

El fundamento de los valores «Ética sin metafísica» en Ludwig Wittgenstein

■ Carlos Molina Velásquez

La metafísica es una rama de la ciencia ficción

JORGE LUIS BORGES

En el fondo, la pregunta fundamental de la filosofía (igual que la del psicoanálisis) coincide con la de la novela policíaca: ¿quién es el culpable?

UMBERTO ECO

Hay diversas explicaciones de lo que puede considerarse *fundamentación ética*. Frecuentemente, somos testigos de múltiples ensayos de interpretación que abundan en análisis y soluciones para la “pérdida de los valores” o los “peligros de los valores foráneos”. La mayor parte de estos intentos pueden ser llamados *metafísicos*, ya que sitúan una frontera que distingue los *fenómenos de sus fundamentos*, o, en otras palabras, se presupone que es necesario *transcender* el ámbito de los *meros actos*, de las *situaciones concretas*, para investigar en el de los *principios*, las *esencias*. En este trabajo, planteamos una manera diferente de fundamentar la ética, tomando como base el análisis “filosófico” de Ludwig Wittgenstein, un análisis que se centra en las *formas de vida* y en la afirmación fundamental de que es imposible hablar de significados unívocos fuera de los precisos contextos en que las palabras (y conceptos) se *usan*; estas ideas nos permiten incursionar, con nuevos bríos, en la discusión moral contemporánea.

Efectivamente, asistimos en la actualidad a una moda, la cual no es precisamente un caso nuevo en la historia; esta moda, decíamos, se expresa en la preferencia por las *interpretaciones morales* de los diversos problemas que aquejan a las sociedades, sean estos culturales, empresariales, económicos, religiosos o tecnológicos. Si antes se analizaban estos asuntos *desde* su misma especificidad o reduciendo la *causalidad de los mismos* al *ámbito político*, ahora como que se ha “redescubierto” la esfera ética o moral y se tiende a llevar hacia ella todo lo que sucede. A nuestro juicio, la mayoría de estos intentos de explicación que recurren al ámbito de la moral poseen las siguientes características:

- Se trata más que todo de planteamientos de *opinión* que no realizan un esfuerzo serio de fundamentación moral.
- Utilizan *arbitrariamente* la terminología del caso (v.gr. “ética”, “moral”, “valores”).
- Obedecen a una tendencia fuertemente *integrista* y *conservadora*.
- Son ideas que obedecen a una lógica “circular”, ya que, aun planteándose como “novedosas” o “urgentes”, sólo *reflejan* lo que podemos considerar como la opinión de los “tradicionales adherentes” al discurso¹.
- Todas estas características se articulan a partir de una idea fundamental: “el *rescate* de los *valores*”.

Lo más relevante para nuestro tema es este último aspecto, no en tanto estemos o no de acuerdo con lo que allí se entienda por valores “adecuados” o “preferibles” —así como lo que será llamado “antivalor”—, sino en cuanto a lo que entendemos por “valor”, pura y simplemente. La explicación que generalmente se esgrime es que se trata de un *principio*, una especie de “pauta general” de comportamiento. Esta trascendería, por supuesto, los límites temporales y las fronteras étnicas o culturales.

Pero, en realidad, ¿es esto así? ¿Es que la noción de valor puede establecerse universalmente? ¿Hay valores “absolutos”? Según Wittgenstein, no puede responderse a esta pregunta sin estas otras: ¿cómo estoy *utilizando* la palabra “valor”, ¿en qué *contextos de acción*? Más adelante veremos con más detalle qué significan estas afirmaciones, pero ya nos dan una pista de donde estriba la diferencia con las usuales referencias a los valores: éstas *nunca* se preguntan por el contexto de un valor, o sea, *siempre* lo consideran *principio universal de comportamiento*, por encima de cualquier concreción individual o sociohistórica (*particular*). Veamos un caso ilustrativo de estas ideas.

Imaginemos una discusión entre dos personas, las cuales necesitan ponerse de acuerdo sobre la conveniencia ética de una acción como la de la pena de muerte, digamos, en el caso de la violación y posterior asesinato de niños. Una de estas es cristiana católica, la otra es darwinista social (¿sin que necesariamen-

te se considere a sí misma como tal cosa!). La cristiana se opone a la pena de muerte apelando al principio universal de la *santidad de la vida humana*, derivación necesaria, según ella, de nuestra condición de *criaturas*. La darwiniana opone a este argumento la ley universal de la *selección natural*, la cual es aplicada a los individuos inútiles y/o perjudiciales para la sociedad. Por un lado el “valor” de la vida humana, por el otro la negación absoluta de “valores”, en aras de las “leyes naturales” (o la reducción de aquéllos a éstas). Obviamente que tal discusión será bastante difícil si no se apela a algunos elementos comunes, ya que, como vemos, los principios argumentados por uno y otro pertenecen a *esferas teóricas* diferentes. Pero, fuera de que el diálogo ético es mucho más fructífero si se realiza sobre “terreno común”, poniendo en práctica algún tipo de *comedimiento deliberativo*², ¿es que no podemos encontrar ya algún elemento común entre ambas posturas? Sí es posible: ambos discursos remiten a *principios universales y abstractos*, los cuales podemos llamar también *universales semánticos*.

Ahora bien, estos diferentes *contenidos semánticos*, a juicio de Wittgenstein, sencillamente *no dicen nada si no se ubican en un contexto determinado*. En efecto, el *valor* de las palabras no puede desligarse del contexto en que se encuentran, ya que no existe *el significado* de una palabra, sino tantos significados como *usos* del mismo; o bien, *el significado se explica por señalar una familia de usos* (Cfr. §138)³.

En este lugar es preciso detenernos para explicar un poco más estas ideas que son fundamentales para entender el lenguaje de nuestro autor. En primer lugar, hay que recurrir al concepto de *juego de lenguaje*: “el todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido” (§7). En Wittgenstein, no es posible desligar las palabras de las acciones *para* las cuales se utilizan. Usamos palabras *para hacer* algo:

“El significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (§43). Es fundamental la importancia de lo que llamamos el *contexto* de nuestras palabras para comprender los significados de las mismas:

“Al nombrar una cosa todavía no se ha hecho *nada*. Tampoco *tiene* ella un nombre, excepto en el juego. Esto fue también lo que Frege quiso decir al decir que una palabra sólo tiene significado en el contexto de la oración” (§49).

Sólo en un preciso contexto de *vida* es que puedo entender una palabra, ya que las palabras no son “correlatos” de cosas definidas *ab aeterno*, sino que es la *comunidad de practicantes* la que determina lo que significa una palabra y la relevancia que tiene para determinados usos. “Imaginar un lenguaje significa imaginar una *forma de vida*” (§19)⁴, que en este caso sería la práctica del organismo humano, su modo de vivir, el cual es común a todas las culturas. Es la *vida humana* el criterio para darnos cuenta de cómo es el *lenguaje*.

Otro aspecto fundamental que hay que explicar es que no existe una especie de “paradigma” o “concepto preciso” al cual la gama de conceptos utilizados deba asimilarse (parecerse). Esto aclara por qué en Wittgenstein no tiene sentido hablar de “conceptos” y “pseudoconceptos”: “¿Pero es un concepto borroso en absoluto un *concepto*? (...) Sí” (§71). En otras palabras, no podemos decir de un concepto que se trata de un remedo de no sé qué “figura” original, ya que no hay tal cosa como una “figura original”:

“El grado en el que la figura nítida *puede* asemejarse a la borrosa depende del grado de borrosidad de la segunda (...) Y en esta posición se encuentra, por ejemplo, quien, en estética o ética, busca definiciones que correspondan a nuestros conceptos (...) ¿Cómo hemos *aprendido* el significado de esta palabra (‘bueno’, por ejemplo). ¿A partir de qué ejemplos; en qué juegos de lenguaje? Verás entonces fácilmente que la palabra ha de tener una familia de significados” (§77).

Más que un concepto paradigmático, *ante* el cual se agruparían otros semejantes *a él*, lo que hay es más bien un grupo de conceptos semejantes *entre sí*, pero que, sobre todo, adquieren su significado sólo dentro de un grupo más amplio de estos, los cuales se refieren, por supuesto, a un conjunto de prácticas sociales.

Lo anterior es aplicable a la reflexión que Wittgenstein dedica al problema de lo que llamamos “exacto”, esto es, cuál es el criterio que nos permite determinar la exactitud o inexactitud de una afirmación o una palabra. La tentación “metafísica” perenne es la de imaginarnos *Algo* a lo cual deberían corresponder nuestras palabras, y estas serán exactas si son la mejor “expresión” de aquello⁵. Ahora bien, Wittgenstein ha indicado antes que el criterio de corrección está ligado al uso que se le da a la expresión; por lo tanto, ¿existe una ideal o parámetro de “precisión”? Él mismo nos dice:

“¿Pero entendamos qué significa ‘inexacto’! Pues *no significa ‘inusable’* (...) ‘Inexacto’ es realmente un reproche, y ‘exacto’ un elogio (...) No se ha previsto un *único* ideal de precisión; no sabemos lo que debemos imaginarnos bajo este apartado —a no ser que tú mismo estipules lo que debe llamarse así. Pero te sería difícil acertar con una estipulación; con una que te satisfaga” (§88).

Vemos claramente que cuando pretendemos utilizar un “modelo” que nos sirva de criterio de verificación de una palabra, sencillamente nos topamos con que incluso este modelo ha sido *construido dentro de un preciso contexto y según ciertas necesidades*, según algunas concretas *reglas*, con lo cual lo que hay que cuestionar es *el criterio mismo de verificación*.

Estas reflexiones nos llevan a plantear nuestro tercer elemento propedéutico: ¿en qué consiste seguir una regla? Wittgenstein escribe:

“En filosofía *comparamos* frecuentemente el uso de una palabra con juegos y cálculos de reglas fijas, pero no podemos decir que quien usa el lenguaje *tenga que jugar tal juego*” (§81).

Seguir una regla es participar en un determinado juego de lenguaje, significa conocer el modo de hacer las cosas en una determinada *comunidad practicante*, por lo que no es posible “hacer valer” una regla por alguna supuesta “naturalidad” o “pertinencia real” de la misma con el proceso “real” (*¿nouménico?*) al que se relaciona, independientemente de la sanción de la comunidad de practicantes:

“Una regla está ahí como un indicador de caminos (...). El indicador de caminos... deja a veces una duda abierta y otras veces no. Y ésta ya no es una proposición filosófica, sino una proposición empírica” (§85).

Por ejemplo, ¿cuál es la forma correcta de utilizar una gorra: con la visera hacia adelante o hacia atrás? La respuesta correcta sólo podría depender, en última instancia, del *modo como se ha adiestrado en su uso*, y no de que existan razones (“*explicaciones*”) absolutas, “obvias” o “naturales” (“*objetivas*”) a las que debemos acomodarnos. Esto significa que hay garantía de que seguimos bien una regla (y de que esta es la correcta) si se cumple la finalidad que presupone: “El indicador de caminos está en orden —si, en circunstancias normales, cumple su finalidad” (§87). En otras palabras, entre la regla y el comportamiento no hay ningún tercer elemento, ni explicación, sino la mera práctica, y es a esta que se deberá acudir para *justificar* la regla y su acatamiento:

“¿Cómo puedo seguir una regla?” —si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe *así* siguiéndola. Si he agotado los fundamentos, he llegado a la roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: ‘Así simplemente es como actúo’” (§217).

Y bien, ¿qué significado tienen estos elementos wittgenstenianos para una fundamentación de la ética? Sobre esto diremos, en primer lugar, que la crítica de la ética o de los comportamientos en Wittgenstein no se puede generalizar, ya que no existen esos “universales semánticos” de los que hablábamos arriba. Con Wittgenstein podemos proponer una reflexión ética que se libere de los lastres metafísicos y se base en los mismos análisis de los actos concretos, resistiéndose a la “tentación de la filosofía”. Hay que evitar la *enfermedad de la filosofía*, tal como la entendía Wittgenstein (Por supuesto, nosotros creemos que sí es posible hacer filosofía pero sin que esta se identifique así sin más con la metafísica). Hay que resistir a la tentación de la búsqueda de un “culpable”, en el sentido de un principio transcendental o nouménico. *¡Allá afuera, no hay nada más que lo que hacemos!*

La crítica ética siempre se hace en contextos concretos y contempla una “lógica de fundamentación”: la regla debe compararse con la *pretensión* que

tiene dentro de la forma de vida. En otras palabras, la práctica en cuestión obedece a una finalidad determinada dentro de la comunidad correspondiente, con lo cual podemos evaluarla según su capacidad para alcanzar las finalidades que le son asignadas. Pero, ¿qué tal si es la práctica misma y su finalidad las que son cuestionadas? En este caso hay que aclarar que cuando Wittgenstein habla de *formas de vida* no se está refiriendo a los “modos culturales de hacerse la vida”, sino a las “prácticas de vida” comunes a todas las culturas. Por ejemplo, al primer caso (cultura) correspondería el modo occidental de práctica sexual monógama (¡por lo menos el legal!), mientras al segundo (forma de vida), el hecho, común a toda cultura, de la práctica sexual. Por lo tanto, diversas prácticas socialmente sancionadas por determinada comunidad humana pueden ser cuestionadas en función de su *incongruencia con la forma de vida correspondiente*. Un caso sería el de la práctica racista de un grupo social (o de una nación entera), la cual iría en contra del principio aún más fundamental de la exigencia de solidaridad frente al dolor humano, que se puede verificar en el clamor que exteriorizan los segregados.

Por otra parte, podemos notar un fuerte carácter consecuencialista en la ética de Wittgenstein, ya que el análisis que pretende fundamentar la crítica ética a una norma o una regla tomará en cuenta necesariamente la *consecuencia* de la implementación de la misma. Sin identificar así sin más a Wittgenstein con los diversos “utilitarismos” (pues en él no hay lugar para el “cálculo de bienes” abstracto y universal que caracteriza a estos, ni la existencia de “absolutos morales” que son independientes de las circunstancias concretas), podemos ver en su ética cierto carácter “teleológico”, en donde los actos deben ser coherentes, en sus consecuencias, con las formas de vida humana. Esto es importante, además, porque al enfatizar las formas concretas de hacer las cosas y sus consecuencias, también concretas, se está avisado de antemano con respecto al problema de la incongruencia entre los “valores en los que se creen” y las “acciones que se realizan”⁷. Los *valores* se verifican en los actos más que en el mero discurso; sólo los *actos concretos* pueden ser analizados según criterios de *mayor o menor valía*.

En esta misma línea, otro elemento característico de la ética de Wittgenstein es la importancia que se le da a las *experiencias humanas fundamentales*; entre ellas son fundamentales las diversas *sensaciones*, las cuales sólo experimentan los vivientes. Efectivamente, la experiencia de otros seres que “poseen” sensaciones (sin entender este “poseer” como quien posee unos zapatos) nos *ubica* frente a los seres vivos en una situación diferente que frente a seres inanimados (Cfr. §281ss.). Y, contrariamente a lo que algunos propondrían, no es la distinción “interior-exterior” (espíritu-materia, alma-cuerpo, mente-organismo, etc.) la que fundamenta esta otra distinción entre “seres vivos-seres no vivos” (animado-inanimado), sino justamente al revés: es la experiencia misma de la *vida* la que luego nos permite *inferir* aquellas “distinciones” (independientemente de que estas sean totalmente verificables o no)⁸.

Ahora bien, en este ejercicio experiencial juega un papel muy importante la vivencia del dolor. Por un lado, *no hay dolor sin personas que sienten dolor*, o sea, se trata de una experiencia de sujetos concretos, *vivientes*; pero, por otro lado, *esto concreto* no es la mera “participación” del carácter propio de las cosas “físicas”: *el carácter de viviente es fundamental e irreductible al mero carácter físico*. Además, la experiencia del dolor en los otros seres humanos determina fundamentalmente el carácter de *alteridad* que encontramos en Wittgenstein: esta es una alteridad concreta y fundada, más que en un presupuesto metafísico o principio religioso, en los *actos humanos mismos* que nos “dicen” que *allí está el otro*. Así como los niños aprenden que palabras como “dolor” son ampliaciones de los gestos naturales y gritos naturales, así también nosotros “aprehendemos” al otro gracias a los *gestos naturales* de dolor. Y, dado que lo que usualmente entendemos por dolor es *claro para todos los seres humanos*, sin importar la cultura (no olvidemos que se trata de una *forma de vida wittgensteniana*), entonces, decíamos, la experiencia del otro me lleva a plantear en términos globales el vínculo social o comunitario, el cual no depende de ideas, valores nacionales o semejanzas étnicas, sino de la *básica y común* experiencia del *otro ser humano*, la cual se nos da por la experiencia concreta de las mismas sensaciones humanas. No existen individuos humanos aislados. La comunidad, la *vida en comunidad*, no es una “peculiaridad cultural”, sino una forma de vida humana.

Queda todavía un último elemento fundamental para entender la ética en el pensamiento de Wittgenstein, el cual nos permitirá, a la vez, culminar nuestra apología de una *ética sin metafísica*. No se trata de algo totalmente diferente a lo anterior sino, más bien, de un giro en el énfasis de lo que exponíamos arriba sobre la experiencia del dolor. Se trata de un *giro moral* en la experiencia *social* de la que hablamos. Podemos, frente al dolor de otro hombre, hacernos una pregunta: ¿qué lo lleva a expresar-*nos* su dolor? ¿Para *qué-quién* se expresa el dolor? El peligro consiste en creer que se trata de una afirmación “objetiva”, frente a la cual se nos pide un mero asentimiento lógico-cognoscitivo. En realidad, de lo que se trata es de un *clamor*, el cual no tiene otro motivo que *mover a la compasión*, pero no una mera “sensación de compasión” (¿tristeza?, ¿sensibilidad?), sino una respuesta concreta y real de *amparo*, de *solidaridad*. La acción humana a la que me llama el *sufrimiento del otro*, expresado en sus gestos y gritos de dolor, no es meramente un ejercicio cognoscitivo, sino una *acción solidaria*, y esto nos es claro a *todos* los seres humanos.

Pero, ¿no sucede que hay sujetos insolidarios? ¿Acaso no es la falta de solidaridad un problema real en nuestro tiempo —y siempre? ¿Es que no existen algunos sujetos que, francamente, nos dirán: “No me conmueve ni un ápice el dolor de aquel otro”? Sí, pero sólo pueden hacerse tales objeciones o comprenderse tales experiencias sobre la base del *reconocimiento de tales conductas como contrarias a lo que se espera del ser humano* (contrarias a lo que espera

de nosotros el que “clama”); o sea, sólo sobre una idea clara de lo que significa el *comportamiento moral o preferible* —que para nuestro caso es inferido de las acciones usuales de clamor ante el dolor— podemos plantear lo que significan las expresiones “solidaridad” e “insolidaridad”. Sin este reconocimiento básico y “universal”, profundamente humano, sería imposible siquiera hablar de la existencia de valores o de las posibilidades de una ética:

“La compasión se manifiesta en la solidaridad, la conciencia honda de ser parte de la humanidad, el conocimiento existencial de la unidad de la raza humana, el saber que todas las personas, por muy separadas que se encuentren por el espacio y el tiempo, están ligadas por la misma condición humana. La solidaridad es más —mucho más— que la afirmación intelectual de la humanidad compartida; es la experiencia profundamente sentida de la identidad humana”⁹.

NOTAS

1. Para el caso de El Salvador, es interesante el resultado de la encuesta que realizó la UCA hace un par de años —publicada por un matutino—, en la cual se puede constatar el carácter fuertemente conservador de la “visión de mundo” de la gran mayoría de salvadoreños, con lo cual uno se pregunta sobre la pertinencia de tanta campaña a favor de valores tradicionales que se encontrarían, supuestamente, “en crisis”. Cfr. *El Diario de Hoy*, 23 de noviembre de 1999, pp. 2-3.
2. Cfr. Ackerman, B., “¿Por qué dialogar?”, *Metapolítica* 6 (1998) 207-222, en donde se realiza una exposición de tal principio de acción procedimental.
3. Salvo se diga lo contrario, las citas textuales corresponden a los párrafos del libro de Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Barcelona, Editorial Crítica, 1988).
4. El subrayado es nuestro.
5. No somos exagerados al hablar aquí de “metafísica”. Una buena ilustración de esto la encontramos en las siguientes palabras de Umberto Eco: “He aquí qué entenderemos con la palabra *ser*: Algo” (*Kant y el ornitorrinco*, Barcelona, Editorial Lumen, 1999, p.20).
6. El subrayado de esta línea de Wittgenstein es nuestro.
7. Un asunto bastante común en El Salvador, según la encuesta señalada arriba.
8. ¿En qué consiste esta “inferencia”? Pues, nuestras intuiciones sobre la existencia de “algo interno”, que “anima” o “vivifica”, tienen su origen en la experiencia *primordial* de la vida. Podríamos tener dudas sobre la existencia del “espíritu” o de la “mente”, pero no hay ningún problema en ver la diferencia entre viviente e inerte. Además, esta constatación trasciende las diferencias culturales e individuales, ya que estas sólo dan fe de los distintos modos de referirse a esa experiencia “universal” del enfrentamiento con lo vivo y lo no vivo.
9. Nouwen, H., “Compassion: The Core of Spiritual Leadership”, *Worship* 51 (1977) 13, citado en McNulty, T.M., “Autoridad, confianza y compasión”, en *Para una filosofía liberadora*, San Salvador, UCA Editores, 1995, pp. 264-265. El subrayado es nuestro.