

LA GRAMATICA DEL ERROR ETICO*

Mario Montalbetti

* Este trabajo nació como una lectura wittgensteiniana del *Calígula* de A. Camus, y ha derivado en lo que actualmente es. Sin embargo, me temo que la sombra didáctica de Calígula recorre aún varios pasajes de este trabajo. Mi primer encuentro con el texto de Camus se lo debo a Abelardo Oquendo. Sea esa deuda el pretexto que me permite dedicarle este ensayo.

Siglas empleadas: *T* (*Tractatus Logico-Philosophicus*); *IF* (*Philosophical Investigations*); *OFM* (*Remarks on the Foundations of Mathematics*). Las traducciones al español son mías. *T* (segunda edición, 1971, de la traducción de Pears y McGuinness de 1961; Routledge y Kegan Paul); *IF* (primera reimpresión, 1968, de la tercera edición 1967, traducción de Anscombe; Blackwell); *OFM* (edición de 1983 de la edición revisada de 1978 de Wright, Rhees y Anscombe; MIT Press).

Desde que el *Tractatus* trazó los límites del mundo y sugirió la existencia de un 'afuera' donde se encontraría el valor del mundo, poetas y filósofos se dedicaron —en lo que ya es una frase célebre— a “arremeter contra los límites del lenguaje” y a traernos (golpeados y malheridos¹) lo que ellos aseguran son visiones y reportajes de ese mundo fuera de éste. Esta imagen de que el mundo tiene un 'afuera' ejerce un gran poder seductor y en manos de mentes menos dotadas que la de Wittgenstein el 'afuera' ha sido confundido con un lugar, es decir, con *otro* mundo, supuestamente poblado de objetos éticos y estéticos, que están ahí, al otro lado del lenguaje, listos para ser descubiertos mediante lo que Jacques Lacan denominó el “bang-bang de l'interpretation”². La imagen del mundo del valor como si se tratara de otro planeta, es decir, de otro lugar, es una mala metáfora y como tal, una mala idea; y ciertamente no es algo que Wittgenstein tuviera en mente. Estar fuera del mundo no es estar en otro mundo porque 'fuera del mundo' no es un lugar y porque, después de todo, hay un solo mundo, *éste*³. Pero sin duda Wittgenstein sugirió —al menos eso quiero sostener— que el lenguaje ético sólo es posible en un mundo limitado; tal vez, en particular, en un mundo cuyos límites hayan sido lógicamente trazados. Pero como dice el propio Wittgenstein, “cuando uno traza un límite, uno lo puede hacer por varias razones” (IF 499).

1. Cf. por ejemplo, IF 119.

2. J. Lacan, *Speech and Language in Psychoanalysis*, p. 151 n 174 de A. Wilden, Johns Hopkins, Baltimore 1981.

3. Las interpretaciones modales de mundos posibles como si fueran otros planetas son igualmente equívocas (cf. por ejemplo, S. Kripke, *Naming and Necessity*, Harvard 1980 y H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge 1981).

Acabo de decir que el lenguaje ético sólo es posible en un mundo limitado; no quiero dar a entender con esto que el límite es su fundamento. En la sección 124 de las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein señala expresamente que la filosofía no le puede dar fundamento al lenguaje. La imposibilidad es extensiva a cualquier lenguaje. La filosofía no le puede dar fundamento a nuestro lenguaje cotidiano, ni al de las ciencias naturales, ni al de las matemáticas, ni al de la estética, ni al de la ética, ni, por supuesto, al propio lenguaje filosófico. La razón la propone en *OFM* y es que los lenguajes no necesitan fundamento —posiblemente porque no lo tienen; y todo intento de fundamentación o cae en una regresión infinita (buscando fundamentos de fundamentos) o cae en la ininteligibilidad. Los lenguajes no necesitan fundamento: solo necesitan análisis (*OFM*, VII 16).

En este trabajo mi intención es combinar los dos temas que acabo de introducir y tratar de hacer análisis ético en un mundo limitado. Soy consciente, sin embargo, de que en filosofía todo intento de hacer que lo oscuro se vuelva obvio parece ser poco atractivo. Las razones de esto tal vez las dió Nelson Goodman hace varios años: si buscamos la claridad, el castigo por el fracaso es la confusión, pero la recompensa por el éxito es la banalidad ⁴.

Como sea, la parte central de este trabajo consistirá en analizar la noción “seguir una regla ética”; en particular, voy a argumentar la imposibilidad de una ética privada (es decir, de “seguir reglas éticas privadas”). Mi argumento será una extrapolación del argumento en contra del lenguaje privado de Wittgenstein tal como fuera reconstruido por Kripke ⁵. El argumento se encuentra esencialmente en *IF* y en las secciones VI y VII de *OFM*. La moraleja es más o menos extensa y es que ninguna acción significativa puede ser privada (en un sentido de privado que será claro en un momento). En otras palabras, voy a sostener que un Robinson Crusoe radical (digamos, un ser humano abandonado al momento de nacer en una isla solitaria) no podrá nunca estar guiado en su comportamiento por reglas. Sin duda nosotros, observadores de Robinson, podríamos eventualmente detectar reglas en su comportamiento, en realidad convergencias y divergencias respecto de *nuestras* reglas; pero en ningún caso podríamos decir que su comportamiento está guiado por reglas, sean éstas suyas, o —lo que sería mas extraño aún—

4. N. Goodman, *The Structure of Appearance*, Harvard 1951.

5. Cf. S. Kripke, *Wittgenstein. On Rules and Private Language*, Harvard 1982.

nuestras. Esto parece ser verdad, como he dicho, de cualquier acción significativa. El comportamiento ético simplemente es un caso particular del resultado general.

Wittgenstein ofrece una prueba corta e intuitiva de esto en las secciones 258-272 de *IF* que paso a revisar. Imaginemos que Robinson ha sido rescatado de la isla y puesto en una ciudad moderna. Como parte de su proceso de socialización enchufa una flamante tostadora y al hacerlo experimenta una sacudida peculiar. Esta nueva sensación le llama la atención. Robinson decide ponerle nombre y llevar un registro de su aparición escribiendo la letra 'S' en su diario personal cada vez que la experimenta. Al mismo tiempo, decide no contarle a nadie su hallazgo. Pocos días después, al enchufar una máquina de escribir, nuevamente experimenta una sacudida peculiar. Ahora Robinson se pregunta: "¿Se trata de 'S'?" Bueno, en realidad no tiene forma de saberlo. Puesto de otra manera, Robinson decidirá, él solo, si es 'S' o no —y tendrá a su disposición "argumentos" tan buenos en un sentido como en otro. Al final de cuentas lo que Robinson dirá será algo como lo siguiente: "Esta sensación es S si decido que es S y no es S si decido que no lo es". Pero Robinson no parece tener ningún criterio de identidad para 'S' que no sea su propia arbitrariedad (difícilmente un criterio). Lo importante es que ningún hecho externo ni ningún contenido mental le indicarán a Robinson si se trata de 'S' o no. Y ya que ha decidido mantener la sensación *privada* (es decir, al no introducir 'S' al lenguaje común que emplea con los otros) Robinson no tiene forma de cotejar la sensación con los demás. Robinson se queda entonces solo y sin poder atribuirle un contenido significativo a 'S'.

Lo que Wittgenstein está tratando de argumentar tiene dos flancos (como ha observado Kenny ⁶) que vale la pena distinguir, y que equivalen a dos preguntas. Primero, ¿cómo sé la próxima vez que emplee 'S' si realmente se trata de 'S' o no? Y segundo, ¿cómo sé la próxima vez que emplee 'S' qué significa 'S'?

Ahora bien, la sensación en cuestión no necesita ser *física*, como 'S'; podría ser una sensación "valorativa" (ética o estética). (En realidad definirla ya como ética o estética es una petición de principio pero lo hago por razones de claridad). Por ejemplo, imaginemos a Robinson experimentando una

6. A. Kenny, *Wittgenstein*, Penguin 1973.

sensación peculiar por exposición a la Sonata Op 111 de Beethoven. Tal como hizo con 'S', escribe esta vez una 'B' en su diario y decide registrar cada aparición de 'B'. Nuevamente, decide no comunicárselo a nadie, es decir, no introducir 'B' en el lenguaje común. Pero la sensación peculiar que experimentará al día siguiente cuando escuche la Sonata KV 309 de Mozart lo confundirá nuevamente si es que desea decidir si lo que sintió esta vez fue 'S' (o tal vez 'M', una nueva sensación). Peor aún, Robinson tendrá idénticos problemas la próxima vez que escuche la misma Sonata de Beethoven (la Op 111) y se pregunte si fue 'B' lo que sintió tal como la primera vez.

Creo que estos casos ilustran intuitivamente pero con cierta perspicacia la parte final de *IF* 258 donde Wittgenstein afirma: "Uno querría decir: cualquier cosa que me parezca correcto es correcto. Pero entonces, eso sólo significa que aquí no podemos hablar de correcto". En realidad, podemos sustituir "correcto" por cualquier término físico (p. ej. 'S'), estético (p. ej. 'B', 'M'), o ético (p. ej. 'justo', 'bueno', ...). Es decir, si cualquier cosa que me parece bueno es bueno, entonces no podemos hablar de "bueno" aquí.

Pasemos ahora a la prueba larga. En el párrafo 201 de *IF* dice Wittgenstein: "ésta era nuestra paradoja: ningún curso de acción puede ser determinado por una regla, porque todo curso de acción puede hacerse que concuerde con la regla". Busquemos entonces articular esta paradoja en mayor detalle; paradoja que constituye, según Kripke, tal vez "el problema central de las *Investigaciones Filosóficas*". Inicialmente el problema fue desarrollado por Wittgenstein (y por Kripke en su reconstrucción) respecto de ejemplos matemáticos —pero quiero ampliarlo aquí al terreno ético. Es la noción de "seguir una regla" la que contiene la paradoja de *IF* 201, independientemente de si la regla a seguir es matemática o ética. En *OFM* Wittgenstein es aún más conspicuo cuando se pregunta, retóricamente, "¿cómo puedo seguir una regla cuando después de todo cualquier cosa que yo haga puede ser interpretada como seguir la regla?" (*OFM* VII 38). Ahora bien, ¿por qué es esto así? ¿Por qué dice Wittgenstein que dada una regla cualquier curso de acción puede interpretarse acorde con dicha regla? ¿Cómo entender la paradoja de *IF* 201? La importancia de este problema debe ser obvia para nosotros — porque si Wittgenstein tiene razón, entonces ¿cómo es que la expresión "No robar" indica qué debo o no debo hacer si es que cualquier acción (¡inclusive robar!) puede interpretarse de tal manera que concuerde con la regla "No robar" ...?

7. Kripke, op. cit., p.7.

Comenzaré articulando la paradoja éticamente, entonces, siguiendo de cerca la reconstrucción de Kripke y comenzaré justamente considerando la expresión “No robar”. (Voy a aplazar la discusión sobre si “No robar” es una norma *ética* o no. Intuitivamente parece serlo; es más, es el tipo de expresión que automáticamente damos como ejemplo cuando nos piden instancias de reglas éticas. Sin embargo, podría no serlo. Por ahora nos basta suponer que lo es.)

Bien, tal como la gran mayoría de hablantes del castellano yo uso la expresión “No robar” para denotar una conocida regla de conducta (tal vez *ética*). La regla contiene un operador negativo (“no”) y un verbo (“robar”) — y me indica qué debo abstenerme de hacer en un número muy grande de casos. Mediante mi representación simbólica externa y mi representación mental interna, yo *entiendo* la regla. (Hay una serie de detalles que por ahora paso por alto, por ejemplo que el agente de la acción debe ser humano, que el objeto debe presumirse ajeno, etc.) Un aspecto crucial de entender esta regla es el siguiente: a pesar de que yo he aplicado la regla a un número finito de casos, la regla determina mi conducta en un número indefinidamente grande de nuevos casos que nunca antes he considerado. Este es todo el punto de haber entendido la *regla*. Por ejemplo, yo he aplicado la regla a libros en la Biblioteca de esta Universidad, a lápices en el bolsillo de un compañero de escuela, a un crocante billete de 100 dólares en la ventanilla de un banco, y a varias ideas sobre teoría sintáctica de Noam Chomsky —y en todos estos casos la regla me indicó cómo proseguir: me dijo, “no lo robes”, donde el pronombre puede sustituirse por cada uno de los objetos mencionados. Hay, sin duda, un sinnúmero de objetos que nunca he considerado en relación a la regla, pero estoy confiado en que, llegado el momento de aplicar la regla a objetos “nuevos”, ésta me indicará cómo proseguir. Supongamos que tal es el caso con animales, en particular perros. Nunca he aplicado la regla “No robar” a perros (estoy seguro que hay un ejemplo equivalente apropiado para cada uno de ustedes). Entonces hoy veo un hermoso dóberman azul (tales bichos existen, no son una invención mía) y me pregunto qué hacer. Inmediatamente, la regla “No robar” salta y me ofrece la respuesta, me dice, obviamente, “no lo robes”.

(Para quienes creen ya que ésta es una caricatura intolerable de la conducta humana piensen en lo siguiente: o mi conducta está guiada por reglas o no lo está. Si lo segundo, entonces cada vez que actúo lo hago arbitrariamente. No robar el dóberman azul sería un acto arbitrario de mi parte, tanto como robarlo. Pero no parece serlo. Aparentemente hay algo que

guía mi conducta. Si esto es así entonces la caricatura no es tan grotesca como parece.)

En fin, aplico pues la regla a este nuevo caso y la regla me responde “no lo robes”. Es importante notar (como observa Kripke) que dicha respuesta es correcta en dos sentidos. Primero es correcta en un sentido *lingüístico*, es decir, si robo el perro habré contravenido la regla “No robar”. Y segundo, es correcta en un sentido *metalingüístico*, es decir, tal y como he usado la regla “No robar” en el pasado, cuando hoy la aplico a un objeto “nuevo” (digamos, el dóberman azul) el resultado será “no lo robes”.

Aparece a continuación un extraño escéptico. Este escéptico cuestiona mi certeza sobre la corrección metalingüística de la respuesta “no lo robes” cuando aplico la regla “No robar” a objetos nuevos. A cambio, el escéptico sugiere que tal como he usado la regla “No robar” en el pasado, cuando la aplico a perros, me debe dar la respuesta “róbalo”. Sin duda el escéptico está loco pero dejémoslo continuar. Después de todo —dice el escéptico— si yo estoy tan confiado de que el resultado de aplicar “No robar” a perros da “no lo robes” mi confianza no puede deberse a que me instruyeron *expresamente* de que “No robar” aplicado a perros da “no lo robes”. Por hipótesis no hice tal cosa: yo nunca he aplicado la regla a perros. Pero por supuesto, la idea es que en este nuevo caso yo debo aplicar la *misma* regla que tantas veces he aplicado en el pasado. Pero quién sabe cuál es esa regla...

El escéptico me propone en cambio que la regla que he estado usando en el pasado es en realidad la regla “No rabor” (he invertido el orden de las letras en “robar” para nombrar esta nueva regla). Esta regla, “No rabor”, se define de la siguiente manera:

No rabor = no robar, si el objeto es inanimado
= robar, en todo otro caso.

Lo que el escéptico afirma —es necesario repetir aquí— no es que robar perros no sea una violación de “No robar”. Lo que el escéptico sostiene es que yo nunca utilicé la regla “No robar” como guía de conducta sino la regla “No rabor”. Y, como los resultados son extensionalmente los mismos hasta hoy que apliqué la regla al dóberman azul (un objeto animado), nunca lo noté. Pero, en verdad, dice el escéptico, no era “No robar” sino “No rabor” la regla que he venido empleando en el pasado.

La hipótesis del escéptico puede ser ridícula y fantástica, pero no es lógicamente imposible. Para ver esto asumamos la hipótesis del sentido común de que “robar” es robar y no rabor. Entonces sería posible, aunque sorprendente, que bajo la influencia momentánea de algún estupefaciente o gracias a un arranque de locura, yo interprete equivocadamente mis usos pasados del signo “robar” como los de “rabor”. Yo habré cometido no un error lingüístico (después de todo yo sé lo que es robar) sino uno metalingüístico. El escéptico propone lo mismo sólo que al revés.

Ahora bien, si su hipótesis es ridícula entonces posiblemente estemos tentados de decir que es falsa. Pero si es falsa debe existir algún *hecho* sobre mi uso pasado que yo pueda citar para refutarla. Porque, repito, aunque extraña y sorprendente, la hipótesis no es a priori imposible.

Por supuesto que las referencias a los estupefacientes o a los arranques de locura son meros recursos dramáticos. El punto es el siguiente. Ordinariamente yo supongo que cuando aplico la regla “No robar” a perros yo no realizo, por así decirlo, un salto en la oscuridad. Simplemente sigo instrucciones que me he dado anteriormente y que determinan unívocamente que en esta nueva instancia la respuesta será “no lo robes”. ¿Cuáles son estas instrucciones? Por hipótesis no son instrucciones expresas para responder “no lo robes” cuando aplico la regla a perros (ya que nunca antes he aplicado la regla a objetos animados). Tampoco son instrucciones del tipo “sigue aplicándola tal como siempre la has aplicado” porque entonces pudo perfectamente bien tratarse de la regla “No rabor”.

El reto planteado por el escéptico toma dos formas, obviamente relacionadas. Primero cuestiona si existe algún hecho que indique que yo usaba la regla “No robar” y no “No rabor”. Segundo, cuestiona si tengo alguna razón para estar confiado en que, en efecto, “no lo robes” es el resultado de aplicar “No robar” a perros. Una respuesta al escéptico debe por tanto dar cuenta de dos cosas. Primero, debe indicar *qué hecho* (sobre mi estado mental) indica que yo he estado usando “No robar” y no “No rabor”. Aquí no hay limitaciones conductistas: el hecho puede ser externo o interno. Es decir, cualquier cosa que “mirar dentro de mi mente” pueda significar, si “ahí” encuentro algún hecho esclarecedor, vale⁸. Lo segundo que debe dar cuenta una res-

8. Parafraseando *IF* IIxi, si Dios mirara dentro de mi mente no sabría si mi regla es “No robar” o “No rabor”.

puesta al escéptico es qué justifica la respuesta “no lo robes” como aplicación de “No robar” a perros. Si no respondemos al reto del escéptico entonces “no lo robes” es una respuesta arbitraria e injustificada. Tan arbitraria e injustificada como “róbalo”, claro está. Pero esto sólo significa que da lo mismo qué respuesta obtengo, y por lo tanto, que mi conducta no está guiada por reglas.

Muchos de ustedes, me temo, deben estar irritados ya porque suponen que todo este problema surge del ridículo modelo de “instrucción” que yo me di para aprender la regla “No robar”. Es decir, muchos de ustedes me reprocharán que *nadie* aprende a aplicar la regla “No robar” tal como aparentemente yo lo he hecho, considerando casos particulares y luego extrapolándolos a un número indefinidamente grande de otros casos. Nadie, en suma, aprende “No robar” con lápices y luego con libros y luego con naranjas hasta que finalmente le dicen “y así sucesivamente”. Uno aprende una *regla*, y la regla es “No robar”. Y aprender “No robar” quiere decir aprender que “No robar” significa no robar *ningún objeto*.

A pesar de la aparente viabilidad de esta objeción la respuesta del escéptico es obvia. Claro, dice el escéptico, si es que el término “objeto” tal como lo he usado en el pasado refiere a objetos. En tal caso, sin duda, “No robar ningún objeto” aplicado a cualquier objeto da como respuesta “no lo robes”. Pero el escéptico puede cuestionar la interpretación que yo hago de mis usos pasados del término; en particular el escéptico puede sostener que por “objeto” yo en realidad quería decir “otejbo” (nuevamente con el orden invertido), de modo que algo es un otejbo si es un objeto y es inanimado. Por lo tanto si robo un perro no violo la regla “No robar ningún objeto” ya que en verdad no eran objetos sino otejbos.

El punto es entonces perfectamente general: si “No robar” se explica en función de “objeto”, entonces una interpretación no-standard de esta última noción producirá una interpretación no-standard de la primera. Ciertamente es inútil protestar diciendo que cuando hablamos de objetos hablamos de *todo* objeto. El escéptico nos responderá con una sonrisa en los labios: cierto, si es que no he interpretado mal mis usos pasados de “todo”; porque tal vez siempre he estado usando “odot”, donde odot objeto es todo objeto a menos que etc...

Aquí, sin duda, estamos empleando las conocidas observaciones de Wittgenstein sobre “reglas para interpretar reglas”. Es tentador responderle al

escéptico apelando a una regla y luego a otra más “básica”. Pero el escéptico siempre puede repetir su objeción en el nivel más “básico”. Eventualmente el proceso se detiene y yo me quedo con una regla que no puede reducirse a otra. ¿Cómo procedo entonces? ¿Cómo justifico la aplicación de la “última regla”? Parecería, tal como hemos dicho, que se trata de un salto en la oscuridad; que aplicamos reglas ciegamente. En suma, que nuestra conducta es finalmente arbitraria. Lo que es peor aún: aparentemente podemos robar y no violar la regla “No robar”. Es decir, todo error ético (para utilizar tardíamente material de mi título) puede reinterpretarse como un error meta-lingüístico.

Kripke distingue dos tipos de soluciones que se le pueden oponer en general a problemas de escepticismo filosófico⁹. Las soluciones *directas* son aquellas que muestran que bajo una inspección más minuciosa el escepticismo es injustificado. Descartes, por ejemplo, le dio una solución directa a sus dudas filosóficas. Las soluciones *escépticas* son aquellas que conceden que el escéptico es incontestable, pero que sin embargo muestran que nuestra práctica común encuentra su justificación —paradójicamente— en que no requiere de justificación (en el sentido ordinario del término)¹⁰.

La solución de Wittgenstein al problema escéptico (que nosotros hemos articulado en el campo ético) es justamente una solución escéptica. No hay solución directa. No hay algún hecho tonto que hemos pasado por alto tal que al apuntarlo desanudamos el problema. No hay una cierta condición del mundo que explica que yo decía robar con “robar” y no rabor. No hay hecho tonto ni super-hecho, ni condición externa ni interna. No hay nada. Y por lo tanto, no hay solución directa.

Recordemos en este punto que al escéptico le debemos dos respuestas. Hemos concedido su punto en la primera: no hay ningún *hecho* que determine que yo venía empleando la regla “No robar” y no la regla “No rabor”. El segundo punto, recordemos, era cómo justificar la respuesta “no lo robes” cuando aplico “No robar” a nuevos casos. Aquí el problema es, sin duda, qué

9. Kripke, op. cit. p. 66.

10. Según Kripke, Hume por ejemplo, le dio una solución escéptica al problema de la inferencia inductiva en su *Tratado sobre la Naturaleza Humana* (especialmente en el Libro I, partes III y IV) al argüir que la fuente de ésta no es ningún argumento a priori sino la costumbre.

cuenta como justificación. Al menos ya sabemos qué *no* cuenta como justificación: otra regla, ya que ésta necesitaría otra regla para justificarla y así infinitamente (o así hasta la última regla que quedaría injustificada)¹¹.

La respuesta al problema escéptico que voy a dar siguiendo a Kripke se deriva del argumento en contra del lenguaje privado de Wittgenstein; en realidad *es* el argumento en contra del lenguaje privado, del cual, como dije al comienzo, el caso del discurso ético es simplemente una instancia particular. Veamos primero qué podemos decir de un individuo considerado aisladamente. Lo más obvio parece ser que dicho individuo no duda cuando aplica la regla “No robar” a objetos nuevos. Supongo que ninguno de nosotros cuando aplica la regla a objetos nuevos padece la duda teórica de que la regla podría ser “No rabor” por ejemplo. Simplemente aplicamos la regla —y lo hacemos sin justificación. Por supuesto, si se nos preguntara ofreceríamos justificaciones como por ejemplo “robar” quiere decir apropiarse de un objeto ajeno; pero entonces qué ocurriría si se nos preguntara si los objetos ajenos no son en realidad objetos *onejas*, etc. El problema se repetiría. Todo el punto del argumento escéptico es que *finalmente* llegamos a un nivel donde actuamos sin ninguna razón —es decir actuamos sin poder justificar nuestra acción: actuamos ciegamente.

Esto es un caso importante de lo que Wittgenstein llama hablar “sin justificación” pero no “equivocadamente” (*IF* 289). Lo importante de este caso es que si nos circunscribimos a una persona aislada, a sus estados psicológicos y a su comportamiento externo —sólo podemos llegar hasta aquí. Podemos decir de tal persona que actúa confiadamente en cada aplicación que hace de la regla, pero no tiene mucho sentido decir qué regla es la que está aplicando por la sencilla razón que no tiene sentido decir que ha aplicado erróneamente una regla. Ninguno de nosotros, si nos fijamos exclu-

11. La conciencia de que una regla no puede justificarse mediante otra sin requerir a su vez justificación indefinidamente es un descubrimiento muy antiguo. Un caso curioso que José León Herrera ha traído a mi atención a propósito de la Gramática del sánscrito de Panini es el siguiente paribhasa (comentario) que dice: “el significado preciso de un término ambiguo se establece mediante la interpretación, porque una regla, así contenga un término ambiguo, debe sin embargo enseñar algo definido”. Aquí la interpretación no debe entenderse como una regla porque entonces requeriría a su vez de interpretación. Mas bien, como lo sugiere V. N. Misra (*The Descriptive Technique of Panini*, Mouton, The Hague 1966 p. 102 n7) la interpretación consiste en “entender sin reglas cómo funcionan las reglas”.

sivamente en el estado mental y en el comportamiento externo de un individuo aislado, podrá decir “Se ha equivocado. No aplica tal regla tal como la aplicó en el pasado”. Porque después de todo, el punto del escéptico era que no existe ningún hecho (externo o interno) que pudiera determinar qué regla estoy siguiendo —y nosotros aceptamos ese punto. Todo lo que podemos decir de una persona considerada aisladamente es que aplica reglas tal como le parece.

Pero, sin duda, esto no es lo que nosotros consideramos seguir reglas. Si alguien cree que está siguiendo una regla eso no significa que la está siguiendo. Un alucinado, un loco, pueden creer que están siguiendo reglas a pesar de que actúan arbitrariamente, de acuerdo con ninguna regla. (He escuchado a psicólogos hablar de la “lógica privada” de los pacientes. Si están hablando en serio, esa lógica privada es ininteligible y el concepto mismo carece de contenido significativo. “Si un león pudiera hablar —dice Wittgenstein— no lo entenderíamos” (IF Iixi 223).) El punto es que si consideramos a una persona aisladamente la noción de regla que guía su comportamiento no tiene contenido. Por esto dice Wittgenstein: “Pensar que uno está obedeciendo una regla no es obedecer una regla. Por lo tanto, no es posible obedecer una regla “privadamente”; de otra forma pensar que uno está obedeciendo una regla sería lo mismo que obedecerla” (IF 202).

Pero entonces esto significa que no hay ética privada. Si lo que Wittgenstein dice es correcto entonces nosotros no tenemos reglas éticas individuales, no públicas, personales, en una palabra, *privadas*, que guían nuestra conducta en el mundo. Y sin embargo, ... aún con el conocimiento pobre y parcial que tenemos de nosotros mismos, intuimos que esto no es así —que nuestro comportamiento no es un comportamiento ciego, arbitrario, finalmente injustificado.

Si las reglas éticas no son privadas, entonces de existir, deben ser públicas. Para usar la imagen con la que comencé este trabajo, están ‘afuera’— pero en una versión más bien provinciana del afuera. Voy a ser breve y esquemático en esta sección porque me interesaba más argumentar la imposibilidad de un sistema ético privado que mostrar la posibilidad de un sistema ético a secas; por descarte, público.

Habíamos visto que de un individuo considerado aisladamente no podemos decir que “sigue reglas” porque puede seguir cualquier regla que le parezca, inclusive ninguna. La situación cambia dramáticamente si conside-

ramos al individuo interactuando en una comunidad. La presencia de los otros permite comenzar a definir criterios para distinguir aplicaciones correctas de aplicaciones incorrectas de la regla. En otras palabras, es sólo con la aparición de los otros que la posibilidad del error (y por ende del acierto) emergen. Esta distinción es impensable en un sistema privado. Decimos que alguien sigue una regla, cuando sus respuestas concuerdan con las nuestras. Cuando decimos que alguien ha aprendido la regla “No robar” lo que queremos decir es que confiamos en que dicha persona aplicará la regla tal como nosotros lo haríamos. Si alguien la aplica a perros y obtiene como respuesta “róbalo” dicha persona habrá cometido un error. Si frente a afiches y naranjas, dicha persona obtiene también “róbalo” como respuesta el error se vuelve tan grueso que podemos empezar a sospechar que tal vez está empleando otra regla y no la nuestra. La comunidad normalmente excluye a dichas personas sin tomarse el trabajo de declararlas filosóficamente sospechosas, en parte porque una comunidad *es* el conjunto de respuestas concordantes dadas a un conjunto más o menos amplio de reglas. El concepto “formas de vida” de *IF* está sin duda emparentado. Así como el de “juego lingüístico”. Quisiera comentar brevemente su articulación.

La solución escéptica de Wittgenstein consiste en describir el juego lingüístico de atribución de conceptos (para nuestro caso, de atribución de reglas o de seguir reglas) a otros. El juego presenta tanto las condiciones que justifican mi atribución de reglas a otros cuanto la utilidad de dicha atribución en nuestras vidas. La elucidación de un par de términos ayudará a entender la descripción del juego.

El juego de atribución de reglas consiste en atribuirle reglas al otro siempre y cuando el otro dé respuestas concordantes con las mías. Este juego sólo es posible, es decir, sólo es significativo, en una comunidad cuyos miembros dan, en general, respuestas que concuerdan. Sin duda hay espacio para el desacuerdo y para el error. El hecho es que respondemos sin dudar a reglas como “No robar”; y el acuerdo en las respuestas que damos “sin dudar” es muy alto. Tal acuerdo es esencial para Wittgenstein si es que han de haber juegos lingüísticos.

Ahora bien, el conjunto de respuestas concordantes *es* la forma de vida de la comunidad. Los seres que concuerdan en dar respuestas tipo “rabor” comparten otra forma de vida. Sin embargo, la única manera que tenemos de imaginar la posibilidad abstracta de otra forma de vida es asumir que en esa otra forma de vida sus miembros también participan del juego lingüístico de

atribuir reglas a los otros, sólo que el contenido proposicional de tales reglas será distinto del de las nuestras.

Esto pareciera ser una invitación al relativismo, pero en realidad no lo es. En el caso extremo —el caso definido de la inconmensurabilidad radical— el resultado es ininteligible. Jonathan Lear¹² propone un ejemplo a propósito. Consideremos las siguientes dos respuestas alternativas a la pregunta *cuánto es 7 + 5*: (A) “12”; (B) “cualquier cosa, siempre y cuando todos se pongan de acuerdo”. Una lectura convencionalista (relativista) de Wittgenstein haría suponer que la respuesta (B) expresa algún tipo de verdad. Pero es importante darse cuenta que (B) no expresa ninguna verdad empírica. Porque si (B) fuera una verdad empírica, entonces el siguiente contrafáctico expresaría una posibilidad genuina: “7 + 5 es algo distinto de 12 si todos así lo hubieran acordado”. Pero este contrafáctico no expresa ninguna posibilidad real. De manera semejante, una comunidad que no juega al juego de atribuir reglas a los otros no es una posibilidad para nosotros, ya que dicha comunidad no sería una comunidad ni participarían de ninguna forma de vida. Como dice Bernard Williams¹³, estas otras comunidades hipotéticas inconmensurablemente distintas a nosotros no son “alternativas a nosotros, sino alternativas *para* nosotros”; es decir, meros recursos heurísticos para entender mejor nuestra propia forma de vida.

Pero hay también un argumento más general en contra del relativismo que H. Putnam¹⁴ se encargó de extraer de las *Investigaciones*. Para Putnam, la popularidad del relativismo (en diferentes disciplinas, desde antropología hasta teoría de la ciencia) sólo puede deberse al “encanto natural que todas las ideas incoherentes parecen poseer”... En efecto, dice Putnam, cuando uno se topa por primera vez con el relativismo, la idea parece sencilla. La idea, en una formulación natural, es que cada persona (o cada cultura) tiene sus propios estándares, puntos de vista, presuposiciones, y que conceptos como “verdad” (provocativamente también podríamos incluir “bueno”, “malo”, conceptos éticos) son relativos a *estos* estándares, puntos de vista, presupo-

12. J. Lear, “Leaving the World Alone”, en *Journal of Philosophy* 1982.

13. B. Williams, “Witgenstein and Idealism” en *Moral Luck*, Cambridge 1981, citado en Lear.

14. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge 1981 —especialmente el capítulo 5.

siciones, etc. Uno supone sin embargo que el que X sea verdadero (o “bueno”) relativo a estos estándares es en sí mismo algo *absoluto*. Porque, el verdadero relativista debería sostener que aún el que X sea verdadero (o “bueno”) relativo a los mencionados estándares es a su vez relativo. Pero aparentemente esto no es así. Como hemos mencionado, al interior de cada persona/cultura las atribuciones de verdad o bondad parecen ser absolutas. Pero entonces el significado mismo del relativismo comienza a tambalearse. En efecto, ¿qué es el relativismo que llegado un cierto punto ya no admite más relativismo? Alguien podría protestar diciendo, “el relativismo es una medida entre sistemas enteros, culturas por ejemplo”. Pero la contestación es demasiado obvia: ¿por qué? ¿quién decide dónde parar? Esto sin duda hace recordar al destino trágico de las reglas para interpretar reglas. Hablar de formas de vida no es pues una invitación al relativismo. Pero es al interior de las formas de vida —regresando al tema central— que encontramos la justificación para el juego de atribución de reglas a los otros.

Una penúltima precisión es indispensable. La forma de vida no es el *hecho* que buscábamos para oponerle al escéptico y decirle “es por esto que cuando aplico *No Robar* a perros obtengo la respuesta ‘No lo robes’”. Porque: no hay ningún hecho objetivo que explique que nuestras respuestas concuerden. Mas bien deberíamos decir, entonces, cuando aplico “No robar” a perros me da ‘no lo robes’ por el “hecho bruto” de que generalmente concordamos (pero nada me garantiza que nuestro acuerdo no colapse mañana)¹⁵.

Llego a la parte final de mi exposición —y me encuentro con la figura de un cínico. Todo está muy bien, dice el cínico, salvo por un pequeño problema: todo lo que yo he tratado de pasar por regla ética (por ejemplo, “No Robar” o “No rabor”, o “No matar”, etc.) no son en realidad reglas éticas. Sin duda tienen la *forma* sintáctica familiar de las normas éticas pero ello no es de fiar porque, después de todo, uno podría reformular las proposiciones de las ciencias naturales bajo el esquema “Ningún objeto puede...”. Es más, una señal clara de que no estábamos ante reglas éticas cuando ana-

15. Un par de citas de *OFM* son pertinentes. En VI 49 dice Wittgenstein: “... el acuerdo entre los seres humanos (que permite que hablemos de una forma de vida común) no es un acuerdo de opiniones”. Y más adelante en VII 39: “Uno no aprende a obedecer una regla aprendiendo primero el uso de la palabra “acuerdo”. Mas bien, uno aprende el significado de “acuerdo” aprendiendo a seguir reglas”.

lizamos “No robar” es que si bien puedo aplicar la regla y obtener “no lo robes” yo todavía puedo hacerle caso a la regla o no. Lo único que nuestro análisis ha señalado es qué ocurre cuando aplicamos normas del tipo “No robar” a objetos nuevos. Obtenemos resultados, pero obviamente falta algo y ese algo es justamente *actuar de acuerdo a la regla*.

Yo estoy de acuerdo con esta objeción —pero ¿cuál es la alternativa? Una posibilidad es la siguiente. Una comunidad separa un conjunto de reglas (llamémoslas “pseudoéticas”) del tipo “No Robar”, “No matar”, etc. que servirán como el blanco de la verdadera proposición ética que sería algo así como “Es bueno actuar en conformidad con las reglas que hemos llamado pseudo-éticas”. Esto desafortunadamente no nos ayuda, porque ahora necesitamos otra regla que diga que es bueno actuar en conformidad con la regla que dice que es bueno actuar en conformidad con las reglas pseudo-éticas. El problema parece familiar. En efecto, la super-regla ética, es, desafortunadamente, una regla, y como tal, requiere de infinitas justificaciones.

Adviértase que el problema de la universalidad de la super-regla es más o menos irrelevante. En lo que bien podría ser la primera paradoja en la historia de la ética, Dios le dice a Adán que no coma del árbol de la ciencia del bien y del mal (Génesis 2, 17)— justamente el árbol cuyos frutos otorgan la sabiduría necesaria para distinguir el bien del mal! La universalidad de la norma estaba asegurada: el mundo contaba con un solo habitante (recorremos que Eva sólo aparece 5 versículos mas tarde). Y sin embargo la paradoja resulta evidente. ¿Cómo podía saber Adán que era bueno obedecerlo a Dios si para ello debía comer del árbol prohibido? Aquí nuevamente, la pseudo regla ética requiere de otra (o la presupone), y esto sin duda abre nuevamente el camino de la regresión. Nótese, sin embargo, que la universalidad no arregla nada.

La objeción del cínico es correcta pues, pero no hay nada que decir. La pregunta ¿cómo son posibles las reglas éticas? queda sin respuesta. Podemos describir sin embargo la vida natural de lo que llamamos reglas pseudo-éticas, y eso parece ser todo lo que podemos hacer. No es migaja, sin embargo. Una descripción correcta en ese nivel nos permite saber qué es una persona buena, justa, considerada, etc. Wittgenstein decía que la respuesta a la pregunta ¿Cómo sé que este color es rojo? era “porque sé castellano”. Lo mismo podemos responder de términos como los que acabo de mencionar. ¿Cómo sé que esta persona es injusta? Porque sé castellano. Pero limitarnos a la historia natural de los términos éticos da la sensación de que hemos sido

estafados. Por ello la promesa del “otro mundo”, del “afuera” donde se encontraría el sentido y el valor de este mundo resulta tan atractiva.

Voy a concluir retornando a la idea del mundo limitado como posibilidad del discurso ético.

Varias cosas limitan el mundo en el *Tractatus*: la totalidad de proposiciones (*T* 4.51), la totalidad de objetos (*T* 5.5561), el sujeto metafísico (*T* 5.632 y 5.641), la contradicción y la tautología (*T* 5.143) y tal vez lo místico (*T* 6.45). Una vez limitado, hablamos de adentro y ‘afuera’, pero como dijimos ‘afuera’ no es un lugar. ¿Podemos imaginarnos un mundo ilimitado? Es decir ¿podemos imaginarnos un mundo sin límites? Sin duda, lo único que tenemos que hacer es quitarle los límites al mundo. Como los límites del mundo coinciden con los del lenguaje (*T* 5.6) y como los límites sólo se pueden trazar desde y en el lenguaje (*T*, Prefacio p.2), un método efectivo de quitarle los límites al mundo es quitarle las tautologías y contradicciones al lenguaje. Si hacemos esto, el mundo pierde sus límites y se vuelve ilimitado. ¿Cómo destautologizar el lenguaje? Oscar Trelles ha sugerido un método simple: le quitamos los conectivos lógicos “y”, “o”, “si... entonces”. Podemos dejar la negación si queremos. Este lenguaje sería muy limitado, es cierto, no contaría con demostraciones ni pruebas ni teoremas; pero no sería tampoco muy pobre. Crucialmente, es un lenguaje en que podemos decir “p”, “q”, “r”, etc., pero nunca “p v -p”.

Bien, tal lenguaje no traza ningún límite; por lo tanto tal lenguaje no tiene un “afuera”. Por lo tanto, en tal lenguaje no puede haber discurso ético. De hecho, hasta donde nos es posible hablar de lenguaje animal (el lenguaje de las abejas, por ejemplo) tal sería el caso de un lenguaje sin tautologías ni contradicciones. El mundo de las abejas —si podemos hablar de esa forma— es un mundo ilimitado, y, claro, al no contener un ‘afuera’ no tiene espacio para un discurso ético.

“Así que al final, cuando uno hace filosofía uno llega a un punto —dice Wittgenstein— donde lo único que uno quiere hacer es lanzar un grito inarticulado. Pero, añade, ese grito será la expresión de algo sólo si ocurre en un juego de lenguaje, que entonces debemos pasar a describir” (*IF* 261).