

EN TORNO AL JUICIO ÉTICO. Consideraciones a partir de Hume y Wittgenstein

Around the ethical judgement. Considerations from Hume and Wittgenstein

Oswaldo Juan Plata Pineda

COLOMBIA

Resumen

En el presente artículo voy a intentar defender ciertas intuiciones acerca de la validez de una reflexión filosófica sobre la ética. Con base en los postulados de Hume y de Wittgenstein, respecto del carácter deficitario de la razón y la estructura limitante del lenguaje, defiendiendo la idea básica de una investigación ética que no derive su contenido normativo exclusivamente de la razón, que le dé cabida a las emociones y que, en virtud de su origen, pueda ser llevada a escenarios reales de deliberación y decisión.

Palabras clave: Ética, Razón, Lenguaje, Hume, Wittgenstein.

Abstract

This paper intends to defend certain intuitions about of the validity of a philosophical reflection on ethics. Based on the principles set forth by Hume and Wittgenstein about the character deficit of reason and limiting language structure, the paper seeks to defend idea of an ethical research where the normative content is not derived exclusively from reason, that leaves room for emotions, and that, due to its origin, can be brought to real scenarios of deliberation and decision.

Keywords: Ethics, Reason, Language, Hume, Wittgenstein.

Resumo

Neste artigo vou tentar defender certas intuições sobre a validade de uma reflexão filosófica sobre a ética. Com base em postulados de Hume e de Wittgenstein, não, que respeita a natureza do déficit da razão e a estrutura limitante da língua, defendendo a idéia básica de uma investigação de ética que não derivam o seu conteúdo normativo exclusivamente pela razão que dar espaço para as emoções e que, em virtude de sua origem, puede ser levado a cenários do mundo real para deliberação e decisão.

Palavras-chave : Ética, razão, linguagem, Hume, Wittgenstein



POLITÉCNICO COLOMBIANO
JAIME ISAZA CADAVID

Oswaldo Juan Plata Pineda es Licenciado en Filosofía y Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle (Colombia), Miembro del Grupo de Investigación en Filosofía GIF y Profesor Asociado del Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid. Sus trabajos y publicaciones académicas se centran en la Epistemología, la Filosofía moral y la Política.

ojplata@elpoli.edu.co



*La moral es un asunto que nos interesa
por encima de todos los demás.
Así, creemos que cualquier decisión sobre este tema
pone en juego la paz de la sociedad.*

D. Hume.

El objeto del presente estudio es exponer mi visión acerca de la ética. Lo que aquí presento no es más que un conjunto de intuiciones que considero relevante y con alto contenido de verdad. Confieso que el tema es harto complejo y que estoy lejos de tener claridad absoluta sobre la índole, el alcance y el fundamento de la ética. Sin embargo, creo tener claridad sobre lo que no estaría dispuesto a defender de ningún modo: una teoría de los asuntos humanos fundada exclusivamente en la noción de razón y con pretensiones de transcendentalidad. En mi exposición, el lector evidenciará dos notables referencias teóricas: Hume y Wittgenstein. A mi modo de ver, ambos autores arrojan luz sobre el asunto de la ética a través de su manifiesta desconfianza respecto del poder fundante de la razón y la estructura limitante del lenguaje. Respondiendo a proyectos filosóficos distintos, Hume y Wittgenstein advierten que el conocimiento humano no puede ser sino limitado y que la razón y el lenguaje, *qua* instrumentos, son deficitarios para dar cuenta *objetivamente* de la realidad. Concretamente, Hume estima posible una explicación del proceso de configuración de los juicios morales, merced a una teoría general de las pasiones humanas; mientras que Wittgenstein, pese a reivindicar la importancia que para la vida del hombre tiene la ética, señala que ella misma es “inexpresable” y, en esa medida, “transcendental” (Wittgenstein, 2003: § 6241). Teniendo estas consideraciones como referencia, voy a intentar defender ciertas intuiciones acerca de la validez de una reflexión filosófica sobre la ética. A saber: *i*) que la razón “no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad” (Hume, 1985: 388), *ii*-) que las pasiones deben ocupar un lugar central en una teoría explicativa de los juicios morales y *iii*) que, allende su encanto estético, la conclusión del argumento wittgensteiniano de la infabilidad de los valores éticos no puede ser aceptada.

En orden a darle trámite a lo anterior, presento el orden expositivo que seguiré. En la primera parte, esbozo la esencia del paradigma del deontologismo ético (Kant) y muestro la crítica humeana a las diversas formas de intelectualismo ético. Presento aquí, además, la manera como, según Hume, las pasiones y la razón interactúan con objeto de configurar lugar a los juicios morales, pretendiendo con ello, *de un lado*, exponer un modelo alternativo de la conducta humana y, *del otro*, refutar la comprensión kantiana del fenómeno moral, que entroniza a la razón y desdeña las inclinaciones. En la segunda



parte, presento el punto de vista de Wittgenstein sobre la filosofía y, específicamente, sobre la ética. El propósito que persigo con ello es doble: *primero*, evidenciar la manera como la crítica al poder fundante de la razón es reinterpretada por este autor como una crítica contra “el embrujamiento de nuestra inteligencia por medio del lenguaje” (Wittgenstein, 1974: 109); y *segundo*, refutar la validez práctica de la conclusión del argumento anterior, a saber, la inefabilidad de los contenidos esenciales de la ética. Hacia el final, defiendo la tesis de que la ética es una necesidad humana de implicaciones colectivas y que, por tanto, su estudio no debe ser considerado sobrenatural o excedente de las posibilidades de lo humano.

1. Hume y los meta-relatos filosóficos

Un lugar común de la filosofía consiste en considerar posible (y, más aún, necesaria) la determinación racional de la voluntad¹. Autores de diversas épocas y de corrientes intelectuales disímiles han defendido la idea de que la razón puede (y, en algunos casos, debe) dar cuenta de la acción moral correcta. El exponente más reconocido de esta teoría de la determinación racional de la voluntad, Immanuel Kant, defiende un sistema ético que sitúa la sede de los conceptos morales a priori en la razón y no en “resortes tomados de los sentimientos e inclinaciones”. En esta formulación, la moral se basta “a sí misma en virtud de la razón pura práctica” (Kant, 1998: 19) y la acción moral correcta deviene inmediata de la idea a priori del deber.

Esta concepción de la moral ha sido objeto constante de crítica. Se ha argüido contra ella, entre otras cosas, *i-*) que la concepción antropológica sobre la cual descansa es reductiva, *ii-*) que despoja a la moral de todo contenido apropiante de la realidad, *iii-*) que se funda en una concepción *vacua, nouménica y monádica* del yo, y *iv-*) que concibe la configuración del acto moral como un proceso puro de *abstracción*². Dejando de lado cuánto asidero tiene cada una de estas vetas críticas, ellas transmiten la idea de un sistema ético formalista e incapaz de resolver las preguntas antropológicas fundamentales (Kant, 2002). Pese a que todavía una gran cantidad de

¹ La crítica especializada ha dado en llamar este tipo de sistemas éticos como deontológicos. En lo fundamental, la ética deontológica de Kant busca ese principio rector de la moralidad en los principios a priori de la razón. Por su parte, las éticas teleológicas lo buscan en las condiciones y las acciones del querer humano y en la experiencia.

² Respecto a esto, en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Kant escribe: “Como mi propósito aquí se dirige a la filosofía moral, restrinjo la pregunta planteada sólo a esto: si no se cree que es de la más extrema necesidad elaborar de una vez una filosofía moral pura que estuviese completamente limpia de todo cuanto sea empírico y pertenezca a la antropología, pues tiene que haberla es evidente por sí mismo desde la idea ordinaria del deber y de las leyes morales”. I. Kant, I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las Costumbres*, Ak, IV, 389.



autores sigue considerando al sistema kantiano como el paradigma de la investigación ética en la modernidad, esto no significa que su contenido normativo sea, por entero, correcto. De hecho, tengo la impresión de que el kantiano proporciona una comprensión deficitaria del asunto ético, en la medida en que sobreestima el poder fundante de la razón práctica y, por esa vía, ofrece una reductiva visión de lo humano³.

Adicional a esto, pienso que un sistema ético fundado sobre la tesis de que “toda criatura racional está obligada a regular sus acciones mediante la razón” (Hume, 1988: 413) trae consigo el riesgo, acaso inminente, de convertirse en la validación contra-fáctica de proyectos fácticos de perfeccionamiento moral. En este sentido, convengo con Isaiah Berlin en que los defensores de la tesis de la determinación racional de la voluntad lo que, en realidad, están sosteniendo es que “los fines racionales de nuestras verdaderas “naturalezas” tienen que coincidir, o hay que hacerles coincidir, por muy violentamente que griten en contra de este proceso nuestros pobres yos, empíricos, ignorantes, apasionados y guiados por los deseos. La libertad no es libertad para hacer lo que es irracional, estúpido o erróneo. Forzar a los yos empíricos a acomodarse a la norma correcta no es tiranía, sino liberación” (Berlin, 2002: 251). Así las cosas, y aun siendo cierta la tesis según la cual las derivaciones prácticas de teorías racionalistas de la moral no son imputables a sus autores, el riesgo de la puesta en práctica de este tipo de sistemas éticos abstractos, formalistas y monistas racionalistas es latente e insuperable. Pruebas irrefutables de esto último pueden hallarse en el decurso de la historia.

Hume

Unos años antes que Kant, Hume anticipó las limitaciones de un sistema moral que, como el kantiano, se hallara fundado en la razón y considerara posible y, más aún, necesaria la determinación racional de la voluntad humana. Atacando el presupuesto metafísico de esta explicación de la conducta humana, esto es, la noción de razón misma, en el *Treatise of the Human Nature*, Hume ofrece una visión alternativa de la acción humana desarrollando una teoría que, *primero*, no se sustenta en el -a su juicio- impropio paso de la cópula “es” a fórmulas que incluyen “debe” o “no debe” y que, *segundo*, asigna un lugar preponderante a las pasiones en el proceso de configuración de los juicios morales. Con respecto a lo primero, Hume advierte:

³ Huelga decir, sin embargo, que la fecundidad del proyecto kantiano de la razón práctica -del cual la ética es un componente vital, pero no el único- se pone en evidencia en terrenos que exigen procedimientos y mecanismos de abstracción e imparcialidad, a saber, el político y el jurídico.



En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes (...) estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertirá todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objeto, ni es percibida por la razón (Hume, 1988: 689)⁴.

Según se lee, la crítica humeana (denominada la falacia naturalista) pone en cuestión la aparente solidez teórica de los sistemas éticos deontológicos, impugnando un aspecto nuclear pero previo del sistema todo: el fundamento teórico del sistema kantiano en general (la razón) y, sobre todo, a la necesidad lógica de la determinación de la voluntad. Contra teorías éticas como la de Kant, Hume cree que el poder fundante y explicativo de la razón es limitado y que, en materia práctica, por sí sola “no puede ser motivo de una acción de la voluntad”⁵. Cree, más bien, que la elucidación de los móviles de la conducta humana pasa, de manera previa y necesaria, por la elucidación de la forma

4 La discusión sobre la falacia naturalista es harto conocida en filosofía moral. Searle y Mackie han consagrado sendos tratados a analizar la índole de este paso inapropiado del es al debe. Mackie, por ejemplo, diferencia dos usos de la fórmula debe. En una diferenciación de cuño kantiano, Mackie sugiere que existe un uso en que se plantea una relación instrumental y otro en el que se plantea una relación moral. La ascensión referida aquí corresponde al segundo tipo.

5 Con objeto de entender la índole del programa de investigación humeano, sirvan las siguientes palabras: “A fin de mostrar la falacia de toda esta filosofía, intentaré probar, primero: que la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad; segundo: que la razón no puede oponerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad”. D. Hume, Tratado de la Naturaleza Humana, (388), Sección II, 413/p.558. Y más adelante, complementa: “Por tanto, dado que la moral influye en las acciones y afecciones, se sigue que no podrá derivarse de la razón, porque la sola razón no puede tener nunca una tal influencia, como ya hemos probado. La moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Luego las reglas de la moralidad no son conclusiones de nuestra razón.



como tienen lugar las pasiones humanas. Es por esto que, antes de hablar de ética y de sus prolongaciones prácticas (la política y el derecho), Hume explica el surgimiento de las pasiones humanas.

De acuerdo con Hume, todo cuanto acontece en el pensamiento son o bien impresiones o bien ideas, que son copias de aquellas. La diferencia entre unas y otras viene determinada por la fuerza y la vivacidad con que ellas tienen lugar. Con base en esto, postula dos tipos de divisiones para las *impresiones* de acuerdo con su índole y con el tipo de relación establecido con la experiencia. Así, por un lado, Hume divide las impresiones en *impresiones de sensación* e *impresiones de reflexión*.⁶ Al primer grupo pertenecen los colores y los sonidos, mientras que al segundo pertenecen las emociones y los deseos.⁷ Esclarecida esta división, Hume procede a elaborar una arquitectónica de las pasiones mediante una dialéctica de opuestos: orgullo y humildad, de un lado, y amor y odio, del otro. La tesis de Hume es que todas las pasiones devienen de la sensación de dolor o placer que experimenta el Yo (o el otro yo) en su relación con la causa: "todo cuanto proporcione una sensación placentera y se refiera al yo excita la pasión del orgullo, que es también agradable, y cuyo objeto es el yo. Lo dicho respecto al orgullo es igualmente cierto de la humildad" (Hume, 1988: 405). De tal suerte, si el yo, en tanto que objeto, experimenta placer, comenzará a sentir la pasión del orgullo; consecuentemente, si el yo, en tanto que objeto, experimenta dolor, comenzará a sentir la pasión de la humildad.⁸

6 Hume divide, además, las impresiones en impresiones simples e impresiones complejas. El rasgo distintivo de las ideas simples es que presuponen una impresión simple correspondiente; no así las ideas complejas.

7 Hume matiza aún más esta división: "Entiendo por pasiones directas las originadas inmediatamente por el bien o el por el mal, por dolor o placer. Por indirectas, las procedentes de los mismos principios pero originadas a través de las adición de otras cualidades.[P]uedo señalar, en general, que entiendo por pasiones indirectas: orgullo, humildad, ambición, vanidad, amor, odio, envidia, piedad, malicia, generosidad y sus derivados. Y por pasiones directas: deseo, aversión, tristeza, alegría, esperanza, miedo, desesperación y confianza".

8 Como se aprecia, el propósito de esta dialéctica es evidenciar la manera como las pasiones surgen como consecuencia de la presencia del placer o del dolor: "Por tanto, debemos distinguir entre la causa y el objeto de estas pasiones, esto es, entre la idea que las excita, y aquello a que dirigen su atención una vez excitadas. Una vez suscitado el orgullo y la humildad, llevan inmediatamente nuestra atención sobre nosotros mismos, considerándonos como su objeto final y último; pero hace falta algo más para suscitar esas pasiones; algo peculiar a ellas, y que no produce a ambas en igual grado. La primera idea que la mente tiene ante sí es la de la causa o principio deductivo, que excita la pasión con ella conectada; y es esta pasión la que, una vez suscitada, dirige nuestra atención a otra idea, que es la del yo. En este caso hay, la primera produce la pasión, mientras que la segunda es producida por ella. La primera idea representa pues la causa, la otra, el objeto de la pasión".



El énfasis dado por Hume a las pasiones en el interior de su sistema ha inducido a un conjunto no menor de comentaristas a pensar que, en la formulación humeana, el acto moral no depende -ni en mayor ni en menor grado- de la razón. El punto de apoyo de esta interpretación es la famosa frase contenida en el *Treatise* ("La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas") (1988: 415) y, posteriormente, complementada en la *Disertación sobre las pasiones*, según la cual "la razón, en sentido estricto, significando el discernimiento de la verdad y la falsedad, no puede nunca por sí misma ser un motivo para la voluntad"⁹. Tomando a la ligera este texto, los comentaristas afirman que, en la perspectiva humeana, las pasiones, en desmedro de la razón, son las *únicas* capaces de influir decisivamente sobre la voluntad humana. La lectura literal del texto humeano que adelantan estos comentaristas ignora un conjunto de indicaciones esclarecedoras respecto del alcance y el contexto de la relación razón-pasión en el seno del sistema humeano. Evidentemente, desvirtuar la índole del error interpretativo de estos comentaristas excede el objeto del presente estudio. Baste decir al respecto solamente que Hume amplía el contenido normativo de la noción de razón y le asigna una función instrumental dentro del proceso de configuración moral. En su formulación, la razón "nos instruye sobre las diversas tendencias de la acción" y "posibilita la experiencia moral [en tanto que] nos capacita para construir, reconocer y modificar nuestros sentimientos morales" (Norton, 1982: 109). A este respecto, Hume señala en *Investigación sobre los principios de la moral*:

Pero aunque la razón... sea suficiente para instruirnos sobre la influencia perniciosa o beneficiosa de las cualidades y acciones, no es suficiente para producir aprobación o desaprobación moral. La utilidad es sólo una tendencia a un determinado fin; si el fin nos fuese totalmente indiferente, sentiríamos la misma indiferencia hacia los medios. Aquí hace falta que un sentimiento se manifieste... Este sentimiento no puede ser otro que una inclinación en favor de la felicidad de la humanidad... Por tanto, la razón nos instruye sobre las diversas tendencias de la acción, y la humanidad distingue en favor de las que son útiles y beneficiosas (Hume, 1975: 286).¹⁰

9 *Disertación sobre las pasiones*, GG IV, 161.

10 En el mismo texto, se encuentra otra referencia esclarecedora. "Dado que suponemos que un fundamento principal de la aprobación moral radica en la utilidad de una cualidad o acción, es evidente que la razón debe tener una buena participación en las decisiones de esta naturaleza; pues sólo esta facultad puede instruirnos en la tendencia de las cualidades o acciones, y señalar sus consecuencias beneficiosas para la sociedad..." Hume, D. (1993), *Investigación sobre los principios de la moral*, (EM, 285).



Así las cosas, el rebajamiento del poder fundante de la razón que acomete Hume—consistente en la adecuación de un medio con respecto a un fin—no implica, como han querido ver algunos autores, la exclusión definitiva de la razón del proceso de configuración de los juicios morales. Ciertamente el ámbito de la moral no es determinado por la razón, pero ello no significa que la razón no constituya un factor importante dentro del proceso de configuración moral.

Dicho esto, estimo necesario señalar que la concepción ética de Hume no se halla desvinculada de las implicaciones prácticas de su contenido. Sobre la base en la estructura de los juicios éticos expuesta en la segunda parte del *Treatise*, Hume postula una dimensión intersubjetiva, que no subjetiva, de su doctrina moral a través de la introducción de la noción de simpatía¹¹, noción ésta que, de acuerdo con Hume, permite la experimentación conjunta de las pasiones, esto es, de la convivencia humana. Llevando el argumento anti-racionalista al terreno político, Hume considera ilusorias e impracticables aquellas teorías políticas elaboradas de espaldas a la realidad que intentan imponer sobre ella un prejuicio normativo determinado. Contra ello, Hume argumenta lo mismo que argumentara en contra de los sistemas éticos racionalistas: que toda imposición normativa a la realidad es falaz e incompatible con la naturaleza; y que lo político debe ser construido ciñéndose a lo que la realidad proporciona y atendiendo las pasiones humanas.

Cuando Hume impugna las imposiciones normativas a la realidad política tiene en mente a los teóricos de la doctrina filosófica que sostiene que el origen y el fundamento del poder político deriva de un acuerdo fundante entre sujetos libres e iguales (contractualismo). Desde el punto de vista de Hume, el argumento contractualista es históricamente inválido, dado que ningún Estado había sido constituido a partir de un acuerdo de estas características, pero, sobre todo, filosóficamente débil, como quiera que estos autores fundamentan lo político en el paso impropio del *es* al *debe*, esto es, del estado de naturaleza al estado político. Más que criticar la estructura

¹¹ La simpatía posibilita la experiencia moral subjetiva y, más aún, intersubjetiva. De hecho, “experimento las pasiones del odio, resentimiento, aprecio, amor, valor, júbilo y melancolía más por la comunicación con los demás que por mi propio carácter y temperamento” 439-440. Así, la idea que tenemos de nosotros y la conciencia de nosotros permite entender la manera como nos relacionamos con los objetos del mundo, los cuales se encuentran relacionados con nosotros. La naturaleza ha determinado una semejanza entre las criaturas y ello ha permitido que podamos concebir a los otros y a sus pasiones. Y que, sobre todo, podamos “hacernos partícipes de los sentimientos de los demás” (441). Además de cuestiones relativas a la naturaleza, la simpatía es facilitada por el país, el carácter o el lenguaje. La simpatía puede ser producto de la semejanza (de uno con los otros) o de la contigüidad (vínculo entre el yo y el otro).



básica del estado político expuesto por los contractualistas, Hume critica la metodología argumentativa utilizada y, en consecuencia, la inutilidad práctica de los modelos. Así las cosas, en contra de los contractualistas, Hume esboza una teoría política fundada en la experiencia moral (pasional) subjetiva, pero que aun así, y habida cuenta de nociones como la simpatía, la utilidad y el autointerés, da cabida a acuerdos intersubjetivos de alcance político, jurídico e histórico específico.

A pesar de no ser normativa, esta perspectiva de política transmite la idea kantiana de la necesaria relación entre moral, política y derecho. Por un camino diferente, Hume desarrolla la relación antedicha y plantea la necesidad de una estructura social compatible con la naturaleza humana y cercana a la realidad. Subyace al argumento humeano la convicción que comparto de que la ética constituye un escenario vital, filosóficamente fértil y de consecuencias prácticas transcendentales. Siguiendo a Hume, estimo que la reflexión ética ostenta un importe objetivo y que la filosofía debe ocuparse de ella, tratando de encontrar sus fundamentos esenciales y de detallar sus derivaciones prácticas.

2. Wittgenstein y la ética

Desde una perspectiva diferente a la de Hume, Wittgenstein adelanta una crítica a la estructura básica de la filosofía tradicional, en especial, a su pretensión de progreso y de ampliación histórica del conocimiento.¹² En lugar de impugnar el poder fundante de la razón y la noción de causalidad (críticas que, empero, podrían colegirse de sus tesis sustantivas), Wittgenstein pone en cuestión la herramienta por medio de la cual todos los sistemas filosóficos han sido concebidos: el lenguaje. Esta estrategia de elucidación de los conceptos evita, a su parecer, la construcción innecesaria de sistemas fundados en aspectos engañosos del lenguaje, problema acuciante, según él, de la filosofía.

Leo: "Los filósofos no se hallan más cerca que Platón del significado de "Realidad".." ¡Qué cosa tan extraordinaria! ¡Qué notable que Platón haya podido llegar tan lejos! O que no hayamos

¹² El *Tractatus Logico-Philosophicus* constituye el punto de partida del proyecto filosófico de Ludwig Wittgenstein. Según sostiene Russell en la introducción que escribiera a la ópera prima de su protegido, tal proyecto "intenta llegar a la verdad última", analizando "las varias ramas de la filosofía tradicional": la lógica (esto es, "la estructura lógica de la proposiciones y la naturaleza de la inferencia lógica"), la teoría del conocimiento, la física, la ética e, incluso, la mística. A pesar de las diferencias conceptuales entre el *Tractatus* y las *Investigaciones Filosóficas*, el núcleo de este proyecto permanece invariable en ambas etapas del pensamiento de Wittgenstein. Cfr. Wittgenstein, Ludwig. (2003). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Tecnos.



sido capaces de llegar más lejos. ¿Acaso porque Platón era tan inteligente? Una y otra vez se oye la observación de que la filosofía no hace en realidad ningún progreso, de que nos ocupan todavía los mismos problemas que ocuparon a los griegos. Pero quienes lo dicen no comprenden la razón por la que debe ser así. Esta es que nuestro lenguaje ha permanecido igual a sí mismo nos desvía siempre hacia las mismas preguntas. Mientras exista un verbo "ser" que parezca funcionar como "comer" y "beber"; mientras existan adjetivos como "idéntico", "verdadero", "falso", "posible"; mientras hablemos de un flujo temporal y de una expansión del espacio, etc., tropezarán los hombres siempre con las mismas dificultades y mirarán absortos algo que ninguna aclaración parece poder disipar". (Wittgenstein, 2009: 32)

Según se aprecia, la pretensión es atribuirle a la filosofía un nuevo objeto, el lenguaje, y una nueva meta, la elucidación conceptual. En la formulación de Wittgenstein, la filosofía cumple una misión limitada, en la medida en que no pretende modificar la realidad ni aumentar el acervo de conocimientos, sino tan solo dejar las cosas tal cual son, liberándolas de toda carga valorativa y silenciando sus resonancias normativas. Una filosofía de esta índole no encuadra en el parámetro clásico de la filosofía, cuyo talante normativo se halla presente desde Platón hasta nuestros días¹³ y que, según Wittgenstein, no es más que un conjunto de "castillos en el aire" forjados en el sinsentido y contruidos sobre la base de usos ilegítimos del lenguaje.¹⁴

Ahora bien, la opinión de Wittgenstein sobre la ética es difícil de asimilar, ya que sigue de su concepción acerca de la filosofía. En efecto, aunque advierte la importancia objetiva que para la vida del hombre tiene la ética, considera imposible el acercamiento humano a su objeto sustantivo. Con asiento en la tesis de la estructura limitante del lenguaje, Wittgenstein afirma que "todos los juicios de valor relativos son meros enunciados de hechos" y que "ningún enunciado de hecho puede nunca ser ni implicar un juicio de valor absoluto" (Wittgenstein, 2003: 5). La ética es por ello algo "sobrenatural" y los juicios éticos de valor absoluto imposibles, debido a la inefabilidad de su contenido.

13 De esto es consciente el propio Wittgenstein era consciente: "¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo; dejando sólo pedazos de piedra y escombros). Pero son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan".

14 Ahora, en lo que respecta a los juicios éticos, en el Tractatus, Wittgenstein advierte la imposibilidad de proposiciones, debido a la inexistencia de valores objetivos. En 6.42, Wittgenstein afirma: "El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor".



“En esencia, la diferencia parece obviamente ésta: cada juicio de valor relativo es un mero enunciado de hechos y, por tanto, puede expresarse de tal forma que pierda toda apariencia de juicio de valor”. “Lo que ahora deseo sostener es que, a pesar de que pueda mostrar que todos los juicios de valor relativos son meros enunciados de hechos, ningún enunciado de hecho puede nunca ser ni implicar un juicio de valor absoluto” (Wittgenstein, 2003: 4).

Por descontado, la concepción wittgensteiniana de la ética no tiene que ver con la reflexión concreta sobre el sentido último de la vida, sino, más bien, con una reflexión de corte formal en torno a las condiciones de posibilidad de una reflexión teórica sobre el tema. Por eso, al refutar la existencia de proposiciones con sentido absoluto, Wittgenstein impugna, en realidad, toda suerte de metafísica ética que proclame para sí la estrategia filosófica para dar cuenta del contenido esencial de la ética y del sentido último de la vida: “Mi respuesta sería: rechazaré siempre cualquier explicación que se me ofrezca; no tanto porque sea falsa, sino por tratarse de una *explicación*” (Wittgenstein, 2003: 11). Con todo, a pesar de que con su afirmación Wittgenstein rechaza manifiestamente el carácter metafísico de los sistemas éticos que presuponen la existencia de juicios de valor absolutos, su proyecto desemboca en la consideración de que “la ética es transcendental”,¹⁵ que es, sin duda, una forma nominal sinónima.

Ahora, he dicho que la filosofía de Wittgenstein se traza como objetivos la elucidación de los conceptos que soportan la reflexión filosófica y el desmantelamiento de toda pretensión objetivista de la ética. Allende que me parece fundado el ataque a visiones racionalistas de la ética como la kantiana, debo señalar que me parece reprochable el silencio de Wittgenstein sobre los asuntos éticos y sus derivaciones prácticas. Primero, y aceptando en gracia de discusión la inefabilidad de los juicios éticos, el que no exista certeza sobre el sentido último de la vida y no exista, por tanto, valores éticos objetivos no implica que la reflexión en torno ética sea inane e impropcedente. El ejercicio de la reflexión ética bien puede consistir en acercarse a esa entidad “inexpresable”, asumiéndola como un *telos* directivo del quehacer filosófico. Y segundo, porque limitarse a hablar solamente de lo que se puede, en rigor, hablar constituye un curso de acción sensato, desde el punto de analítico del lenguaje, pero irresponsable desde el punto de vista práctico. So pena de incurrir en yerros, en sinsentidos y en malentendidos, creo que la reflexión filosófica sobre la ética constituye una necesidad perentoria, habida cuenta del estado actual de las sociedades.

¹⁵ Véase *Tractatus*, § 6.421.



Reflexiones finales

De acuerdo con lo expuesto, la ética se ocupa de responder la pregunta por el mejor modo de conducirse en la vida. Esta pregunta, tan antigua como la filosofía misma, ha sido objeto de tratamientos diversos y, por lo general, respondida desde una perspectiva racionalista. Según se argumentara, una posición de este tipo es el blanco de la crítica directa de Hume, defensor de una teoría emotivista de la moral. De un modo distinto, Wittgenstein también refuta esta tentativa racionalista, pero, a diferencia de Hume, su conclusión no deviene en un tipo distintivo de naturalismo ético (o pragmatismo ético, consecuencia directa de un moderado escepticismo) sino, más bien, en un escepticismo radical respecto de la posibilidad humana de referirse a su contenido. En oposición a Wittgenstein, y convencido de que la filosofía no puede hacer *mutis* por el foro frente a lo que pasa a su alrededor, creo en una idea básica de investigación ética que no derive su contenido normativo exclusivamente de la razón, que le dé cabida a las emociones y que, en virtud de su origen, pueda ser llevada a escenarios reales de deliberación y decisión. A pesar de todo, reconozco el encanto estético de la postura wittgensteiniana, pero rechazo rotundamente su tentativa post-filosófica y, sobre todo, las derivaciones místicas de su proyecto. Estoy de acuerdo, en síntesis, con sus premisas, pero no con su conclusión.

Referencias Bibliográficas

- ARENDT, Hannah. (2002). *Los orígenes del totalitarismo. 1 Antisemitismo* (trad. Guillermo Solana). Madrid: Alianza.
- BERLIN, Isaiah. (2002). Dos conceptos de libertad, Cuatro ensayos sobre la libertad. Madrid: Alianza.
- Hume, David. (1975). *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford, Clarendon Press. En castellano: Hume, D. (1993), *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza.
- HUME, David. (1988). *Treatise of Human Nature*. Clarendon Press. En castellano: *Tratado de la Naturaleza Humana* (trad. F. Duque). Madrid: Tecnos.
- HUME, David. (1990). *A Dissertation on the Passions*, incluida en el volumen IV de *The Philosophical Works*, Londres, 1882., Scientia Verlag, Aalen (Darmstadt).1964. *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales* (edición bilingüe). Barcelona: Editorial José Luis Tasset.
- HUME, David. (2004). *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza.
- KANT, Inmanuel. (1988). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid : Alianza.
- KANT, Inmanuel. (2002). *Fundamentación para una metafísica de las Costumbres*. Madrid: Alianza.



- LAZEROWITZ, M. (1974). La naturaleza de la filosofía según Wittgenstein, la concepción analítica de la filosofía. Madrid: Alianza.
- NORTON, D. F. (1982). David Hume: Common-Sense Moralist. Sceptical Metaphysician, Princeton.
- RUSSELL, Bertrand. (2002). En: WITTGENSTEIN, Ludwig. Tractatus Lógico – Philosophicus. Madrid: Tecnos.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2003). Tractatus Logico – Philosophicus. Madrid: Tecnos.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2003). Lecciones de ética. Madrid: Tecnos.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2009), Aforismos. Cultura y Valor, Obras completas (Vol. II). Madrid: Gredos.



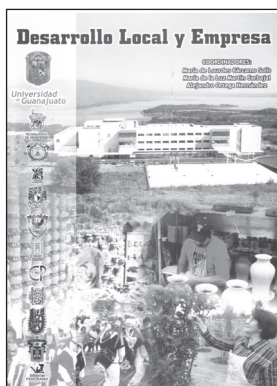
Contrario a lo que piensa mucha gente, el Buenavista Social Club saltó a la fama casi cincuenta años después de haber desaparecido. Aquel lugar de música, baile y bohemia había cerrado en los años 50 y fue su recuerdo el que inspiró un trabajo musical que en los años 90 llevó ese nombre y que revivió su grandeza. Algunos músicos cubanos que vivieron el esplendor del “Buenavista” y otros que lo conocieron de oídas, se reunieron para aquella grabación liderada por el cubano Juan de Marcos González y el estadounidense Ry Cooder, que le dio la vuelta al mundo y los hizo inolvidables, luego de sus conciertos en Amterdam y Nueva York, y la película homónima del director alemán Wim Wenders. La agrupación que tomó el emblemático nombre del Buenavista, hizo que los nombres de Compay Segundo, Ibrahim Ferrer, Pío Leyoa, Rubén González, Manuel Licea, Omara Portuondo, Orlando López, Arsenio Rodríguez, junto con los nuevos miembros, sean recordados en todo el mundo, como el verdadero símbolo de la edad de oro de la música tradicional cubana.



Cuando ya cumplía 85 años, el esclavo negro Juan Moreno relató bajo juramento, cómo un día entre 1612 y 1613, a sus 10 años, él y sus compañeros indígenas Juan y Rodrigo de Hoyos, navegaban en una canoa hacia una salina en la bahía de Nipe en la provincia oriental de Santiago. Flotando en el mar sobre una tabla de madera en la que se leía “Yo soy la Virgen de la Caridad”, encontraron una pequeña estatua de la Virgen María y de regreso la llevaron al Hato de Barajagua, donde se le veneró en un improvisado altar. Luego de desaparecer en repetidas ocasiones y de haberse observado luces en el cerro que domina el Término Real de Minas de Cobre, las autoridades interpretaron que la imagen debía ser trasladada y escogieron como su nueva casa, aquella Loma del Cobre, sobre la que se construyó una ermita para su culto. El nuevo templo parroquial de El Cobre dio el nombre definitivo a esta advocación de la Virgen, que fue proclamada por Benedicto XV como Patrona de Cuba en 1916 y cuya imagen fue coronada por Juan Pablo II en 1998. Desde 1927, la imagen reside en la actual Basílica del Santuario Nacional de Nuestra Señora de la Caridad del Cobre, en Santiago de Cuba, donde aún es venerada por los fieles cubanos y peregrinos de muchos países. Llamada cariñosamente “Cachita” por los católicos de la isla, la Virgen de la Caridad del Cobre es un ícono de la cultura cubana, en tanto representa la perennidad de la tradición católica instaurada por los españoles, y en atención a la fusión de creencias afrocubanas y cristianas, también es venerada en la tradición sincrética con el nombre de Oshún, diosa del amor y del dinero, dueña de las aguas dulces y protectora de las parturientas. La Virgen de la Caridad del Cobre acompañó al ejército libertador en la guerra de la Independencia a finales del siglo XIX, y aunque es conocida su indiferencia por el rito católico, existen registros de que en su avance hacia la victoria, Fidel Castro habría permitido la presencia de la imagen entre las tropas revolucionarias.

DESARROLLO LOCAL Y EMPRESA

Cárcamo, María de Lourdes; Martín, María de la Luz y Ortega, Alejandro. Coordinadores. (2012). Guanajuato (Mex.): Universidad de Guanajuato. ISBN 978-607-441-211-6. Rústica: 22.8X16.8 cm. 281 pp.



El libro se sitúa en la compleja temática del desarrollo local con sustentabilidad y pertinencia social, es un elogiado esfuerzo colectivo para poner sobre la mesa del debate una serie de experiencias que pueden ayudar a definir estrategias innovadoras, no sólo para permitir que las localidades y sus habitantes emprendan o mejoren actividades productivas con viabilidad económica, sino también establecer rutas de cómo lograr que actores concretos del desarrollo generen sus propias alternativas, o bien que abracen como propios los proyectos exógenos.

El desarrollo nacional en México y en países hermanos como Perú o Guatemala, que también son abordados en el texto, se ha concentrado en programas detonantes del progreso mediante la inversión de enormes inversiones públicas, a veces acompañadas por tímidos capitales privados, que teóricamente darían inicio a una economía de escala que terminaría afectando positivamente a las micro regiones marginales al “mainstream” de la prosperidad nacional. Ese paradigma desarrollista imperante puso de manifiesto sus severas limitaciones cuando los países sujetos a esas políticas acumularon enormes deudas públicas sin lograr los objetivos de fondo.

El nuevo paradigma nos enseña que los proyectos de largo aliento no son suficientes, incluso pueden generar nuevas y profundas contradicciones entre las regiones, que se traducen en nuevos tipos de marginación, con creciente insatisfacción social y focos de posible violencia criminal como: analfabetismo tecnológico, imposibilidad de acceso al crédito, carencia de aptitudes y actitudes emprendedoras, incapacidad para participar en la toma de decisiones comunitarias, debilitamiento de redes sociales de solidaridad, monolingüismo, ignorancia de los derechos humanos y sociales, etcétera.

Los autores de esta obra colectiva exploran experiencias y proyectos muy concretos con alcances regionales o micro regionales, que buscan fortalecer las capacidades individuales y comunitarias para emprender acciones que no sólo les permiten construir alternativas para la supervivencia, sino que también les ayudan a construirse como ciudadanos, a crecer en su autoestima y a plantarse

ante el Estado, mercado y capitales privados con la convicción de que la experiencia acumulada les ha abierto las puertas hacia un futuro esperanzador.

Nuestros países, los del capitalismo periférico, buscaron copiar el modelo de desarrollo de países metropolitanos, pero con más de un siglo de retraso, eso nos ha conducido a un callejón con salidas muy poco claras. Una de ellas, es la potenciación de los niveles micro de la economía: micro empresas familiares o comunitarias, comercio justo con el exterior, economía ética que se abandonó desde el feudalismo, y el modelo productivo campesino que genera productos orgánicos que son bien recompensados en el mercado global. Mucha de la cultura tradicional puede reaprovecharse para construir empresas locales sustentables, protectoras del entorno natural, empoderadoras de sectores antes apartados de la economía formal, como las mujeres o los adultos mayores. El solidarismo y la economía moral que imperaba en las áreas rurales de nuestros países pueden traducirse en actitudes de compromiso con los demás y con el auto desarrollo.

Los autores de este volumen no se asumen como críticos agrios del modelo globalizador y homogeneizante del capitalismo posmoderno. Aceptan jugar dentro de las reglas establecidas, y dentro de sus márgenes buscar alternativas humanizantes a las problemáticas locales y regionales. Parten de la convicción del ambientalismo militante: los problemas globales tienen soluciones locales. A partir de la comunidad –asumiendo este concepto en su acepción amplia se pueden emprender proyectos específicos que podrán reflejarse en tiempos con dimensión humana –no con largos plazos macroeconómicos de los que se burlaba Keynes y alcances relativamente limitados, pero muy satisfactorios para los protagonistas.

Doce textos evidencian que el trabajo de investigación científica multidisciplinar puede aportar vías de solución a los problemas que aquejan a las sociedades regionales. Nuevas alternativas, con los enfoques más actuales de las ciencias sociales, ciencias económico-administrativas, biología, agronomía, y otras disciplinas aquí presentes, para nuevos y viejos entuertos en los que nos hemos metido por miopía, ambición o desesperación. Son además, alimento para el necesario debate informado sobre el tipo de desarrollo que nos queremos dar los llamados países “emergentes”: con depredación y expoliación hacia nuestras generaciones futuras, o con responsabilidad y compromiso con el largo plazo planetario. Un compromiso global, pero con acción local.

Lorena del Carmen Álvarez C.
Luis Miguel Rionda R.
Universidad de Guanajuato