



# REVISTA DE FILOSOFÍA

...LUIS OQUENDO: Lectura intertextual de la Analítica en la Crítica de la razón práctica ... GABRIEL TORRES, CRISTIAN PEDRAZA, LINO MORÁN Y DOUGLAS GUDIÑO: Ludovico Silva: ideología y educación ... GUILLERMO ARIEL D'ATRI: Kant y el cuerpo propio como condición de posibilidad de toda experiencia estética sublime ... JOSÉ MANUEL LÓPEZ: Schopenhauer, Wagner y Nietzsche: aproximaciones filosóficas y musicales ... JUAN HORACIO DE FREITAS: Espiritualidad y tecnificación de sí en Nietzsche. Una lectura foucaultiana del Ecce homo ... SILVIO MOTA PINTO: La interpretación de una práctica y el fundamento de la moral ... CARLOS AGUIRRE AGUIRRE: Contrapuntos coloniales: Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre y el problema existencialista y colonial del Otro ... INGRID SILVA ARROYO: Libertad y oportunidad. Consideraciones sobre justicia distributiva en Amartya Sen y Philippe Van Parijs. ... ANA ISABEL HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ: Una reflexión sobre la educación desde una perspectiva ético - filosófica: profesión vs. vocación ... CHRISTIAN PAÚL NARANJO NAVAS: The Post Truth and God ...

Universidad del Zulia  
Facultad de Humanidades y Educación  
Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"  
Maracaibo - Venezuela

Nº 94  
2020 - 1  
Enero - Abril

## La interpretación de una práctica y el fundamento de la moral

*Practice Interpretation and the Foundation of Morality*

**Silvio Mota Pinto**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4165-6383>

*Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa  
Ciudad de México – México*

### Resumen

¿Es posible dar una fundamentación filosófica para nuestras prácticas morales? ¿O más bien debemos admitir que el proyecto de proporcionar un fundamento para la moralidad ha fracasado? En este artículo, me gustaría volver a examinar el fundacionalismo moral. En un primer momento, quiero caracterizar el problema desde la óptica de Aristóteles y también desde la perspectiva kantiana. En seguida, discuto las críticas de Nietzsche y Moore al proyecto fundacionalista. Por último, bosquejo una justificación no-fundacionalista del supremo bien apelando a algunas tesis del segundo Wittgenstein sobre las normas de significado en el lenguaje cotidiano.

**Palabras-clave:** metaética; fundacionalismo moral; definición del bien; justificación de la moral

## Abstract

Is it possible to provide a philosophical foundation for our moral practices? Or should we admit that the project of grounding morality failed? In this paper, I re-examine moral foundationalism. First, I describe the problem from the Aristotelian perspective and also from the Kantian viewpoint. Secondly, I discuss Nietzsche's and Moore's criticisms of the foundationalist project. Finally, I sketch a non-foundationalist justification of the highest good by appealing to some of the later Wittgenstein's theses about the norms of meaning in ordinary language.

**Keywords:** metaethics; moral foundationalism; definition of good; justification of morality

## Introducción

En la *Investigación sobre los principios de la moral*, Hume plantea el problema del fundamento de la moral de la siguiente manera:

Últimamente ha tenido lugar una controversia mucho más merecedora de nuestra atención, que se refiere a los fundamentos generales de la Moral. Es la controversia acerca de si estos fundamentos se derivan de la Razón o del Sentimiento; de si llegamos a conocerlos siguiendo una cadena de argumentos e inducciones, o más bien por un sentimiento inmediato y un sentido interno más sutil; de si, como sucede con todo recto juicio acerca de la verdad y la falsedad, deben ser los mismos en todos los seres racionales inteligentes, o deben estar fundados, como ocurre con la percepción de la belleza y la deformidad, en la particular manera de ser y constitución de la naturaleza humana.<sup>1</sup>

Para Hume, la cuestión del fundamento de la moral divide a racionalistas y empiristas: su discrepancia versa sobre si los valores morales se basan en una inferencia a partir de premisas que describen las razones para su adopción o si más bien en la percepción de la virtud. En la Modernidad, el problema del fundamento se plantea tanto en el terreno de las actitudes valorativas como de las creencias mundanas; en el caso que nos interesa, se trata de encontrar el fundamento de nuestros principios morales.

1 HUME, David, *Investigación sobre los principios de la moral*, Carlos Mellizo (trad.), Alianza, Madrid, 2006, p. 34.

Pero el problema del fundamento de la ética también se ha planteado al nivel conceptual, en términos de la búsqueda de una definición del bien. Así, por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco*<sup>2</sup> Aristóteles lo examina en el siguiente pasaje:

Pero volvamos de nuevo al bien objeto de nuestra investigación e indagemos qué es. Porque parece ser distinto en cada actividad y en cada arte: uno es, en efecto, en la medicina, otro en la estrategia, y así sucesivamente. ¿Cuál es, por tanto, el bien de cada una? Nos es aquello a causa de lo cual se hace las demás cosas? (...) Nuestro razonamiento, a pesar de las digresiones, vuelve al mismo punto; pero debemos intentar aclarar más esto. Puesto que parece que los fines son varios y algunos de éstos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y, en general los instrumentos, es evidente que no son todos perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto. Por consiguiente, si hay sólo un bien perfecto, ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos. Ahora bien, al que se busca por sí mismo le llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa.

La estrategia aristotélica al plantear el problema del fundamento de la ética es distinta de la seguida en la Modernidad en tanto, según el estagirita, la filosofía debe buscar una definición del ‘bien’ partiendo de las opiniones de sentido común sobre su significado.

Pero, cualquiera que sea la manera de formular el problema del fundamento, habría que preguntar si nuestras concepciones morales o éticas requieren alguna justificación filosófica: en este artículo, cuestiono la tesis del fundamento del bien. Empiezo con una breve descripción de la manera como Aristóteles y Kant plantearon el problema del fundamento de la ética y la moral y buscaron solucionarlo. En seguida, reviso las objeciones de Nietzsche y Moore al fundacionalismo ético o moral. Finalmente, bosquejo una justificación no fundacionalista de los valores morales apelando a algunas tesis del segundo Wittgenstein sobre el significado lingüístico.

## 2 El fundamento del bien

Empecemos con una breve descripción de la ética. Los filósofos antiguos se cuestionaban sobre cuál sería la manera buena de vivir en cierta sociedad: por

2 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Julio Pallí Bonet (trad.), Gredos, Madrid, 2014, libro I, cap. 7, pp. 33-34 (1097<sup>a</sup>15-1097<sup>a</sup>37). En adelante, *Ética*.

ejemplo, la sociedad ateniense de la época de Platón y Aristóteles. Ya los pensadores de la Modernidad concibieron a una comunidad moral en términos de valoraciones del carácter de sus participantes y de la expectativa de transformarlos en mejores personas. Algo semejante encontramos más una vez en los filósofos contemporáneos: la idea de que la moral o la ética nos enseña sobre el ideal del bien y de la vida que merece ser vivida.

Me detengo sobre la tesis de que la ética investiga la naturaleza del bien. Digamos que alguien se enfrenta a esta cuestión. ¿Cómo podría contestarla? ¿Cómo podría además dar cuenta de que esta naturaleza del bien influya sobre la vida que de hecho llevamos?<sup>3</sup> La cuestión del fundamento no es, por tanto, meramente teórica, sino que tiene también un aspecto práctico.

Según Aristóteles, este magnetismo de lo ético sobre nosotros no puede, sin embargo, estar condicionado a ningún fin más elevado.<sup>4</sup> Muchos consideran, por ejemplo, que deben hacer ejercicio pero sólo porque juzgan ser un medio eficaz para una vida saludable. La vida ética nos debe obligar a perseguirla no en este sentido relativo (esto es, como un medio para alcanzar un fin superior),<sup>5</sup> sino más bien porque es absolutamente valiosa. La idea de que la ética tiene que ver con valores absolutos ha tenido más defensores que detractores a lo largo de la historia de la filosofía; no es nuestro propósito entrar en esta discusión. Retengamos, sin embargo, la tesis de que la vida buena requiere tanto del agente como de sus evaluadores una actitud de aprobación absoluta del bien moral. Asumamos pues que los miembros de una comunidad moral están más o menos de acuerdo sobre los bienes asociados con la vida buena y también sobre su valor absoluto. ¿Cuál sería el fundamento de tal acuerdo?

Filósofos de diferentes épocas y escuelas se han esforzado por contestar a esta pregunta; ella misma expresa de alguna manera el problema del fundamento de la moral. Presentaré a continuación dos propuestas fundacionalistas: la de Aristóteles en la Ética y la kantiana de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*.<sup>6</sup>

3 Aquí yo voy utilizar los predicados ‘ético’ y ‘moral’ de manera equivalente, basándome en laxa sinonimia entre el término griego ‘ethikos’ y la palabra latina ‘moribus’. Estoy consciente, no obstante, que mi decisión es polémica, principalmente teniendo en cuenta que muchos quisieran distinguir entre ética y moral. Creo que la decisión no afecta la discusión a continuación. Pero, sobre la distinción, véase WILLIAMS, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 2004.

4 Sobre esto, véase la anterior cita de la *Ética*.

5 Según cierta interpretación de la moral cristiana, la vida ética no sería un fin último (o fin en sí mismo) de lo humano sino un medio para alcanzar la vida eterna. Ésta no es, por ejemplo, la interpretación kantiana del cristianismo, como veremos más adelante en la sección 2.2.

6 KANT, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Roberto R. Aramayo (trad.), Alianza, Madrid, 2012, traducción al español del texto de 1785 titulado *Grundlegung zur*

## 2.1 El fundamento aristotélico de la vida ética

Los libro I y II de la *Ética* está dedicado a la naturaleza de la vida buena. Como ya lo mencionamos, se enuncian algunas concepciones de sentido común sobre ella como, por ejemplo, la de que sería una vida *eudaimónica* o feliz (una actitud de aprobación absoluta hacia cierto modo de vivir).<sup>7</sup> Aristóteles le dedica todo el libro II a caracterizar la vida *eudaimónica*. En su opinión, este tipo de vida se identifica con una continua estrategia de moderación por parte del agente entre pasiones extremas.<sup>8</sup> Así, por ejemplo, los que viven dominados por el miedo o por la audacia, la mezquindad o la prodigalidad, la pusilanimidad o la vanidad, la indiferencia o la furia, la insensibilidad o la lujuria se sitúan lejos de la virtud de la moderación; por otro lado, los que se comportan de modo valiente, generoso, magnánimo, apacible y los que disfrutan los placeres moderadamente serían virtuosos.

La identificación de la moderación ética con una elección sistemática del justo medio entre cursos de acción determinados por las pasiones (la ira, el miedo, la envidia, el amor, el odio, los celos, la venganza y la esperanza) tiene como objetivo pensar al principio racional que la gobierna—‘la sabiduría práctica’<sup>9</sup>—en términos de la búsqueda de equilibrio entre cursos de acción extremos y también concebirlo como un hábito a ser cultivado dentro de una comunidad.<sup>10</sup> No obstante, Aristóteles sabe que el principio de racionalidad ética no se puede reducir a la mera búsqueda de la mejor adecuación entre medios y fines. Primero porque la persona que elige siempre de manera que su acto sea el medio más eficiente para sus fines no necesariamente actúa según la virtud si los fines mismos no son éticos y si además la relación medios-fines no está gobernada por la sabiduría práctica.<sup>11</sup> Segundo porque para Aristóteles la excelencia ética requiere también otro tipo de equilibrio entre las esferas de actuación del agente y de las demás personas implicadas en sus actos.<sup>12</sup> El ejemplo paradigmático de la virtud aristotélica es la justicia, examinada en el libro V de la *Ética*: un político encargado de proveer a una ciudad de red pública de agua, quien abasteciera algunos barrios en detrimento de otros, sería injusto; así también un

*Metaphysik der Sitten. En adelante, Fundamentación. Usaré aquí tanto la traducción española como la traducción inglesa de Cambridge: KANT, Immanuel, Groundwork of the Metaphysics of Morals, Mary Gregor (trad.), Cambridge University Press, Cambridge, 1997.*

7 ARISTÓTELES 2014, libro I, caps. 7 y 8; libro II, caps. 1-6; libro X, caps. 6-8.

8 ARISTÓTELES 2014, libro II, caps. 2-9.

9 ARISTÓTELES 2014, libro VI, cap. 5.

10 ARISTÓTELES 2014, libro II, caps. 1 y 2; libro VI, caps. 1, 2, 5, 7-9, 11-13.

11 ARISTÓTELES 2014, libro VI, caps. 12 (1144<sup>a</sup>7-9) y 13 (1145<sup>a</sup>4-6).

12 ARISTÓTELES 2014, libros IV y V.

magistrado cuyas sentencias siempre fuesen favorables a los ricos y poderosos. En ambos casos, hay un desbalance entre la manera como el agente trata a unos y a otros.

Muchos comentaristas<sup>13</sup> han interpretado a la concepción aristotélica de la virtud como comprometida con pasiones moderadas: por ejemplo, el gastador moderado (el que posee la virtud de la liberalidad) estaría motivado por una pasión intermedia entre las que impulsan al pródigo (o derrochador) y al avaro. Creo que no es necesario suponer que la virtud ética sea una motivación intermedia entre extremos. Lo que sí necesitamos para alcanzar la *eudamonia* es la sabiduría práctica, esto es: un tipo de razonamiento que nos permita inferir sistemáticamente el curso de acción más moderado entre las alternativas posibles en las situaciones de decisión. Aristóteles nunca formula explícitamente el principio racional de la sabiduría práctica, pero sí nos ofrece ejemplos de personas éticas (el magistrado imparcial, el legislador sabio y el que vive contemplativamente).

Según la *Ética*, la vida contemplativa sería el ejemplo más elevado de la buena vida. Esto porque razón y pensamiento son la parte más noble del ser humano y una vida dedicada a la reflexión sobre el pensamiento puro sería la expresión máxima de la moderación. Nuestro autor afirma inclusive que la vida de contemplación del pensamiento—la vida filosófica—y, en particular, sobre la naturaleza del bien y de la sabiduría práctica representa la culminación de la *eudaimonia*.<sup>14</sup> Esto debido a que el ejercicio de la sabiduría práctica normalmente requiere una vida de interacción moderada con las demás personas. En el caso de la vida contemplativa, el agente elige de manera reiterada el curso de acción más radicalmente moderado: elige no interactuar con los demás sino que vive reflexionando sobre sus conceptos y pensamientos. En este sentido, su vida es la que más se asemejaría al modo divino de existir.<sup>15</sup>

## 2.2 El fundamento kantiano de la moralidad

Kant interpreta la buena vida de una manera muy distinta. No se trata de una vida de equilibrio y moderación, sino una forma de vivir mucho más exigente. Pero, cómo Aristóteles, el autor de la *Fundamentación* también concibe al bien moral como absoluto. ¿qué podría tener valor absoluto desde el punto de vista kantiano? Revisemos antes la manera como concibe acción y motivación.

13 En particular, Alasdair MacIntyre en MACINTYRE, Alistair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981 y MACINTYRE, Alistair, *A Short History of Ethics*, Macmillan, New York, 1996.

14 ARISTÓTELES 2014, libro X, cap. 7.

15 ARISTÓTELES 2014, libro X, cap. 8 (1178b8-23).

Contra la concepción humeana de que solo una pasión puede motivar la acción, Kant insiste en que también la razón práctica puede lograrlo; cuando esto sucede, tenemos un caso de acción moral. El punto es que, así como en el ámbito cognitivo cierto conjunto de facultades—sensibilidad, imaginación, memoria y entendimiento—contribuyen para el conocimiento del mundo natural, en el dominio práctico, tenemos, además de la contribución cognitiva, la intervención de facultades motivadoras (voluntad, razón y facultad de desear)<sup>16</sup> sobre nuestras acciones. La voluntad se ocupa de la deliberación, que se encuentra determinada por la facultad de desear y por la razón práctica: deseos, emociones y sentimientos motivan naturalmente nuestras elecciones y acciones, mientras que imperativos categóricos, deberes y obligaciones morales constituyen sus motivaciones sobrenaturales.

Según Kant, nuestros deseos e inclinaciones nos pueden representar ciertos objetos y fines (poder, riqueza, honor y la felicidad) como relativamente valiosos, pero ninguno de ellos tiene valor absoluto. Estos propósitos naturales no pueden ser fines últimos del actuar humano, porque podemos pensarlos como medios para fines más remotos; algo semejante sucede con las causas naturales de los sucesos mundanos: podemos preguntarnos por las causas de estas causas y así sucesivamente. Para poder alcanzar fines y bienes absolutos, tenemos que trascender a la naturaleza; sólo la razón práctica nos permite abarcar estos objetos de máxima valoración.<sup>17</sup> ¿Cuáles son estos objetos absolutamente valiosos?

Kant considera el deber la única motivación máximamente buena; propone entenderlo como una actitud de aprobación absoluta—la denomina ‘respeto’—de una ley que gobierna todos los seres racionales.<sup>18</sup> Ejemplos de leyes morales kantianas son los mandamientos bíblicos: “¡No matarás!”, “¡No robarás!”, “¡No mentirás!”, etc. Una ley moral entendida como un principio objetivo, universal e incondicionado<sup>19</sup> de acción no la podría abarcar nuestra facultad de desear, porque este objeto rebasa los límites del mundo natural. Solo un ser dotado de razón práctica puede actuar motivado por un objeto que tiene la forma de una ley moral objetiva.<sup>20</sup> Pero, ¿cómo distinguimos entre leyes morales genuinas y principios de acción meramente subjetivos?

16 KANT 1997, sección I, pp. 8-14.

17 KANT 1997, sección I, pp. 9-10.

18 KANT 1997, sección I, pp. 13-14.

19 Un principio objetivo en contraste con máximas de acción meramente subjetivas asociadas a nuestros idiosincráticos deseos; ‘universal’ entendido como válido para todos los seres racionales; ‘incondicionado’ aquí significa que las leyes morales genuinas ordenan cierto tipo de acción, no como medio para alcanzar determinado fin, sino apenas en virtud de su forma legal.

20 KANT 1997, sección I, p. 14.

El criterio de distinción es un principio de razonamiento práctico que Kant denomina de manera no muy afortunada ‘imperativo categórico’:<sup>21</sup> “yo nunca debo proceder de otro modo salvo *que pueda querer también ver convertida en ley universal mi máxima*.”<sup>22</sup> El imperativo categórico kantiano tiene tres características fundamentales: 1) relaciona acciones particulares con leyes morales; 2) estas leyes representan a la humanidad como un fin en sí mismo; 3) las leyes morales son fines en sí mismos de una voluntad autónoma.<sup>23</sup> Esta autonomía o libertad es la manera como escapamos del determinismo de la naturaleza y también el modo como nos auto-gobernamos en el sentido de que nos auto-imponemos una legislación moral contraria a nuestra naturaleza.

Consideremos el caso de alguien con dificultades financieras que contrae una deuda con la promesa de saldarla pronto. El deudor sabe que no puede cumplir su compromiso pero también está consciente de que sin la falsa promesa no tendrá el préstamo. De acuerdo con Kant, la falsa promesa está mal, pues su máxima—“hago una falsa promesa para librarme de una dificultad financiera”—no satisface al criterio de universalización expresado por el imperativo categórico. Esto significa que una comunidad no podría adoptar esta máxima como ley moral, porque la generalización de conductas de este tipo destruiría la institución de la promesa. El ejemplo ilustra bien la idea de que el falso prometedor, al engañar deliberadamente a su acreedor, lo usa apenas como medio y no también como un fin en sí mismo.<sup>24</sup> Ilustra también la falta de libertad del agente: al hacer la falsa promesa, no fue capaz de controlar su tendencia natural a usar cualquier medio a su alcance para sortear una situación difícil.

Además de fungir como criterio de identificación de leyes morales, el imperativo categórico tiene también un papel semejante al de la sabiduría práctica en la filosofía moral kantiana. Digamos que es un principio que nos permite racionalizar el siguiente patrón psicológico: 1) el respecto a cierta ley moral, 2) la creencia que determina acción ejemplifica esta ley y 3) la acción en cuestión. En el marco de la *Fundamentación*, este razonamiento moral es lo que más se acercaría a un silogismo práctico aristotélico: la premisa mayor expresa una aprobación absoluta de una ley

21 Digo no muy afortunada porque los verdaderos imperativos categóricos son las leyes morales, como las ya mencionadas, que se derivan del imperativo categórico kantiano entendido como el criterio que nos permite distinguir entre leyes objetivas de la forma imperativa categórica y máximas subjetivas de la forma imperativa hipotética.

22 KANT 2012, primer capítulo, p. 94.

23 Estas tres características corresponden a las tres formulaciones del imperativo categórico: 1) la fórmula de la ley universal, 2) la fórmula de la humanidad y 3) la fórmula de la libertad como autonomía. Sobre estas propiedades del criterio kantiano de moralidad, véase KANT 1997, sección II, pp. 31, 37-38, 40-44.

24 La máxima viola la fórmula de la humanidad del imperativo categórico.

moral, la premisa menor una actitud cognitiva que relaciona un acto particular con la ley y la conclusión describe el acto realizado.<sup>25</sup>

Kant dedica sección III del libro a fundamentar la tesis de que motivaciones como (1) influyen sobre nuestras acciones.<sup>26</sup> Para eso, apela a la distinción entre dos maneras de interpretar a las personas: *I<sub>f</sub>* como parte del mundo natural, las acciones humanas están gobernadas por leyes psicológicas que las relacionan causalmente con pasiones, inclinaciones y deseos; *I<sub>n</sub>* como perteneciendo al ámbito de la libertad, las acciones humanas están motivadas por valoraciones absolutas de leyes de la libertad que las racionalizan.<sup>27</sup> De acuerdo con la *Fundamentación*, la afirmación de que la razón práctica influye sobre nuestras acciones tiene sentido solo si podemos conceptualizar nouménicamente a las personas.

Podríamos discutir más sobre las fundamentaciones aristotélica y kantiana de la ética y la moral. Sin embargo, lo dicho ya nos aclara sobre sus diferentes concepciones sobre el fundamento filosófico del bien supremo. Si lo pensamos como objeto de aprobación absoluta, divergen los dos filósofos en tanto Aristóteles afirma que éste es la moderación, mientras que Kant insiste en que es más bien una ley de la forma imperativa y categórica. Por otro lado, si concebimos el concepto de bien como una actitud de aprobación absoluta del agente, discrepan también: Aristóteles considera a esta actitud—la *eudaimonia*—como una especie de deseo; Kant, a la vez, la concibe como una actitud racional—el respeto—. Así, pese a que el concepto kantiano del bien supremo es mucho más exigente que el aristotélico, ambos requieren de un principio racional para descubrir el objeto de valoración moral: la sabiduría práctica, en el caso de Aristóteles, y el imperativo categórico, en el kantiano.

Estos dos proyectos fundacionalistas fueron considerados inviables por algunos filósofos del siglo XIX e inicios del XX. Me refiero más específicamente a

25 Sobre el silogismo práctico aristotélico, véase ARISTÓTELES 2014, libro VI, caps. 2, 5, 7, 8, 9-13.

26 Sigo aquí la magnífica interpretación de Christine Korsgaard de la *Fundamentación en su introducción a la traducción al inglés de Cambridge: KANT 1997*, pp. vii-xxx.

27 '*I<sub>f</sub>*' y '*I<sub>n</sub>*' son abreviaciones de 'interpretación fenoménica del agente' y 'interpretación nouménica del agente'.

Kierkegaard<sup>28</sup> Nietzsche<sup>29</sup> y Moore.<sup>30</sup> En la siguiente sección, examino las críticas de los dos últimos al fundacionalismo ético y moral.

### 3 Nietzsche y Moore contra el fundamento de la moral

Muchos consideran a los siglos XIX y XX como momentos en que se cuestionan diversos proyectos fundacionalistas; por ejemplo, el fundacionalismo asociado con el empirismo británico y vienés<sup>31</sup> atacado por Wittgenstein, Quine y Davidson<sup>32</sup> en la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, el esfuerzo por fundar la moral en la razón, y en particular el esfuerzo kantiano, ya había sido criticado durante el siglo XIX e inicios del XX. Dos estrategias argumentativas utilizadas en estas críticas me interesan aquí: la que apela a la historia del concepto del bien desde los griegos antiguos hasta la Modernidad y la que se cuestiona más bien sobre la posibilidad de un análisis de tal concepto. La primera la emplea Nietzsche en la *Genealogía* y la segunda Moore en el *Principia*.

#### 3.1 Fundacionalismo y relativismo moral

Empecemos con la estrategia crítica de la *Genealogía*. Nietzsche considera necesario conocer más a fondo una buena historia de nuestras prácticas morales

- 28 En su obra prima KIERKEGAARD, Søren, *Enten-Eller, Victor Eremita, København, 1843*, traducido al español como KIERKEGAARD, Søren, *Lo uno o lo otro*, vols. I y II, Begonya Saez Tajafuerce y Darío González (trads.), Trotta, 2006-2007. Tiene toda la razón MacIntyre al tomar a Kierkegaard como el pionero en romper con el proyecto moderno de fundamentación de la moral. Pese al carácter genuinamente innovador de la estrategia de Kierkegaard, discutirla aquí rebasaría mi objetivo en este trabajo. Refiero el lector interesado, sin embargo, a MACINTYRE 1981, cap. 4.
- 29 En particular, en NIETZSCHE, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, C. G. Naumann, Leipzig, 1887, traducido al español como NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza, Madrid, 1997. En adelante, *Genealogía*.
- 30 Principalmente en el MOORE, George, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903. En adelante, simplemente *Principia*.
- 31 Me refiero específicamente al empirismo defendido por los miembros del Círculo de Viena: por ejemplo, en CARNAP, Rudolf, *Der Logische Aufbau der Welt*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1928.
- 32 Pienso en textos anti-fundacionalistas como WITTGENSTEIN, Ludwig, *On Certainty*, Denis Paul y G. E. M. Anscombe (trads.), Basil Blackwell, Oxford, 1969, QUINE, Willard van, “Epistemology Naturalized”, en *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, 1969, pp. 69-90 y DAVIDSON, Donald, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1984, pp. 183-198.

para entender el origen del nihilismo predominante en la cultura europea del siglo XIX; cómo le interesa la cuestión del origen de estas prácticas, mejor es tener clara su genealogía. En su opinión, el estado de decadencia de la sociedad europea de la segunda mitad del siglo XIX es indiscutible; lo diagnostica como una especie de nihilismo en el siguiente pasaje:

Pues así están las cosas: el empequeñecimiento y la nivelación del hombre europeo encierran nuestro máximo peligro, ya que esa visión cansa... Hoy no vemos nada que aspire a ser más grande, barruntamos que descendemos cada vez más abajo, hacia algo más débil, más manso, más prudente, más plácido, más mediocre, más indiferente, más chino, más cristiano—el hombre, no hay duda, se vuelve cada vez “mejor”...Justo en esto reside la fatalidad de Europa—al perder el miedo al hombre hemos perdido también el amor a él, el respeto a él, la esperanza en él, más aún, la voluntad de él. Actualmente la visión del hombre cansa—¿qué es nihilismo si no es *eso*?... Estamos cansados de *el hombre*...<sup>33</sup>

El nihilismo sería una enfermedad de la cultura europea de finales del XIX, una consecuencia del conflicto entre dos concepciones opuestas sobre lo bueno: la moral de los nobles y la de los esclavos. La primera sería la moralidad de los poderosos aristócratas de la sociedad griega antigua, quienes se consideraban a sí mismos como buenos en el sentido de superiores, puros, veraces, divinos, saludables, activos, bellos y felices.<sup>34</sup> La moral de los esclavos se constituye como una reacción de las clases oprimidas contra los aristócratas: resentidos y envidiosos de los poderosos, los oprimidos lograron invertir el significado del bien, al despreciar las cualidades de los nobles y al mismo tiempo enaltecer sus propios atributos (su cobardía, miedo, miseria, pobreza, fealdad, debilidad y resignación).<sup>35</sup> Pese a que en la cultura griega antigua la moral esclava convivía con la de los nobles, no fue hasta el final del imperio romano que logró florecer y expandirse: por esta época, declaró guerra a la moral aristocrática y salió victoriosa con el extraordinario desarrollo del cristianismo.<sup>36</sup>

¿Cuál es el significado de esta victoria y sus consecuencias? Nietzsche piensa que las dos perspectivas morales son manifestaciones de instintos antagónicos presentes en el espíritu humano: la pulsión de preservación y florecimiento de la vida, en la moralidad aristocrática, y la pulsión de negación de la vida, en la moralidad

33 NIETZSCHE 1997, tratado primero, sección 12, p. 58.

34 NIETZSCHE 1997, tratado primero, sección 5.

35 NIETZSCHE 1997, tratado primero, sección 10.

36 NIETZSCHE 1997, tratado primero, sección 16.

cristiana.<sup>37</sup> Una vez que las pulsiones de muerte—el resentimiento y la envidia—pasan a dominar la cultura europea del Medievo y la Modernidad, se prepara el terreno para el nihilismo: a partir de ahí, operan para domesticar y reprimir los instintos de vida. Aunque parecía ser una perspectiva objetiva sobre la vida humana fundada en la razón, la moral cristiana<sup>38</sup> se revela, a partir del esfuerzo re-interpretativo de Nietzsche, como una concepción auto-destructiva de la vida humana.

Independiente de si tiene razón o no sobre el fundamento pulsional de la moral, me parece que el ejercicio genealógico nietzscheano aporta una reflexión importante. Pues, si comparamos la moral cristiana que Kant intenta fundamentar—la que muchos comentaristas asocian con el cristianismo pietista de su época—con la versión de la moral aristocrática que Aristóteles quiere afianzar, los conflictos entre sus valoraciones saltan a la vista. Por ejemplo, la humildad considerada en el cristianismo como virtud es vista como un vicio en la ética aristotélica y la creencia cristiana de que la vida eterna está reservada para pecadores arrepentidos es totalmente ajena al marco de la Ética.

Conflictos de valores entre moralidades diversas plantean un problema para el fundacionalismo racionalista porque indican cierta falta de objetividad de los valores morales. Por eso, filósofos como Hume han preferido dar cuenta del bien apelando a actitudes subjetivas de aprobación y rechazo hacia la conducta del agente, mismas que se aprenden por inmersión en una comunidad moral.<sup>39</sup> El problema es que la propuesta subjetivista de Hume no evita el relativismo moral. Esto porque, como bien lo ilustra Nietzsche, si es posible una divergencia tan radical como la ejemplificada por la moral aristocrática y por el cristianismo, ¿cómo es posible seguir defendiendo la objetividad de los valores morales? Si tales valores son siempre relativos a alguna comunidad o cultura, ¿cómo seguir pensando que son objetivos?

Una respuesta satisfactoria a estas preguntas requerirá abandonar el fundacionalismo moral. Pero antes de explorar una propuesta de justificación no-fundacional del bien supremo, me gustaría examinar el argumento anti-fundacionalista

37 NIETZSCHE 1997, tratado primero, secciones 10-11.

38 Como vimos en la sección anterior, ésta es la interpretación kantiana del fundamento de la moral cristiana. Otros filósofos como Kierkegaard, por ejemplo, discrepan de Kant sobre la base racional del cristianismo. Sobre la irracionalidad de la doctrina cristiana desde la mirada de Kierkegaard, véase KIERKEGAARD, Søren, *Fear and Trembling; Repetition*, Howard V. Hong y Edna H. Hong (trads.), Princeton University Press, Princeton, 1983, problema I.

39 Me refiero a lo que dice Hume en la sección II de la primera parte del libro III de HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Quintín Racionero (trad.), Tecnos, Madrid, 1988 y también en un magnífico ensayo MILLER, Eugène, “De la norma del gusto”, en *Ensayos morales, políticos y literarios*, Carlos Martín Ramírez (trad.), Trotta, Madrid, 2011, pp. 219-237 sobre el entrenamiento y la práctica formadora de evaluadores morales competentes.

de Moore, que, así como Nietzsche, cuestiona la explicación fundacional de la objetividad de los valores morales, pero no por la ruta del relativismo.

### 3.2 Fundacionalismo y falacia naturalista

Considerado uno de los padres de la filosofía analítica británica, Moore piensa que muchos desacuerdos entre filósofos morales se relacionan con la falta de claridad sobre la distinción entre bien absoluto y relativo.<sup>40</sup> Según él, los juicios éticos genuinos son aquellos que atribuyen valor absoluto a ciertos fines: por ejemplo, cuando se afirma que la felicidad es éticamente buena. Por otro lado, cuando valoramos a algo como medio para alcanzar algún bien más elevado, debemos clasificarlo como un bien relativo. Así, si preservar la salud es un bien y hacer ejercicio lleva por lo general a una vida saludable, podemos afirmar que hacer ejercicio es bueno para preservar la salud, a pesar de no ser un bien en sí mismo.

Moore insiste en que hay que volver sobre la dicotomía bien relativo y absoluto porque una característica fundamental del segundo es que no se puede reducir a, o analizar en términos de, otros conceptos más básicos.<sup>41</sup> En contrapartida, el primero sí lo podemos reducir a otros conceptos (entre ellos, conceptos de bienes absolutos) utilizando, por ejemplo, cadenas de silogismos prácticos. Tomemos el caso de cierto magistrado cuyas sentencias moderadas son juzgadas buenas por un observador imparcial. Siguiendo a Moore, podemos construir un silogismo cuya conclusión sería este juicio, la premisa mayor el juicio expresado por “la moderación es buena en sí misma” y la premisa menor algo así como: “decisiones como éstas conllevan a la moderación”. El juicio que constituye la premisa mayor ya no lo podemos reducir a nada más fundamental. Justamente por no darse cuenta de esta distinción se ha buscado una y otra vez un fundamento para el concepto irreducible del bien absoluto.

Moore denomina este error recurrente ‘falacia naturalista’: el que caracteriza el bien supremo, por ejemplo, en términos del *placer* incurriría en él. Veamos una cita en donde lo expresa claramente:

Con ‘naturaleza’ doy y he dado a entender lo que constituye el tema de las ciencias naturales y también de la psicología. Puede decirse que incluye todo lo que ha existido, existe o existirá en el tiempo. Cuando consideramos si un objeto cualquiera es de tal naturaleza que pudiera decirse que existe ahora, ha existido o está a punto de existir, entonces, podemos saber que tal objeto es un objeto natural y que ninguno del que no pueda decirse con verdad tal cosa lo

40 Véase, por ejemplo, MOORE 1903, cap. 1, sección 15,

41 MOORE 1903, cap. 1, secciones 5-8.

es. (...) Pero cuando consideramos las propiedades de los objetos, me temo que el problema es más difícil. Entre las propiedades de los objetos naturales, ¿cuáles son naturales y cuáles no? Pues, no niego que bueno sea una propiedad de ciertos objetos naturales; algunos de ellos, creo, *son* buenos, y, con todo, he dicho que ‘bueno’ mismo no es una propiedad natural. Ahora bien, comprende también mi demostración su existencia en el tiempo. ¿Podemos acaso imaginar a ‘bueno’ existiendo *por sí mismo* en el tiempo y no, simplemente, en cuanto propiedad de algún objeto natural? Por lo que a mí me toca, no puedo imaginarlo, ya que la existencia de un gran número de propiedades de objetos—las que llamo propiedades naturales—parece ser independiente de la existencia de tales objetos. De hecho, son más bien partes de las que está constituido el objeto, que meros predicados que se le añadan. Si se quitaran todas, no quedaría objeto alguno, ni tan siquiera una sustancia desnuda; pues en sí mismas son sustanciales y le dan al objeto toda la sustancialidad que posee. Pero no ocurre lo mismo con bueno. Si, en verdad, bueno fuera un sentimiento, como algunos nos hacen creer, existiría entonces en el tiempo. Pero, por eso, llamarlo así equivale a cometer la falacia naturalista. Siempre será pertinente preguntar si el sentimiento mismo es bueno, y si lo es, entonces, bueno no puede ser idéntico a ningún sentimiento.<sup>42</sup>

Moore a veces se refiere a la falacia naturalista como el intento de analizar filosóficamente el concepto del bien en términos de nociones más básicas.<sup>43</sup> Éstas pueden ser conceptos naturales como en el hedonismo de Bentham y el utilitarismo de John Stuart Mill, pero también nociones metafísicas como en Spinoza y Kant. Moore juzga a ambos proyectos fundacionalistas—el naturalismo ético de los dos primeros y la ética metafísica de los últimos—fallidos por la misma razón: la irreducibilidad del bien moral a conceptos más básicos: sean conceptos de propiedades naturales psicológicas o más bien nociones metafísicas como la libertad kantiana.

Como ilustración de la crítica de Moore al fundacionalismo moral, examinemos su afirmación de que la filosofía moral kantiana cae en la falacia naturalista. Kant propone fundar la moralidad sobre la autonomía de la voluntad: una persona realiza una buena acción cuando la elige movida por su aprobación a una ley moral (“¡debes cumplir tus promesas!”) y por su creencia de que la elección es la que mejor encaja con su principio moral (la creencia de que cierta decisión de rehusar el préstamo es la más adecuada a su deber de cumplir sus promesas). Tal decisión es libre tanto porque el agente pudo haber decidido de otra manera, como también porque el principio que

42 MOORE, George, *Principia Ethica*, Adolfo García Díaz (trad.), UNAM, México, 1959, pp. 38-39. Véase también MOORE 1903, sección 12 para una formulación menos precisa pero igualmente robusta de la falacia naturalista.

43 MOORE 1903, sección 10.

la guía es una ley moral. Podemos tener todo tipo actitudes favorables al poder, a la riqueza o la felicidad, pero solo la razón nos permite abarcar una ley moral como objeto de aprobación absoluta.

Ahora bien, si la moralidad de una acción se explica apelando a una motivación racional y ésta tiene como fundamento una deliberación por respeto a una ley de la autonomía, el bien se caracteriza en términos de lo que delibera la voluntad autónoma. Pero si todo lo que elige tal voluntad es bueno, entonces la filosofía moral kantiana cae en la falacia naturalista, una vez que infiere un juicio ético genuino a partir de la tesis metafísica según la cual hay voluntades autónomas.<sup>44</sup>

Sea una comunidad de individuos cuyas decisiones están determinadas por razones kantianas: aprobaciones absolutas a leyes morales. La existencia de tales racionalizaciones no nos autoriza a afirmar que son buenas. Recordemos la tesis de Moore según la cual el bien no se reduce a ninguna otra propiedad. Pese a esto, un intento de fundamentación del bien sí se encuentra en una de las formulaciones del imperativo moral kantiano: la pretensión de reducir un enunciado de la forma “esto es bueno en todos los casos” (una ley moral) a otro de la forma “esto ocurre en todos los casos” (una ley natural).<sup>45</sup>

Según Moore, Kant también se equivoca al pretender reducir principios éticos genuinos a leyes jurídicas: trata, en otras palabras, de asemejar enunciados como “esto es bueno en todos los casos” a “se ordena (o prohíbe) que se haga esto en todos los casos” (leyes civiles).<sup>46</sup> La ley moral kantiana tiene la forma imperativa: debe contener expresiones como “debes actuar ...” o “estás obligado a (prohibido de) hacer ...”. Su voluntad autónoma es la única autoridad capaz de obligar al agente a actuar moralmente. Pero, ¿es bueno todo lo que mandata esta autoridad? Si la fundamentación kantiana del bien fuera correcta, no tendría sentido la cuestión. Ahora bien, si con Moore creemos que sí lo tiene, es porque ya nos convencimos de que Kant sí comete aquí la falacia naturalista al definir el bien en términos de lo que ordena la razón práctica.<sup>47</sup>

44 MOORE 1903, cap. IV, secciones 72-76.

45 Me refiero a la primera versión del imperativo categórico—la fórmula de la ley universal—; Kant también la expresa de la siguiente manera: “obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza.” KANT 2012, segundo capítulo, p. 126. Moore detecta ahí el intento de reducir una proposición ética a una ley natural MOORE 1903, secciones 74-75.

46 MOORE 1903, cap. IV, secciones 74, 76.

47 MOORE 1903, cap. IV, sección 77.

La crítica de Moore a la filosofía moral kantiana la podemos resumir así: Kant se equivoca al proponer un análisis metafísico del inanalizable bien moral. En particular, si un juicio moral como “Esto es bueno” significa “Tu voluntad autónoma te ordena hacer esto”, cualquier cosa que creas que ordena esta agencia será bueno, lo que significa que, desde esta perspectiva, no puede haber ningún criterio objetivo para decidir de manera independiente si los dictámenes de esta autoridad son buenos o malos. En la ausencia de un standard independiente, todo lo que el sujeto *crea ser bueno* será automáticamente *bueno*. La filosofía moral kantiana no permite trazar la distinción objetivo-subjetivo respecto a los juicios morales y, en este sentido, no puede dar cuenta de la noción de una norma moral objetiva.

Algo parecido diría Moore del proyecto fundacionalista de Aristóteles: al intentar reducir el concepto del bien supremo a un estado psicológico como la *eudamonia*, el estagirita estaría interpretando lo ético en términos de conceptos o propiedades naturales—en este caso, algo semejante al placer—y, por lo tanto, distorsionando su naturaleza irreducible.<sup>48</sup> Al igual que el moralista metafísico, Aristóteles sería incapaz de dar cuenta de un standard moral objetivo a ser aplicado igualmente por agentes y evaluadores morales. En la siguiente sección, examinamos una propuesta que sí puede dar cuenta de la objetividad de los principios genuinamente morales sin reducirlos a algo distinto.

#### 4 Normatividad moral e interpretación de una práctica

La segunda filosofía de Wittgenstein, en particular las *Investigaciones filosóficas*,<sup>49</sup> contiene una perspectiva interpretativa sobre los significados y las actitudes valorativas y cognitivas de los hablantes (agentes en general) y sus interlocutores. La posición de las *Investigaciones* sobre la normatividad de lo mental en relación con el habla (la acción en general) no coincide con la de su primera filosofía sobre las normas morales. Para constatarlo, basta leer lo que dice sobre el tema en el *Tractatus*

48 Moore no menciona directamente a Aristóteles en *Principia*. Sin embargo, a partir de su crítica a las éticas naturalistas, en particular al hedonismo que reduce el bien al placer; deduzco que él diría de la ética aristotélica que cae en la falacia naturalista por reducir el bien a la eudaimonia, en su opinión una especie de placer. Sobre esto, véase MOORE 1903, cap. III, secciones 36-44.

49 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Alfonso García Suárez y Ulises Moulines (trads.), UNAM, México, 1986, traducción al español de la edición en inglés WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe (trad.), Basil Blackwell, Oxford, 1953. En adelante, *Investigaciones*. Usaré aquí las dos traducciones.

*logico-philosophicus*<sup>50</sup>, en la *Conferencia de ética*<sup>51</sup> o en los *Diarios filosóficos 1914-16*.<sup>52</sup> Empero, la manera como describe en su segunda filosofía el tipo de coordinación que se requiere para la comunicación lingüística puede, en mi opinión, iluminar la cuestión de la objetividad de un principio moral. Revisemos pues su discusión del problema de seguir una regla.

En el párrafo 81 de las *Investigaciones*, se atribuye a Ramsey la tesis de que la semántica del lenguaje cotidiano es una ciencia normativa. Wittgenstein la entiende como la afirmación de que los significados de las palabras son normas para su uso correcto. ¿Qué implica afirmar que en la comunicación lingüística seguimos normas o reglas de significado? ¿Cómo vamos a concebir el seguimiento de reglas?

Después de rechazar algunas concepciones sobre la comprensión de palabras—por ejemplo, la concepción tractariana según la cual el significado de términos y enunciados se identificaría con una figura mental de las cosas y los hechos—Wittgenstein propone pensar el seguimiento de reglas semánticas como usos, prácticas, costumbres, hábitos e instituciones.<sup>53</sup> La idea es que solamente cuando hay un uso regular de palabras podemos hablar de seguir reglas; estas regularidades de uso deben ser compartidas por hablante y oyentes en el momento de la comunicación. Pero, ¿cómo se explica esta convergencia entre hablante y oyente sobre las reglas que sigue el hablante?

Imaginemos la situación<sup>54</sup> en que nos encontraríamos si llegásemos como exploradores a un país extranjero con un idioma desconocido.<sup>55</sup> ¿De qué manera podríamos acceder a sus normas de significado? Según Wittgenstein, la observación de regularidades entre el discurso y la conducta de los hablantes nativos nos permitiría

50 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Enrique Tierno Galván (trad.), Alianza, Madrid, 1973, versión bilingüe alemán-castellano. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Frank P. Ramsey y Charles Kay Ogden (trads.), Kegan Paul, London, 1922, primera edición en inglés. En adelante, *Tractatus*. Me refiero a los aforismas 6.4 a 6.422.

51 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Conferencia sobre ética*, Fina Birulés (trad.), Paidós, Barcelona, 1989, traducción al español del original en inglés WITTGENSTEIN, Ludwig, "A Lecture on Ethics", *The Philosophical Review*, vol. 74, n° 1, 1965, pp. 3-12.

52 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Diarios filosóficos 1914-1916*, Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (trads.), Ariel, Barcelona, 1982 y WITTGENSTEIN, Ludwig, *Notebooks 1914-1916*, G. E. M. Anscombe (trad.), Basil Blackwell, Oxford, 1961.

53 WITTGENSTEIN 1953, §§ 198-199, 202.

54 WITTGENSTEIN 1953, § 206.

55 La situación del explorador se asemeja a la que nos encontrábamos cuando aprendimos nuestro primer idioma. Wittgenstein atribuye a Agustín la idea de que la situación del niño pre-lingüístico que aprende su idioma materno se parece con la del explorador extranjero en WITTGENSTEIN 1953, § 32.

hacer hipótesis sobre las reglas que siguen (“el modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje desconocido”).<sup>56</sup> Pero si las normas semánticas del lenguaje extranjero son extraídas de la práctica de sus hablantes como hipótesis corroboradas por las regularidades que observa, ¿cómo puede el intérprete afirmar que estas hipótesis o “leyes naturales que gobiernan la práctica del juego de lenguaje”<sup>57</sup> son también normas de significado?

Wittgenstein afirma que podemos tomar las leyes que gobiernan el juego de lenguaje de los hablantes desconocidos como sus normas de significado siempre y cuando sea posible identificar vestigios de su conducta intencional: por ejemplo, cuando alguien dice algo, se da cuenta que usó la expresión equivocada y acto seguido se corrige.<sup>58</sup> La posibilidad de captar estas normas de manera interpretativa requiere identificar las intenciones comunicativas de nuestros interlocutores: por ejemplo, la intención de hacer una preferencia para informar algo, la intención de que tal preferencia sea reconocida por el oyente como resultado de su intención de informarle este algo y la intención de que dicha información sea comunicada debido al reconocimiento de la intención comunicativa del hablante.<sup>59</sup> ¿Qué es lo que se requiere del hablante y del oyente para que éste pueda discernir sus intenciones comunicativas?

En primer lugar, es necesario que la conducta y las reacciones lingüísticas de ambos se parezcan: esta semejanza en modos de actuar regulares es lo que Wittgenstein denomina “acuerdo en formas de vida”.<sup>60</sup> Nótese que con esto no se afirma que hablante e intérprete deben hablar estrictamente el mismo idioma. Se requiere apenas regularidad en el actuar de ambos y suficiente semejanza en su conducta regular para que el intérprete pueda mapear o proyectar las regularidades conductuales del hablante sobre las suyas. Así, por ejemplo, un explorador-intérprete que hable únicamente el español al llegar a una comunidad donde se habla inglés observa que reaccionan a objetos rojos profiriendo ‘red’ o “this is red”. Esta regularidad observada tal vez le

56 WITTGENSTEIN 1986, § 206. Señalo que modifiqué levemente la traducción de García Suárez y Moulines: en lugar de ‘extraño’, preferí ‘desconocido’. Véase también WITTGENSTEIN 1953, §§ 54, 82, 207.

57 WITTGENSTEIN 1953, § 54.

58 WITTGENSTEIN 1953, § 54. Wittgenstein menciona también el caso de la persona distraída quien, al ser ordenada dar vuelta a la derecha va a la izquierda; en seguida, pone la mano en la cabeza, dice “¡Ah, a la derecha!” y se da vuelta a la derecha. WITTGENSTEIN 1953, § 506.

59 Esta manera de explicitar las intenciones que sostienen la comunicación la debemos a Paul Grice, por ejemplo, en GRICE, Paul, “Meaning”, *The Philosophical Review*, vol. 66, n° 3, 1957, pp. 377-388. *Wittgenstein no es tan explícito. Véase, sin embargo, WITTGENSTEIN 1953, § 210.*

60 WITTGENSTEIN 1953, § 241. Véase también WITTGENSTEIN, Ludwig, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, G. E. M. Anscombe (trad.), Basil Blackwell, Oxford, 1978, parte VI, § 39, donde Wittgenstein llama este tipo de concordancia “acuerdo en acción”.

permitiría expresarla en su idioma de la siguiente manera: “siempre que se presente un objeto rojo, profiera ‘red’ o ‘this is red’”.

La comunicación requiere además acuerdo sobre las normas de significado del hablante. Wittgenstein llama este tipo de convergencia entre comunicadores “acuerdo en definiciones”.<sup>61</sup> Algunos de los casos más básicos de explicación del significado de palabras son las llamadas definiciones ostensivas como cuando, por ejemplo, se quiere enseñar el significado de un nombre propio, profiriendo la palabra y señalando el objeto nombrado. Casos más complejos son las definiciones discursivas: las que explican el significado de una palabra apelando a otras.

La comunicación lingüística requiere también acuerdo en creencia. Wittgenstein denomina esta concordancia “acuerdo en juicios”. Conviene tener presente el pasaje donde lo afirma:

A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios. Esto parece abolir la lógica; pero no lo hace. –Una cosa es describir los métodos de medida y otra hallar y formular resultados de mediciones. Pero lo que llamamos “medir” está también determinado por una cierta constancia en los resultados de mediciones.<sup>62</sup>

Uno pensaría que el significado lingüístico debe ser independiente de las creencias del hablante y de su audiencia. Sin embargo, la tesis de la independencia entre significado y creencia—la tesis de que la semántica de un idioma de comunicación es anterior a su aplicación<sup>63</sup>— solo se podría sostener si estos significados ya estuvieran determinados en la cabeza del hablante anteriormente a cualquier uso concreto. Si, al contrario, aceptamos que nuestra comprensión de palabras también está determinada por factores externos a nosotros (“lo que llamamos “medir” está también determinado por una cierta constancia en los resultados de las mediciones”), la existencia de normas de significado (“acuerdo en definiciones”) requiere además concordancia masiva de juicios. En el ejemplo mencionado, es razonable pensar que hablante y oyente deben creer que el hablante usó la palabra “rojo” y que el objeto señalado es rojo. Sin tal convergencia en estas creencias básicas, el intérprete no podría captar las normas de significado de su interlocutor.

61 WITTGENSTEIN 1953, § 242. Véase también WITTGENSTEIN 1978, parte VI, § 39, donde se habla de acuerdo sobre significados de palabras.

62 WITTGENSTEIN 1986, § 242.

63 Como lo sostiene el autor del *Tractatus en* WITTGENSTEIN 1922, 5.55-5.5521.

La posición wittgensteiniana sobre las normas de significado logra armonizar dos elementos que parecían a todas luces irreconciliables. Por un lado, afirma que estas normas se manifiestan de la manera más básica en la práctica lingüística; por el otro, afirma que su comunicabilidad torna imprescindible la interpretación en segunda persona. Contra el racionalista, insiste que una actividad lingüística regular y estable es absolutamente indispensable para la existencia de normas de significado. Contra el empirista, mantiene que su interpretabilidad en segunda persona es igualmente necesaria para que normas de significado intersubjetivas puedan emerger. Veamos a continuación como extender la perspectiva interpretativa a los principios morales.

Empecemos señalando una analogía entre normas de significado y principios morales. Así como las reglas de uso de palabras, pensemos en las normas morales como guías de la conducta humana. Tomemos, por ejemplo, los principios éticos de justicia en la sociedad de la época de Aristóteles o los principios morales humanistas de la época de Kant.

En el caso del hablante competente, normalmente le atribuimos intenciones, deseos y creencias con la finalidad de racionalizar su uso de palabras: por ejemplo, que profiere “hoy lloverá alrededor de las 5 de la tarde” en ciertas circunstancias con la intención de informar algo a alguien y con la creencia de que esta preferencia logrará satisfacer esta intención. Algo parecido se puede decir del agente moral: también le atribuimos actitudes valorativas y cognitivas en un intento de hacer sentido moral de su conducta. Podemos, por ejemplo, detectar en la conducta de una persona actitudes de aprobación al ideal de la justicia y creencias de que cierto tipo de conducta la llevará a alcanzarlo. Pero, ¿qué significa afirmar que es posible detectar actitudes morales en la práctica de un individuo?

En la perspectiva interpretativa, motivaciones morales no se conciben en primera persona como conclusiones de un silogismo que tiene como fundamento la aprobación absoluta de una ley moral.<sup>64</sup> Pues, si interpretamos la moralidad al estilo kantiano, nunca podemos saber desde afuera si tiene sentido atribuirle motivaciones morales sobre la base de su conducta. ¿De que manera alternativa se podría interpretar la tesis de que consideraciones morales son capaces de motivar nuestras acciones?

Siguiendo la sugerencia de las *Investigaciones*, podemos buscar la interpretación más consistente del patrón de conductas del agente tal que motivaciones morales aparezcan como las que mejor racionalizan lo que hace. Sea, por ejemplo, un

64 Así entiendo la tesis kantiana de que la buena acción es la que está guiada por una intención moral: la aprobación absoluta de una ley avalada por el imperativo categórico. Sin embargo, esta razón para actuar moralmente no puede al mismo tiempo ser considerada como una causa de la acción, porque en este caso su cualidad moral desaparecería; si fuera una mera causa natural, dejaría de ser una aprobación absoluta de acciones de cierto tipo. Sobre esto, véase KANT 1997, sección I.

magistrado,<sup>65</sup> quien busca corregir sistemáticamente presuntos actos injustos de terceros. Observando la práctica cotidiana del juez, nos parece adecuado atribuirle actitudes favorables a la justicia y creencias como la siguiente: *si redacto sentencias de tal o cual tipo, promuevo los principios de justicia al interior de esta comunidad*. Digamos que tanto el juez como un observador suyo coinciden en que una de las causas de su conducta es su genuina actitud favorable a las normas de la justicia. ¿Cómo explicamos la objetividad de esta actitud moral?

Asumimos que el juez se auto-atribuye estas actitudes de manera irreflexiva en virtud de su inmersión en la práctica moral. Asumimos también que un intérprete le atribuye este mismo patrón de actitudes en un intento de encontrar sentido en lo que dice y en lo que hace. Cuando estas dos perspectivas<sup>66</sup> sobre el agente coinciden, se obtiene un resultado análogo al de la comunicación lingüística: el agente se ve a sí mismo y es visto por los demás como alguien con un conjunto de deseos, deberes y creencias que optimizan la coherencia de sus acciones.

Supongamos que el sistema más adecuado de actitudes y acciones para la comprensión mutua de la práctica del juez<sup>67</sup> incluye su aprobación a principios de justicia. ¿Tiene el agente alguna razón más fundamental para atribuirse esta motivación moral? En el marco interpretativo, tal vez no le quedaría otra alternativa que decir: “así simplemente es como actúo.”<sup>68</sup> ¿Qué razón tiene su intérprete para atribuírsela? Éste podría insistir en que la atribución de este patrón coherente de actitudes es la manera más plausible de hacer sentido de cómo actúa el juez. Lo relevante es que la objetividad de las normas morales descansa sobre la convergencia de las hetero- y auto-atribuciones de estados mentales intencionales y acciones al sujeto, cuyo propósito es encontrar en ellos un patrón racional de conducta.

Vale la pena señalar que el tipo de justificación que encontramos en la metodología interpretativa para la atribución de mentalidad moral no se debe confundir con la que se puede extraer de la estrategia fundacionalista de Aristóteles y Kant. Ellos se dieron a la tarea de encontrar en la naturaleza humana alguna propiedad en términos de la cual lo ético se pudiera analizar. Ya vimos que este proyecto filosófico es inviable: primero,

65 Tengo en mente aquí la noción de justicia correctiva, una de las virtudes morales discutidas en el capítulo 4 del libro V de la *Ética*: ARISTÓTELES 2014, 1131<sup>b25-1132b20</sup>.

66 La perspectiva auto- y hetero-atributiva de estados mentales al agente-hablante.

67 ‘comprensión mutua’ aquí significa que tanto el juez como sus interlocutores lo conciben a él en términos del mismo patrón de estados psicológicos y acciones.

68 WITTGENSTEIN 1953, §§ 211, 217. Es decir: una vez alcanzados los fines últimos—y el bien moral se incluye entre ellos—hemos agotado nuestras posibilidades de justificación y racionalización de lo que hacemos. En este punto, no le resta más al agente que apelar a la práctica moral en la que está inmerso.

porque no logra explicar la objetividad de lo ético y, segundo, porque no escapa al relativismo. Con el método interpretativo, sí estamos justificados en ocasiones al atribuir propiedades morales en relación con la manera de actuar de las demás personas, pero solo en tanto estas atribuciones logran identificar un patrón coherente compartido que torna posible la comunicación y, más en general, la cooperación con ellas. Ninguna característica intrínsecamente humana lo justifica; únicamente nuestro propósito de comprensión y predicción de sus acciones. Este tipo de justificación no es, por tanto, un eslabón más fundamental en la cadena de razones del agente, sino más bien un alegato a favor de la estrategia interpretativa.

Lo dicho sobre la propuesta de las *Investigaciones* para la justificación no fundacional de la atribución de propiedades éticas a las personas nos deja ver como evita la falacia naturalista. El bien moral no tiene ni puede tener ningún fundamento natural o metafísico; hace falta más bien dirigir la investigación para el tipo de comprensión mutua que torna posible la auto- y hetero-atribución armónica de predicados morales: esto es lo que nos proporciona el enfoque interpretativo. No obstante, se podría insistir en que no es suficientemente robusto para alejar el fantasma del relativismo.

La cuestión es compleja y no esperamos poder resolverla aquí. Pese a esto, dos observaciones me parecen cruciales. Primero, no hay en la concepción interpretativa ninguna pretensión de defender cualquier clase de universalidad de los valores morales. Como ya se dijo, deseos, deberes y creencias desempeñan la modesta función de racionalización sobre las conductas que causan. Pero esta función no la pueden desempeñar de otra manera que cuando se coordinan las personas y se logra la comprensión mutua, esto es: cuando son capaces de entender la manera de actuar de los demás a la luz de un patrón coherente de estados mentales intencionales. Esto significa que la objetividad del bien moral descansa sobre ciertos acuerdos al interior de una comunidad (inclusive sobre estándares morales) que son indispensables para la cooperación entre sus miembros.

La segunda observación tiene que ver con la incompatibilidad entre el relativismo y esta serie de acuerdos que, según el interpretativismo que estamos atribuyendo a Wittgenstein, sostiene la comprensión y coordinación mutua: personas que logran entenderse y que coinciden masivamente en sus formas de vida, normas y creencias no pueden discrepar de manea radical sobre sus valores morales, como lo sugiere el relativista. Si la concepción interpretativa es correcta, no puede haber esquemas valorativos morales radicalmente distintos al nuestro.<sup>69</sup>

69 Coincido con Manuel García Carpintero en que esta serie de acuerdos que sostienen la comunicación hace inviable la especulación sobre esquemas conceptuales y valorativos radicalmente distintos del nuestro. Sobre esto, véase GARCÍA CARPINTERO, Manuel, *Las palabras, las ideas y las cosas*, Ariel, Barcelona, 1996, cap. XI, p. 405.

## **5 Conclusión**

Considero correcta la afirmación de que el fundacionalismo moral ha fracasado. Pese a ello, creo incorrecto inferir de ahí el relativismo moral, como en algún momento lo proclamó Nietzsche. Esto porque, como nos enseña Wittgenstein, la filosofía sí puede ofrecer una explicación de la objetividad de nuestras prácticas morales: las auto- y hetero-atribuciones de actitudes valorativas éticas y cognitivas se hace necesaria siempre y cuando sus miembros sean capaces de comprenderse mutuamente como seres racionales capaces de dirigir sus acciones al bien supremo.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---

# REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 94-1 \_\_\_\_\_

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada  
en abril de 2020, por el Fondo Editorial Serbiluz,  
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)  
[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)  
[www.produccioncientificaluz.org](http://www.produccioncientificaluz.org)