, era definitivamente importante.

En el variado marco de las discusiones contemporáneas aparecen las que pertenecen a la denominada Filosofía Analítica para quienes el problema de la ética importaba desde una óptica muy singular, como parte de su conjunto filosófico. En los orígenes de este movimiento, se pretendía desarrollar lo que podemos denominar la **teoría de la unidad de la ciencia**, —teoría unitaria de la ciencia— que en un cierto sentido era

⁸ En el texto original de esta tercera nota sólo consignamos apartes sobresalientes de un estudio más detallado realizado sobre el punto de vista ético de L. Wittgenstein. Hemos acordado publicar en detalle aquel trabajo con el fin de ofrecer una visión más completa del asunto; por este motivo se podrán encontrar ligeras diferencias en el estilo, el tono y la presentación del problema.

La primera parte del texto la conservamos aquí con el único propósito de ubicar parcialmente algunos antecedentes teóricos que permiten situar el pensamiento de L. Wittgenstein.

parte central del programa del Círculo de Viena. Bajo dicha pretensión se quería cuestionar la separación entre las distintas ramas de las ciencias. En el marco de una cierta clasificación de las ciencias, podemos decir, que no deben separarse tan tajantemente las Ciencias Naturales de las Ciencias Sociales. En las Ciencias Sociales se intentaban formular hipótesis que pudieran igualmente ser sometidas a prueba mediante la observación. Así, por ejemplo, Moritz Schlick —considerado una figura central en el Círculo de Viena— incluye a la ética entre las ciencias sociales y en principio consideraba que los resultados de la ética, no podían depender exclusivamente de una facultad especial de intuición moral, según una tesis difundida en la época. Para Schlick los problemas de la ética son problemas de hecho, en los que se debe responder por qué la gente sostiene los principios que sostiene, qué es lo que desea y cómo puede satisfacer tales deseos. En tal orden de ideas, propone Schlick que de poderse incluir —bajo el supuesto de una concepción unitaria de la ciencia— los enunciados de la ética en el marco de los enunciados científicos, debería proseguirse un camino que él estaba en condiciones de mostrar; parece que no todos los del grupo de trabajo del Círculo estaban en condiciones de aceptar dicha propuesta. Aparecen algunas tesis divergentes con otras connotaciones como las de R. Carnap, y R. M. Hare quienes hacen distinciones importantes entre teorías emotivas y teorías imperativas; se refuerza dicha distinción con los trabajos de C. L. Stevenson que están en la misma línea. Entre tantas discusiones que se cruzan en este grupo de trabajo, era de todas maneras muy importante, descifrar **la naturaleza de los enunciados éticos**, qué nivel de descripciones contienen, qué describen y qué refieren en definitiva.

Según A. Ayer, en algún momento se malentendió el aporte de las reflexiones que se dieron en el seno del Círculo de Viena, pensando erróneamente que estaban atacando la moral y que eran corruptores de juventudes. En realidad, según sus mismas palabras lo que pretendían era una sana reflexión sobre la **lógica de los juicios morales** y su manera de operar en relación con los demás **juicios de la ciencia**. En resumen, podemos decir, que se intentaba por todos los medios de establecer las posibles relaciones entre ciencia y ética, con el fin de responder si la ética era o no una ciencia.

En este contexto anterior, aparece la propuesta de un autor como Ludwig Wittgenstein con observaciones, distinciones y puntualizaciones que vale la pena tener en cuenta, con puntos de vista que comportan una concepción bastante peculiar, bien diferente a los tratamientos comunes de su época y en ocasiones de difícil comprensión, como la mayoría de sus consideraciones filosóficas, cuyos alcances explícitos e inmediatos son aparentemente de poca plausibilidad práctica; pero allí radica su importancia; esto es medio paradójico ya que pareciera que en este campo de la ética, de lo que se trata es de muestras reales de guías de acción comportamental, de muestras de guías prácticas de acción humana; hay una necesidad inaplazable de hacer claridad en torno a la conducta humana en cuanto conducta ética. Espero que al final del texto estemos en condiciones de calificar o descalificar la importancia o el poco alcance de este punto de vista ético, a pesar de que no vamos a encontrar respuestas formales para una teoría ética.

¿Por qué considero importante presentar el punto de vista ético de Ludwig v. J. Wittgenstein? ¿Qué puede aportar en el debate contemporáneo su punto de vista?

Según hemos afirmado al comienzo de nuestro texto, tal vez sea este problema de los **Fundamentos** el tópico en torno al cual se está escribiendo hoy más abundantemente. Según una difundida corriente es importante definir un campo de principios universales con dicho carácter —de universalidad— que cobijaría la totalidad de los seres humanos, de cualquier época y en cualquier situación; denominémoslos para simplificar: **universalistas** —Fundamentalistas según otros—. Debemos advertir en esta parte del trabajo que no podemos agrupar bajo esta denominación buena cantidad de autores que si bien están del lado de esta concepción afín, hay un sinnúmero de matices que se exigiría precisar para no generalizar con el riesgo de ser imprecisos. Digamos a manera de ejemplo, que en los más recientes autores que defienden el principio de universalidad, para la ética se elabora paralelamente la noción de mundo de la vida que matiza el rasgo universalista —pero que de todas maneras continúa manteniendo dicho carácter—. Con tal propósito se acude a formulaciones del orden de los hechos lingüísticos que en forma bastante sugerente se concretan en las recientes nociones de razón y acción comunicativas. Me son parcialmente familiares las interesantes propuestas que nacen de su tratamiento, pero no me atrevo a dar cuenta total de ellas en esta parte del texto porque no es mi objetivo.

Hay otra corriente bastante difundida que propende más bien por una explicación de los principios éticos en el marco de unos contextos particulares, específicos y que usualmente son denominados: **contextualistas** —relativistas según algunos—. Los **contextualistas** han estado en condiciones de mostrar la importancia de las formas de vida particulares y que han de ser leídas éticamente en su propia singularidad. De todas maneras, para éstos, importan más los hechos particulares y de ellos debe dar cuenta la ética. Digamos también aquí, que no podemos agrupar bajo el mismo rango los diferentes matices que bajo esta denominación de **contextualistas** parecen multiplicarse hoy, aún con más contundencia que los defensores del que hemos denominado **Fundamentalismo**. Pues bien, en este contexto ha dado la impresión de que Wittgenstein está más del lado de los **contextualistas** y por ello es frecuente que en algunos trabajos recientes lo sitúen muy cercano a R. Rorty —a quien ciertamente sí lo podemos alinear bajo aquella denominación—. Personalmente, preferiría no resolver el asunto tan rápidamente de esta manera, sin antes hacer algunas precisiones. Y si ciertamente el autor en general en su punto de vista filosófico está contra las formas abusivas de todo **absolutismo**, no podríamos tan esquemáticamente resolver el asunto ético de Wittgenstein del lado de un relativismo ético, o de un contextualismo de corte particularista sin más. En este mismo sentido podemos considerar limitadas y hasta injustas algunas consideraciones de los defensores del principio de universalidad con respecto al propio Wittgenstein a quien en repetidas ocasiones le malinterpretan su compleja noción de juegos de lenguaje. Quiero situar mi aporte en el medio de este debate para ilustrar algunos elementos que sacarían de un cierto punto muerto la discusión brevemente esbozada, es decir en la cual se quiere

abordar el problema de la ética desde la pregunta por los **Fundamentos**. Dicha pregunta sugerimos que desaparezca al menos como pregunta central, sobre todo porque en algunos aforismos Wittgensteinianos encontramos que por el camino de la **pregunta por los Fundamentos** tenemos bastantes confusiones conceptuales y creo que esto sea aplicable, especialmente, al campo de la ética. Seguramente surgen otras preguntas y tal vez de niveles más complejos pero que abren otras perspectivas en el debate contemporáneo del asunto ético y que considero útil incorporar a la discusión: en buena medida aquí situaría la originalidad de Wittgenstein y la posible utilidad del presente texto.

Tengo además otro motivo para justificar una sustentación diferente del punto de vista ético del autor: en el año 85 tuve la oportunidad de presentar un texto que titulé: *Ética: acerca de la fenomenología de la regla para un análisis del problema de los fundamentos*. Allí me referí a un asunto que, podríamos decir, se derivaba de una lectura y una interpretación sobre el campo de las reglas a partir de los escritos de Wittgenstein sobre la matemática, con el fin de avanzar tentativamente alguna propuesta sobre lo que denominé en aquella ocasión, una **epistemología de la acción**, que en definitiva tiene como presupuesto una teoría dinámica de la acción. Para la comprensión del significado de una acción anterior y que incluye a su vez a la acción propiamente ética, se debe tener en cuenta la fenomenología de la regla en cuyo entrecruzamiento emerge el significado. Advertía en ese entonces, que las tesis que allí se adelantaban no tenían absolutamente nada que ver con las tesis centrales del autor, ya que no daban cuenta en ninguno de sus apartes, de sus textos directos y que esperaba no estar haciendo extrapolaciones abusivas. Los resultados y alcances de dicho texto nunca me han sido satisfactorios. Tal vez en ese artículo y en ese tiempo di la impresión de un especial relativismo o contextualismo ético que acabo de denunciar y que ahora me propongo revisar. Me prometí ocuparme en algún momento de los textos fuentes sobre ética y en parte es a lo que quiero responder ahora. Esperamos que el resultado sea en esta ocasión un poco más grato, y sobre todo, repito que al final no concluyamos superficialmente que el punto de vista ético del profesor Wittgenstein es sin más el punto de vista de un relativista, o de un contextualista. Preferiría adelantarme a decir que es el punto de vista de un **contemplador**, de un **místico**, es la actitud de un **hombre perplejo y asombrado**; esta actitud, en palabras de un filósofo español contemporáneo —Javier Muguerza— es la más sabia y conveniente para el trabajo filosófico.

Una anotación necesaria

Con el fin de concluir este paréntesis —un tanto extenso pero que he considerado necesario—, digamos una palabra final acerca del nivel en el cual las observaciones de L. Wittgenstein tienen lugar, ya que el problema ético tiene diferentes ángulos desde los cuales puede ser estudiado y hay que saber cuáles puntos son los que le interesa aclarar para saber a la vez, el alcance de sus incursiones.

En la denominada Filosofía Analítica el giro lingüístico afectó la totalidad de los campos sobre los cuales la filosofía había intentado decir alguna palabra. Uno de los tópicos sobre los cuales incide de una manera interesante dicho giro lingüístico es en el de la ética. Y especialmente en lo que se refiere a la naturaleza, posibilidad y alcance de las **proposiciones éticas**.

Para aclarar este punto es necesario recordar que todas las reflexiones Wittgensteinianas tienen en buena medida como punto de referencia una preocupación central por el **lenguaje**. Hemos de prestarle atención al problema del lenguaje porque en él se enmarcan y se explican la mayoría de los problemas filosóficos. En este sentido y en el caso concreto de la ética, esta debe examinar el alcance de la formulación de las proposiciones éticas, qué es lo que pueden contener, y hasta dónde el **lenguaje** permite que los juicios éticos sean formulables en proposiciones. Se trata de estudiar la **lógica de nuestro lenguaje** que en el caso de la ética pretende formularse en proposiciones: este es uno de sus objetivos centrales. Lógicamente, de las tesis que allí se expongan se deberán adelantar las conclusiones pertinentes y que de todas maneras afectan el *corpus* ético en su naturaleza y esencia.

Las consideraciones singulares del autor, incluyen asuntos cruciales del campo ético, que han sido tradicionales en el tratamiento del mismo. Tiene por ejemplo —y lo considero de una importancia decisiva pues es tal vez allí donde tendríamos que entrar con más detenimiento— consideraciones aforísticas en torno al sujeto ético, a la libertad, a la felicidad, al sentido de la vida, que sobrepasan el ámbito de los hechos lingüísticos. Creo que aquí radica la diferencia de Wittgenstein con las más recientes propuestas que pretenden resolver en una teoría de la acción comunicativa los asuntos que son de la más intrínseca competencia ética pero que no se resuelven en el análisis de un hecho lingüístico ni en el intento de respuesta a la pregunta por los **Fundamentos**. **Un asunto ético-moral no se resuelve completa y satisfactoriamente en el análisis de un hecho lingüístico, tal y como pretenden los más recientes análisis de los actuales teóricos de la Ética**. El análisis de los hechos lingüísticos enfrenta parcialmente el problema, si bien resuelve aspectos particularmente importantes, en los cuales el autor que nos ocupa tiene apreciaciones profundas y distinciones necesarias. Confesamos que nosotros mismos en nuestro caso abundamos en el examen de los tópicos lingüísticos, pero allí no está la verdadera substancia de la ética. La ética está por fuera del mundo, por fuera del lenguaje.

Algunas de tales implicaciones que sólo de manera introductoria sugerimos, nos confirman que la ética es para L. Wittgenstein algo profundamente respetable, pero que de ninguna manera es una ciencia; el intento de respuesta por los **Fundamentos de la Ética**, en parte puede ser el producto de una necesidad que le correspondería a la ciencia. La ética no aumenta para nada en ningún sentido, nuestro conocimiento. Por lo mismo, en cualquier intento de **definición del bien siempre nos equivocaremos**. Y la **Ética**

tiene un carácter supremo que hay que estar en condiciones de contemplar —y no tanto de fundamentar—. ⁹

Acerca del material

Es difícil hacer un seguimiento organizado y coherente del punto de vista ético en Ludwig Wittgenstein por diferentes razones: algunas de ellas son las siguientes:

— El material donde se nos informa acerca del asunto no está agrupado en un solo texto y no configura un cuerpo global (excepción hecha de la famosa *Conferencia de Ética*).

— La modalidad de las consideraciones en aforismos, implica una dificultad especial en la interpretación, que con mayor razón se aplica en el caso de la ética. El texto central al cual nos referimos, no tiene el estilo aforístico característico del autor, pero la comprensión del mismo sí implica la riqueza y la dificultad de tal modalidad. El *Diario Filosófico* y el *Tractatus*, todos lo sabemos, contienen aforismos de difícil elucidación.

— Nos vamos a referir al problema teniendo en cuenta un material disperso pero que se refiere especialmente a cuatro tipos de fuentes: 1) notas de su *Diario filosófico*. 2) Aforismos del *Tractatus Logico-Philosophicus*. 3) Su *Conferencia sobre Ética* (entre septiembre de 1929-diciembre 1930.) 4) *Conversaciones con Waissmann y M. Schlick en torno al Argumento*.

Cada una de las fuentes contienen aforismos fechados según el año en que fueron escritos; por el momento digamos que las primeras en orden cronológico son las que corresponden a su primera parte del *Diario Filosófico*, las segundas al *Tractatus* y, por último, las consignadas en su conocida *Conferencia sobre Ética*, con sus consideraciones adicionales y que se encuentran en las *Conversaciones con Waissmann y Schlick*. En alguna medida entendemos estas conversaciones como aporte complementario a su material central.

Habida cuenta de este ordenamiento (artificioso en algún sentido como casi todo el material del autor), comencemos por su *Conferencia sobre Ética*, por contener esta en forma más amplia, anotaciones detalladas y explícitas sobre la materia. Lo que pretendo centralmente es hacer una especie de lectura pedagógica inicial, que arroje alguna

9 Es importante aclarar que la referencia explícita al problema de los fundamentos que es el asunto central de la Lección Inaugural debe ser examinado a la luz de la concepción global del autor, es decir, de sus ideas centrales con respecto al campo de la ética. De tal manera, que ello explica la amplia exposición que se hace sobre su punto de vista ético.

luz para una incursión posterior más detallada en su contenido. Además, agregaremos otras consideraciones que se entienden a la luz de este cuerpo central, pero que forman parte igualmente de sus observaciones acerca de la ética. El procedimiento puede ser diferente como ocurre en otros muchos tratamientos que se han hecho del tema.

Conferencia sobre Ética (septiembre 1929 - diciembre 1930)

La reflexión que presentamos a continuación es más extensa que el texto del propio autor, el cual alcanza escasamente a seis páginas. Pero tal vez la profundidad del texto y los intentos por aclarar y extraer algunas de las consecuencias de sus tesis centrales sean la razón de este aparente despropósito.

Destinatarios

Probablemente esta conferencia fue preparada por Wittgenstein para pronunciarla en Cambridge, entre septiembre del año 29 y diciembre del 30. Según algunas fuentes, es ésta la única conferencia pública, escrita o pronunciada por el autor y según alguna información parece que la dictó a una conocida sociedad denominada *The Heretics*.

La presentación

Wittgenstein es explícito en su propósito y en tal sentido quiere despejar cualquier falsa expectativa de quienes asisten a su conferencia. Su reconocida solvencia académica siempre despertaba interés y cuando fue invitado posiblemente por este grupo de trabajo, estaba en condiciones de hablarles sobre algunas cosas en las cuales se le consideraba una autoridad; por ejemplo sobre lógica, que en su época era un tópico central y determinante de la filosofía, sobre algunos tópicos de la ciencia, etc. Sin embargo, prefiere literalmente “no desaprovechar la oportunidad hablándoles sobre lógica o sobre algún argumento que pudiese satisfacer la curiosidad superficial de los últimos descubrimientos de la ciencia”. Aparece aquí una primera distinción para el recurrido binomio de la época: ciencia y ética. Por el contrario pretende con una actitud modesta aclarar algunas ideas acerca de lo que considera un asunto de una importancia decisiva: el tema de la ética, y no necesariamente desde el punto de vista de la ciencia.

Es consciente de las diferentes dificultades que comporta el argumento, especialmente porque no es fácil mostrar el punto de llegada al cual quiere conducirnos. Esto es muy importante tenerlo en cuenta y es aplicable a todo su tratamiento filosófico. Difícilmente se visualizan los objetivos a los cuales apunta, los caminos que recorre y las diferentes incursiones —en ocasiones intencionalmente repetidas— pero que con toda seguridad tienen un propósito y llegan a buen puerto.

Inicia su reflexión tomando como punto de partida la clásica y difundida definición de G. E. Moore en su *Principia Ethica*: **la ética es la investigación general sobre lo**

bueno. Tal definición la considera útil, pero insuficiente y no resuelve un sinnúmero de asuntos que quedan pendientes; los enuncia a renglón seguido. Advirtamos que para Moore el problema tampoco es tan elemental y no cree resolverlo en la definición. Sin embargo el tratamiento Wittgensteiniano es diferente y tiene entre otras las siguientes consideraciones:

Acerca del uso

Para el autor es claro que la noción de **uso** en sus observaciones filosóficas ha replanteado la teoría del significado de los marcos conceptuales. En el presente caso inicia su reflexión enunciando formas más o menos sinónimas y que en algún momento pueden colocarse al lado o en lugar de la definición Mooreana; tienen como finalidad mostrar en alguna medida **el objeto de la ética** y lo complejo del problema. Recurrimos en un primer momento a las distinciones que surgen de un elenco de usos, en los cuales los diferentes conceptos en el campo de la ética tienen su importancia. Veamos algunos de ellos.

Definición de Moore: la ética es la investigación general sobre lo bueno.

Definiciones alternas (de Wittgenstein):

- La ética es la investigación sobre lo valioso.
- La ética es la investigación sobre lo que realmente importa.
- La ética es la investigación acerca del significado de la vida.
- La ética es aquello que hace que la vida merezca vivirse.
- La ética es aquello que muestra la manera correcta de vivir.

¿Cuál es la finalidad de estas definiciones sinónimas? Simplemente mostrar una idea aproximada de lo que se ocupa la ética. Pero ello es bastante importante ya que el panorama de comprensión de ella se amplía.

Algunas distinciones

Lo importante de la iniciativa anterior radica en hacer algunas distinciones que Wittgenstein considera necesarias y que arrojan alguna luz sobre el asunto ético. Aquí comienza a perfilarse como singular el punto de vista ético de nuestro autor en cuestión.

Dos usos: relativo y absoluto

En todas y cada una de las expresiones anteriormente señaladas se pueden presentar al menos **dos usos** en cada uno de los términos centralmente destacados y tales **usos**

son diferencialmente distintos. Apuntan por un lado, a un uso que Wittgenstein denomina trivial o relativo; y por otro lado, a un uso **absoluto** y que denomina explícitamente el uso **ético**. Y aquí surgen cuestiones importantes. Wittgenstein retoma los ejemplos con el fin de hacer más claridad (ejemplos del autor).

a) Uso relativo. Consideremos algunos ejemplos (del uso relativo); éstos van a corresponder a los niveles de definiciones alternas que el autor propuso al comienzo de su texto y que serían paralelos a las definiciones de Moore.

— Esta es una **buena** silla (uso relativo). La palabra bueno significa aquí que satisface un estándar determinado, previamente prefijado.

— Este hombre es un **buen** pianista (uso relativo): quiero decir que este hombre tiene un cierto grado de habilidad y por tanto puede tocar piezas de un cierto grado de dificultad.

— Para mí es **importante** no resfriarme (uso relativo): quiero decir que debo evitar ciertos trastornos.

— Esta es la carretera **correcta** (uso relativo): lo es en relación con cierta meta.

La aclaración en torno al **uso**, nos ayuda a precisar algunos asuntos subsiguientes que permiten ubicar la discusión en torno al problema de la ética. Los anteriores ejemplos y otros similares que podríamos proponer, no causan problema mayor y este uso **no es el uso que hace la Ética**.

Veamos entonces algunos ejemplos donde el uso de este concepto sí es problemático; es allí donde nace lo más polémico e interesante para una discusión.

b) Uso absoluto (ético). Parte de una comparación de un concepto que pertenecería al uso trivial (en este caso no-problemático) con el fin de presentar el matiz que originaría el caso ético y su diferencia substantiva.

Propone este doble ejemplo:

— Primer caso: lo veo jugar tenis y le digo: “usted juega bastante **mal**”. Pero él me puede responder sin que se cause mayor problema: “sí, lo sé, pero no quiero hacerlo mejor”.

— Segundo caso: supongamos que yo contara a alguno de ustedes una mentira escandalosa y se me dijera: “se está usted comportando como un animal”. Y yo me atreviera a agregar: “sé que mi conducta es **MALA**, pero no quiero comportarme mejor”. No sería suficiente que yo simplemente dijera: “Ah, entonces, de acuerdo”. Sino que la

respuesta sería del siguiente corte; **debería desear comportarse mejor**. Esto último es un ejemplo de uso **absoluto, ético**. El primero, es relativo y no es problemático, el segundo es bastante problemático.

¿Dónde radica la diferencia? En que en el primer caso no hay ningún asunto de trascendencia importante, en cambio en el segundo caso hay un problema pendiente de **valor**. Aquí podríamos señalar el nacimiento del problema ético: en el **asunto del valor**. Y es aquí donde debe comenzar el discernimiento. Veamos entonces cuáles son las notas sobresalientes del **valor**.

En torno al valor

La manera de formular la pregunta está encaminada a obtener algunas distinciones necesarias que despejarán la comprensión de uno de los tópicos centrales del asunto ético: el asunto del **valor**. Es en este campo del **valor** donde las anotaciones del autor tienen mayor importancia ya que contienen una serie de distinciones necesarias poco frecuentes en los teóricos de la ética. El estatuto del **valor** y los alcances de su contenido son los que quiere examinar Wittgenstein; con tal fin establece algunas relaciones importantes y útiles para un debate ético.

Veamos entonces:

Es **necesario y posible** distinguir —así se ha hecho clásicamente— entre **valor relativo** y **valor absoluto**. Y agrega el autor: en ambos casos —el relativo y el absoluto— se pretende **enunciar el valor**. Aquí surge uno de los principales puntos de controversia: en torno al asunto que implica la **enunciación del valor**, es decir, en el campo de las **proposiciones que refieran valor**.

El autor en casa de M. Schlick en el año 30 decía: si describo la realidad, describo lo que encuentro entre los hombres. La sociología debe describir nuestras acciones y nuestras **valoraciones** del mismo modo que describe la de los negros; sólo puede narrar aquello que ocurre. Pero en la descripción del sociólogo nunca debe aparecer la proposición: esto y aquello constituye un progreso. Todo lo que puedo describir es que la gente tiene preferencias. Supongamos que, por experiencia, hubiera descubierto que entre dos cuadros siempre prefieres aquel que contiene más color verde, que tiene una tonalidad verde, etc. En tal caso he descrito **eso**, pero no que esta pintura sea **más valiosa**. Se pregunta: ¿es el **valor** un particular estado anímico? ¿Es el **valor** un estado emotivo? o ¿una forma inherente a ciertos datos de la conciencia? Dice Wittgenstein: mi respuesta sería: rechazaré siempre cualquier explicación que se me ofrezca; no tanto porque sea falsa, sino por tratarse de una **explicación**.

Las siguientes consideraciones a nuestro modo de ver recogerían las connotaciones más sobresalientes de su pensamiento.

Primera consideración: cada juicio de valor relativo es un mero enunciado de hechos —primer asunto—, y —segundo asunto—, se puede expresar, enunciar, de tal forma que pierda toda apariencia de juicio de valor. En cambio no pueden existir juicios de valor absoluto. Esta última parte la dejamos para un poco más adelante y es donde radica lo más central de su tesis.

En la afirmación anterior hay al menos dos asuntos pendientes. El primero, la relación que existe entre **enunciado de hecho y su correspondiente juicio**. Y el segundo, la relación entre **enunciado de hecho y el valor de dicho juicio**. Una cosa es el juicio como enunciado y otra cosa es el juicio como **valor**. La diferencia radica en que es posible hacer desaparecer el segundo componente del problema, es decir que desaparezca la apariencia de valor que acompaña al juicio (sobre todo si un concepto tal de **valor** causa confusión conceptual en los juicios indiscriminadamente descritos).

¿De qué manera pierde toda apariencia de valor el enunciado de un hecho? Esto es demasiado importante porque prepara una de sus tesis centrales: no puede haber proposiciones (enunciados de hechos) —de orden absoluto— de ética.

Lo podemos explicar en el siguiente ejemplo: “esta es la carretera correcta al aeropuerto” (ejemplo nuestro). Perfectamente puedo hacer desaparecer el juicio de valor respondiendo: “esta es la carretera correcta al aeropuerto si quieres llegar en el menor tiempo posible”.

Un nuevo ejemplo: “este hombre es un **buen corredor**”, significa simplemente que corre un buen número de kilómetros en un cierto número de minutos.

En ambos casos hay enunciados de hechos y hay una forma en la cual el enunciado pierde toda su forma de valor. Lo anterior quiere decir que todos los juicios de valor relativo son **meros enunciados de hechos, sin que de manera intrínseca y necesaria deban contener el valor**.

Esta puede ser una primera conclusión que correspondería a su primera consideración central en sus tesis sobre la ética: los juicios de valor relativo que correspondan a enunciados de hechos pueden ser llamados simplemente enunciados de hechos, ya que su componente de **valor** puede desaparecer.

Segunda consideración: el punto crucial del asunto surge cuando pretendemos que un enunciado de hecho implique un juicio de valor absoluto. En definitiva es plantear la posibilidad o imposibilidad de las proposiciones éticas, es decir, de aquellas que puedan contener juicios de valor absoluto.

¿Cuál será entonces la característica de un juicio de valor que sea del orden ético y cómo se constituiría, se conformaría dicho juicio?

Si logramos entender esta distinción, será fácil asimilar las subsiguientes afirmaciones que definirán el espacio de lo ético, que se entienden apenas como la consecuencia de esta concepción inicial. Podríamos decir que entendida y aceptada esta distinción, todo lo demás se acepta en consecuencia.

¿De qué tipo, de qué naturaleza, qué alcanzan a decir los enunciados de hechos que pretendan tener el carácter de absoluto?

La afirmación Wittgensteiniana es: el enunciado de hecho nunca puede ser, ni implicar un juicio de valor absoluto; dicho de otra manera, no puede haber proposiciones de ética. Y lo desarrolla de la siguiente manera comparativa:

El libro del mundo

“Supongamos que alguno de ustedes sea omnisciente, que conozca todo acerca de lo animado o inanimado del mundo, aun los estados mentales de todos los seres que hayan vivido. Y que este tal hombre escribiera su saber en un libro —**el libro del mundo**— que contuviese toda la **descripción del mundo** (enunciado de hechos). En dicho libro **no** se incluiría **nada** que pudiésemos llamar juicio ético ni **nada** que pudiese implicar lógicamente tal juicio.

Si en el libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, tal descripción de hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición ética. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento, como por ejemplo, la caída de una piedra. Ciertamente la lectura de esta descripción puede causarnos dolor o rabia o cualquier otra emoción (...) podríamos también leer acerca del dolor o de la rabia que este asesinato ha suscitado entre otra gente que tuvo conocimiento de él, pero serían simplemente hechos y hechos y no ética.

Segunda conclusión: no hay juicios que contengan a su vez enunciados de hechos en torno a los cuales se pueda hacer juicios de valor absoluto. Todos los enunciados de hechos son del mismo orden, están en el mismo nivel.

Tercera consideración: si son imposibles los enunciados éticos de contenido de valor absoluto, ¿será que ellos se explican como atributos de nuestros estados mentales? Afirmar: sería pensable un poco a la manera de Hamlet: “Nada hay bueno ni malo, si el pensamiento no lo hace tal”.

Él lo resuelve de inmediato afirmando que los estados mentales no se pueden confirmar en cuanto tales, sino en la medida en la cual ellos, finalmente, son también hechos descriptibles. Y si son hechos descriptibles, estos no son ni buenos ni malos en sentido ético.

Esta tercera consideración nos remite a una parte de la discusión filosófica de Wittgenstein a la que le dedicó bastante tiempo: el problema de las confusiones conceptuales que surgen en torno a los estados mentales. Por el momento sólo hacemos esta alusión pero dejamos pendiente la extensa explicación que el problema implica. Digamos sin extendernos demasiado que lo bueno y lo malo tampoco son atributos de nuestros estados mentales —que se sobreentiende en una teoría emotiva de la ética—, ni tampoco son cualidades del mundo externo: tercera conclusión.

Cuarta consideración: “si existiera un **libro de ética** que realmente fuera un libro de ética, este libro **destruiría como una explosión** todos los demás libros del mundo”.

De acuerdo con lo anterior ¿qué sería entonces la ética?, ¿cuál sería su objeto?, ¿puede ser pensada la ética como una ciencia? Para sus contemporáneos esta era una pregunta fundamental que se debía resolver: ¿las proposiciones de dicha ciencia cómo significarían?, ¿cómo sería la forma proposicional ética? Es aquí donde aparecen las apreciaciones más novedosas del autor, sus apreciaciones de mayor alcance. Nada de lo que somos capaces de pensar o decir puede constituir el objeto de la ética, y es porque las palabras, nuestras palabras, tal y como las usamos en la ciencia, sólo contienen como recipientes lo que ellas son capaces de contener; y sólo transmiten los significados y sentidos **naturales**, y ninguno de estos lenguajes naturales o científicos pueden contener intrínsecamente niveles superiores o sublimes, por ejemplo, los niveles de la ética. Por más que queramos que una taza de té contenga mucho té, ella no puede contener más de lo que da la capacidad de la taza.

Tal vez sea aquí donde se pueden situar los niveles de enunciados de una acción comunicativa dialogal con el fin de lograr ciertos propósitos de bienestar general, colectivo. Pero dichos enunciados naturales, según Wittgenstein no tocarían en nada la esencia de la ética, así ellos sirvan para propósitos prácticos determinados y de un alto beneficio social.

Estamos aquí frente a uno de los problemas centrales en la concepción Wittgensteiniana: estamos arremetiendo contra las **barreras del lenguaje**. Todo el argumento de la conferencia está encaminado a mostrar que la ética constituye un intento de sobrepasar los límites del lenguaje. Esta pretende ser la esencia de la ética: **los límites del lenguaje para enunciar lo que contendría la ética**: es esta nuestra cuarta conclusión.

Quinta consideración: si las palabras que enuncian los hechos son descripciones naturales, la ética, de ser algo, es sobrenatural (no natural).

Mientras con nuestras palabras nos refiramos a hechos y a proposiciones sólo tendremos la posibilidad de enunciar un **valor relativo** —esto ya está claro según lo expuesto anteriormente—, y por tanto, sólo deberíamos hablar de **bondad y corrección relativas**. Atrevidamente digamos que estos serían los alcances de una razón discursiva

y de una razón argumentativa que enuncia valores. Y ya dijimos que este carácter del valor en el caso de los juicios relativos, puede desaparecer formulando la proposición o enunciando el hecho de manera diferente, es decir, mediante un giro proposicional. Si recordamos los ejemplos anteriormente citados, podemos entonces decir ahora, que la carretera correcta es la que conduce a una meta arbitrariamente fijada; es decir, no podemos hablar de carretera correcta en abstracto y por fuera de lo predeterminado.

Si fuera **absolutamente necesario** —con necesidad lógica— que todos deban necesariamente tomar esta carretera correcta, el que no lo haga debería **avergonzarse de ello**. Y claro está, esto no sucede.

Por tanto **no podemos pensar el bien absoluto** vinculado a un estado de cosas descriptibles, pues en tal caso, tal **bien absoluto**, debería realizarse **necesariamente**. Quien no lo haga debería sentirse culpable de no hacerlo. Quinta conclusión: la ética no es naturalmente descriptible, es sobrenatural.

Sexta consideración: el bien absoluto, la experiencia *par excellence*.

Cuando llega a este punto, se siente impedido para hacer una reflexión sobre el **bien absoluto**, el juez absoluto, si no acude —como lo hace en la mayoría de sus escritos— a la evocación de situaciones típicas mediante las cuales de una manera similar se podría tener una impresión que sirva de punto de referencia para entender lo que sucede en el campo de la ética. Veamos lo complejo de dos afirmaciones que enuncia el autor y que trata de esclarecer:

1. No podemos negar que nos sentimos tentados a usar expresiones del tipo **bien absoluto, valor absoluto**.
2. Ningún estado de cosas tiene lo que se podría denominar el poder coactivo de un juez **absoluto**.

Entre ambas situaciones se mueve su discusión de la manera siguiente:

Pensemos en algunas situaciones en las cuales he sentido placer —son de muchos tipos—. Por ejemplo, es del autor “la sensación de pasear en un día soleado de verano” (se entiende mejor en el ambiente del clima normal en Inglaterra). Lo que se siente es una situación singular, una experiencia particular *par excellence*.

Para Wittgenstein lo que va a decir en seguida es lo que él mismo denomina su primer y principal ejemplo. Sería lo que definiría de manera central su concepción de la ética. No busca definir la ética, sino más bien describirla: “cuando trato de concentrarme en lo que entiendo por **valor absoluto o ético** me sucede algo semejante a lo

que sucede con la grata sensación de caminar en un día soleado de verano". Tengo una **experiencia** —el lugar de dicha experiencia es el sujeto, no el mundo ni las cosas del mundo— que la quiero llamar **experiencia par excellence**. Esta **experiencia par excellence** que es del tipo de la situación ética produce resultados singulares muy diferentes a los producidos por las experiencias de otro tipo, digámoslo así, por las experiencias corrientes, ordinarias y naturales.

¿Cuáles son esos resultados y qué nos produce dicha experiencia?

Sucedan cosas como ésta: me asombro ante la existencia del mundo, y me siento inclinado a usar frases como ésta: "qué extraordinario que las cosas existan, qué extraordinario que el mundo exista". Pero estas afirmaciones son problemáticas por las siguientes razones: entendemos fácilmente que nos asombre el tamaño de un perro con relación al tamaño de otros perros. El asombro tiene sentido si me puedo imaginar el caso contrario, de no-ser. Pero no me puedo asombrar de la **existencia del mundo**, ya que no puedo imaginármelo no-siendo. Lo que sucede es que estamos usando mal las palabras asombro y existencia. No puedo decir tampoco que me asombro del mundo sea como sea, sea tal cual sea (...) sería asombrarme de una tautología. Y estas no asombran.

Cualquiera de ustedes que escuche las afirmaciones anteriores producidas por la **experiencia par excellence** estaría autorizado para decir: **la expresión verbal** que damos a esta **experiencia carece de sentido**. Uso mal el lenguaje si afirmo que "me asombro ante la existencia del mundo". Pues bien, esto es lo que nos sucede cuando pretendemos hacer enunciados y proposiciones éticas, que quieren contener el valor absoluto, la **experiencia par excellence**. De nuevo, aquí el problema está en los **límites del lenguaje** y sobre todo cuando queremos arremeter contra estos; no podemos sobrepasar los límites del lenguaje. No puede haber proposiciones de ética —ni de estética—, el lenguaje no es su lugar natural y por ello no se puede pretender que se formule en proposiciones, **el bien absoluto**.

Frente a la **experiencia par excellence** cabe **únicamente una actitud de asombro, de perplejidad**. Ha sido también su pasado modesto, iniciado por nuestro ilustre maestro Sócrates.

¿Cuánta ética cabe en el lenguaje? Poca. Tal vez sea la que intentan confirmar los esfuerzos contemporáneos de los actuales teóricos de la ética. Pero en ella sólo caben los juicios de valor relativo y estos, finalmente, se asimilan a descripciones de hechos; por ejemplo al hecho de la comunicación.

Sexta conclusión: un característico mal uso de nuestro lenguaje, subyace en todas nuestras expresiones éticas (y religiosas). Usamos mal las palabras en el caso de la **ética**

cuando pretendemos que ellas contengan lo que hemos venido denominando el bien absoluto.¹⁰

Séptima consideración: no nos damos cuenta cuando queremos arremeter contra los límites del lenguaje que lo máximo que logramos es movernos en el amplio espacio de los símiles. En buena medida la riqueza de las similitudes del lenguaje, para el caso de la ética, nos juega trampas insospechadas. Usamos en ética sólo símiles. Cuando usamos en sentido ético la palabra correcto, por supuesto que no lo hacemos de la misma manera como lo usamos en sentido trivial. "Es una buena persona", no es lo mismo que "es un buen jugador de fútbol". "La vida de este hombre era valiosa" no es lo mismo en el sentido de una joya valiosa; sin embargo hay alguna analogía. Lo mismo sucede con todos los términos religiosos.

Cuando queremos traspasar la analogía, el símil, es cuando queremos arremeter contra los límites del lenguaje. El símil es el máximo permiso que nos permite el lenguaje. Claro que para otros propósitos el **símil** es el principal instrumento, la primera herramienta y hasta imposible de reemplazar.

Parece entonces que en el lenguaje ético (y religioso) constantemente usamos símiles. Pero aquí viene de nuevo la profundidad Wittgensteiniana: un símil debe ser símil de algo, en algún punto debo ser capaz de dejar a un lado el símil y enunciar directamente los hechos. Pero en nuestro caso, tan pronto intentamos esto, nos encontramos con que no hay tales hechos. Esta es la diferencia fundamental con los hechos enunciables con los cuales no tendríamos ningún problema. Aquí la dificultad radica en querer encontrar, digámoslo así, los **hechos éticos**. Sólo encontramos símiles que describen aproximadamente los anhelados hechos éticos. Ellos no existen. Para Wittgenstein las proposiciones describen **los hechos, la totalidad de los hechos**. Y de esto se ocupa la lógica.

Octava consideración: una paradoja: una experiencia, un hecho parecen tener un valor absoluto (en este caso es un valor sobrenatural).

Extraña confirmación, que es por lo mismo paradójica. Esa **experiencia par excellence**, parece tener todavía en algún sentido un valor intrínseco y absoluto en algún

10 No nos ocupamos de la relación ética-religión por considerar que debe ser objeto de un estudio propio, ya que dicho tópico amerita un detenido examen, y hay suficiente material al respecto. Por tanto, quedará para una próxima ocasión. Concretamente en *La Conferencia de Ética* hay alusiones pertinentes que por el momento dejamos encaminadas a caracterizar el denominado lenguaje religioso. En ocasiones en los tan recorridos "post" (post-modernismo, post-religioso) se modificarían algunas de las fuerzas contraargumentativas si se tiene ocasión de mirar en otras direcciones el pensamiento que se pretende superar. Hasta el momento todas las consideraciones anteriores caben y son pertinentes, en el esfuerzo que se quiere hacer de la caracterización de la ética independientemente de cualquier marco religioso.

punto. Es una paradoja que una experiencia, un hecho, parezca tener un valor absoluto. La paradoja consiste en que carece de sentido afirmar que tiene valor absoluto.

Enfrentamiento de la paradoja: una vez más acude a una figura para ilustrar el caso y así, ayudado por dicha figura, poder decir lo que quiere decir acerca de la ética y, por tanto, del valor absoluto. Supongamos que sucede un acontecimiento salido de lo normal, de lo ordinario, algo extraordinario que podamos ser capaces de imaginar: sucede algo como milagroso.

Sería absurdo, —paradójico— afirmar que la ciencia puede probar que no hay milagros. Estamos utilizando la palabra milagro tanto en el sentido absoluto, como en sentido relativo. Describamos la experiencia de ver el mundo como un milagro. Me siento inclinado a decir que la expresión lingüística correcta del milagro de la existencia del mundo —a pesar de no ser una proposición en el lenguaje— es la existencia del lenguaje mismo. El problema está en que no podemos expresar lo que queremos expresar y que todo lo que **decimos sobre lo** absolutamente milagroso, sigue careciendo de sentido. Para muchos de ustedes la respuesta es clara, dirán: si bien ciertas experiencias nos incitan constantemente a atribuirles una cualidad que denominamos importancia o valor absoluto o ético, esto sólo muestra que a lo que nos referimos con **tales palabras** no es un sinsentido.

Después de todo, a lo que nos referimos al decir que una experiencia tiene un **valor absoluto** es simplemente a un hecho como cualquiera otro y todo se reduce a esto: todavía no hemos dado con el análisis lógico correcto de lo que queremos decir con nuestras expresiones éticas (o religiosas).

Conclusión: ninguna expresión es apta para describir lo que entiendo por valor absoluto y rechazaría *ab initio* cualquier descripción significativa que alguien pudiera, posiblemente, sugerir por razón de su significación.

El hombre tiene el impulso de arremeter contra los límites del lenguaje. Pero a pesar de todo arremetemos contra esos límites. Este arremeter contra los límites del lenguaje es la ética. Considero esto de la mayor importancia para poner fin a toda la charlatanería sobre la ética: de si hay conocimiento en la ética, de si existen los valores, si lo bueno puede definirse. Esto lo decía en la casa de M. Schlick en el año 30. En ética constantemente se trata de decir algo que no concierne ni puede concernir a la esencia del asunto.

Afirmación central:

Estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Porque con ellas pretendía ir más allá del mundo, es decir querer ir más allá del lenguaje significativo. Mi único

propósito y el de todos los que han pretendido escribir o hablar sobre Ética (o sobre religión) es arremeter contra los límites del lenguaje.

La ética en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida **no puede ser una ciencia. Lo que significa, que la ética no añade nada a nuestro conocimiento.**

Hasta el momento nos hemos dedicado de manera muy cercana a seguir casi literalmente el texto que contiene la *Conferencia de Ética*; creemos haber logrado una parte importante del trabajo. Sin embargo, hay dos asuntos igualmente centrales, que me propongo examinar a continuación en forma sucinta, en los cuales se enuncian otros aspectos que merecen señalarse en su punto de vista ético. Ellos son: 1. en torno al sujeto ético y 2. en torno a la felicidad.

1. Acerca del sujeto ético

En este punto hay que detenerse en profundidad porque es tal vez aquí donde las afirmaciones entendidas en su conjunto, completan el panorama del universo ético. Comencemos a darle la palabra a otros textos del autor, tales como el *Diario Filosófico* y el *Tractatus Logico-philosophicus*, los cuales los citamos al comienzo de nuestra presentación como fuentes primarias importantes para esclarecer otros tópicos del punto de vista ético.

En dos partes de su conferencia sobre ética, decía explícitamente: "(...) como ya he dicho esto es una cuestión totalmente personal". Y en casa de Schlick dijo: "al final de mi conferencia sobre ética hablé en **primera persona. ...Creo que esto es totalmente esencial...** Aquí ya no se puede establecer nada más, sólo puedo aparecer como **personalidad y hablar en primera persona**". Esta es una referencia fundamental. **El yo es el yo-sujeto ético.**

En su *Diario Filosófico* afirmaba en el año 16: "hay dos divinidades: el mundo y mi yo independiente."

Ese **yo independiente** lo es, respecto al mundo. El 7 de agosto del mismo año afirmaba: "el Yo no es un objeto, de la clase de los objetos que contiene el mundo".

Ese sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo, agrega en el *Tractatus* 5.632. Por tanto ese **yo** no es un objeto más del mundo. Dicho de una manera muy singular: **El yo** es lo más profundamente misterioso.

La esencia del sujeto está enteramente velada, decía en el año 16; (2-8-16. D. F.) Y dicho sujeto no es parte alguna del mundo sino un presupuesto inefable de su existencia. Ese yo, además es una especie de punto inextenso.

Y en ese punto inextenso al que queda coordinada la realidad, allí reside la ética. Ese centro del mundo al que llamamos yo es el portador de la ética.

Dice Wittgenstein: "de no existir la voluntad, no habría tampoco ese centro del mundo que llamamos el yo y que es el **portador de la ética**". Por tanto, en lo esencial, **bueno y malo** lo es sólo el Yo, no el mundo. Y las proposiciones que pertenecen a ese **yo portador de la ética** no pueden ser proposiciones de las del tipo de las ciencias. Una vez más, la ética no puede ser una ciencia que añada un tipo especial de conocimiento a ese yo.

El sujeto de la **voluntad** es distinto al sujeto de la **representación**. Difícilmente uno se encuentra caminando en el mundo al sujeto de la **representación**. En cambio a cada instante se encuentra uno con el **sujeto de la volición**. Cabría decir que el **mundo de la representación** de los hechos del mundo no es ni bueno ni malo, sino que sólo lo es el **sujeto volitivo**. Al lado del mundo como representación (Kant) está el mundo como voluntad. En este mundo de la voluntad es donde la ética entra en juego. Quien pone en juego la ética no es tanto el mundo cuanto el **sujeto de la voluntad**, y este sujeto no es una cosa entre las cosas del mundo, ni es un objeto físico ni psíquico, sino **que es el sujeto ético, el sujeto moral**.

El Yo y el juicio de valor

Un juicio de valor tiene un doble frente: nos informa acerca del objeto al que se refiere y otro **hacia el sujeto**. En el segundo frente el sujeto se involucra, se pone en juego. Y bueno y malo sólo irrumpen en virtud del sujeto. Por tanto podemos decir que bueno y malo no son propiedades en el mundo, sino son predicados y predicables del sujeto. El sujeto es la exclusiva sede del valor tanto ético como estético.

¿Cómo incide, cómo actúa ese sujeto sobre el mundo?

Bastante singular la observación wittgensteiniana al respecto: lo primero es que es necesario constatar la afectación del sujeto consigo mismo. Lo bueno y lo malo aluden a una relación consigo mismo primero que todo, y segundo con el todo (con el mundo).

Pero mi voluntad si tuviera **algún efecto** sobre el mundo, sólo podría tenerlo sobre **sus límites**, no sobre los hechos (D. F. 5-7-16).

En su *Diario Filosófico*, el 21.7.16 decía: "¿qué es en realidad eso de la voluntad humana? Quiero llamar 'voluntad' ante todo al portador de lo bueno y lo malo".

Recomienda paradójicamente lo siguiente: "sólo renunciando a influir sobre los acontecimientos del mundo, podré independizarme de él, y en cierto sentido, dominarlo".

Cambiar el mundo como totalidad, o cambiar los límites del mundo, significa básicamente **cambiar el punto de vista del sujeto respecto a él.**

Y es aquí donde se plantea el segundo problema al cual hicimos referencia: el de la **felicidad**. ¿A qué llamamos felicidad en el mundo y cómo un hombre es feliz?

Veamos finalmente y de una forma muy sintética algunas consideraciones en torno a este asunto.

Acerca de la felicidad

Este problema ha sido un centro de atención en los teóricos de la ética. ¿Será la **felicidad un objeto alcanzable como resultado del comportamiento ético, del buen comportamiento?**

La forma anterior es una manera de plantearse el problema de la felicidad. Advirtamos que hay otras maneras y pueden surgir otro tipo de preguntas en dicho campo. Veamos cuál es la forma wittgensteiniana de referirse a ella.

El 14 de junio de 1916 dijo: "el hombre no puede convertirse sin más en un **ser feliz**".

El **sujeto de la voluntad** (ya mencionado) es así mismo el único capaz de **ser feliz o desgraciado, feliz o infeliz**. Feliz es aquel que ha llegado a aclararse el sentido de la vida, dando así sentido al mundo. El mundo del feliz es distinto al mundo del infeliz o desgraciado.

Hay que poner la voluntad al servicio de una especie de **desafecto, de renuncia, de ascesis**, respecto de los hechos del mundo. Hay que llegar a una especie de acuerdo con el mundo como totalidad, advirtiendo que ninguna variación nos debe afectar. Por esta razón **hay que ser feliz pase lo que pase, ocurra lo que ocurra**; acepta lo que hay, sea esto lo que sea.

La vida feliz es buena. La infeliz mala. Soy feliz o infeliz, eso es todo. Cabe decir no existe lo bueno y lo malo. (*Diario Filosófico* 8-7-16).

Quien es feliz no debe sentir temor, ni siquiera ante la muerte. Siendo feliz enfrentas el problema de la vida, cuya solución según aparece en el *Tractatus* 6.521: está en la desaparición de este problema.

La solución que tú des al vivir está en el tipo de vida que haga desaparecer lo problemático. Que la vida es problemática quiere decir que tu vida **no ha encontrado la forma de vivir**. Debes cambiar por tanto tu vida y encontrar la forma de que desaparezca así lo problemático. Coloca al hombre en una atmósfera inadecuada y nada funcionará. Se mostrará enfermo en todas partes. Colócale sin embargo, en su elemento adecuado y todo se desarrollará y aparecerá sano. D. F. año 16.

Aforismos de un místico

Si ya no necesita arremeter contra el lenguaje para explicar, justificar, describir, sustentar y desarrollar (actividades propias del discurso de la ciencia) y sin pretender que ellas sean formas añadidas al conocimiento, sino **entenderla** ante todo como una tendencia vital del espíritu humano (sobre todo de su propio espíritu), y si tenemos claro que en el sujeto reside la ética y la posibilidad de la felicidad, dejemos para concluir que sean los aforismos de un místico los que de aquí en adelante digan solos y contemplen (—la ética sólo se puede mostrar—) **la riqueza de la ética** que respetaba profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría, según las palabras finales de su famosa conferencia de ética del año 30.

Estos aforismos siguientes son el testimonio de un hombre intensamente atormentado y profundamente ético y no simplemente las consideraciones de un relativista escueto.

Cuando algo es bueno, también es divino. Extrañamente así se resume mi ética. Sólo lo sobrenatural puede expresar lo Sobrenatural (1929).

No es posible guiar a los hombres hacia lo bueno; sólo puede guiárseles a algún lugar. Lo bueno está más allá del espacio fáctico (1930).

Lo inefable (aquello que me parece misterioso y que no me atrevo a expresar) proporciona quizá el trasfondo sobre el cual adquiere significado lo que yo pudiera expresar (1931).

Una confesión debe ser parte de la nueva vida (1931).

No juegues con las profundidades del otro (1932-34).

Podría decir que si el lugar al que quiero llegar estuviera al final de una escalera, renunciaría a alcanzarlo. Pues allí adonde quiero llegar verdaderamente debo estar ya de hecho. Lo que pueda alcanzar con una escalera no me interesa (1930).

O quizá sea mejor decir: todo el resultado de todo el trabajo es dejar a un lado al mundo (El arrojar el mundo entero al cuarto de los trebejos, 1931).

Cuando llevas una ofrenda y te envanece por ello, te condenas junto con tu ofrenda (1937).

Debe desmontarse el edificio de tu orgullo. Y es una enorme tarea (1937).

Seamos humanos (1937).

Nada es tan difícil como no engañarse (1938).

No se puede decir la verdad, cuando no nos hemos dominado a nosotros mismos. No se la puede decir —pero no porque no sea aún lo bastante sensato. Sólo puede decirlo quien ya descansa en ella; no el que todavía descansa en la falsedad y sólo una vez sale de esta para alcanzar la verdad (1939-40).

Con frecuencia, decir la verdad es sólo un poco más incómodo que decir una mentira; más o menos tan difícil como tomar café amargo y no dulce; y sin embargo me inclino fuertemente a decir la mentira (1940).

Para quien mucho sabe, resulta difícil no mentir (1947).

Vive bien. (1946)

No me resulta claro si deseo que otros continúen mi trabajo más de lo que deseo un cambio del modo de vida que haga superfluos todos estos problemas. (Por ello no podría fundar nunca una escuela, 1947).

Lo ético no se puede enseñar (Conversación con Schlick 1930).

Es claro que la ética no se deja expresar.

La ética no trata del mundo. La ética tiene que ser una condición del mundo, como la lógica.

Ética y estética son lo mismo.

La ética nada tiene que ver con el castigo y la recompensa. Esta pregunta entonces acerca de las consecuencias de una acción tiene que carecer de importancia.

Es verdad tiene que haber una especie de recompensa ética y de castigo ético, pero estos tienen que estar en la acción misma.

Si para explicar a otro la esencia de lo ético necesitara una teoría, entonces lo ético no tendría valor. (Conversación con Schlick 1930).

Dostoievski tiene razón cuando dice que el hombre que es FELIZ ha logrado el fin de la existencia.

Quien es FELIZ NO PUEDE TENER TEMOR.

Solamente quien no vive en el tiempo sino en el presente ES FELIZ.

El temor a la muerte es el mejor signo de una falsa, esto es de una mala vida.

Vive FELIZMENTE.

Parece que la vida FELIZ se justifica por sí misma, que es la única vida correcta.

Con sobradas razones, O. Mc. Drury dijo en alguna ocasión: "la principal dificultad para entender a L. Wittgenstein es una dificultad ética".

Para este lector apasionado y fuertemente impresionado por las tesis de Tolstoi y Dostoievsky, estas llegan a formar parte vital en todo su quehacer académico y personal. Tal vez lo más y lo único importante en la vida de alguien, con una personalidad supremamente atormentada y convulsionada, según su propio testimonio tal y como aparece en anécdotas de su vida y en algunas notas de su *Diario Secreto* —publicado muy recientemente (año 87)—: ellas dan fe de un sentido particularmente profundo de la vida. Por este único pero convincente motivo me he atrevido a presentar su **punto de vista ético**.

Para concluir afirmemos finalmente que las tres **notas** que se han presentado en esta lección inaugural tienen la intención de convocar a quiénes en estos momentos singulares que nos ha correspondido vivir, le queramos dar un lugar privilegiado en nuestro quehacer humano a esa dimensión inaplazable de la existencia: nuestra responsabilidad moral alimentada por profundos principios éticos, ojalá evidenciables en **reales formas de vida**.

**ALGUNAS NOTAS ACERCA DE
LOS JUICIOS MORALES
— EL PROBLEMA DE SU FUNDA-
MENTACIÓN —**

Por: Juan Guillermo Hoyos Melguizo

RESUMEN

El artículo presenta algunas consideraciones sobre el problema de la fundamentación de los juicios morales; se incursiona en tendencias contemporáneas en torno de dicho debate: la concepción bio-genética, un modelo de racionalidad apriorística y la propuesta Wittgensteiniana.

**SOME NOTES CONCERNING MO-
RAL JUDGMENTS
—THE PROBLEM OF THEIR
FOUNDATION —**

By: Juan Guillermo Hoyos Melguizo

SUMMARY

The article offers some considerations regarding the problem of the foundation of moral judgments; contemporary tendencies referring to this debate are delved into: the bio-genetic conception, an aprioristic model of rationality and Wittgenstein's proposal.