



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

Maestría en Ciencias del Lenguaje

Cómo dar cuenta de los principios morales de una cultura a partir de
la noción seguir una regla

Presenta:

Patricio Ramos Catalá

Fecha: 05/24

Directora: Mtra. Guadalupe Grajales y Porras

INDICE

Resumen	3
Introducción.....	4
Metodología.....	16
a) Bases Metodológicas.....	16
b) Marco Conceptual.....	18
Proceso.....	25
PARTE I. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MORAL: EXÉGESIS DE ARISTÓTELES Y SU MORAL SOCIAL, KANT Y SU MORAL PERSONAL Y WITTGENSTEIN CON ‘SEGUIR UNA REGLA’ Y ‘FELICIDAD TRASCENDENTAL.....	28
Aristóteles y el justo medio	28
Kant y el deber moral.....	37
Moral personal y moral social: Una exégesis de la ética wittgensteiniana.....	46
Moral personal: La primera persona y el valor absoluto	48
Moral Social y representación perspicua	55
PARTE II: GRAMÁTICA PROFUNDA A LOS CONCEPTOS ‘PERSONA’, ‘CULTURA’, LIBERTAD’ Y ‘REGLAS’	62
Introducción.....	62
1. Persona.....	63
Aristóteles y la persona teleológica	64
Kant y la persona como fin en sí mismo.....	66
Persona, naturaleza y cultura: una visión antropológica de Descola	69
El derrumbe del ‘yo’ como persona: Wittgenstein, Strawson y Anscombe.....	74

Persona desde una perspectiva antropológica de Wittgenstein.....	77
Conclusión.....	79
2. Cultura.....	81
Crítica a una “cultura dominante”	82
Tylor y la cultura de supervivencias.....	85
Boas y el particularismo histórico	88
El Materialismo Cultural de Marvin Harris.....	91
Geertz y la cultura como símbolo.....	95
Wittgenstein: forma de vida y cultura	99
Conclusión	102
3. Libertad.....	104
Hannah Arendt y la libertad como acción	105
El libre albedrío de San Agustín.....	109
Kant y la libertad como necesidad moral	112
Camus y el hombre rebelde	115
Wittgenstein: Los malentendidos sobre la libertad y la voluntad.....	119
Conclusión	124
4. Reglas	125
Chomsky y las reglas innatas	126
Dos Conceptos de Regla: Rawls	129
Reglas Regulativas y Reglas Constitutivas: Searle	133
De los dilemas morales a ‘seguir una regla’	137
Conclusión	154
Reflexiones finales	155
Referencias Bibliográficas	158

Resumen

Cuando la filosofía se dispone a resolver problemas o a establecer teorías está haciendo un uso indebido del lenguaje. Utiliza el lenguaje como si sólo existiera un uso posible, el descriptivo, mientras que existen incontables juegos de lenguaje y formas de vida en donde una misma palabra, oración o signo lingüístico puede tener muchos otros usos distintos. Teniendo esto en cuenta, el propósito de esta investigación no será demostrar sino clarificar los usos que hacemos de las palabras. Si hay algo común a toda experiencia humana es el lenguaje que permite dar cuenta¹ del pensamiento y de la acción, y es desde éste de donde debemos partir para comprender la diferencia cultural, i.e. los distintos juegos de lenguaje entretejidos con distintas formas de vida.

El objetivo principal de esta investigación será el dar cuenta de los principios morales de una cultura a partir de la noción de ‘seguir una regla’, i.e. cómo somos adiestrados para actuar de cierta manera frente a un signo (Wittgenstein 2017). Para lograr esto se estudiarán los distintos usos del lenguaje moral, no desde una gramática superficial, sino desde la gramática profunda², a través de las conexiones lógicas de los distintos juegos de lenguaje en que la palabra es usada. Como menciona A. Tomasini, hacer filosofía de la moral es hacer filosofía antropológica (2012) y viceversa. Para entender una cultura debemos considerar cuáles son los principios morales establecidos, cuáles se toman en cuenta cuando el individuo se plantea un dilema moral, o si el lenguaje moral debe ser considerado en su aspecto social, o personal, y si podemos actuar libremente. A lo largo de

¹ Cuando damos cuenta de algo lo mostramos en sus distintas conexiones conceptuales y su uso. En lugar de ‘demostrar’ como se intentaría en la ciencia, se busca más bien mostrar los múltiples usos de los conceptos.

² El análisis conceptual suele ejercerse siempre de la misma manera, siempre se analizan los conceptos. El objetivo es llegar a las distintas reglas de uso para que podamos comparar esas reglas con afirmaciones filosóficas.

la investigación se dará cuenta de los diferentes usos que se les pueden dar a las expresiones concernientes a la moral y a la cultura. Esta tesis pretende abrir una puerta para la reflexión filosófica sobre el ser humano no sólo desde una perspectiva etnocentrista, que no reconoce otras formas de vida además de la propia, sino considerando las incontables formas de vida que de hecho existen.

Introducción

La antropología como ciencia social ha batallado mucho para reconocer posturas filosóficas que puedan introducirse dentro del estudio del ser humano en su totalidad. A final de cuentas, ¿Cómo puede una filosofía del ser humano cubrir todas las formas de vida diferentes, basadas en principios ajenos para aquel que no pertenece a esa cultura? Cualquier tipo de teoría sobre cómo se debe vivir, o cuáles son las características de la existencia compartida, caerá irremediablemente en un etnocentrismo. Parecería ser que no se puede elaborar una teoría concreta sobre el ser humano que no esté determinada por los principios morales de uno mismo. Y esto es problemático, ya que equivale a ignorar las diferencias de costumbres que se desarrollan en una cultura dada, según su propio desarrollo histórico y contextual. No se pueden describir los principios morales como algo homogéneo y universal, ya que éstos han cambiado y se siguen transformando constantemente.

Wittgenstein nos ofrece una solución a esta problemática, ya que como menciona en su apartado 38 de las *Investigaciones Filosóficas*, los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje se va de vacaciones (2017). El error de la filosofía anterior a Wittgenstein no era sólo respecto al estudio de la cultura, sino a cualquier otro “problema” para cuya solución se formula una teoría filosófica. Cuando nos disponemos a establecer teorías o dar

respuestas a “problemas” filosóficos, no estamos usando el lenguaje en todo su potencial; pues no existe un solo juego de lenguaje sino una multitud de ellos, y una misma expresión significa distintas cosas según la forma de vida en la que estemos inmersos y el uso que hagamos de nuestro lenguaje. En *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein no se plantea un problema de investigación al modo como lo hace la ciencia, sino que el propósito es clarificar el uso de las palabras en diferentes juegos de lenguaje.

El objetivo de esta investigación es dar cuenta desde la perspectiva del lenguaje moral de los principios morales de una cultura a partir de la noción wittgensteiniana de ‘seguir una regla’; la manera en la que somos adiestrados para conducirnos. Un principio moral es una regla y las diferencias que pueden existir en distintas culturas no se deben a cómo son interpretados estos principios, puesto que éstos son reglas constitutivas de cada cultura, ya sean aprendidos a partir de la religión, de la mitología o simplemente por organización de costumbres.

En su texto *Filosofía moral y visiones del hombre*, A. Tomasini distingue entre tres términos que serán esenciales para comprender la línea que tomará esta investigación. Cuando hablamos de la moral, nos referimos a las reglas morales y su relación con distintas clases de cosas; son sistemas de reglas de acción que no mantienen una vinculación con aspectos de verificabilidad. La moralidad en cambio es la moral encarnada en una persona o un grupo, el estudio de la moralidad siempre es empírico, mientras que la moral es más abstracta, y por lo tanto concierne en mayor medida a los estudios filosóficos. La ética será entendida simplemente como el estudio filosófico de la moral, es simplemente filosofía moral (2021 p. 18-25). Las reglas morales a las que nos referimos cuando hablamos de moral pueden ser distinguidas en dos clases distintas: Los principios morales son aquellos

que se deben seguir para poder pertenecer a la cultura en específico, y que su contravención significa un castigo o el rechazo social, expresado de una u otra manera, estos tienen que ver sobre todo con la moralidad de una persona o un grupo, a partir de una serie de principios establecidos se conforma la identidad moral. Por ejemplo, mientras en una forma de vida un principio moral puede ser la idea de propiedad, pueden existir culturas en que la propiedad sea mucho más laxa. En este sentido, será constitutivo en la sociedad en que el concepto de la 'propiedad' sea un principio moral. En cambio, una norma es algo que si se rompe simplemente recibirás una llamada de atención, simplemente regula la vida en sociedad, aunque como un todo modela la identidad moral.

Imaginemos un ejemplo, tenemos un partido de fútbol, en éste hay reglas regulativas como tirar el volado antes del juego, estas no afectan directamente el juego y bien podrían ser sustituidas por un *¡chin chan pu!* Sin embargo, existen también reglas constitutivas que tienen un papel esencial en el juego, como que no se le puede pegar al balón con la mano, si esto pasara, dejaría de ser futbol y lo llamaríamos de otra manera (Searle 1994). Entonces, entenderemos la interpretación simplemente como una sustitución lingüística de una regla por otra. Por supuesto que la regla se puede contravenir, y el castigo dependerá de cada juego, sin embargo, si tocas el balón con la mano y el árbitro decide dejarlo pasar, no es una interpretación de la regla, sino un rompimiento de ella, “te habrás salido con la tuya” (Austin 1990) o la regla habrá cambiado. Es por esto por lo que no se puede seguir o romper una regla de manera ‘privada’, de lo contrario creer seguirla sería seguirla (Winch 1958). Las reglas se siguen socialmente, por lo tanto, no podemos hablar de máximas morales para toda la humanidad. Los principios morales son reglas constitutivas específicas de una forma de vida.

Estas aclaraciones sobre la ética y las reglas morales son importantes, pero aun así queda el interrogante de si podemos hablar de una moral personal; de aquello que sucede cuando uno, sin intereses utilitaristas, se plantea un dilema moral. Aquí es donde parecería ser que se puede actuar con libertad ya que, a partir de ciertos caminos elegidos entre los principios morales, el individuo puede actuar de una u otra manera. Ahora bien, esto puede ser problemático; por ejemplo, si una persona que pertenece a una forma de vida fascista actuara según sus principios morales, podría estar seguro de estar actuando correctamente, e incluso su sociedad aceptaría y apoyaría sus decisiones morales, aun cuando alguien externo a esa forma de vida lo viera como una atrocidad. La palabra ‘bueno’ puede ser utilizada de tantas maneras distintas que es imposible pensar en un valor universal. Será por lo tanto absurdo hablar de ‘lo bueno absoluto’, no podemos poner en una escala de malo a bueno los principios morales de cada forma de vida, ya que estos son inconmensurables, sería como comparar una jugada de ajedrez con una de damas chinas, son juegos distintos.

Esto nos lleva a plantear la pregunta ¿Todo está permitido? Es claro que no. Como ya se dijo antes, los principios morales son reglas, y se juzgan según la forma de vida y nos permiten juzgar otras reglas más específicas. Al ser reglas constitutivas la ruptura o transgresión de ellas significa una transgresión a todo el juego. La vida en comunidad, la cultura debe tener una serie de costumbres, es una condición para vivir en ella; reglas que se siguen no necesariamente por una cuestión de hegemonía (aunque en muchos casos si permiten elaboraciones clasistas y discriminatorias) sino que puede ser también por una ‘concordancia en acciones’ (Wittgenstein 2017).

Palabras del lenguaje moral como ‘bueno’, ‘libertad’ o ‘felicidad’ funcionan como conceptos de semejanzas de familia. Cuando nos planteamos un dilema moral,

definitivamente estamos ejerciendo algún tipo de libertad, sin embargo, si nos queremos referir a una libertad absoluta caeremos en un callejón sin salida. Al plantearnos un dilema actuamos según nuestros principios morales, que fueron establecidos socialmente, en este sentido no somos completamente libres. No obstante, es distinto actuar por conveniencia a actuar en búsqueda de ‘la felicidad trascendental’ entendida como vivir de la manera más coherente posible conforme a tu propio sentido de la vida (Tomasini 2012). Cuando uno es capaz de plantearse dilemas morales está ejerciendo un tipo de libertad, si no absoluta, sí individual. Lo menos que puede hacer uno es actuar coherentemente con los propios principios, sin fines externos.

Cuando hablamos de libertad estamos haciendo usos distintos de la palabra, y será necesario ver dentro de qué juego de lenguaje o forma de vida estamos diciendo que somos libres. Como menciona Wittgenstein en *Una conferencia sobre la ética* (1965), hay que diferenciar entre valores relativos y absolutos, cuando decimos algo como “él es muy bueno con los niños” estamos usando bueno en el sentido relativo, ya que se puede enunciar una serie de cosas que configuran lo que definimos como bueno en este juego del lenguaje, ningún enunciado de hecho puede implicar un juicio de valor absoluto. En este sentido no podemos decir con sentido que somos libres absolutamente, ya que siempre va a haber reglas establecidas socialmente que determinan de una manera u otra nuestro comportamiento.

No podemos decir con sentido algo como “soy libre pase lo que pase”. No obstante, si estamos hablando de la libertad de elegir entre robar un pan para tu familia hambrienta o no robar, entramos en un dilema moral, ya que el respeto a la propiedad forma parte de tus principios morales, y tendrás que elegir entre el principio del amor a la familia y el del

respeto a la propiedad. La resolución para este dilema moral se hará independientemente de los hechos. Se puede decir lo mismo de la palabra ‘cultura’. Durante años los antropólogos se han roto la cabeza intentando buscar una definición completa de cultura; sin embargo, es otro concepto de semejanzas de familia: no hay algo en común que todos podemos aceptar como cultura, pero ya sea que te estés refiriendo a las tradiciones, a las instituciones, los rituales, o los símbolos, simplemente estarás haciendo un uso más del concepto.

Como se mencionó anteriormente, esta investigación buscará dar cuenta de los principios morales propios de una cultura. No para descartar los otros usos del concepto, sino porque la moral (junto al lenguaje) es un eje que nos permite evaluar nuestras acciones y las personas con las que compartimos los mismos juegos del lenguaje de la moral. Cualquier acción que tomemos tiene un propósito en nuestra vida, dirigido hacia los conceptos de lo bueno y lo malo, aunque no podamos clarificarlos más que en su uso, estos son conceptos con los que dirigimos nuestra vida, ya sea que te refieras a algo bueno para ti, algo bueno para la humanidad, bueno para los sentidos etc.

Aunque cabe mencionar que existen casos en donde una persona podría no plantearse un dilema moral, y en cambio basarse más en problemas de conveniencia o utilitarios. Así como en un juego hay reglas regulativas, que al romperlas no ocasionan más que una mala cara o un regaño, también debemos tomar en cuenta las reglas constitutivas, las que marcan las características más esenciales de lo que llamamos cultura. Como menciona A.Tomasini, hacer filosofía de la moral es hacer filosofía antropológica (2012) y viceversa. Para entender una cultura debemos considerar cuáles son los principios morales establecidos, sus reglas constitutivas y regulativas.

‘Seguir una Regla’ y otros conceptos de filosofía del lenguaje

En esta investigación se plantea el problema del lenguaje moral, abordado por una cantidad enorme de filósofos a lo largo de la historia. No obstante, no se pretende en esta tesis hacer una exégesis de todas las posturas que han existido sobre la moral, más bien se utiliza un marco de filosofía del lenguaje sustentado principalmente en las clarificaciones de Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas* (2017). Con el concepto de seguir una regla como eje, pero también empleando el método que incluye las demás nociones centrales: los juegos de lenguaje, las formas de vida, las semejanzas de familia, entre otros.

Se hará un análisis de la gramática profunda de algunos de los conceptos más importantes para dar cuenta de una cultura desde la moralidad: ‘persona’, ‘cultura’, ‘libertad’ y ‘reglas’. Sin embargo, este trabajo no busca una resolución al problema del uso del lenguaje moral desde un marco teórico, al modo en que lo hace una investigación científica, sino que el modelo de las *Investigaciones Filosóficas* servirá más como un marco conceptual que se propone dar cuenta de los usos del lenguaje moral.

En *Actos de habla* (1994), Searle nos ofrece una distinción entre las reglas regulativas y las constitutivas, esto tendrá una importancia esencial en el estudio de ‘seguir una regla’. No cualquier regla es constitutiva de la cultura, aunque siempre puede formar parte de ella, pero las reglas regulativas son las que se pueden modificar sin que la cultura pierda su modo necesario de ser. Igual que en el partido de fútbol, si rompes las reglas constitutivas te separarán socialmente de la comunidad, te habrás salido con la tuya, la cultura habrá tenido un cambio sustancial o ambas. Son las reglas constitutivas las que conforman su ser de ese modo, y estas reglas incluyen los principios morales concebidos como irrenunciables. En los sistemas de mayordomía en México, la idea de comunalidad es

irrenunciable, si decides no participar en la vida comunitaria y apoyar tanto económicamente como con participación en las fiestas del pueblo y el mantenimiento de la Iglesia, no dejarán que entierres a tus muertos en el pueblo. En estos sistemas culturales, la participación y comunalidad es un principio moral, que forma parte de una identidad moral compartida.

Lenguaje Moral

Un texto que será fundamental para esta investigación será el de *Filosofía moral y visiones del hombre* de A.Tomasini (2012). En éste el autor nos introduce a las conceptualizaciones más importantes de la moral, desde Aristóteles hasta Wittgenstein, para finalmente darnos su propia perspectiva sobre el concepto de moral. Tomasini considera que la filosofía de la moral es también filosofía de la antropología y discute a lo largo del libro las diferencias que existen entre perspectivas sociales y personales de la moral. Desde esta fuente será importante revisar por separado la teoría moral de los filósofos mencionados en el libro, pues alude a filósofos que hablan propiamente de una moral social como Aristóteles (2016) que nos remite a la felicidad y el justo medio, y a filósofos como Kant y Wittgenstein que se ubican más bien en una perspectiva de la moralidad personal, aunque considero que este último se encuentra en un punto medio.

La filosofía de Wittgenstein sobre los dilemas morales tiene muchos puntos en común con Kant en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (2021). La mayor diferencia probablemente radica en la existencia de un imperativo categórico en Kant, como determinación autosuficiente para regir el comportamiento humano. En esta tesis se discutirá si el ejercicio de tal imperativo categórico es posible y cuál es su relación con los

principios morales. Por otro lado, se discutirá la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, para dar cuenta del justo medio, como antecedente a la filosofía antropológica de Wittgenstein.

Otro libro muy importante es el de *Culture and Value* (1977), donde se hace una recopilación hecha por Peter Winch de las aclaraciones filosóficas que hizo Wittgenstein a lo largo de su vida en temas sobre lenguaje, cultura, moral, religión, arte y filosofía. A pesar de que está recopilado a lo largo de la línea de tiempo y no de manera temática, se puede advertir en los distintos fragmentos cuál es la visión wittgensteiniana. Rescatando sus clarificaciones y con el marco conceptual de las Investigaciones, se puede crear una imagen más completa de cómo dar cuenta de los principios morales de una cultura.

En *Una Conferencia sobre la ética* (1965), Wittgenstein nos da su visión sobre el sentido del lenguaje ético. Haciendo una distinción entre los juicios de valor absoluto y los de valor relativo, llega a la conclusión de que con las palabras sólo podemos expresar los segundos. Por lo tanto, los juicios de valor absoluto son simplemente ir más allá de los límites de nuestro lenguaje, y por lo tanto no añaden nada a nuestro conocimiento. Este texto pretende dar cuenta de qué es lo que decimos cuando hacemos proposiciones sobre la ética, y cómo podemos dar sentido a los principios morales.

Cultura

En *Filosofía de la antropología y antropología filosófica* (2013) A.Tomasini rescata la posición de Wittgenstein para mostrar la importancia y la relevancia de hacer antropología filosófica a partir de sus conceptos, tanto de las *Investigaciones* como de sus *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*. Se centra en cómo el lenguaje y la acción están intrínsecamente ligados, a partir de los juegos de lenguaje y las formas de vida: el lenguaje

recupera el significado de los movimientos físicos, estudiar la acción corresponde a evaluar el sentido de los movimientos de las personas, de su conducta en sus respectivos contextos. Finalmente, nos comenta que debemos considerar al hablante real como un ser simbólico.

Wittgenstein en sus *Observaciones a la rama dorada de Frazer* (1992) hace una crítica profunda del ser humano visto como primitivo por parte del antropólogo tradicional; en esta obra habla sobre los actos rituales y la magia como una representación de un deseo, y critica la idea evolucionista de Frazer de calificar de primitivo el dar cuenta de algo si este dar cuenta no se sustenta en la ciencia. En este texto trata temas relativos al significado de sorprenderse ante las cosas, la representación perspicua como la búsqueda del nexo entre los hechos, y el nacimiento de la libertad de elección.

Esta tesis busca clarificar a partir de un análisis del lenguaje los usos que hacemos de las palabras cuando hablamos de cultura y moral. Hacer este tipo de análisis no sólo es pertinente sino necesario. Hacer un acercamiento a los conceptos desde el lenguaje como lo propone Wittgenstein parece una simplicidad, no obstante, por años la filosofía se ha dispuesto a resolver problemas sin solución, considerados como problemas que van más allá del lenguaje, como el ser-en-sí, el problema de la muerte o la acción moral.

A pesar de ser un modelo tan claro y que ayuda a solucionar los problemas y controversias que han sostenido los filósofos durante años, Wittgenstein no ha recibido la atención que otros filósofos de la corriente continental sí. Es por eso relevante usar su modelo para dar cuenta de un concepto viejo y ampliamente revisado como es la moral, pero desde una perspectiva del lenguaje, sin una búsqueda de respuestas definitivas.

Además, abre puertas para que se puedan hacer estudios filosóficos de la cultura y la antropología, que han sido difícilmente abordados por la filosofía, ya que las incontables formas de vida hacían imposible que una persona occidental que no participa en otros juegos de lenguaje morales diera respuesta a problemas universales para el ser humano. No obstante, como ya se mencionó, no se pretende en este ensayo establecer un sistema moral definitivo, convencer sobre una moralidad, sino más bien clarificar cómo operan desde la perspectiva del uso del lenguaje moral. De esta manera se evita el enigma del etnocentrismo y le da tanto a la filosofía como a los estudios antropológicos una nueva manera, desde el lenguaje, de observar la cultura. A la fecha, el modelo wittgensteiniano se ha utilizado para dar cuenta de las ciencias, del lenguaje religioso, de la antropología; sin embargo, en este trabajo nos concentraremos en los principios morales en su manifestación social, con base en la noción de seguir una regla y la de ‘felicidad trascendental’ propias del lenguaje moral. Considero que esta tesis puede ser una oportunidad para utilizar el modelo de las *Investigaciones* y dar cuenta de los diferentes juegos de lenguaje y formas de vida, específicamente con relación a los principios morales que estructuran la vida social.

El objetivo principal de esta investigación es: **Dar cuenta de los principios morales de una cultura a partir de la noción de ‘seguir una regla’** desde este enunciado y objetivo principal, se desglosará los distintos objetivos que serán desarrollados a lo largo de esta tesis:

1.- Dar cuenta de los principios morales y no describir cómo surgen empíricamente.

Este primer objetivo se refiere a la manera en que se abordará la temática, por lo tanto, lo que se buscará será clarificar los distintos usos que se pueden hacer de los conceptos a partir de los distintos juegos de lenguaje en los que un mismo concepto se usa. En este

sentido se evitarán definiciones exactas, o preguntas concretas sobre el origen de los principios morales, pues su descripción se mantendrá en el ámbito del lenguaje.

2.- Emplear el modelo de Wittgenstein de “Investigaciones Filosóficas” para **dar cuenta de los principios morales en su forma social**. La moralidad entendida como conciencia de un “yo” será un tema que por necesidad estará incluido en la discusión, sobre todo para clarificar el concepto de libertad, pero esta tesis pretende concentrarse en la moralidad social, entendiendo los principios morales como reglas constitutivas, de gran importancia para percibir una cultura y los usos que de ellos se hace en la vida cotidiana y ritual.

3.- **Dar cuenta de la cultura a partir de sus principios morales:** Será importante en esta investigación dar cuenta de la variabilidad que puede existir en cuanto a juegos de lenguaje morales de los que participan algunas culturas. Ya se han observado conformaciones distintas de la cultura como el totemismo o el animismo desde una perspectiva ontológica. Nosotros, en cambio, pretendemos clarificar el concepto de principio moral y su uso en los distintos juegos de lenguaje y formas de vida en los que incluso las nociones de la moral tienen un uso distinto.

4.- **Clarificar el uso del concepto ‘Principios morales’ a partir de ‘seguir una regla’:**

Los principios morales, y por lo tanto las costumbres, forman parte de las conductas comprendidas en lo que Wittgenstein llama ‘seguir una regla’, ya que la vida en sociedad implica una serie de acuerdos y adiestramientos que podemos englobar en el término de cultura. En este sentido será relevante caracterizar los principios morales como reglas constitutivas de la cultura, y dar cuenta de lo que significa contravenirlas.

Desde estos objetivos también surgen una serie de preguntas que más que resolver una problemática buscarán clarificar conceptos y eliminar malentendidos del lenguaje:

- 1.- ¿Cómo podemos dar cuenta de los principios morales sin caer en una definición definitiva y doctrinaria de la moral?
- 2.- Cuando nos planteamos la libertad desde la moral personal, ¿hacemos un uso distinto del término respecto al que hacemos desde la moral social?
- 3.- ¿Cómo podemos justificar principios morales alternos que se muestran en distintas formas de vida (culturas)?
- 4.- ¿Somos completamente libres, o la libertad está restringida por los principios morales aprendidos a partir de seguir una regla?

a) Bases Metodológicas

Esta tesis tendrá como base la concepción del lenguaje que Ludwig Wittgenstein establece en las *Investigaciones filosóficas* (2017). Es desde su filosofía del lenguaje que se planteará lo relativo a los principios morales, y se tratará de echar luz sobre ellos a partir del concepto de ‘seguir una regla’. Es importante remarcar que Wittgenstein no establece una tesis o un problema, sino todo lo contrario, lo que busca es clarificar el mal uso de lenguaje que se suele hacer en filosofía y presentarnos una serie de técnicas y herramientas que permiten clarificar el uso que hacemos del lenguaje. Su eje central es el de juego de lenguaje, y su otra cara, que es la forma de vida. Se parte de la idea de que las palabras no tienen un solo uso descriptivo, pues se utilizan dentro de distintas formas de vida, son manejadas en distintos juegos de lenguaje con sus propias reglas. Es dependiendo del juego de lenguaje que se esté jugando el cómo se usarán las expresiones. Esto es muy importante

porque al estudiar el lenguaje moral, sobre todo en su forma social, no podemos hablar de máximas morales universales, sino que se debe ver en qué forma de vida estamos insertos y qué juego de lenguaje estamos jugando.

Un texto central será el de *Filosofía moral y visiones del hombre* (2012) de Alejandro Tomasini, pues nos ofrece un panorama de las grandes corrientes filosóficas que se han ocupado de la moral tanto en su sentido social como personal. Lo interesante del texto es que nos ofrece este panorama desde la perspectiva wittgensteiniana. Aunque las *Investigaciones* nos dan todas las herramientas metodológicas y conceptuales necesarias para tratar con los problemas del lenguaje, el texto de Tomasini nos habla del lenguaje de la moral desde esta perspectiva y nos indica el camino empleado por él para abordar a profundidad el tema de la ética y la moralidad. A partir de esta perspectiva se hará una recuperación de los conceptos principales a lo largo de la historia de la filosofía moral, y podremos poner en contraste las distintas posturas.

Finalmente, debemos recalcar que no se utilizarán etnografías como parte esencial del acervo a estudiar, ya que se pretende hablar de la cultura, no de una cultura en específico. Por lo tanto, se utilizarán algunas teorías antropológicas que ilustran distintas maneras de uso de reglas en las variadas formas de vida que caracterizan al ser humano y que conforman modos culturales de ser radicalmente distintos. En este sentido el texto de Descola (2012) será esclarecedor en cuanto a las distintas concepciones del ser humano, y por lo tanto de principios morales basados en las variedades culturales de la persona. De igual manera, se buscará hacer un contraste con la caracterización de la persona y de la moral desde esta perspectiva. Además, se revisará a Geertz (1973), quien establece una relación interesante entre la cultura y el símbolo, lo que permitirá comparar qué tan

fructífero es el concepto de seguir una regla respecto a la caracterización que hace Geertz del símbolo.

Utilizaremos las categorías de Wittgenstein como eje central de la investigación sobre el lenguaje moral. Las contrastaremos con la visión ontológica de Descola y otros antropólogos, y con otras posturas filosóficas y nos apoyaremos en el texto de Tomasini como un ejemplo de “hacer filosofía a la Wittgenstein” en lo que toca a su visión moral del hombre.

Marco conceptual:

Llamaremos a este apartado Marco Conceptual y no teórico, ya que como se ha mencionado anteriormente, esta tesis no pretende sustentarse en una teoría sino hacer una clarificación de los conceptos. Este marco conceptual nos lo ofrece las *Investigaciones filosóficas* (2017) ya que nos dota con una serie de herramientas del lenguaje que permiten estudiar los conceptos y sus expresiones desde su uso y no como definición. Las principales nociones son:

Juego del lenguaje: Es una noción con el objetivo de captar vivo y en funcionamiento el lenguaje, en este sentido hablar es parte de una serie de actividades y por lo tanto es parte del hacer. Éste sirve para moldear y modelar la experiencia lingüística, le da forma y la organiza. No es sólo un concepto, sino que más bien es un esquema o modelo explicativo nuevo que servirá para una manera nueva de hacer filosofía. Lo que termina siendo el criterio de identidad de estos juegos son las actividades humanas con las que están entrelazados, éstos se constituyen como grupos de palabras que se unen por regulaciones prevalecientes y se conjugan por su utilidad en la realización de actividades a las que a la vez les da forma y

significado cfr. L. Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas* (2017). Este concepto será importante para establecer bajo qué juego se está hablando de los principios morales, en qué juegos de lenguaje toman más relevancia, y cómo se están usando las categorías según el tipo de lenguaje que se está empleando.

Forma de vida: No existe una sola forma de vida, sino que estas son anuméricas. Las formas de vida son las actividades que se reconocen socialmente, en las que los miembros de cualquier comunidad pueden entrar. Los juegos de lenguaje y las formas de vida son dos caras de una misma moneda, no hay ninguna forma de vida que no tenga una estructura lingüística correspondiente ni tampoco hay ningún juego de lenguaje genuino que no corresponda a una actividad determinada. Para cualquier actividad hay un vocabulario y objetos y a la inversa; con nombres que se usan de manera normal. Hay toda una variedad de actividades. No las inventa ni crea el individuo, sino la sociedad en la cual nace. Se pasa del estatus biológico al de seres humanos. Una forma de vida puede ser cenar con tu familia, ésta envuelve los juegos de lenguaje que se desarrollan y al mismo tiempo las relaciones familiares moldean la manera en que se habla cfr. L. Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas* (2017). A lo largo del trabajo estaremos hablando más de formas de vida que de cultura, este concepto será central para poder hablar de la cultura no como un ente homogéneo, sino como un conjunto de formas distintas con sus propios juegos de lenguaje, y ciertos principios morales como reglas constitutivas.

Seguir una regla: Se entiende por seguir una regla el estar adiestrado para actuar de cierta manera ante un signo. No solamente evalúa sus acciones aquél que está siguiendo la regla, sino que se necesita de las evaluaciones del otro ante lo que él hace, sólo si alguien más puede ver que estoy siguiendo la regla se puede decir que la sigo. Este concepto también depende

de su contravención, es lo que nos permite evaluar si la regla se sigue o no. A partir de lo social se abre la posibilidad de control sobre las acciones. Es por esto por lo que no se puede hablar de una regla privada del individuo, ya que debe ser posible para alguien más evaluarle, no tendría ningún sentido hablar de una regla que se sigue privadamente. La persona sigue las reglas a partir de una experiencia con la sociedad en la que vive (Winch 1958). Si damos cuenta de un principio moral, no se está dando una definición o noción definitiva de ese término, es sólo en el contexto en el que surge el problema como se puede seguir un principio. cfr. L. Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas* (2017). Es por lo tanto el concepto más importante de esta investigación, ya que nos dará las bases para dar cuenta de cómo nos planteamos principios morales, y cuál es el papel que juegan en la moralidad personal. Bajo qué juego de lenguaje podemos decir que somos libres y el papel que juegan las reglas en la constitución de lo que llamamos libertad.

Representación perspicua: Visualizar el sistema de reglas de uso, o parte de él, es tener una representación perspicua. No es una imagen sino la capacidad de hacer la enunciación de reglas de uso lo que va a permitir ver las conexiones y transacciones permitidas o prohibidas. Una representación perspicua nos permite ver dónde se equivocó el filósofo, al alejarse de las reglas de uso, generando así un pseudoproblema que trata de resolver a partir de una teoría. A partir de esta estrategia se pueden mostrar por ejemplo los pseudoproblemas que se establecieron en cuanto a la existencia de Dios, ya que esta es una pseudo-pregunta si se toma en cuenta que depende de cómo se esté usando, en qué contexto y bajo qué forma de vida. cfr. L. Wittgenstein en *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer* (1992). Este concepto nos permitirá posicionarnos desde las reglas de uso, y de esta manera dar cuenta de la cultura

en sus distintas expresiones, pudiendo ver y las conexiones internas de las costumbres y sus juegos de lenguaje.

Semejanza de familia: La diferencia entre una clase de objetos y otra es establecida por nosotros y ello va a depender de nuestras conveniencias, capacidades y facultades. No hay tal cosa como la esencia del lenguaje. Por lo tanto, no hay condiciones necesarias y suficientes para que algo sea lo que es, de que pertenezca a la clase de cosas a la que pertenece, sino que hay un cúmulo de descripciones. Esto lo podemos pensar literalmente como una familia (Wittgenstein 1977), habrá algunas cosas en común entre los padres y los hijos, después los nietos con los abuelos también tendrán cierto parecido, pero en menor medida. Así nos podemos ir extendiendo con primos, tíos, tíos segundos, hasta llegar a un punto donde todos estamos relacionados con todos. Es por eso por lo que no se puede hablar de la familia en términos concretos, sino que es una serie de características en común que llamaremos semejanzas de familia cfr. L. Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas* (2017). Como ya mencionamos anteriormente este concepto será esencial para dar cuenta de conceptos como cultura, pues hay algo en común entre todas las definiciones de cultura, pero ningún rasgo necesario y suficiente.

Significado=uso: El significado genuino de una palabra sólo nos lo puede dar la descripción de su uso, la utilidad que va a prestar al que lo use. El significado de nuestras palabras deriva de la praxis (actividad humana transformadora) que sirve como canal de conducta que permite la humanización del individuo. En este sentido la función de la filosofía será describir aplicaciones de términos relevantes a partir de su uso, no dejando de lado el contexto y las circunstancias en las que se emplean los términos cfr. L. Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas* (2017). Por ejemplo, si nos preguntamos qué significa “lo bueno”, dependerá de

si lo planteamos en un contexto cristiano, donde seguramente tendrá que ver con las acciones de Cristo y el alejamiento de los pecados, a diferencia de si se plantea en un contexto científico donde seguramente lo bueno se relacionará con el conocimiento y la búsqueda de la verdad. Ninguna de las dos opciones es completamente verdadera o falsa para aclarar el significado de ‘bueno’, sino que depende del contexto de su uso. Es así como en esta tesis clarificaremos los usos de los principios morales, develando así su significado, no su definición.

Dentro del marco de la filosofía del lenguaje moral, también se utilizarán los siguientes conceptos:

Reglas Constitutivas y Reglativas: En *Actos de habla* (1994), Searle nos presenta una distinción entre lo que llama reglas regulativas y reglas constitutivas. Las primeras regulan una actividad estructurada con base en ciertas reglas preexistentes, y es de cierta manera independiente de ellas. Romper las reglas regulativas no cambia esencialmente ‘el juego’, pueden ser reemplazables o hasta cancelables (lanzar una moneda antes del partido). En cambio, las reglas constitutivas son aquellas que definen nuevas formas de conducta, son parte esencial del ‘juego’ y si éstas cambian, cambiará el ‘juego’ en su totalidad (pegarle al balón con la mano).

Estos conceptos serán muy relevantes para la tesis, ya que permiten diferenciar los principios morales constitutivos, aquellos que informan de manera esencial el actuar moral dentro de una cultura, a diferencia de las normas morales que, si bien regulan a la sociedad, pueden ser reemplazables o discutibles según el criterio del individuo. Los primeros pueden ser vistos como reglas morales más generales que van a permitir evaluar las reglas morales

particulares i.e. las normas, que configuran en mayor medida la moralidad de una persona. Estos principios de deben se insertar siempre en la concepción del ser humano, que será cambiante según las condiciones materiales, las expresiones culturales y el contexto histórico.

El Concepto de lo Mental: En esta obra Gilbert Ryle critica la posición que señala que, salvo cuando se observa la propia mente, no hay manera de diferenciar entre una persona y un robot. Como no podemos conocer la vida interior de los demás es imposible saber si una persona está realmente demente y bien podría ser que su comportamiento externo fuera lo que nos convenciera de eso. Para un observador externo sería imposible saber cómo el comportamiento de los demás se relaciona con las facultades internas y procesos mentales correspondientes y, por lo tanto, no se podría saber si son correctos los conceptos que usamos para referirnos a lo mental y a la conducta. Sería imposible saber si sus acciones corresponden con sus pensamientos (Ryle 1973). Este cuadro que Ryle critica resulta absurdo cuando hablamos de seguir la regla. Es claro que una persona no puede seguir una regla internamente, sería imposible diferenciar cuándo está siguiéndola o no, pretender seguirla internamente sería igual que seguirla, lo cual no es el caso.

En cuanto a la filosofía del lenguaje moral, el marco conceptual lo constituyen los siguientes conceptos, entre otros:

Deber Moral: En *Filosofía Moral y Visiones del Hombre* (2012) A. Tomasini³ hace una distinción entre tres tipos de deber moral: el judicial, que se conforma a leyes establecidas del actuar; el deber moral social que se caracteriza por un deber que tiene un castigo no

³ Pp. 414-417

codificado (reproche o reacción de los demás) cuando no se sigue una norma social generalmente aceptada; y el tercer deber, el personal, que cuando no se hace lo que se debería culmina en el auto-reproche y es impuesto por nuestra propia consciencia social. Aunque hay algo de verdadero en esto, pretendo demostrar en este trabajo que el deber social es mucho más profundo, y que los principios morales establecidos socialmente tienen un efecto también en lo que Tomasini llama moral en sentido estricto (o personal). Se argumentará que el auto-reproche personal se da a consecuencia de un seguimiento de la regla que, si bien no se trata de un castigo externo, este auto-reproche se da por nuestro aprendizaje en sociedad de estas reglas.

Felicidad Trascendental: Es una forma de vivir lo más coherentemente posible, tomando la totalidad de nuestras vivencias. Cada quién construye su propio sentido de vida, Wittgenstein sólo muestra el camino (Tomasini 2012). Para Wittgenstein los seres humanos estamos siempre en conflicto entre una felicidad empírica y una trascendental, la primera es una búsqueda utilitarista, y cualquier definición de ésta será un mal uso del lenguaje, no hay una concepción de la felicidad empírica absoluta, Moore llama a esto la falacia naturalista y menciona que no podemos conectar propiedades empíricas con morales, no hay ninguna conexión lógica entre estos *juegos de lenguaje* (1993). En cambio, la trascendental se encuentra cuando vives lo más coherentemente posible con el sentido de tu vida, y como no todo es posible, ésta exige algún tipo de renunciación.

En cuanto a una concepción de una moralidad personal, esta perspectiva parece más viable. No es que no haya una determinación social, para Wittgenstein su sentido de vida personal era el conocimiento, pero cada uno puede buscar algo diferente, siempre y cuando se viva coherentemente con ese sentido de su vida. Sólo queda en cuestión si ese sentido puede

cambiar a lo largo de una vida individual o si siempre debe permanecer el mismo principio, así como la frecuencia con la que te planteas dilemas cruciales.

Dilemas morales: Tomasini (2012) se plantea el problema de los dilemas morales como completamente personales e ‘incompartibles’, el único que se puede ver afectado por un dilema moral es el agente moral, y tiene que formar parte de un juego de lenguaje moral, lo cual para Tomasini no es muy común y pudiera ser que alguien nunca se plantee. Este juego de lenguaje debe estar motivado por el deber hacer. No puede tener motivaciones externas, y la “recompensa” es una sensación agradable de haber actuado correctamente. Cuando nos planteamos un dilema moral estamos ejerciendo nuestra libertad. En esta investigación se dará cuenta de los dilemas morales, y cuáles son los principios bajo los que se rigen, principios que argumentaré son reglas, y por lo tanto irremediabilmente sociales. También considero que sí bien es cierto que un dilema moral podría no plantearse nunca, es mucho más ordinario de lo que podríamos pensar, y todas las culturas tienen un entrenamiento en un juego de lenguaje moral distintivo.

Proceso

Al ser un trabajo de filosofía del lenguaje moral esta investigación consistirá sobre todo de un análisis y familiarización con los conceptos que se manejarán para hacerlos comprensibles en virtud de su uso cotidiano. En este sentido, la primera parte consistirá en una revisión selectiva de la historia de la filosofía moral, para tener el marco adecuado y formular los conceptos necesarios para clarificar lo relativo a los principios morales. En otras palabras, se hará una revisión de autores clásicos sobre la moral, más específicamente Aristóteles para dar cuenta de una moralidad social, y Kant para dar cuenta de la moralidad personal, y así lograr un panorama amplio de la temática y distinguir claramente entre los conceptos morales

utilizados por ellos. Cabe aclarar que, al no ser un trabajo de historia de la filosofía moral, no se hará exégesis de todos los filósofos que se han ocupado del estudio de la moralidad, ya que esta tesis pretende centrarse en la gramática profunda de conceptos y no en una exégesis histórica. Finalmente se abordará lo que Wittgenstein y sus seguidores han escrito sobre el lenguaje moral y la filosofía de la cultura como una síntesis entre las dos moralidades que hemos mencionado.

Se propone escribir el trabajo organizado en dos grandes ejes, con sus respectivas subdivisiones. En la primera parte, se abordará propiamente el lenguaje moral y lo que los estudiosos del tema han escrito sobre la moral desde una perspectiva personal, y desde una perspectiva social. Contrastaremos las posiciones de filósofos clásicos (Aristóteles y Kant) y su relación con el pensamiento de Wittgenstein, atendiendo especialmente a su *Conferencia Sobre la Ética*, sus *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer* y a sus aclaraciones en *Culture and Value*. Se explorará el concepto de principios morales a la luz de la noción de ‘seguir una regla’ y se discutirán las diferencias entre la moral social y personal, así como la cuestión de los dilemas morales.

En la segunda parte se hará un análisis de la gramática profunda de los principales conceptos de la moral y de la cultura, observando los distintos usos que se pueden hacer de un mismo concepto, en una representación perspicua que dé cuenta de las conexiones conceptuales inscritas en distintas formas de vida. Los conceptos que se manejarán serán el de ‘persona’ que tiene que ser un punto de partida para poder hablar de la moralidad, ya que es desde la concepción de la persona que surgen las teorías y prácticas de la ética. Se discutirá ‘cultura’ desde sus múltiples usos, observando si se puede hablar de procesos jerárquicos y temporales, a qué se le puede llamar cultura, y qué rol juegan las nociones

‘juegos de lenguaje’ y ‘formas de vida’ en su conformación. Posteriormente será necesario explicitar los distintos usos que se pueden hacer del concepto ‘libertad’ y cómo se pueden aplicar en distintos escenarios: Cuando nos planteamos un dilema moral, ¿somos completamente libres al poder actuar de acuerdo con un principio, o esta libertad está restringida por los principios morales aprendidos socialmente? Cuando nos planteamos la libertad desde la moral personal, ¿hacemos un uso distinto de la expresión ‘libertad’ que cuando lo hacemos desde la moral social? Finalmente, el concepto de ‘reglas’ nos permitirá diferenciar entre normas y principios morales, así como hacer una diferenciación entre reglas estipuladas y el ‘seguir una regla’.

En la última sección se conectarán todos los conceptos analizados haciendo ver sus relaciones a partir de la gramática profunda y así poder dar cuenta de los principios morales de la cultura desde la noción de ‘seguir una regla’. Esta última parte servirá a modo de conclusión, y pondrá sobre la mesa la posibilidad de hablar de una filosofía antropológica sin recurrir a ideales supremos sino a la praxis. La razón por la que no hacemos un estudio de caso obedece a que nuestro propósito no se centra en el análisis de un discurso específico, o en una etnografía sobre un caso concreto, sino en una clarificación de los conceptos.

Basarse en sólo un caso o una cultura sería contraproducente para los objetivos de la investigación, que busca dar cuenta de los principios morales en general, en este sentido la investigación buscará aclarar conceptualmente qué es la moralidad en sus distintos usos y juegos de lenguaje. Si nos concentráramos en un caso específico, sería un estudio sobre una moralidad específica que se revelaría en una serie de consejos o principios morales “ideales”, y más bien lo que a nosotros nos importa aquí es ver como éstos funcionan en tanto reglas.

Es por esto mismo que no hay problemas que resolver, sino conceptos que clarificar de acuerdo con sus distintos usos posibles.

PARTE I. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MORAL: ARISTÓTELES Y SU MORAL SOCIAL, KANT Y SU MORAL PERSONAL, WITTGENSTEIN CON ‘SEGUIR UNA REGLA’ Y ‘FELICIDAD TRASCENDENTAL

Aristóteles y el justo medio

Para empezar a hablar de la historia de la filosofía de la moral tomaremos una de las teorías más exitosas, y que servirá como preámbulo para el aspecto social de la filosofía moral wittgensteiniana. Con Aristóteles encontraremos una filosofía de la moral que es principalmente social, como lo expone en su *Ética Nicomaquea*.

La discusión de A.Tomasini en su texto *Filosofía Moral y Visiones del Hombre* nos servirá no sólo como fuente argumentativa, sino también para estructurar la discusión desde el marco que nos ofrece. Si bien la teoría Aristotélica de la eudemonía y el justo medio tiene más de 2000 años, me parece que se salva de un vicio que existe en la filosofía desde la entrada del cartesianismo: la idea de la mente como un espacio donde sucede todo lo que no es físico, así como el cientificismo de muchas de las teorías posteriores que intentan conectar la moral con aspectos biológicos del cerebro. Aristóteles más bien se concentra en las acciones concretas, en los usos específicos de los términos morales, y esto lo vuelve uno de los exponentes más exitosos de la ética.

Empezaremos esta discusión con la noción que se tiene de ‘Alma’ (Thymos) en Aristóteles: Cabe mencionar que como establecimos anteriormente, esta noción es muy distinta a la cristiana, en este sentido, el alma es simplemente el rasgo distintivo de los seres

vivos, ya que no sólo el ser humano la tiene sino cualquier ser viviente (2016). Aristóteles aclara lo que significa ser un ser vivo o tener un alma. Son cuatro las características de un ser con alma y sus funciones correspondientes: a) La sensitiva, que se refiere a aspectos de nutrición, reproducción etc. b) La apetitiva que tiene que ver con el deseo. c) La de movimiento. d) La racional. Se le puede considerar a un ser vivo como tal cuando realiza alguna de las funciones mencionadas y dentro de estos seres existe una jerarquía (2016) que podrá variar según la noción que se tenga de alma/persona.

Para Aristóteles el alma humana es la más compleja de todas, ya que desde ésta se da cuenta de la vida intelectual, del razonamiento, y por lo tanto de la moralidad. En los estudios filosóficos sobre la ética será importante solamente lo que atañe al alma humana, lo corporal será irrelevante dentro de la filosofía de la moral, por lo tanto, se entenderá la ética no desde una visión científica o del lenguaje psicológico, sino como una práctica social en la que cualquier persona se puede entrenar, pues el individuo busca tener una buena conducta respecto a los demás. Puede ser que no estemos dispuestos a tener una buena conducta frente a toda la sociedad, pero definitivamente actuamos conforme a un set de valores en el que fuimos entrenados.

A diferencia de Hume que relaciona directamente el placer con la moral, Aristóteles de hecho lo ve como una traba, que estorba en el surgimiento de una vida moral. Si bien reconoce que el placer existe, la enseñanza ética se encarga de controlarlo y constreñirlo para evitar que éste nos lleve a los excesos. Aunque el placer no es de por sí malo, sino que es neutral, tiene el peligro de afectar la conducta moral de una persona (2016).

Normalmente no hacemos las cosas solamente por el placer de hacerlas, la mayoría de las veces el placer es un añadido a nuestros objetivos. Si ayudamos a una persona de la tercera

edad a cruzar la calle, no lo hacemos para sentir placer, más bien lo hacemos para asegurarnos de que la pueda cruzar de manera segura. El hecho de que sintamos placer cuando hacemos esta buena acción es contingente respecto a los objetivos mismos.

Hacer algo sólo por placer puede incluso ser peligroso, ya que puede llegar a esclavizar al individuo, un placer no delimitado puede llevar justamente al exceso. Se podría ver a una persona adicta justo de esta manera, como alguien que no puede controlar sus impulsos, alguien que se aleja de la vida racional que, como mencionamos, es lo que hace al humano el único agente moral. Cabe mencionar que, si algo es un impulso biológico, no por eso no podemos controlarlo. El hecho de que actuemos instintivamente no justifica cualquier acción ni su calificación como una acción moral. No vamos por la vida cruzándonos sexualmente unos con otros, sin consentimiento, ya que aprendemos a racionalizar nuestra sexualidad. Esto es justamente el fundamento de la acción moral, la razón por la que los seres no-humanos no son agentes morales, puesto que el placer no tiene carácter moral por sí mismo. En sí, las emociones no tienen un carácter moral. El cómo te sientas no se puede juzgar, de lo que sí se puede hacer un juicio es del carácter y sus repercusiones en el entorno social.

La ética aristotélica sirve para educar el alma a partir de hábitos que son objetivamente caracterizados como buenos o malos sistemáticamente, lo importante son las virtudes morales y los hábitos cuando se actúa con libertad (2016). La vida feliz, la eudemonía, no es aquella llena de placeres, sino la vida virtuosa en sí misma. La única manera de alcanzar esta felicidad es a partir del éxito que se tiene socialmente, no entendido como éxito material, sino como la convivencia en una determinada forma de vida.

El ser humano es un ser social, de ahí la importancia de la ética. El que uno sea virtuoso depende de las reacciones que tengan los demás. Pero una persona feliz debe buscar serlo por sí mismo, sin importarle las acciones del otro (Aristóteles 2016). Para terminar de entender a lo que se refiere Aristóteles con eudemonía, mencionaremos brevemente las verdades gramaticales relativas a la acción moral que señala Tomasini (2012 pg. 63-64): a) Es una acción humana deliberada b) No es un estado interno, algo que se pueda producir con una pastilla, está separado de cuestiones biológicas como la dopamina; el uso de 'feliz' en este contexto está anclado con la vida moral y no con impulsos como la excitación c) Es una acción específicamente humana, y por lo tanto razonada d) No es un estado momentáneo sino que se extiende en el tiempo e) Es un género de vida, una manera de vivir f) No implica mutilación o humildad cristiana, para Aristóteles no es necesario que una persona sufra para que pueda convertirse en un agente moral, bien puede ser alguien virtuoso e igualmente disfrutar la vida.

Aristóteles sostiene una visión teleológica, basada principalmente en los fines. Las acciones tienen un objetivo preciso, y es el individuo el que intenta alcanzar los fines que se ha auto fijado. Cada uno se pone sus propias metas, que lo llevarán a alcanzar la eudemonía (2016). La felicidad es algo a lo que todos aspiramos: no tiene sentido hacer una pregunta como ¿para qué quieres la felicidad? En cambio, un tipo de pregunta que sí se aplica a otras cosas sería: ¿para qué quieres dinero? En este sentido, la felicidad no sería rechazable (Aristóteles 2016).

Para ser un ser moral primero debes aprender a seguir reglas y así eres un agente con identidad moral que tiene agencia para deliberar. La eudemonía se conforma como un proceso paulatino que se va a extender a lo largo de la vida. En este sentido, para

Aristóteles los niños no pueden tener una vida moral, sino que únicamente tienen el potencial de volverse agentes morales. Es así como la ética tiene más que ver con el derecho que con la psicología, ya que una vez que alguien se convierte en agente moral ya no hay una moral individualista. Por lo tanto, la ética será pedagógica y se da en etapas, ya sea cognitivas o emocionales (2016). Las personas no nacen con una ética, sino que es algo que se va reforzando a lo largo de la vida en sociedad, la ética no es algo que se pueda manifestar como estado mental, sino que es algo que se refuerza, y por lo tanto dependerá de su enseñanza y su desarrollo. Entre más años tengas ejerciendo una virtud, más virtuoso serás como persona en sociedad.

Entramos ahora a la propuesta quizá más importante de la *Ética Nicomaquea*, la doctrina del justo medio. Una acción virtuosa es aquella que se mantiene en el mayor nivel de moderación posible, y se aleja de esa virtuosidad cuando se cae en el exceso o en el defecto. Esta moderación Aristóteles la entiende como el justo medio, el cual es siempre relativo a los individuos que realizan la acción. La virtud se adquiere con base en el entrenamiento y siempre se debe considerar al sujeto concreto, así como la situación en la que está inserto (2016).

‘Defecto’ y ‘exceso’ son palabras que implican algo malo por sí mismas; en este sentido parecería que el justo medio no dice mucho más que la separación bueno-malo; puede servir como una guía para caracterizar las acciones, siempre según una forma de vida específica, pero en realidad no dice algo nuevo sobre el comportamiento moral. No podemos imaginar algo que en exceso sea bueno, ya que ‘exceso’ expresa que hay algo de más; igualmente ‘defecto’ implica que hay algo faltante.

Si alguien te dice que eres feliz en exceso, no te están adulando (a menos que sea un uso metafórico), están señalando que tu felicidad está afectando en algo más, probablemente no te permite ser profundo, o algo por el estilo. Por lo tanto, el justo medio sólo nos dice que no debemos caer en el exceso o el defecto, lo cual parece ya de por sí obvio, nadie busca tener exceso o defecto de algo. Si alguien considera que demasiado dinero es algo bueno, entonces no considerará que quiera un exceso de dinero. Lo que cambiará de persona a persona y de forma de vida a forma de vida, es dónde posicionamos el justo medio.

Hay que resaltar que la posibilidad de distinguir ‘lo bueno’ y ‘lo malo’ dependerá de cómo se haya enseñado este concepto en una forma de vida específica. Supongamos que vivimos en una sociedad en la que hace mucho frío y las noches son muy largas, por lo tanto, la ingesta de alcohol es mucho mayor. El justo medio se entenderá de manera muy distinta en un lugar donde el alcohol esté prohibido. Distinguir una acción noble de una vil siempre va a depender de qué se entienda por eso en una forma de vida específica.

Considero que la agencialidad moral gradual que va incrementando con la edad, no describe por completo la práctica de la moralidad. Bien podría ser que una persona mayor dé tropiezos en su actuar moral, mientras que una persona joven se mantenga en el justo medio, es así como la persona joven sería más virtuosa, ya que ha caído menos en excesos o defectos. Entonces, en distintas etapas de nuestra vida estamos en niveles distintos de virtuosidad que, como un cúmulo, conforman lo que Wittgenstein llama la ‘felicidad trascendental’, un concepto que explicaremos más adelante.

Por supuesto que el hábito ayudará, y es probable que una persona mayor se haya habituado y tenido más tiempo para formar su carácter moral, pero esto no significa que sea

necesariamente así. Existen personas que nunca se plantean dilemas morales, o que dirigen la mayor parte de su vida utilitariamente; para éstas sería poco probable que la adultez les diera más virtuosidad que a una persona joven que sí se dirige hacia la eudemonía.

Desde esta perspectiva, considerar a los seres animados o no animados no dependerá de características biológicas, sino de lo que cada forma de vida reconoce como tal. Phillipe Descola, cuando establece su distinción entre cuatro visiones de la persona (naturalismo, animismo, totemismo y analogismo) (2012), muestra que no existe una sola percepción de lo que consideramos vivo, bien puede ser posible que en ciertas formas de vida se extienda la noción del alma a entidades que desde el naturalismo consideraríamos inanimadas.

Un ejemplo de esto es lo que sucede en Santiago Xalitzintla, una comunidad en las faldas del volcán Popocateptl, en Puebla, México, donde el volcán no es solamente una estructura geológica, sino que está dotado de alma, se puede tener conversación con él a través de los sueños y tiene vida, tiene movimiento, se necesita alimentar a partir de las ofrendas recibidas y es racional. Si bien esta extensión del concepto de alma de Aristóteles no llega a estas esferas, es importante considerarlo, ya que tal extensión dependerá también de lo que se establezca a partir del lenguaje como ‘animado’, término que se clarifica junto con el de ‘hacer daño’, ¿cuándo se le hace algún daño o algún bien a una persona? ¿cómo se configura ‘el hacer daño’ en una determinada forma de vida?

Es necesario resaltar la sistematicidad del carácter objetivo de la moral aristotélica, ya que sólo mediante una serie de reglas que se siguen dentro de una forma de vida se puede caracterizar algo como bueno. No obstante, las formas de vida y por lo tanto los juegos de lenguaje pueden ser tan variados, que ‘bueno’ puede significar muy distintas

cosas. Podríamos decir que son las acciones de los demás, su ejemplo, lo que va a moldear el carácter moral del individuo. Es cierto que no estamos determinados por el otro, no es una relación causal, aun así, sólo a partir de las reglas que seguimos, evaluadas socialmente, nos formamos como personas morales.

Si bien es cierto que Aristóteles no apunta a la moralidad personal sino a la social, hay que tener en cuenta el problema de la deliberación. Algo como el deseo sólo puede existir en relación con un hecho y un principio moral aprehendido. No puedes desear algo que no tenga relación alguna con los hechos o con los demás. Considero que Aristóteles argumentaría que cuando una persona tiene un deseo de índole moral, lo que importa para su consideración como persona buena es la moderación de su deseo: los deseos que se consienten desde el justo medio serán virtuosos, mientras que su ejecución excesiva o defectuosa será viciosa.

Por ejemplo, si queremos darles una vida buena a nuestros hijos le puedes dar parte de tus posesiones para que tengan la posibilidad de desarrollarse económicamente, o les ofreces el conocimiento y las herramientas para conseguir su propio éxito, pero si decides darles todo tu dinero y recursos, seguramente ellos crecerán sin aprender a hacer nada y usando su dinero de manera no virtuosa, y tú te quedarás sin nada. La esplendidez no es una virtud sino dentro de su propia situación y uso.

Otra consideración para tomarse en cuenta es la de si cualquier sociedad puede establecer su propio justo medio y sostener que su conducta es la correcta, conformando una teoría donde no se puede distinguir lo legal de lo legítimo. Lo legal es aquello que cae bajo una serie de reglas establecidas formalmente, normalmente en papel, el incumplimiento de las leyes resulta en castigo. En cambio, lo legítimo es aquello que se

considera justo en una sociedad, pero que su incumplimiento sólo tendrá castigo como un deber personal o como reprobación o reproche social, no basado en las leyes; Aristóteles parece pensar que lo legítimo es necesariamente lo moral. La teoría aristotélica está conectada con su concepción del hombre y por lo tanto sería una teoría integral.

Tomasini muestra una solución, ya que tal vez Aristóteles tendría adhesión por la segunda entendida como un sistema integral, pero alguien podría quedarse sólo con la idea del justo medio y la no distinción entre legalidad/legitimidad seguiría vigente (2012). Aunque considero que es solamente el carácter teleológico de la teoría política aristotélica el que causa esta confusión. El justo medio bien podría ser algo de legitimidad y no de legalidad, cada forma de vida podría tener un entendimiento distinto de lo que es ‘moderado’ y por lo tanto actuar en concordancia con eso sin la necesidad de que sea estipulado legalmente.

Si no hay una estipulación, entonces lo moderado va a variar según las inequidades que ya de hecho existen, en este sentido no se puede ser moderado defendiendo una acción que no lo es. Como agentes morales, si ponemos como ejemplo distintas formas de vida del apartheid, no sería legítimo ser tolerante ante el racismo, ya que ser racista es una actitud no moderada en sí. ¿Qué sucedería si somos moderados con nuestros esclavos? Esta moderación estaría condicionada por las inequidades ya existentes.

Aristóteles fue una persona que creía en la esclavitud, bajo nuestro marco legítimo de hoy el trato que recibían los esclavos era absolutamente vicioso, bajo distintos marcos legales una misma acción puede ser considerada buena o mala. Aquí me parece que la ley no tocaría a la moral. Las leyes ayudan a regular la conducta social, y aunque se pueden valorar moralmente, no pueden conformar lo que es la moral en sí. Sólo en su aplicación a

cada caso específico podemos decir de una acción que es moral. Más adelante se revisará más a fondo la relación entre ley y moral.

El problema es que si rechazamos la teleología estaríamos rechazando en general su ética, ya que la eudemonía perdería su sentido, y por lo tanto la idea de conducta correcta, así como su implementación se vendría abajo (Tomasini 2012). Si no aceptamos fines últimos, entonces el justo medio es completamente relativo a una forma de vida y, por lo tanto, como mencionamos anteriormente, no diría nada nuevo en cuestiones de moral. Esto parece bastante grave; no obstante, considero que, incluso rechazando el carácter metafísico de la doctrina aristotélica, hay que admirar la importancia que le da a la enseñanza y a las acciones concretas, así como el hecho de descartar la privacidad del lenguaje moral. Me parece que pasando de un lenguaje social de la moral a uno personal se dará cuenta de la síntesis que se puede lograr a partir de un lenguaje moral wittgensteiniano.

Kant y el deber moral

Mientras que Aristóteles defiende sobre todo una noción social de la moralidad, basada en la enseñanza y sistemáticamente específica, Immanuel Kant nos plantea una moralidad metafísica práctica, donde los principios morales son imperativos categóricos, universalizables y aplicables. Esta perspectiva moral es personal, y si bien separa la adquisición de principios morales del aprendizaje en sociedad, nos ofrece un esquema en donde podemos plantearnos dilemas morales, ejercer una moralidad personal, y por lo tanto en este sentido, la noción de libertad está mucho más presente. En este apartado haremos una síntesis del pensamiento kantiano en cuanto a la moral, se hará una lectura crítica apoyada de la exégesis de A.Tomasini, y servirá como antecedente para dar cuenta con una mayor amplitud del aspecto personal de la filosofía moral wittgensteiniana.

Desde la crítica kantiana, la experiencia humana es resultado de la interacción de los datos sensoriales o ‘las intuiciones’ con las categorías. El espacio y el tiempo son las formas puras de esta intuición y todo lo que rebase estas intuiciones sensibles es incognoscible y no forma parte del conocimiento (Kant 2021). Desde esta perspectiva, su visión de la moral caería en este campo, iría más allá del espacio/tiempo y por lo tanto Kant pecaría de lo que tanto intentó distinguir con su idea de intuiciones y noumeno (todo lo que va más allá del espacio/tiempo). No obstante, Kant hace una maniobra muy perspicaz, ya que aceptará que su guía ética es metafísica, pero también práctica, y al ser la ética algo tan esencial en la vida, debe ser tomada en cuenta incluso bajo el riesgo de ir más allá de lo especulativamente cognoscible sin hablar de lo prácticamente asible.

Tal como menciona A. Tomasini, para poder dar cuenta de las perspectivas éticas, debemos primero saber cuál su concepción del ser humano. Sólo a partir de este preámbulo podemos dar cuenta de las teorías morales (2012). Para Kant el “hombre” es un ser esencialmente racional, libre y valioso por sí mismo, o sea, tiene dignidad. Es lo más valioso que hay ya que él dota de valor a las cosas (2021). La libertad kantiana se sostiene porque toda persona puede auto-representarse un principio que lo dirige a actuar de modo que puede sustraerse a la causalidad. De esta manera, las acciones morales se toman de manera *a priori*, independientemente de sus consecuencias.

Lo único que puede ser completamente bueno es la voluntad, entendida como la facultad de desear algo y la intención de obtenerlo. Si la voluntad es buena, entonces su acción deberá estar dirigida por el deber, si la acción no es libre entonces no se puede hablar de cualidad moral. El valor de las acciones es medible antes de realizarlas, antes de sus consecuencias, son acciones que se hacen por deber (Kant 2021). Kant le da una salida

al conflicto entre deberes morales. Esto lo hace desde la enunciación de un principio moral supremo, uno que está por encima de cualquier principio y que es la ley máxima a la que uno se debe adscribir cuando hace una acción por deber; se le conoce como el ‘imperativo categórico’ que dice: “*Actúa de tal manera que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley universal*” (Kant 2021).

Kant también toma en cuenta los imperativos hipotéticos, que nos indican qué hacer cuando lo que se busca tiene un valor instrumental; éstos se dividen en imperativos de habilidad (lo que se hace para obtener lo que se quiere) y los de prudencia, que apuntan a un fin que los seres humanos se auto-fijan de manera *a priori*: la felicidad sería entonces una idea imaginaria y no de razón, que se funda en la experiencia. A partir de la combinación de las virtudes, alcanzadas por el imperativo categórico, y de la felicidad, alcanzada por los hipotéticos, se da cuenta del humano feliz por excelencia (2021). Sin embargo, actuar bajo los imperativos hipotéticos no te constituye en un ser moral. La virtud no depende de la búsqueda de este tipo de felicidad, sino en actuar por deber y por respeto a la ley. El actuar moral es de carácter racional y no sentimental.

Ya vimos anteriormente que Aristóteles también da cuenta de cómo las pasiones no tocan a la moral, sino que los actos morales son racionales. Debemos rescatar el planteamiento de una moral libre, no condicionada, una que actúa por respeto a las leyes de la moralidad y no de la naturaleza. La libertad para Kant es el fundamento último de la moralidad; la ética sirve como métrica y determinamos el valor moral de una persona cuando examinamos el valor moral de sus acciones (2021).

No obstante, considero que basar tu acción en un ideal universal es un error, si bien es reconocible que el imperativo no aplica empíricamente, sino que es trascendental o sea

que apunta a un ideal y es condición de posibilidad, en la práctica encuentro pocos ejemplos en los que una máxima universalizable sea aplicable. Hablar de un imperativo categórico supone que existe algo bueno que está más allá de nuestro lenguaje y de nosotros mismos, supone la idea de un Dios o una ley moral metafísica. En realidad, entendemos el concepto de lo bueno porque lo usamos en conexión con otros conceptos aprehendidos en la enseñanza dentro de una forma de vida en específico, no porque exista una acción buena-en-sí.

Si echamos una mirada a la historia, son los intentos de síntesis, de universalización, los que han causado más daño a más grupos de personas. A. Tomasini señala perspicazmente que podríamos desear que la máxima de una acción que sea terrible para todos los habitantes se convirtiera en ley universal; además para que una ley moral sea útil se debe saber previamente qué es la moralidad, el imperativo no sirve para acotar el campo ¿Cómo podemos determinar si es legítimo el recurso al imperativo categórico? Sólo si tenemos preconcebida lo que es una acción correcta podemos apelar al imperativo (2012). Pero ahí está el problema, ya que sólo podemos saber lo que es correcto desde nuestros principios, la acción moralmente correcta es contingente.

Parecería que Kant limita demasiado a la moral, proponiendo una moral basada en el deber, habría que preguntarse ¿Cuál es el deber que debemos imponernos? Hay tantas formas de vida, que el deber moral puede ser variado, tenemos un deber a la institución de la familia, al estado, a los derechos humanos, a la amistad etc. ¿Qué pasa cuando hay un conflicto entre deberes? Podemos pensar por ejemplo en el personaje de Javert de *Les Misérables* (2013). Él actuaba siempre en favor del deber, sin pensar en las consecuencias; desde la posición kantiana, él sería el hombre bueno por excelencia. Nunca decidió

conforme a las condiciones del mundo, sino siempre siguiendo la ley. No obstante, eso evitó que perdonara a Jean-Valjean, un hombre que cometió una acción incorrecta, y que después encontró la redención en otros actos; pero el deber de Javert, (incluso cuando Valjean le perdona la vida) es cumplir la ley, seguir el camino de ‘lo correcto’ según la ley que considera universalizable ¿Qué pasa cuando tu deber sometido a una ley injusta?

A primera vista, la moral kantiana parece irrefutable, los seres humanos somos seres conceptuales, darles valor a las cosas es hacer conexiones conceptuales, es conectar lo que entendemos por lo bueno, con alguna cosa, persona o acción. Cuando llamamos a una persona ‘buena’ no es que su esencia sea buena, sino que sus acciones en general van acordes con tu concepto de ‘bueno’. Entendido así, los seres humanos somos lo más valioso, pues a final de cuentas si no se hacen estas conexiones conceptuales, las cosas no tendrían valor alguno.

Ahora bien, esto puede ser visto como una perspectiva antropocentrista, puesto que no importa el mundo sino la dignidad humana, el ser humano es lo único valioso. En un mundo actual donde cada vez estamos más preocupados por la conservación de las especies, no nos importaría la extinción de una clase biológica, siempre y cuando se salve al único ser que tiene dignidad. Sin embargo, aún se puede salvar esta perspectiva, pues cualquier daño al mundo, a los animales, intervendría con las cadenas biológicas, afectaría al medio ambiente o a especies animales, desbalancearía sistemas biológicos, y a la larga, también nos afectaría a los humanos. Por lo tanto, indirectamente, hacerle daño a una especie no-humana sería dañino para la humanidad. Pero esta manera de “salvar” la moral kantiana genera otro problema, ya que pensar de esta manera sería más bien consecuencialista, y esto es justo lo que Kant intenta refutar con su teoría ética, pues las

acciones morales para Kant se hacen por deber, y por lo tanto toda consecuencia está fuera del marco moral.

Poner por encima de cualquier cosa a la dignidad humana es convincente cuando hablamos de la vida. Los únicos derechos humanos que podemos imaginar universalizables son aquellos que se refieren a la vida: el agua, el alimento, etc. Pero fuera del derecho a vivir, no se puede apuntar a una felicidad o virtud universal, lo que hace feliz a los seres humanos no es la vida por sí misma, esto es claro actualmente: los índices de esperanza de vida son más altos que nunca, pero los problemas de salud mental y el índice de suicidios están por encima de lo que nunca habían estado en la historia. Podrías argumentar que el imperativo categórico apunta justamente a la idea de una felicidad universal, pero ¿Qué es lo que estás diciendo con eso? No puedo ni siquiera plantear un solo ejemplo en donde un deber basado en una ley que pudiera hacer feliz a todo el mundo sea posible, cualquier ejemplo propuesto estará basado en ‘mi’ propia identidad moral, en ‘mis’ propias conexiones conceptuales.

Básicamente lo que plantea Kant es que somos capaces de pensar en algo que pudiera hacer felices a todo el mundo o estar tranquilos por ir acorde con lo que la razón dicta. Es como si pudiéramos observar abstractamente a todo el mundo y decidir lo que los haría felices sin ni siquiera conocer sus formas de vida morales, basándonos sólo en nuestra experiencia. ¿De dónde nos llega una intuición de esta índole si no es desde tu propia educación ética? Actuar de manera que tu acción pueda convertirse en una ley universal no sólo parece extremadamente abstracto, sino que paradójicamente egoísta.

El problema es que hablar de evaluación moral implica que hay una base desde la cual calificar, en este sentido evaluar el valor moral basado en las acciones del otro será un

ejercicio que se hace conforme a un set de reglas o valores. Se estará evaluando desde los principios morales de uno, y por lo tanto el examen no es absoluto a pesar de que el sistema kantiano trata de sustentar objetivamente la moral. Es contradictorio que un sistema basado en la universalización sea tan hedonista como un sistema basado en las pasiones (Hume).

No se puede universalizar sino desde una metafísica, como veremos en la exégesis de una moral basada en la noción ‘seguir una regla’ del segundo Wittgenstein. No se puede seguir una regla de manera privada, los principios de la moralidad se aprenden, no nos son dados *a priori*. Con esta aseveración no pretendo eliminar la idea de ‘libertad’ pero sí ponerla en el marco de los dilemas morales. Wittgenstein en *Una conferencia sobre la ética* (1965) nos habla de valores relativos y absolutos, considero que no se puede defender una libertad moral absoluta, pero sí una relativa.

Podemos actuar libremente en su forma relativa cuando nos planteamos un dilema moral, decidimos entre nuestros principios morales, pero esta jerarquía de principios nos muestra que no existe una máxima universal, sino que ‘libertad’ siempre está anclado a nuestros juegos de lenguaje. De hecho, si la moral pudiera ser universal y homogénea, sería imposible defender la noción de libertad. La libertad se basa en lo que podemos hacer a partir de la voluntad, no podemos hablar de una acción no voluntaria que al mismo tiempo sea libre. Si todos actuáramos acordes a una ley universal no podríamos describir la acción como voluntaria ya que esta sería más bien necesaria y por lo tanto no-libre.

Al separar los imperativos hipotéticos de la idea de virtud, lo único que nos queda es un imperativo categórico abstracto, que en realidad no nos dirige hacia una ética y por lo tanto pierde su supuesta practicidad. Es cierto que la moral es racional, pero los principios morales son adquiridos en la sociedad, no se puede dar cuenta de una ley universal. Bien se

podría argumentar que la ley del imperativo es contextual, que cada ser humano aprende en sociedad lo que él considera bueno y por lo tanto universalizable. Pero esto nos llevaría de nuevo a la doctrina del justo medio, y no sólo eso, sino que sería como decir que lo que una sola persona considera bueno por deber es aplicable al resto de la humanidad. Esto no nos ayuda a aclarar nada, y en todo caso justifica toda acción moral por el simple hecho de haber sido hecha por “deber”, por estar basada en una ley tal vez religiosa, tal vez legal.

La única salida sería que los seres humanos aún no hayamos encontrado ese imperativo categórico, que nuestras leyes legales y religiosas no logran universalizarse y que tener un ideal nos ayuda a acercarnos cada vez más a una moralidad homogénea. Ante este último argumento presentaremos un concepto introducido por el crítico literario Cornejo Polar (2003). El sujeto heterogéneo está hecho de la quiebra e inestabilidad de muchas identidades disímiles, o en términos de las investigaciones, de incontables formas de vida y juegos de lenguaje en los que está inserto. Él se posiciona en contra del “nosotros” inclusivo, que es a su manera casi ontológica, en el que deben de apretujarse todos en un proceso en el que ni siquiera han intervenido. De esta manera el sujeto no le teme a su propia pluralidad, no querrá establecer principios morales universales, porque será consciente de su propia identidad multivalente, y no una identidad monovalente.

En esta perspectiva no hay mimesis en el mundo sin el sujeto, pero tampoco hay un sujeto que se pueda constituir al margen de la propia mimesis del mundo. Los ideales no nos sirven de mucho si no tienen una función práctica. Considero que, en un mundo con tan incontables formas de vida, con sujetos heterogéneos e identidades multivalentes, buscar una ley del deber universal es un paso para atrás, más bien deberíamos aceptar que no existen identidades o principios universalizables y mejor pensar en la elaboración de un

esquema ético que parta desde nuestra heterogeneidad que tengan una función práctica en cómo nos desarrollamos como sociedades morales, no buscar una síntesis absoluta que es necesariamente hegemónica o metafísica/utópica.

Kant parece cometer un error típico en filosofía, ya señalado por Wittgenstein. Separa a la moral de la forma de vida, de sus juegos de lenguaje, y por lo tanto establece un ideal inaplicable, y más susceptible a una moral elitista (ya que las leyes son estipuladas por aquellos en el poder) que a sus pretensiones de universalización. ¿Cuál es la función de una virtud ‘ideal’? ¿No sería más fructífero dar cuenta de las conexiones conceptuales con las que uno forma su identidad multivalente moral? ¿No es mejor clarificar los malentendidos de la moral, que surgen justamente de su intento de universalización de la ética? El proceso puede pensarse al revés: en lugar de hablar de una ley universalizable, de un imperativo categórico, podemos contrastar y desmenuzar nuestros conceptos de la moral, aclarar los malentendidos del lenguaje, una vez posicionados en los juegos de lenguaje, donde hay una concordancia de acciones, podemos comenzar a hablar con sentido.

Ahora bien, todo lo dicho anteriormente no implica que la filosofía moral kantiana sea desechable, pues no tendría sentido hacer una exégesis de su sistema. Kant logra demostrar que el valor moral no es sensorial, no surge de las pasiones, sino que es racional. El esquema de Kant nos da una perspectiva de la moral desde su lado personal, e introduce la idea de renunciación, que será mayormente elaborada por Wittgenstein. La virtud no depende de las consecuencias, sino que el ser virtuoso lo es porque hace lo que es (considera) bueno, más allá de lo que pueda ser conveniente.

No se puede ser bueno moralmente si tus acciones se dirigen a las posibles consecuencias, se es bueno porque se siguen ciertos principios. Desde la perspectiva de esta

investigación los principios no vienen de la ley, sobre todo no de una ley universal, sino de las propias formas de vida, pero esto no elimina el hecho de que la virtud a veces significa actuar en contra de tu propia felicidad. Hacer esta separación es importante, el ser virtuoso no tiene nada que ver con la felicidad individual, de hecho, muchas veces significa actuar en contra de ella. Me parece que la moral pasa de lo social i.e. del aprendizaje de principios morales que identifica Aristóteles; a una moral personal, a una identidad multivalente que se plantea dilemas y decide con base en sus principios y no en las consecuencias que éstos puedan tener. En este sentido, estas dos perspectivas deben converger, y esto es lo que se pretende sintetizar en esta investigación a partir del modelo wittgensteiniano.

Moral personal y moral social: Una aproximación a la ética wittgensteiniana

Para hablar de la moral o ética wittgensteiniana hay que remitirse a dos momentos del desarrollo del pensamiento del filósofo vienés. El primero corresponde a una moral en primera persona, una moral del ‘yo’ fundamentalmente elaborada en el *Tractatus Lógico Philosophicus* (2013). Desde esta perspectiva tenemos propiamente una moral personal. El segundo momento corresponde a una moral en tercera persona, una moral social, en la que la visión del ser humano es el fundamento de la filosofía de la antropología desarrollada por Wittgenstein en su crítica a J. Frazer en las *Observaciones a la Rama Dorada* (1992) y sus elucidaciones de las *Investigaciones Filosóficas* (2017). Además, *Una conferencia sobre la ética* (1965) y *Culture and Value* (1977) servirán para dar cuenta de la moral wittgensteiniana como un todo. Antes de presentar estas dos maneras de concebir a la persona, veamos algunas distinciones importantes.

Cuando usamos verbos como creer y pensar, lo hacemos de maneras muy distintas según si lo hacemos en primera o tercera persona. Al usar un verbo como ‘creer’ en tercera

persona estamos señalando algo conductual, por ejemplo, si digo ‘él cree que la envidia es mala’ lo que estamos haciendo es señalar, estamos describiendo la conducta del individuo aquí mencionado. En cambio, cuando lo usamos en primera persona: ‘yo creo que la envidia es mala’ lo que estoy haciendo es expresar algo, ya no estoy describiendo nada sino expresando algo, una opinión, una convicción. Es el hecho de que las acciones estén contextualizadas lo que las vuelve significativas, para que me pueda autoadscribir algún tipo de creencia tiene que estar involucrada una acción de cierta clase (Tomasini 2000).

Es a partir de las instituciones, de nuestra inserción en ciertas formas de vida que nos introducimos en un lenguaje moral. Los conceptos de la moral los aprendemos en formas de vida como la religiosa, la familiar, la mágica, entre otras. Lo que quiere decir esto es que sólo podemos usar conceptos morales en relación con algo que consideramos ‘bueno/malo’ en una línea de acción aprendida en sociedad. Sin embargo, cuando usamos conceptos morales desde el ‘yo’, al estar expresando y no describiendo algo, lo que hacemos es mostrar nuestra ética, nuestro sentido de vida, cómo nos dirigimos moralmente en el mundo con los principios que nos autoimponemos.

Dicho lo anterior, haremos esta exégesis sobre la filosofía moral wittgensteiniana dividiéndola en tres secciones. Primero daremos cuenta de su moral personal, apoyados en su filosofía del ‘yo’ y la idea de ‘felicidad trascendental’. En una segunda parte se discutirá una moral social basada en su perspectiva de la antropología filosófica⁴, las conexiones que existen entre sus descripciones de los juegos de lenguaje y la importancia que éstos tienen para dar cuenta de los distintos esquemas morales que pueden existir en incontables formas

⁴ Tomasini define la antropología filosófica como *“una reflexión sobre el ser humano centrada en aspectos de la vida de éste que no son estudiados al modo científico usual. Así, si bien la antropología filosófica se ocupa del ser humano en general”* (Tomasini 2013, pág. 222).

de vida. Finalmente se articularán estas dos perspectivas para dar cuenta de cómo la configuración de una identidad moral tiene que pasar necesariamente por la adquisición de principios morales desde la noción ‘seguir una regla’

Moral personal: La primera persona y el valor absoluto

Para hablar de la moral personal wittgensteiniana hay que establecer primero la visión del ‘yo’ que es originalmente presentada en *el Tractatus Logicus Philosophicus* (2013) y complejizada con sus trabajos posteriores. En este libro se busca dar con la esencia del mundo a partir de los fundamentos lógicos. Si queremos comprender qué es la representación de la realidad tenemos que entender la naturaleza de lo que está representado y eso solamente es factible desde el lenguaje. Los problemas filosóficos surgen cuando queremos ir más allá de la lógica del lenguaje, más allá del sentido del mundo (Wittgenstein 2013). Desde esta perspectiva, cuando hablamos de aspectos morales, religiosos o metafísicos chocamos con las barreras de nuestro lenguaje, todo lo que queramos decir no serán más que sinsentidos.

Esto parece algo inobjetable, a final de cuentas sólo podemos describir el mundo con lenguaje, describir algo fuera del mundo sería absurdo visto de esta manera, pero, aunque el Tractatus es acertado, parece que deja algo de lado, porque a final de cuentas, sí hablamos con lenguaje moral y religioso. Wittgenstein en trabajos posteriores se verá en la posición de dar cuenta de estos otros lenguajes. Como menciona A. Tomasini, estos lenguajes que pasan los límites de la representación de hechos simples son asignificativos pero sólo descriptivamente, lo que se hace con ellos es expresarse o evaluar pero no describir el mundo.

Aquí, cuando nos referimos al mundo, nos referimos a la totalidad de los hechos simples, constituidos por los objetos que son el material del mundo. Todos estos toman sentido con la idea de que “el mundo es mi mundo” y en ese sentido hay una conexión intrínseca y necesaria entre la realidad (la totalidad de los hechos) y los retratos de los hechos que conforman la totalidad del lenguaje (Wittgenstein 2013). El mundo es del ‘yo’ porque es este el que hace retratos de los de los hechos, es la perspectiva que se tiene de la realidad la que tiene prioridad.

Lo que vamos a tener entonces son muchos estados mentales que se vinculan con el cuerpo, y el ‘yo’ es un deíctico que permite englobarlos en este ‘yo filosófico’. A. Tomasini menciona que la idea errónea es creer que la experiencia es algo que sólo yo tengo, ya que al describir el mundo no nos describimos a nosotros mismos y por lo tanto tiene que haber una separación entre el yo y el mundo (1999). Si bien es cierto que sólo a partir del ‘yo’ podemos representarnos el mundo, aun así, si el mundo fuera solamente el que yo percibo, entonces no tendría sentido hablar, por una parte, de la identidad del ‘yo’, y por otra del mundo, porque estaríamos describiendo exactamente lo mismo, y sabemos que cuando hablamos del ‘yo’ no hacemos eso.

Es en esta línea que toma relevancia la perspectiva de la primera persona, expresada sobre todo en el *Blue Book* (1968). Cuando hablamos desde la primera persona, desde el ‘yo-sujeto’, lo que hacemos es expresar algo desde nuestra perspectiva, la cual es incompatible, es por eso por lo que no podemos decir algo como ‘él siente mi culpa’ con sentido, excepto que queramos expresarlo metafóricamente. Por eso aquellos objetos de los que tengo experiencia, son objetos que solamente yo percibo, y entendido así son los componentes de mi realidad. Es importante ver el solipsismo wittgensteiniano no como un

microcosmos, mi ‘yo’ no es el único ‘yo’ sino uno de los millones de microcosmos desde los que doy cuenta de mí perspectiva, como lo hace cualquier otro (Tomasini 2000). Esto explica que en *Culture and Value* Wittgenstein nos diga algo similar al mencionar que “nadie puede pensar un pensamiento por mí” (1977).

Y es desde este ‘yo’ que hablamos de los valores morales y estéticos, al arremeter contra los límites del lenguaje descriptivo tenemos que recurrir a metáforas para expresarnos, son precisamente los límites los que le dan sentido a nuestra vida, aparece el punto de vista, la posición única en la que el mundo se vuelve para el sujeto, una posición que no tiene que estar constituida de una sola manera ni estar de acuerdo con un ideal en particular (Tomasini 2000). Considero que este es uno de los principales puntos en donde se separa una ética wittgensteiniana de la ética de Kant, ya que en la perspectiva del ‘yo’ no puede haber un ideal *a priori* el cual nos dirija al bien (incluso trascendental). Es la misma perspectiva del ‘yo’ la que no permite un imperativo *a priori*, independiente de la experiencia, ya que es justamente la experiencia la que nos permite darle valor a las cosas.

Existen dos formas de expresar valor en el mundo, que Wittgenstein nos muestra a partir de su *Conferencia sobre la Ética* (1965). Aquí hace una distinción entre el sentido relativo y absoluto de los términos morales que utilizamos; por ejemplo, si decimos algo como ‘este helado está muy bueno’, estamos haciendo un uso relativo, ya que estamos describiendo algo, podríamos decir que es bueno porque está dulce, tiene una consistencia suave, etc. De igual manera con las habilidades, si alguien escribiera un muy mal ensayo y alguien se lo señalara, esta persona podría decir con sentido que escribe mal porque no lo quiere hacer mejor y no tendría que haber un juicio; pero si insultaras a las personas en la calle y alguien te señalara que te estas comportando como un imbécil y simplemente dijeras

que no te quieres comportar de mejor manera, lo que te responderían sería algo como ‘pues deberías’. Este segundo ejemplo es lo que se entiende como un juicio de valor absoluto.

Inclusive con algo como el asesinato, no se puede hacer desde la descripción de los hechos un juicio ético, desde una perspectiva causal no habría distinción entre un asesinato de un ser humano y pisar una hormiga, o incluso matar bacterias al lavarnos las manos, sólo describiríamos hechos, pero no evaluaríamos éticamente. Si hubiera tal cosa como la ética no hay nada que podríamos enunciar, en cuanto a los hechos sólo puede haber valor relativo. No hay nada en el mundo que pueda tener el poder coercitivo de juez absoluto (Wittgenstein 1965). Es imposible una ética homogénea y universal como la que propone Kant, no puede existir algo así, de caso contrario seríamos como hormigas con funciones específicas, con un lenguaje homogéneo. Si hubiera un valor absoluto, el ser humano no necesitaría darles valor a las cosas, ese valor ya estaría dado.

Cuando vemos al mundo como este todo limitado por el lenguaje implica que un límite debe ser el límite de algo más, que obviamente no es un hecho, en caso contrario lo podríamos incorporar a nuestro lenguaje. Paradójicamente esto que está fuera del mundo, pero de alguna manera está relacionado con él, es su sentido (Tomasini 2000). Esto es muy relevante, ya que a pesar de que sabemos que cuando hablamos de lo bueno, de la libertad, de lo bello no nos estamos refiriendo a nada empírico, no hay nada en el mundo que podamos describir como ‘bello esencialmente’. Wittgenstein menciona que algo como un cristal no tiene belleza en cualquier contexto, aunque tal vez si sea atractivo (Wittgenstein 1977). Un cristal puede llamar nuestra atención, pero algo horroroso también lo puede hacer. Por lo tanto, su belleza no es algo intrínseco a la joya, sino algo que le atribuimos,

Entonces si nos ponemos hablar del mundo y no de cosas como un cristal o una planta. Lo único que hacemos es hablar de algo más allá de nuestro lenguaje, ya que la descripción se hace de aquello que ya está en el mundo. Gracias a que la vida no es algo que se va a repetir y que además no la podemos pensar como una maquina determinista, podemos hablar de significado y por lo tanto configurar nuestra vida libremente. Siempre tendremos una proyección desde nuestra experiencia (como lo bello del diamante) que si bien se vio influenciada por lo externo y el aprendizaje social, es personal y única (cfr. Wittgenstein 1992).

Diremos entonces que cuando hablamos de los juegos de lenguaje que se refieren al sentido de la vida no estamos tratando de resolver un problema factual sino poner en orden nuestra cotidianeidad con los hechos del mundo (Tomasini 1992). Todos los seres humanos nos planteamos problemas que van más allá de lo que podemos describir al modo en que lo hace la ciencia. Si quisieras superar el fallecimiento de un familiar no sería para nada útil encontrar cuales son los químicos en tu cerebro que te hacen sentir triste, incluso si los hay, más bien lo que necesitas es algún tipo de consuelo. La descripción de los hechos es un lenguaje que no tiene utilidad en estos casos y es por eso por lo que recurrimos al sentido de nuestras vidas.

La ética no se ocupa de lo que es, sino de lo que debería ser. Es inexpresable y por lo tanto ‘trascendental’, puede tener un valor intrínseco en nuestras vidas, pero no se puede hablar de ella excepto por medio de símiles. El sujeto se posiciona como límite del mundo y sus valores hacen aparición con su ‘yo’. Como el mundo es independiente de mi voluntad, los actos morales trascendentales, serán actos que tienen un efecto en la vida únicamente del ‘yo’. Puede haber una ‘recompensa moral’, como la sensación agradable

derivada de la acción o decisión de haber cumplido con el sentido o deber que nos impusimos (Tomasini 2012).

Cuando hablamos de la moral personal no nos importan las causas o consecuencias sino las justificaciones que se puedan dar, justificaciones apoyadas en razones. El supuesto básico sería la libertad, que en un lenguaje como el científico no se podría hablar de algo así, ya que la doctrina científica establece un sistema determinista de causa y efecto, pero cuando hablamos del sujeto no podemos dar cuenta de una relación causa-efecto con los objetos, no hay un seguimiento de la ley natural (Wittgenstein 1992).

No hay nada físico o químico que nos haga actuar de una u otra manera. Puede que nos sintamos felices y que además tengamos niveles de dopamina altos, pero esto no va a determinar qué hagamos cuando estamos felices, en este sentido no podemos explicar esta felicidad por los efectos de un químico en nuestro cerebro. La vida moralmente buena en su sentido personal sería la que tiene que ver con las decisiones que nos conciernen y que tomamos con libertad, a pesar de que los fundamentos se establezcan a partir de principios morales sociales. Lo único que podríamos enunciar serían hechos, sin embargo, a partir del símil la moralidad se puede mostrar (Tomasini 2012). Si dices algo como ‘estoy en paz’, no estás describiendo ningún hecho y si alguien te dijera que describas esa paz, la única manera de hacerlo sería recurriendo a metáforas, por ejemplo, ‘siento como si me hubiera liberado de un peso en mi pecho’

La moralidad personal nace de una conciencia moral, de los deberes que nos autoimponemos a lo largo de nuestra vida, un compromiso que nos acerca a la felicidad trascendental; el qué hacemos y cómo lo decidimos es algo que queda en nosotros mismos. Aunque nuestra vida está configurada a partir del lenguaje y “lo dado” que es la forma de

vida, no está determinada completamente por los factores externos, sino que vamos construyendo nuestro sentido de vida desde las decisiones que tomamos (Tomasini 2012). Cuando estamos ante un dilema moral, aunque los principios morales se hayan aprendido, de todas maneras, hay una elección. Si una persona se ve ante una decisión como preservar la vida de alguien con una enfermedad que causa mucho dolor o aplicar la eutanasia para evitar que siga sufriendo, nos encontramos ante un dilema moral, donde la decisión que se tome será completamente personal. Con base en sus principios morales tendrá que decidir si es más importante la vida o evitar el sufrimiento, y la decisión que tome será libre y personal.

Siempre es posible que existan muchas líneas de acción, la buena decisión desde la moral personal será la que no te haga sentir remordimientos, más allá de lo que puedan ser las consecuencias factuales. Queda claro entonces que el sentido de la vida no tiene que ver con un problema que se pudiera resolver, sino que pone en orden al sujeto con los hechos del mundo (Tomasini 1992), el sentido de la vida permite que podamos ver el mundo como algo valioso, permite que un mundo caótico se ordene en prioridades y en valor que se ancla en nosotros y le da sentido a nuestra vida. Wittgenstein menciona que el sentido de la vida es aquello que colorea la vida entera, como una unicidad, aquello que puede colorear tu vida pueden ser los acontecimientos más pequeños, no necesitarías ir muy lejos de ti mismo, los problemas de la vida se desvanecen cuando les das un sentido, y entonces algo como la tristeza colorea tu vida como un todo (1977).

Queda aún una duda, ¿Para qué hablar de una moral personal si está fuera del espacio de los hechos? Cuando decimos que el sujeto no es exactamente lo mismo que el mundo, lo que decimos es que el ser humano es libre, su acción ayuda a configurar su

existencia, no hablamos aquí de un criterio objetivo que determina lo moralmente correcto en el sentido absoluto, sino que más bien cada uno configura su existencia como quiere (Tomasini 2012), escogiendo entre los principios morales que se le presentan y configurando de esta manera su 'yo'. Es por esto tan importante la idea de la primera persona, no hablamos aquí de una exactitud moral dada *a priori*, de lo que es bueno en todos los casos posibles, sino más bien de cómo configuramos nuestra identidad moral. Cuando hablamos desde el 'yo' nos expresamos, pero el sentido de la vida es solamente de quien la vive, ningún microcosmos podría determinar las reglas morales universales.

Moral Social y representación perspicua

Ahora bien, cuando hablamos de terceras personas, o sea cuando describimos su conducta moral, es imposible tener un valor absoluto. Cuando esto es el caso, lo que queremos es dar cuenta de la conducta de los demás, o sea de las distintas formas de vida y de los juegos de lenguaje que prevalecen en sus principios o reglas morales. En esta sección más que hablar del sentido de la vida de un 'yo' lo que haremos será mostrar que no se pueden jerarquizar unos principios morales sobre otros, sino que cada cultura con sus múltiples formas de vida tiene sus propios principios que pueden ser seguidos o no, pero que son justamente los que conforman las reglas morales en una sociedad y, por lo tanto, permiten establecer criterios y evaluaciones.

Antes de pasar de lleno a dar cuenta de la moralidad social se discutirá todo lo que planteó Wittgenstein en sus *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer* (1992), donde más que una ética se elabora una filosofía de la antropología que pone en duda la idea de pueblos o prácticas primitivas. En este texto se observa que en nuestro lenguaje tenemos inmersa toda una mitología, al margen de la interpretación que se les dé ya están de por sí

en nuestro lenguaje. Es a partir de lo que percibimos a nuestro alrededor, de los juegos de lenguaje con sus prácticas correspondientes que se va entrelazando el significado, y se van moldeando el pensamiento y las costumbres.

El ser humano es un animal ceremonial. Aparte de los comportamientos instintivos como alimentarse, dormir, entre otros; existen los actos rituales. Aunque Wittgenstein cuando elabora su crítica a Frazer aún no escribía las *Investigaciones Filosóficas* (2017), es claro que a lo que se refería aquí es a la noción de ‘seguir una regla’ (estar adiestrado para actuar de cierta manera ante un signo (2017)). Si entendemos ritual como un acto con valor que se hace repetidas veces (ya sea en una vida o muchas, por ejemplo, un rito de paso como el Bar Mitzvah o la primera comunión) entonces lo que se está logrando es dominar una técnica, entender un lenguaje.

Estamos adiestrados para reaccionar de manera determinada ante un signo, y en todos los actos rituales seguimos una regla, usamos un juego de lenguaje y este uso, y la práctica correspondiente, nos da el significado de ese ritual. Por otra parte, el carácter moral de una persona está influenciado por el mundo externo, la gente cambia por las circunstancias, aunque digamos algo con valor absoluto como “ningún hombre debe ceder a la compulsión”, de todas formas, la persona actúa de tal y tal manera, y por lo tanto seguirá una regla (Wittgenstein 1977). Libremente se seguirá tal o tal regla, y puede decidir o no seguir una regla, pero, aunque podamos no seguir ciertas reglas, todas nuestras acciones se hacen en concordancia a ciertas reglas que escogemos libremente.

Lo que se quiere decir con esto es que cualquier perspectiva que se tenga sobre una costumbre es significativa, si la persona inscrita en esa forma de vida con su propio juego de lenguaje, la ve como significativa, y esto no implica que la vea distinta de lo que es su

significado, sino que el significado se da en aquello para lo que toda perspectiva tiene el mismo estatus de significatividad (Wittgenstein 1992). No podemos hablar de una jerarquía de significaciones, ni temporal ni de complejidad, en realidad todas son maneras distintas de ver (literalmente).

Cuando vemos algo no lo vemos objetivamente, en realidad siempre ‘vemos-como’. Lo simple o lo complejo dependen del lenguaje. Por ejemplo, no hay nada esencial para una mesa que la haga una mesa, podríamos ir retirándole partes a la mesa y en un punto dejaríamos de considerarla tal. Inclusive cosas como los experimentos científicos dependen de un entrenamiento en un juego de lenguaje. Pensemos en la combustión, si una persona que nunca ha tenido entrenamiento en las categorías de la química viera la estufa del gas prenderse, no vería la misma cosa que el químico, el químico vería la reacción del propano con el oxígeno, pero solamente porque tiene un entrenamiento en ese lenguaje específico. Una persona con un pensamiento “mágico” podría ver algo completamente distinto. Esto significa que solamente inscritos en un lenguaje podemos hablar de cierto tipo de objetividad (por supuesto no absoluta).

Si les diéramos a las personas la opción de escoger un árbol en el cual nacer, unas buscarían un árbol más frondoso, o más alto, otras buscarían uno más pequeño, seco, etc., y su razón para escoger un árbol u otro tendría el mismo peso. (Wittgenstein 1992). En las comunidades de las faldas del volcán Popocatepetl en México, se tiene la idea de que el volcán no solamente es volcán, sino que también es una persona, la cual se comunica a través de sueños con el *tiempero*. Lo que hay aquí no es una interpretación de los fenómenos, su conocimiento de la naturaleza no tiene ninguna diferencia fundamental con

respecto al nuestro, lo único que es distinto es su magia, la cual no tiene una dirección de desarrollo que le sea intrínseca (Wittgenstein 1992).

El ser humano les da valor a las cosas, costumbres como la relación con el volcán, se comparten en la enseñanza de una forma de vida, no hay una jerarquía entre estos modos de enseñanza. No puede haber una costumbre más valiosa o evolucionada que otra. Porque es la práctica lo que le da su valor. ‘Lo profundo’ o lo siniestro de una práctica, es lo que nosotros proyectamos desde nuestra perspectiva interna, no dependerá de que la historia de una costumbre se desarrolle de una manera determinada, ya que siempre pudo existir la posibilidad de que no se desarrollara de esa forma, no hay una derivación de una costumbre por otra.

Incluso podríamos inventar una costumbre similar con otros volcanes, lo que nos importa aquí no es si «esto ha salido así», sino si «esto pudiese haber salido así» (Wittgenstein 1992 pág. 79, 83). Podríamos pensar por ejemplo en el acto de quemar las cartas y las fotos de la persona que te traicionó y de la que ya no se quiere saber nada. Esta manera de actuar nos es completamente comprensible, aunque no exista una manera de “verificar” empíricamente que quemar las cartas va a ayudar en algo. Este tipo de actos son los que caracterizan a lo ceremonial que contrasta con lo accidental como la distinción de lo caliente/frío con lo tibio (lo accidental) (Wittgenstein 1992). Lo accidental simplemente está ahí, lo ritual tiene sentido. Los pueblos primitivos, o los pueblos originarios no están más lejos de una buena vida que nosotros, simplemente encuentran la salvación en distintos lados de la vida (Wittgenstein 1977).

Una misma idea nos la podemos representar de distintas maneras: podemos elaborar una hipótesis evolutiva o análoga a un rizoma, a partir del esquema de una ceremonia y

agrupando los hechos en una representación perspicua, entendida como nuestra manera de representar según vemos las cosas. Esta representación perspicua produce una comprensión que permite “ver conexiones” que subyacen en la gramática profunda de los conceptos, el entramado de sus conexiones. Una de las principales razones de los malentendidos es que no vemos perspicuamente el uso de nuestras palabras, la gramática superficial impide esta visión. Siempre podemos ver una tesis evolutiva nada más que como una relación formal (Wittgenstein 1992) perteneciente a un juego de lenguaje científico, que nada aclara sobre la magia.

Lo que sucede es que se suele tener a la vista una manera científica de ver las cosas, y se necesita preguntar y responder del modo como lo hace la ciencia, pero esto es lo que nos lleva a la metafísica. Si se le dan alimentos como ofrenda al volcán, no se está haciendo una representación, el *Popocateptl* realmente consumirá esos alimentos. El trabajo de la filosofía nunca debe ser el de reducir algo a algo o el de dar una explicación (Wittgenstein 1977), lo más que se puede hacer es dar cuenta de los usos que se hacen de las palabras, tener una representación perspicua de la gramática profunda.

A lo que nos ayuda una filosofía de la antropología en lo concerniente a la ética es esta distinción entre primera y tercera persona. Con ella logramos aclarar el uso de la palabra ‘moral’ empleada en contextos normales y nos cura de la tentación de querer buscar un objeto preciso y último que sea ‘la ética’. Hay una normatividad en los usos de nuestras palabras y su significatividad moral depende de la forma de vida en que esté inscrita la acción moral. La ética wittgensteiniana en este sentido constituye una familia de juegos de lenguaje que nos permiten hablar de la moral (Pleasants 2008).

Por lo tanto, no podemos hablar de una ética absoluta dirigida hacia el otro, no podemos hablar de una doctrina que englobe todas las perspectivas posibles, Wittgenstein enseña a vivir cada uno su vida de la manera más coherente posible en términos del sentido de sus vidas, pero eso no es algo que dependa de un ideal universal, sino que le corresponde a cada quién configurar el sentido de su vida y, en consecuencia, sus principios morales (Tomasini 2012), según como esa persona organice su vida en sociedad y en concordancia con la forma de vida en que esté inscrita. Por ejemplo, aunque uno se proponga no ser violento con los animales, no será lo mismo matar un mosquito que te ha estado zumbando toda la noche que golpear a tu perro. Se necesitan criterios morales, pero estos son establecidos dentro de una forma de vida. En la India el asesinato de una vaca es una gran falta moral, aquí las vacas no tienen el mismo estatus que tendría un perro.

No hay nada que podamos defender absolutamente a menos de que se haga con referencia a algo más, que, por supuesto no sea cuestionado. Las únicas razones que se pueden dar para actuar de tal manera tienen que ver con un fin que ya hayas aceptado (Wittgenstein 1977), y éstas por supuesto no serán razones últimas, sino justificaciones, puede ser que como individuo tengas certidumbre, pero una vez que la externas sólo puedes hablar de expresión o justificación, pero no de una razón absoluta o final.

Si preguntamos ‘¿Cómo puedo seguir una regla?’ No estamos preguntando por las causas, sino por la justificación de que se sigue de tal manera; y si nos quedamos sin argumentos solamente decimos “así es como actúo”. A veces pedimos explicaciones no por su contenido sino por la forma de la explicación (Wittgenstein 1992 pág. 52-53) Si nos sentimos mal por una ruptura amorosa, es probable que pidamos a nuestros amigos una explicación. A veces esta explicación no se busca para clarificar la ruptura, sino por la

forma en que está siendo explicada, que calma nuestros ánimos y nos da paz. Si nos referimos al sentido de vida de alguien distinto a mí, en tercera persona, entonces el relato sólo sería significativo en pasado y en referencia a un fin. Preguntar si la vida humana tiene sentido sólo sería significativo una vez que los humanos dejemos de existir y por lo tanto tendría que haber un juez externo (Tomasini 1992). Por lo tanto, la ética sólo puede tratarse de una forma de ver la vida, pero no puede dar cuenta de la moralidad ni en todas las personas, ni en todas las circunstancias.

Así como no podemos decir que San Agustín estaba en un error al invocar a Dios en sus Confesiones tampoco podemos decir que están equivocados el santo budista o cualquier expresión religiosa, ya que no estaban poniendo en pie una teoría: si la ética pudiera estar contenida en una teoría entonces carecería de valor (Wittgenstein 1992). Cualquier expresión de valor mágico/religioso es igual de significativa, son sólo maneras de inscribir valor en un sistema, en una forma de vida en la que los participantes practican un juego de lenguaje. Por eso se debe sustituir la explicación por la descripción de conceptos. Hay incontables maneras en que una misma pieza de música puede ser tocada con una expresión genuina, o en que se puede ‘ver’ una pintura: si cambiamos de un color blanco a uno negro algunas personas dirán que es básicamente lo mismo; en cambio si cambiamos gradualmente la tonalidad de un color habrá quien diga que ha cambiado completamente (Wittgenstein 1977). No hay un parámetro de exactitud universal, sino que la certidumbre se da solamente en el juego de lenguaje.

PARTE II: GRAMÁTICA PROFUNDA A LOS CONCEPTOS ‘PERSONA’, ‘CULTURA’, LIBERTAD’ Y ‘REGLAS’

Introducción

Uno de los principales vicios en el ejercicio académico, principalmente en las investigaciones científicas y filosóficas es un mal uso de los conceptos, o cuando menos un uso reservado a ciertos resultados que se quieren encontrar. Cuando hacemos una gramática superficial se parte del concepto para sacar conclusiones. Por ejemplo, podemos dar por dado que una persona es un ser humano que piensa, y de ahí sacar conclusiones sobre la naturaleza o moralidad humana. En cambio, una gramática profunda estudiará el concepto en su uso y contexto específico. Los conceptos tienen distintos usos según los juegos de lenguaje en los que se practican. Así, el concepto de cultura significara cosas distintas según el uso que se le esté dando.

El aspecto más grave de una gramática superficial es que se usan conceptos unívocos para sacar conclusiones generales que en realidad sólo aplican al caso en específico. Si tienes un concepto fijo de lo que es un volcán puesto en categorías rígidas, entonces llegarás a conclusiones basadas en este concepto, sin tomar en cuenta su variedad de usos. En su ensayo *El idioma analítico de John Wilkins*, Jorge Luis Borges nos presenta su *Emporio celestial de conocimientos benévolos*, una enciclopedia que clasifica a los animales en: (a) *pertenecientes al Emperador*, (b) *embalsamados*, (c) *amaestrados*, (d) *lechones*, (e) *sirenas*, (f) *fabulosos*, (g) *perros sueltos*, (h) *incluidos en esta clasificación*, (i) *que se agitan como locos*, (j) *innumerables*, (k) *dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello*, (l) *etcétera*, (m) *que acaban de romper el jarrón*, (n) *que de lejos parecen moscas* (2017, pg. 391). Con esto nos intenta mostrar que las categorías con las que clasificamos el

mundo son arbitrarias. Es por eso por lo que la única manera de tener una representación perspicua es situando al concepto en sus usos múltiples.

A lo largo de esta sección pondremos a prueba cuatro conceptos ejes para la moral que serán: ‘persona’, ‘cultura’, ‘libertad’ y ‘reglas’. Al ser conceptos tan amplios y complejos sería imposible dar cuenta de todos sus usos. No obstante, daremos seguimiento a estos conceptos a partir de concepciones relevantes de distintos autores en diferentes áreas que nos muestren los usos distintos de cada uno, para posteriormente finalizar cada sección con una perspectiva wittgensteiniana y unas conclusiones generales. Con esta sección se pretende dar cuenta de los principios morales desde una perspectiva amplia del concepto, que nos permita ver las posibilidades de uso.

1. Persona

Hablar de ‘persona’ es hablar de un concepto que se ha usado en muy distintas disciplinas y formas de vida que caracterizan su uso de maneras muy diferentes. La explicación etimológica del término tiene un origen en el verbo en latino *personare* que alude a la máscara usada por los actores en el teatro, en este sentido, la persona era identificada como la máscara que se usa en sociedad. Eventualmente se abandona su significado original por el concepto griego de hipóstasis, que se entiende como un sujeto metafísico que se expresa a través de una actividad racional (López 2010 pg. 117). Sin embargo, ‘persona’ ha tomado muchos usos a lo largo del tiempo y según el juego de lenguaje en el que estemos inscritos. Mi interés se centra en aclarar lo relativo a la moralidad de una persona, pero antes deseo exponer cuáles son los distintos usos que se le pueden dar al término.

Sólo les atribuimos un comportamiento moral a las personas, es un predicado únicamente del término ‘persona’. Para dar cuenta de porqué les atribuimos rasgos morales es necesario hacer un análisis gramatical del concepto en el marco de las reflexiones filosóficas de distintos autores, especialmente de Ludwig Wittgenstein, y de algunas teorías antropológicas.

Aristóteles y la persona teleológica

Según Aristóteles, las personas se van haciendo más humanas y van sabiendo más de sí mismas conforme se van integrando a comunidades más grandes. En la medida en que se va desarrollando el lenguaje, el diálogo y el conocimiento del mundo, así como la integración a comunidades más amplias uno se va volviendo más <<persona>> (Aristóteles 1978, pg. 225). Como vimos anteriormente, Aristóteles tiene una visión teleológica de la persona, y por lo tanto de la moral. En este sentido, ser persona no es algo fijo e inamovible, sino que es un proceso al que se llega. El humano es el animal que tiene “logos”, que usa palabras y va a clasificar de acuerdo con su eje corpóreo y a las propiedades que trascienden el ser, como lo verdadero y falso, y la cognición de lo real e irreal. Las categorías⁵ se establecen a partir de poner nombres a las experiencias, y son símbolos de la experiencia del alma que van a coincidir en todos los humanos ya que todos las toman de una misma realidad (Aristóteles 1978 pg. 225). Para Aristóteles hay una realidad única, y depende de cada humano conocerla más a fondo para poder llegar a una humanidad más profunda. Es

⁵ Las categorías aristotélicas son: Sustancia (el hombre), cantidad (dos) , cualidad (negro), relación (menor que), lugar (en el parque), tiempo (ayer), situación (sentado), hábito (limpiado), acción (limpiar) y pasión (es limpiado)

importante notar que no es una cuestión del lenguaje, sino de categorías que están ya de por sí en el mundo y corresponde al ser humano clasificarlas.

Aristóteles establece una gradación de lo que es lo humano que pasa desde lo más salvaje como son los bárbaros y los esclavos, los niños que no son personas hasta alcanzar la madurez, las mujeres que son “varones frustrados”, los campesinos y artesanos que no usan la palabra y finalmente los hombres libres, los que forman *la polis*; que son aquellos que hablan (Aristóteles, 2016 pg. 11-30). La persona no es algo fijo, sino que ser persona es algo que se logra a partir del uso del intelecto. Se puede observar que esta manera teleológica de concebir al mundo no es solamente aristotélica, en algunos pueblos de la Sierra Negra la personalidad se obtiene a partir de dos factores: el trabajo y el consumo de maíz. Los niños no son personas hasta que tienen la capacidad de trabajar, entre otras cosas. Las personas están conformadas tanto por componentes materiales como inmateriales (Romero 2007 p.4). El ‘ser persona’, definido como algo que se es desde el nacimiento, no es el único uso que se le da a la noción.

Según Aristóteles, hay dos maneras de llegar a ser más humano: una en función de la comunidad en la que se nace, y la otra desde la ética, desde la que se alcanza la plenitud a partir de la educación y el justo medio. Gracias al intelecto el ser humano se distingue de los animales, la felicidad es lo que le da la plenitud y el intelecto es la instancia por la cual la alcanza (Aristóteles 2016 pg. 189). Es claro que hay que tomar en cuenta que la moral aristotélica es una ética de *la polis*, al justo medio se llega según una virtuosidad política, que está establecida en un sistema de leyes establecidos en sociedad. En este sentido, la persona obtiene su humanidad desde *la polis* griega y por lo tanto es una persona política.

El ser persona se da desde una conexión entre el poder político, ser propietario, saber y actuar moralmente y el poner nombre, lo que produce una unidad contingente y gradual que tiene como meta una conquista ética. Esta interpretación será tomada por la tradición filosófica cristiana que elabora una noción de persona como un ser sustancial y unitario partiendo desde las mismas herramientas conceptuales (Choza 2012 pg. 159-161). Sin embargo, hay que considerar que, si bien se utilizan las mismas herramientas conceptuales, la teleología aristotélica es gradual en el mundo, la eudemonía se alcanza desde la propia vida política, en cambio, la filosofía cristiana plantea más bien una trascendencia del ser, en la que se trasciende al cuerpo mismo, pero sólo después de la muerte.

Parece muy difícil en la actualidad defender una noción de persona como la aristotélica, ya que establece la categoría como un objetivo a alcanzar. En una sociedad que tome una perspectiva como ésta, se impondría un orden social y ético jerárquico donde aquellos que no son letrados tendrían una posición más baja en el esquema social. Si bien el justo medio es un modelo ético social que podría ser específico de cada forma de vida, su carácter teleológico con un objetivo estipulado que es el de *la polis*, ocasiona una universalidad basada en unas categorías, que, considera Aristóteles que ya están dadas en el mundo. El error radica en la idea de que hay un conocimiento sustancial y único, que las categorías son estables; cuando sabemos que el significado se da en el uso.

Kant y la persona como fin en sí mismo

Hemos observado anteriormente como para Kant el ser humano debe de ser concebido como un fin en sí mismo, como el único ser con relevancia moral, ya que al ser un ser racional y con conciencia de sí mismo, tiene dignidad y, por lo tanto, la persona es

únicamente humana. Para Kant, el 'yo pienso' es una forma lógica vacía y, consecuentemente, receptora de todo acto de conciencia empírica, sin embargo, no puede proporcionar un fundamento real a los distintos actos de la conciencia (Kant 2018). Desde este momento Kant parece estar instituyendo al yo como algo que se encuentra en el límite de los fenómenos y los noumenos; escindido en el fenómeno de la conciencia y de una persona ontológica nouménica. El yo solamente es un aspecto reflexivo que va a acompañar los actos de conocimiento, pero éste va a presuponer un sujeto, que es lo que nos imaginamos como persona (Kant 2018). Dar cuenta de este sujeto es una tarea mucho más difícil, ya que no pertenece al mundo de los fenómenos.

Existen una serie de paralogismos que proceden de la confusión de un sujeto lógico que posibilita el pensamiento (el yo pienso), con la naturaleza ontológica de la persona (la cosa en sí), la cual no puede ser conocida. El error consiste en querer obtener el conocimiento último del alma desde un conocimiento que no está basado en la experiencia, sino que se postula a partir de lo que Kant considera necesario para defender su idea de moralidad. (Lopez 2010, pg.128). Le atribuimos al alma (un noumeno), la noción de persona, y en el campo teórico no tenemos ninguna forma de poseer conocimiento sobre qué es tal cosa (Kant, 2018). A pesar de que podemos tener conciencia de nosotros mismos, esto no significa, para Kant, que podamos percibir la forma natural de eso que piensa que es el yo, está fuera de nuestras posibilidades, es un noumeno. No obstante, como ya vimos anteriormente, no se conforma con establecer estos dos campos (fenómeno y noumeno) sino que va más allá y si no podemos conocer lo que es la persona desde lo fenoménico sí lo podemos hacer desde un ámbito práctico. Esto es muy importante para el esquema moral de Kant, ya que la libertad es el principal aspecto para poder hablar de moral, y si no hay

una persona a la que atribuirle esa libertad, entonces todo su marco se derrumbaría (López 2010 pg. 129). En este sentido, si bien no podemos atribuirle ningún tipo de conocimiento teórico que tiene la persona, sí podemos, sin embargo, hablar de ella desde un ámbito práctico.

Es el conocimiento que se tiene de sí mismo, la intelección, es la que nos muestra cómo los sujetos se ven afectados y aprehenden su yo. Es por la vía de la moral por la que algo se nos va a presentar como persona. Desde esta perspectiva, se define a la persona como un sujeto que actúa libre de causalidad, y como ser racional, está sometido a las leyes morales que su razón se da a sí misma (Kant 2007 págs. 27-29). Cabe mencionar que la libertad y la persona son dos aspectos de la ética kantiana que dependen el uno del otro. Ambos forman parte de la razón práctica y como tal no pueden ser deducidos lógicamente. Más adelante al tratar el concepto ‘libertad’ se regresará a este tema con más profundidad, pero era necesario mencionarlo desde ahora ya que para Kant libertad y persona están necesariamente entrelazados.

Es muy complicado, si no imposible, hacer una crítica interna al sistema kantiano, tanto del conocimiento como de la moral. Anteriormente hemos establecido algunas críticas externas a su ética, pero como sistema autoexplicativo muy difícilmente podemos señalar alguna incongruencia. No obstante, cabe mencionar que, para él, la persona es el ser con conciencia de sí mismo, por lo tanto, es específicamente humana (a menos que se tenga una creencia en Dios o en extraterrestres conscientes), y posiciona al ser humano por encima de los demás seres (López 2010 pg. 132). La autoconciencia perdurará a lo largo de los estados de una vida y es la que asegura una identidad personal. López L.P señala, pienso, de manera acertada, que Kant es víctima de la sustanciación del yo (2010 pg. 133).

Considero que este aspecto proviene de su propia moralidad, necesita que exista la persona, para poder defender su noción de libertad. No obstante, su argumentación para la identificación de esta recae nuevamente en una perspectiva que sustenta su existencia en una necesidad práctica.

Persona, naturaleza y cultura: una visión antropológica de Descola

La noción de persona es algo que por mucho tiempo se consideró como dado en la perspectiva antropológica. Mientras alguien como R. Fraser (2011), ni siquiera pone en cuestión la noción y simplemente establece a la humanidad en una línea del tiempo que va desde lo primitivo hasta lo científico; otros antropólogos toman por dado el concepto y se concentran más en las distintas expresiones culturales que parten de él. Me parece que desde consideración ontológicas de la antropología es de donde surgen nuevas interpretaciones de este concepto, y sobre todo desde la deconstrucción que hace Descola del binomio categórico que existe entre naturaleza y cultura.

De acuerdo con P. Descola, las concepciones que tenemos de la naturaleza están construidas socialmente y la mayor parte de las culturas “modernas” tienen una visión dualista del universo que proyectan como un paradigma ontológico (2001 pg. 101). Es desde esta perspectiva de donde se parte para nuestras categorías de lo humano y lo no-humano, e inclusive se puede decir que es de donde surgen muchos de los malentendidos del lenguaje que utiliza la filosofía y la ciencia para describir la realidad.

Nos menciona Descola que cada cultura va a dotar de ciertos rasgos al mundo; desde el medio ambiente y las formas en que se relaciona prácticamente con él. Cualquier tipo de categoría de lo no-humano siempre se hace con referencia a lo humano, todas estas

categorías no son más que diagramas mentales que se establecen socialmente y que ayudan a ordenar el cosmos (Descola 2001 pg. 104-105). Por lo tanto, la noción de persona no puede estar anclada como lo piensa Kant en una visión metafísica del ser humano, ya que nuestros métodos de clasificación dependerán de las formas de vida desde las que los ordenemos.

Es posible expandir el reino de lo que consideramos organismos vivientes, e incluir espíritus, monstruos y minerales que tengan propiedades como conciencia, alma, comunicación, creencias, conductas sociales e inclusive códigos morales propios (Descola 2001 pg. 101). Todo esto puede parecer muy extremo, pero debemos recordar que para utilizar un concepto debemos ver su representación perspicua. Conceptos como ‘alma’ y ‘moral’ serán extendidos según los juegos del lenguaje en los que estén siendo usados y éstos dependerán de las formas de vida en los que están inscritos, cosas como ‘el alma’ son conceptos y no esencias.

No debemos tratar nuestras maneras de clasificar a la persona como si fuera un universal cognitivo, o sea cómo si el concepto fuera necesario y obvio en la mente de todos los seres humanos, ya que la categorización no se reduce únicamente a clasificaciones taxonómicas como cuerpo y cerebro. Para P. Tort (1999) utilizamos un esquema metafórico que va a clasificar por semejanza, y uno metonímico que clasifica por propiedades, ambos esquemas tomados en su conjunto van a constituir cualquier mecanismo de clasificación.

De acuerdo con Descola el esquema metafórico clasifica por: semejanza morfológica como en la botánica; por ejemplo, a las palmas se les reconoce por sus grandes hojas en corona al final del tallo (entre otras cosas); por analogía como en las disposiciones morales o artísticas <<la culpa se siente como un gran peso en tu pecho>>; o por rasgos

contrastables como en la fonología estructural en oposiciones como ‘pero/perro’. En cambio, el metonímico clasifica por propiedades o usos como en la farmacobiología donde las sustancias se clasifican por el efecto y propiedades que tienen en el tratamiento de las enfermedades, o por una relación de contigüidad temporal como los modelos teleológicos de la biología evolucionista de Darwin.

Para Descola, estudiar las combinaciones de estos modos de clasificación arroja luz sobre las distintas nociones que podemos tener de lo que es una persona (Descola 2001 pg.114). Cuando damos cuenta de culturas que utilizan una noción radicalmente distinta de la que se utiliza para ‘persona’ en el occidente, entonces es útil observar qué tipos de relaciones se están estableciendo para sus categorías. En Santiago Xalitxintla, no se toma tanto en cuenta el cuerpo como modo de identificación para persona en el volcán Popocateptl, sino aspectos morales y de temperamento, por ejemplo, cuando hay un mal clima se le puede atribuir a que no le gustó las frutas que le subieron al volcán en su cumpleaños y por lo tanto está enojado o que tuvo una pelea con Doña Rosita (el Iztlazihuatl) y está de mal humor.

Con estos distintos esquemas de clasificación Descola establece tres principales modos de identificación de la persona; los sistemas totémicos van a utilizar discontinuidades entre especies naturales para tener un orden segmentario que delimita unidades sociales, los no-humanos son tratados como signos. En cambio, en los sistemas animistas las categorías elementales estructuran la vida social en términos conceptuales y los no-humanos son vistos como términos de relación (Descola 2001 pg.114). En un sistema totémico se tiene una relación no física sino espiritual con algún animal, espíritu u objeto, mientras que en el animismo los animales y objetos inanimados tienen una serie de

características que las relacionan con lo humano. Finalmente, el naturalismo es la creencia de que nada ocurre sin una causa o razón originada en Dios o las leyes de la naturaleza, este sistema conduce a antinomias. En este sistema no hay terreno común entre humanos y no-humanos, y la persona es esencialmente humana, no se puede postular una reciprocidad de naturaleza y cultura, ya que si hablamos de comunidades interconectadas el naturalismo pierde su carácter predicativo y con dominios ontológicos separados la reciprocidad no es más que una aspiración de superar el dualismo y están condenados a vivir en la utopía (Descola 2001 pg.108,118).

Se suelen descartar rápidamente otros modos de pensamiento como modos primitivos de un pensamiento mágico, que al llegar la civilización se complejizaron hasta llegar a la forma última de clasificación, que es el naturalismo. Sin embargo, en el occidente también hemos tenido y aún tenemos modos de clasificación donde la persona no es necesariamente el individuo *homo sapiens*. Para los romanos la noción de persona venía del campo jurídico, y veía al individuo como una conjunción de fuerzas heterogéneas y políticas; la persona física en este sentido está integrada al colectivo, que tiene personalidad propia (Choza 2012 pg. 148). Esta idea deshace la noción unitaria e individual de la persona y la extiende a terrenos más allá de lo humano. Y esto lo podemos ver incluso en la actualidad donde el propio marco jurídico acepta la noción de personas colectivas (empresas, universidad etc.), aunque es cierto que este término sólo tiene función dentro del propio marco de la ley (Nino 2003 pg. 231), pero demuestra que es posible hablar de formas de vida en donde la palabra persona está siendo usada de manera distinta a la visión naturalista.

Se observan patrones que organizan las relaciones entre humanos, reconociendo que no son estructuras universales de la mente que operen con independencia del contexto sociohistórico, más bien son representaciones intermedias que ayudan a subsumir la diversidad en un conjunto de categorías particulares de los esquemas de clasificación expuestos (Descola 2001 pg.106). A pesar de que el reconocimiento de los distintos usos que se le pueden dar a la noción de persona según las propias formas de vida es un paso en adelante en el estudio de la noción, se le puede criticar a Descola su esfuerzo por clasificar los modos de concebirla.

El autor logra un tanto al reconocer que existen múltiples maneras de establecer las categorías según distintos métodos metafóricos y metonímicos, pero termina cayendo en una estructuración básica de tres formas de concebir a la persona. Si bien esto ha sido útil en las ciencias sociales, ya que ha permitido deslindarse de una visión naturalista de la persona al estudiar culturas ajenas, no otorga una respuesta a los incontables juegos de lenguaje donde la noción puede ser usada, y termina reduciendo la cultura a tres clasificaciones básicas.

Descola termina su texto con una noción cognitivista a pesar de sus esfuerzos por derribar el papel central de lo mental, ya que menciona que las relaciones son anteriores a los objetos que conectan, aunque éstas se actualizan en el proceso desde el cual producen sus términos (2001 pg.120). Esto parece apoyar la idea de que hay ciertas relaciones necesarias en la forma de ver la vida, sin embargo, cada forma de vida tiene sus propios juegos del lenguaje, su propia lógica interna, las relaciones se establecen a través del lenguaje y no están dadas por el mundo. Las categorías nombradas por Descola, no son sino una manera de volver discreto aquello que no lo es necesariamente. Dividir a los modelos

de clasificación en las formas totémicas, animistas y naturalista es nuevamente no dar cuenta de que la lógica del uso de lenguaje no se puede establecer de manera universal, sino que cada juego de lenguaje tiene sus propias reglas.

El derrumbe del ‘yo’ como persona: Wittgenstein, Strawson y Anscombe

Como hemos podido observar, la conciencia de sí mismo, la sustanciación del “yo” ha sido uno de los principales argumentos para establecer un concepto de persona. No obstante, no solamente nos atribuimos personalidad a nosotros mismos, sino que también a otras ‘personas’. En este sentido, a pesar de que hay que reconocer que hay diferentes formas de categorización del concepto, debe haber ciertas semejanzas de familia que incluyan los usos de la palabra. Para Wittgenstein el pronombre de primera persona; el ‘yo’, no puede ser asimilable a un nombre o descripción con un referente en particular ya que es un derivado de una peculiaridad gramatical y no un misterio metafísico (Arregui 1984 pg. 104-105). A lo que nos referimos con peculiaridad gramatical es que el yo solamente es un lugar deíctico desde el que hablamos, y no un ser abstracto y metafísico “que piensa”. Anscombe nos menciona que no se podría juzgar a la mente como el sujeto que juzga en “A juzga que p” ya que estaríamos hablando de un complejo, y una mente compleja ya no es una mente (1971 pg. 88).

Por lo tanto, no hay ni puede haber un yo, el significado es algo que nosotros le vamos a conferir a los signos y se va a fundar en una voluntad trascendental, con un sujeto que es el yo del solipsismo, el límite del mundo. Desde esta perspectiva mi mundo y el mundo no se pueden diferenciar, el mundo sólo es objeto de mi experiencia (Arregui 1984 pg. 109-113). Como mencionamos anteriormente, este solipsismo no significa que mi experiencia sea la única existente, sino que cada sujeto tiene a su mundo como objeto de su

experiencia. Cuando hablamos de las experiencias de la primera persona, desde el 'yo' (yo tengo mal de amores) no hay un poseedor que denote a ese yo, no hay una referencia, 'yo' no va a denotar a la persona, porque no hay ninguna descripción de la persona que entre en la descripción del 'mal de amores', yo tengo mal de amores tendrá la función de un deíctico lo que describimos es las sensaciones de dolor y resentimiento provenientes del mal de amores, pero no a la persona; de igual forma que el ojo no va a entrar en la descripción de lo que vemos (Arregui 1984 pg. 117-118). De esta manera podemos ver que la conciencia de sí mismo no es lo que me permite describir lo que es una persona.

Ludwig Wittgenstein va a contracorriente de la idea de que la autoconciencia sea lo que define a la persona, el 'sí mismo' no puede ser sustituido por lo que designa, la persona que soy no va a reunir las condiciones que son requeridas por el objeto yo, si es que éste existe. Aunque se acepta que hay pensamiento, no podemos garantizar que exista un solo *res cogitans* 'Yo' no tiene referente, en caso contrario, "yo soy Patricio" sería falso, no podemos establecer una identidad entre la autoconciencia y la persona (Arregui 1984 pg. 129-131). Este simple ejemplo, derriba cualquier teoría en la que se introducen las representaciones de la mente autoconsciente, el intelecto no puede ser todo lo que defina a una persona, ya que somos más que una serie de estados mentales, los cuales no tienen un objeto empírico en el que aniden.

El dismantelar la idea del 'yo' como equivalente a la 'persona' nos ayuda a deshacer una equivalencia, pero no nos permite ver cuál es la gramática profunda, el significado del concepto. P. F. Strawson enlista toda una serie de cosas que adscribimos a este concepto como pueden ser: acciones e intenciones, sensaciones, pensamientos y sentires, percepciones y memorias, posición (deixis) y actitud, por otro lado, por supuesto,

nos adscribimos características duraderas como atributos físicos (partes del cuerpo, peso, altura) (1958 pg. 330-331). Todas estas cosas son cuestiones que atribuimos a la noción de ‘persona’, no obstante, ninguna de ellas es un aspecto necesario definitorio para poder aclarar el concepto. Strawson comenta que las experiencias privadas no pueden ser identificadas más que como experiencias particulares de la persona de quien son (1958 pg. 336), pero aún no tenemos aclarado que es aquello que vamos a llamar persona, ya que no basta con hablar de sí mismo para dar cuenta del concepto, y no sólo nos adscribimos personalidad, sino que la identificamos en otros.

Sólo podemos auto adscribirnos estados de consciencia si se los podemos adscribir a los demás y esto sólo es posible si los podemos identificar como sujetos que tienen experiencias. Uno no puede identificar a los demás si sólo los ve como poseedores de estados de conciencia (Strawson 1958 pg. 339) ya que éstos no son detectables más que a partir de la observación de la conducta, y para poder hacer este tipo de observación necesitamos poder percibir un cuerpo. Por lo tanto, podemos definir una persona como un tipo de entidad primitiva a la que se le pueden adscribir tanto estados de conciencia como características corpóreas; es un compuesto de un sujeto de experiencias y un sujeto corpóreo (Strawson 1958 pg. 340).

Como hemos visto a partir de la teoría antropológica, el concepto de ‘persona’ no es equiparable a ‘ser humano’; la persona no es un objeto esencial en el mundo, sino una noción de semejanzas de familia a la que le adscribimos estas características. Es por esta razón que se puede reemplazar a la persona individual por el grupo, ya que de por sí no hay sólo un cuerpo al que se le pueda adscribir conciencia individual; sería un absurdo decir que cada miembro de nuestro cuerpo (el cerebro) es poseedor de una conciencia individual

(Strawson 1958 pg. 351). La clave está en el uso de ‘adscripción’, identificamos a las personas a partir de las características que les adscribimos, y esto dependerá de los propios juegos de lenguaje con los que estructuramos nuestros marcos de referencia.

Persona desde una perspectiva antropológica de Wittgenstein

La perspectiva antropológica de Wittgenstein se elucida sobre todo en sus *Observaciones a la Rama Dorada de Frase* (1992), donde establece, ya no tanto desde la filosofía de la mente, sino desde una antropología filosófica lo que es el ser humano. En este texto nos comenta Wittgenstein que lo que va percibiendo el ser humano a su alrededor está entrelazado de las maneras más diversas posibles y todo esto desempeña un papel clave en su pensamiento y sus costumbres (1992 pg. 60). En este sentido, Wittgenstein parece estar de acuerdo con Descola, en que la manera en que categorizamos nuestros pensamientos sobre lo humano tiene que ver con una base contextual.

El mundo en sí, los fenómenos, no son misteriosos esencialmente, pero cualquiera o cualquier cosa puede llegar a serlo para nosotros, lo característico de ser persona es que podamos representarnos los fenómenos como significativos (Wittgenstein 1992 pg. 62). La noción de ‘persona’ es significativa cuando la utilizamos en el lenguaje, quererla inscribir en una sola ontología es dar pie a malentendidos, siempre debemos observar cuál es la forma de vida en la que nos estamos representando el concepto y estamos usando el término.

Cuando queremos representarnos una costumbre (por ejemplo, el rito al volcán Popocatepetl) como primitiva debemos observar que uno podría inventar tales rituales y que existe un modo en nuestro ser de que pudiéramos imaginar que el volcán es una

persona (Wittgenstein 1992 pg. 58). A lo que esto refiere es que no hay tal cosa como un significado fijo de los conceptos con los que describimos los fenómenos; lo que hacemos al dar cuenta del mundo es aprender una serie de técnicas específicas de las formas de vida que nos dirigen hacia ‘seguir una regla’. Cuando estamos jugando un juego de mesa no nos cuestionamos la lógica interna de las reglas, simplemente actuamos en concordancia. Cómo nos representamos como persona depende de los juegos de lenguaje que utilizamos cuando hablamos de tal noción, más allá de las distintas técnicas que aprendemos la única explicación restante es “así es la vida humana”⁶

Los seres humanos no somos representantes de cosas partiendo del entendimiento, sino que lo que hacemos es construir juegos de lenguaje donde se recogen las expresiones primarias. La praxis es el comienzo de cualquier juego de lenguaje, y todos los sistemas lingüísticos que se van introduciendo son contingentes (Sarabia en Wittgenstein 1992 pg. 21). Lo que esto quiere decir es que no entendemos el mundo como es, sino que damos cuenta de él a partir de los lenguajes que construimos. El *homo sapiens* tiene percepciones, ver es algo que hacemos naturalmente, pero las distintas formas de ver son generadas por los verbos que tenemos para dar cuenta de la percepción visual; observar es actuar en concordancia con la palabra ‘observar’ (Tomasini 2013 pg. 8).

En el culto a los Orishas, un ritual cubano que involucra la invocación de los dioses a partir del sonido de tambores rituales, se dice que se hace una mediación en donde los espíritus bajan y poseen a las personas, que entran en una especie de catarsis. Bien se podría decir que en ese momento no hay lenguaje sino pura sensación; sin embargo, para que fuera posible tener esa experiencia religiosa, antes se tuvo que conceptualizar el ritual,

⁶ Wittgenstein, L (1992) Observaciones a la Rama Dorada de Frazer. Madrid: Editorial Tecnos. Pg. 53

los espíritus etc., de otra forma la catarsis hubiera sido explicada de manera distinta. Todas estas cosas que hace el ser humano no se podrían hacer sin disponer de un lenguaje, el pensamiento de alguien es algo que se materializa en sus expresiones y el carácter de sus acciones emergerá de cómo sean descritas, para lo cual deben estar insertas en formas de vida (Tomasini 2013 pg. 6).

El pensamiento no puede ser el parámetro para establecer la identidad de la persona, ya que este mismo se materializa en juegos de lenguaje. No hay un sujeto ontológico, sino una configuración de la persona. Es cierto que esta perspectiva antropológica de Wittgenstein no es una elaboración del concepto de persona, sino que más bien nos presenta al ser humano como ser ritual (que sigue reglas) y lingüístico. No obstante, ayuda a deshacer malentendidos en el uso de la palabra ‘persona’ y nos ayuda a dar cuenta de las identidades como construcciones del lenguaje y no como cosas en sí.

Conclusión

A lo largo de la gramática profunda que tratamos de establecer respecto al concepto de persona y a partir de un recorrido desde la filosofía, la antropología, y las herramientas wittgensteinianas se mostraron las distintas maneras en que se puede dar cuenta de la noción. Hay muchas otras plataformas desde las que se puede elaborar una concepción de la persona: el materialismo histórico que establece a la persona como productora de su vida material, Leibniz y su teoría de las mónadas, Freud y la división en tres del ‘yo’, etc. No obstante, la característica en común entre la mayor parte de estas concepciones es que están desarrolladas bajo sus propias plataformas y son en última instancia doctrinales (Tomasini 2013 pg. 5).

Con Aristóteles se introduce a la persona en una teleología, en la que se puede ser más o menos persona según tu mejora intelectual y moral. Kant propone una persona digna por su propia existencia, que es un fin en sí misma por tener razón, y por lo tanto libertad y dignidad; ya vimos con Strawson y Wittgenstein cómo los estados mentales no son suficientes para hacer referencia a una persona. Posteriormente, observamos que el naturalismo, la manera usual de separar lo humano de lo no-humano, no es más que un modo hegemónico de clasificación de la persona y cómo los esfuerzos por estructurar los modos de pensamiento recaen en un cognitivismo, que puede ser aceptable, pero que no es una manera necesaria de establecer qué es lo humano.

Todo parece indicar que todas estas clasificaciones no toman en cuenta el lenguaje en acción, vivo, sino sólo esquemas de él. La mejor manera de dar cuenta de la persona y de comprender el pensamiento y la acción es a partir de un análisis de la gramática profunda de la noción (Tomasini 2013 pg.6,10). Cualquier idea me la puedo representar desde hipótesis evolutivas (teleología), esquemas ceremoniales religiosos, entre otras cosas. Pero si realmente queremos descubrir el significado (o sea el uso) de la palabra, entonces lo que se necesita es agrupar las distintas perspectivas en una representación perspicua (Wittgenstein 1992 pg. 66). Aquí no se trata (sobre todo por su carácter aclarativo y no demostrativo) de describir una forma unívoca de lo que es una persona, sino más bien a partir de las distintas perspectivas mostrar sus posibilidades de uso.

Podemos por lo menos decir, tomando en cuenta los distintos esquemas, que una persona es algo a lo que se le adjudican estados mentales y físicos, parece que es el único sujeto moral (no le adscribiríamos moralidad a una planta a menos que consideremos que es una persona; es así como a algo como Dios le atribuimos una personalidad a pesar de no ser

humano), y no es sinónimo ni del “yo” ni del “ser humano” sino un concepto de semejanzas de familia que será aplicado de manera particular según la forma de vida y el juego de lenguaje ético que se esté utilizando. Esta elucidación del concepto es esencial para empezar a dar cuenta de los principios morales de una cultura, ya que arrancar desde la concepción que se tiene de la persona nos permite observar bajo qué marco está sostenida su ética. No hay moralidad si no hay persona, sin embargo, la persona es una construcción de distintos juegos del lenguaje y para dar cuenta de los principios morales debemos primero saber qué uso le está dando el usuario al lenguaje moral.

2. Cultura

En el apartado anterior hicimos un análisis de la gramática profunda del concepto de persona, ya que hablar de los principios morales implica dar cuenta del usuario de lenguaje moral, aquél que tiene principios morales con base en los cuales resuelve los distintos dilemas con los que se enfrenta a lo largo de su vida. El lenguaje moral no es algo con lo que nacemos, sino que lo adquirimos a lo largo de nuestras vidas. Lo que llamamos principios morales se adquieren gradualmente, y son distintivos de la cultura de la que se trate.

Por esta razón es necesario buscar las conexiones entre ‘persona’ y ‘cultura’ y lograr una representación perspicua de esta última, a fin de dar cuenta de los principios y normas morales que socialmente regulan a los individuos.

Para hablar de cultura empecemos con la descripción del uso del término entendido como acumulación de conocimiento, o de las bellas artes, de acuerdo con el texto del crítico literario Aníbal Quijano *Dominación y cultura* (2020). Fuera de este uso, ‘cultura’ toma un

giro desde la disciplina antropológica y comenzamos a hablar de culturas, en plural. No obstante, esta multiplicidad abre las puertas a muchas concepciones distintas que son discutidas por los principales teóricos de la antropología. A lo largo del texto se revisarán algunas de las definiciones más relevantes, haciendo notar las conexiones que hay entre ellas, así como exponiendo una crítica de sus características más esencialistas o mentalistas. Además, se hará una revisión de la concepción de Wittgenstein, que nos permitirá establecer las semejanzas y diferencias entre las formas de vida y lo que se considera la cultura. Finalmente, se buscará mostrar las conexiones entre los distintos usos para así tener una idea más clara de lo que queremos decir con ‘principios morales de una cultura’.

Crítica a una “cultura dominante”

Uno de los principales usos de la palabra ‘cultura’ se relaciona con la acumulación de conocimiento, sobre todo del conocimiento relacionado con las bellas artes. Consideramos “cultas” a las personas que tienen <<mucho>> conocimiento. Por supuesto que no se trata aquí de la cantidad total de conocimiento, ya que algo así sería casi imposible de medir, sino de un conocimiento específico. Se suele decir que hace falta cultura en el mundo, algunos incluso abogan por una integración de los marginados a la sociedad a partir de la educación; sin embargo, como bien lo hace notar A. Quijano, quienes afirman esto identifican esta cultura con LA cultura (2020 pg. 743). Cuando consideras a la cultura como un concepto unívoco, estableces una jerarquía de cierto tipo de conocimiento: el que poseen aquéllos que tienen el poder hegemónico de la letra.

Desde esta perspectiva se buscan los “obstáculos” que no permiten participar de la cultura, y que son factores externos o entidades abstractas, tales como barreras sociales o la falta de motivación (Quijano 2020 pg. 744). Aquí realmente no se está hablando en

términos generales de ‘cultura’ sino de un tipo de cultura intelectualista y de élite que busca imponerse sobre conocimientos ajenos a los hegemónicos. No existe ningún orden cultural constituido por una masa de elementos aislados y diferenciados, sino que se dan relaciones de jerarquización y de subordinación entre ciertos elementos y en distintos grados (Quijano 2020 pg. 748). Hay una tensión entre los elementos que ayudan a configurar un universo cultural, y siempre habrá incongruencias dentro del propio sistema. Por ejemplo, puede ser que te consideres mexicano culturalmente, no obstante, si vienes del norte del país puede ser que ciertos aspectos de lo que se considera “cultura mexicana” no apliquen en tu caso. En el norte del país la tortilla de maíz no será tan relevante como en el centro y el sur del país, a pesar de que el maíz se considere como el alimento más importante en la “cultura mexicana.

Es por ello por lo que podemos hablar de los cambios culturales que, como menciona A. Quijano, incluyen no sólo la integración de elementos nuevos y desaparición de otros, sino también cambios en el orden en que se relacionan los elementos internos. Es cierto que hay una parte hegemónica, pero el hecho de que exista una “cultura dominante” en una sociedad específica, no implica que todos los miembros se orienten en términos de esta cultura, pues esto significaría que todos los miembros tienen la misma cultura y contribuyen a su elaboración y difusión (2020 pg.749).

Esta es quizá una de las principales diferencias que podríamos establecer entre cultura y forma de vida: se pertenece a una forma de vida a partir de la participación en sus juegos de lenguaje. Puedes pertenecer a una cultura y no obstante utilizar lenguajes contrahegemónicos. Una forma de vida está directamente entrelazada con su lenguaje, es por eso por lo que es un absurdo hablar de lenguajes distintos en una sola forma de vida,

más bien nos estaríamos refiriendo a una nueva forma de vida que se derivó por la participación en otro juego de lenguaje. Pero el concepto ‘cultura’ se puede entender como una sistematización de una serie indeterminada de formas de vida, que pueden incluso ir a contracorriente de la cultura prevaleciente.

Dos personas pertenecientes a marcos culturales distintos pueden compartir la forma de vida de la cocina, en donde hay un juego de lenguaje en común que les permite entenderse; las formas de vida en este sentido no están limitadas por barreras culturales (sociopolíticas) sino por los juegos de lenguaje que las conforman. La diferencia entre las formas de vida y la cultura es que todo universo cultural concreto se presenta entañando muchas fuentes de contradicción, la estructuración entre culturas y sus portadores está definida por relaciones de poder social. (Quijano 2020 pg. 756-760).

Esto no justifica el hecho de que una cultura se establezca como dominante sobre todas las demás. Por un lado, tenemos la “cultura de los dominantes” y por el otro una atmósfera cultural que adquiere el carácter de “cultura dominada” (pero cultura, a fin de cuentas). En unas la dominación es una relación entre miembros de culturas globales distintas y en otras hay una dominación entre los miembros de una misma cultura. Una “cultura dominante” como puede ser la del Estado, entendido como conjunto de ciudadanos (mexicanidad) constituye un terreno de encuentro que comunica grupos sociales con sus propias orientaciones culturales; su carácter puede ser convergente o antagónico y funge como instrumento de dominación (A. Quijano pg. 750). Toda cultura tiene una serie de reglas y normas de la comunidad. Además de ‘seguir reglas’ en concordancia con las acciones de los demás dentro de las distintas formas de vida, hay una serie de reglas y normas establecidas legalmente o por la sociedad; ciertas maneras de comer, de

comportarse en las calles, de saludarse etc., así como símbolos identitarios e históricos que las distinguen.

Tylor y la cultura de supervivencias

El concepto “cultura”, como se usa la mayoría de las veces, surgió desde el estudio científico del ser humano. La definición fundacional en esta rama fue la de E.B. Tylor, que abandona la idea de una cultura que se conforma de pedazos de literatura, filosofía, música clásica y sobre todo de las bellas artes; es la idea de la cultura como un concepto que pertenece a las humanidades (Daniel 1997 pg. 194), es el primero que voltea a ver a la cultura como un conjunto social y no sólo como el conjunto de sus producciones artísticas.

A partir del establecimiento de la antropología como ciencia social, ‘cultura’ adquiere todo un nuevo horizonte de significado, que desde ese momento se constituye en un concepto que se reelabora y resignifica en múltiples etapas y por varios antropólogos (y otros científicos sociales y filósofos). E.B. Tylor señala “la Cultura o la civilización en su sentido etnográfico más amplio, es ese complejo que incluye conocimiento, creencias, arte, moral, ley, costumbres, y cualquier otra capacidad o hábito adquirido por el ser humano como miembro de la sociedad” (1974 pg.1). Más que definir de manera concisa a la cultura, lo que hace E.B. Tylor es introducir una serie de rasgos que establecen una nueva manera de estudiar al ser humano como ser social.

La concepción de que existía no una, sino muchas formas culturales, no se presentaría sino hasta más adelante. Desde la perspectiva de antropólogos como E.B. Tylor, Morgan y Frazer, la cultura representa una línea temporal que se puede trazar a partir de las supervivencias, elementos del pasado primitivo que continúan formando parte de las

creencias actuales (Ratnapalan 2008 pg.132). Estas supervivencias son entendidas como los procesos, costumbres, opiniones y demás que se transmiten como hábitos a un nuevo estado y fungen como prueba de una condición más antigua de la cultura de la cual una nueva emerge (Tylor 1871 pg. 14-15).

J.G. Frazer llega a la misma conclusión a partir del análisis de los festivales de Nemi⁷ que conforman residuos de hechos más antiguos y surgen de creencias primitivas e ignorantes (Sarabia en Wittgenstein 1992 pg. 17) Desde esta perspectiva se establecen una serie de condiciones que llevan a una cultura más compleja, considerada sobre todo desde una visión científicista. A partir de una lista de instrumentos y datos humanos se representa aquello que llamamos cultura. El método consiste en colocar cada cosa en su línea evolutiva y explicarla en términos de las condiciones de las que su estado fue derivado (Tylor 1994 pág.123).

Aquí lo que tenemos es una perspectiva teleológica derivada de los descubrimientos de C. Darwin sobre fauna y botánica. Desde este método se extendió la evolución de las especies a un evolucionismo social, que configuró por mucho tiempo un desarrollo organizado en estadios. Para E.B. Tylor en la mente de las tribus primitivas se encontraba un pensamiento infantil, una mentalidad estática y simple y un espiritualismo que serán la base de los estadios intelectuales posteriores. A lo largo del tiempo ha habido una selección natural que ayuda a favorecer los aspectos valiosos de la cultura (1867 pág. 92). Si bien en

⁷ Fraser explora los festivales de un lado del bosque de Nemi en Albania donde el celoso sacerdote morirá a manos de su sucesor, quien sucede a la víctima tendrá que arrancar una rama dorada. Para Frazer esto tiene dos razones: la primera es que tras el debilitamiento del sacerdote la comunidad necesita alguien más joven y fuerte por las amenazas de las prácticas mágicas. Y segundo, tiene que ver con el mito escandinavo en donde el dios Balder que creía ser inmune a las armas se ve atravesado por una rama de muérdago (Velázquez en Wittgenstein 1992 pág. 29-30)

su definición de cultura Tylor no menciona lo relativo a la supervivencia, sí entiende el concepto como una acumulación de conocimientos. Lo único que hace en este sentido es introducir el concepto de cultura en un marco metodológico que lo justifique “científicamente”.

Es muy relevante aquí resaltar la crítica que Wittgenstein le hace a J.G. Frazer en sus *Observaciones a la Rama Dorada*, y que bien puede ser aplicada a E.B. Tylor y a los antropólogos evolucionistas de la época. Su explicación parte de una hipótesis de desarrollo teleológico, y consiste en conjuntar los datos a partir de los instrumentos e ideas que organizan en líneas temporales, se trata de una sinopsis histórica. También podríamos ver los datos en su relación mutua y hacer una síntesis en un modelo general sin que utilicemos la metáfora del desarrollo cultural, sin identificar los instrumentos o dioses de otros pueblos con los propios (Wittgenstein 1992 pág. 65).

Bien podríamos construir un modelo cultural organizado a partir de su alimentación, e incluir a todos los que comen harina en su dieta diaria en éste, y a los que comen maíz en otro. Hacer identificaciones externas y objetivas de este tipo no equivale a dar una explicación de ningún tipo, sólo es “una manera de convencerse de que los nombres tienen siempre el mismo significado” (Wittgenstein 1992 pág. 65). Es creer que “la cultura” es un concepto unívoco, que se introduce en un modelo de evolución general. Se hace una identificación externa de lo que configura una cultura sin ni siquiera observar sus relaciones internas.

Boas y el particularismo histórico

Franz Boas se considera en muchos sentidos el padre de la antropología contemporánea, no solamente por el hecho de ser de los primeros en establecer contacto con las culturas estudiadas, sino por no hablar ya de la Cultura en singular, únicamente con ciertas gradaciones, tal como en la antropología evolucionista de Tylor y sus contemporáneos. Ahora la cultura es vista en su pluralidad y diversidad⁸ (Martínez-Hernández 2011 pág. 864). Boas se aleja de una línea temporal que establezca los niveles de civilización, y en su lugar ve a cada cultura con su propia historia y desarrollo particulares. Para él, el objetivo de la etnología es ver la civilización no en términos absolutos sino relativos (1974a, pág. 66). Esto permite observar la heterogeneidad de las formas sociales posibles, y pone en guardia a las ciencias sociales frente al sesgo de pensar a las sociedades en términos generales o universales.

Dos aportaciones de Boas a la antropología siguen teniendo una relevancia inmensa, y siguen siendo objeto de discusión en torno al concepto de cultura. La primera es la idea del relativismo cultural, en tanto posición epistemológica objetiva ajena a los prejuicios de las culturas occidentales y que permite construir un nuevo proyecto científico. Sólo a partir del relativismo de los valores, de las costumbres y de las formas de vida se puede intentar alcanzar ‘la verdad científica’ (Martínez-Hernández 2011 pág. 86). Y la segunda, conocida como el particularismo histórico, que descarta la idea de una única línea de evolución y la reemplaza por una variedad de direcciones por las que puede transitar el desarrollo

⁸ Los escritos de Boas son tan amplios y extensos que dar cuenta de su noción de cultura requiere de una investigación profunda en su trabajo. Ya que el objetivo de esta tesis no es desentrañar a profundidad todos los escritos del autor, nos apoyamos en el texto de Angel Martínez-Hernández *El dibujante de límites: Franz Boas y la (im)posibilidad del concepto de cultura en antropología* que nos permite recurrir a un trabajo de exégesis reconocida del gran antropólogo.

histórico. Una misma línea evolutiva exigiría una estabilidad de los rasgos a través de la historia que parece implausible. De aquí que se deba elaborar una concepción no especulativa de la historia (Martínez-Hernández, 2011 pág. 869-871) o sea que al ver las distintas líneas históricas se consideran en su conjunto, y no como una única historia que no es posible que tenga una veracidad universal.

En palabras de F. Boas no sólo necesitamos conocer cómo son las cosas sino cuál es el camino por el que llegan a ser lo que son (1966 pág 284). Como menciona Martínez-Hernández, el particularismo histórico tiene dos programas: preguntar sobre el origen (pasado) de los fenómenos culturales e indagar la función o sentido presente de estos mismos fenómenos (2011 pág. 872). Desde esta perspectiva aún se sostiene un tipo de evolucionismo (aunque no necesariamente teleológico ya que no hay un fin general). Esta evolución se desarrolla de manera muy distinta según la cultura, pero el pasado de la cultura aún configura el sentido del presente que, si bien se puede ver modificado por el paso del tiempo, aún mantiene una línea entre pasado y presente.

Aunque F. Boas no establece una definición de cultura como tal, sí la caracteriza con base en principios como el de la relatividad, la integración de elementos y el determinismo de la conducta. Tenemos así una serie de elementos que se integran en una totalidad, entendida como cultura. Sin embargo, ésta no carece de contradicciones, pues una alteración en una de sus partes tiene efecto sobre todas las demás (Martínez-Hernández, 2011 pág. 869-871). En este sentido, la cultura es un gran complejo, una máquina en la que cada parte funciona para el todo.

El relativismo boasiano implica también un enfoque idealista y mentalista que busca descubrir las leyes psicológicas subyacentes a las distintas formas culturales (Boas, 1974b,

pág.69; 1974c, p.234). Desde esta perspectiva mentalista el individuo no está frente a un final civilizatorio, sino que, dados pequeños mundos de cultura, su comportamiento estará determinado culturalmente (Martínez-Hernández, 2011 pág. 873). Aunque la *psique* del individuo no está configurada de manera teleológica, y a pesar de que Boas no vea a la cultura como un punto evolutivo del ser social, sí considera que la cultura determinar de forma absoluta al ser humano.

Cabe mencionar, que aun cuando Boas logra librarse de ciertos prejuicios y sistematizaciones formales de los antropólogos evolucionistas, termina cayendo en un determinismo cultural. Es cierto que gran parte de lo que configura el carácter y la personalidad del individuo depende de la cultura, sobre todo los principios morales a los cuales será muy difícil renunciar. Así como cuesta imaginar que una persona nacida en una cultura capitalista se logre librar de la idea del derecho a la propiedad. No obstante, no debemos olvidar que las personas de una cultura tienen contacto con otras culturas, con lo externo, y los seres humanos podemos comprendernos gracias al lenguaje que compartimos. Por lo tanto, reducir la cultura a contenidos mentales es olvidar que ésta está compuesta por una gran variedad de individuos, de distintas edades, con distintas oportunidades. etc., cuya personalidad se modifica por aspectos externos a la cultura a la que pertenece.

El Materialismo Cultural de Marvin Harris

El marco marxista de una sociedad conformada a partir de una infraestructura, una estructura y una superestructura⁹ tuvo un alto impacto en las ciencias sociales, y por supuesto en el concepto de cultura. En la antropología Marvin Harris ha sido el principal promotor de una teoría materialista de la cultura. Antes de exponer su definición de cultura, debemos señalar que para el autor existen dos actividades principales que conforman la conducta humana. La primera la constituyen los movimientos corporales de toda la humanidad, actuales o pasados, así como los efectos ambientales producidos por ellos: éstas son las actividades conductuales. La segunda está constituida por los pensamientos y sentimientos que experimentamos. Para las actividades mentales usamos operaciones gracias a las cuales desentrañamos los pensamientos; pero para las conductuales no hace falta saber en qué se piensa (Harris 1982 pág. 46). Podemos observar que Harris reconoce la clásica dicotomía de mente y cuerpo, y la separación entre un pensamiento desentrañado, o sea de una reacción corporal automática y el lenguaje.

La segunda distinción relevante para su sistematización es la de la investigación *emic* y *etic*¹⁰. Dentro de las condiciones de la investigación, una operación *emic* es aquella en la que el informante nativo tiene estatus de juez último, y se desarrolla en los propios términos de la persona perteneciente a la cultura. Lo que se intenta es esclarecer las

⁹ La infraestructura se puede entender como la base material de una sociedad, que incluye las fuerzas de producción y reproducción. La superestructura es dependiente de ésta, y se conforma por los elementos de vida social, tales como las creencias, religión, moral etc. La estructura es la organización social, las reglas que van a vincular a los miembros y los modos de organización políticos y productivos. En *Contribución a la crítica de la economía política*. Karl Marx (1859).

¹⁰ Estos términos provienen de la lingüística estructural (*phonetic/phonemic*). Desde esta perspectiva, las descripciones fonéticas tienen que ver con las ondas sonoras y la taxonomía de órganos corporales. En cambio, las descripciones fonémicas se basan en el sistema de contrastes fonológicos que pertenecen a la mente, o sea, al hablante (Harris 1982 pág.49).

categorías o reglas que nos indican el pensamiento nativo. En cambio, una operación *etic* es aquella en la que los observadores son jueces últimos y pueden generar teorías científicas acerca de las causas de las diferencias culturales que los locales podrían estimar como impropias (Harris 1982 pág. 47). En este sentido, la primera estrategia busca clarificar una cosmovisión local, mientras que la segunda apunta a la comprobación científica y a la observación “desde fuera”.

El materialismo cultural estudia la cultura desde una perspectiva *etic* y conductual, y la define como “el repertorio aprendido de pensamientos y acciones que exhiben los miembros de un grupo, cuya transmisión de generación en generación es independiente de la herencia genética” (Harris 1982 pág. 63). Es un repertorio material que se transmite de manera directa. Aquí no se consideran las ideologías locales más que como categorías transmisibles. O sea que, si en India las personas no comen carne de res, habrá una causa económica detrás del tabú. La ideología religiosa se transmite en sociedad y así se crea el tabú, pero la razón subyacente es material.

Los sistemas socioculturales tienen constantes biológicas y psicológicas, y la cultura se explica 1) porque las sociedades deben hacer frente a los problemas de producción para su supervivencia y, por lo tanto, debe haber un “modo de producción conductual *etic*”; y 2) porque las sociedades deben enfrentar los problemas de reproducción y por lo tanto debe haber un “modo de reproducción conductual *etic*”. Finalmente, 3) debemos inferir la existencia de “economías locales y políticas conductuales *etic*” (Harris 1982 pág. 67-68). Para Harris de nada nos sirve desentrañar las visiones locales, sino que más bien debemos ver qué aspectos de la infraestructura tienen un efecto sobre la Superestructura y la Estructura de las culturas. Y los únicos universales que se pueden

estudiar externa y objetivamente son las cosas que definen natural y necesariamente al ser humano: todos necesitamos producir, todos nos reproducimos y todos creamos sistemas de intercambio y políticos.

Para M. Harris hay ciertas características en común entre los seres humanos. La infraestructura incorpora las regularidades que están presentes de suyo en la naturaleza. Al igual que el resto de las formas biológicas, necesitamos consumir energía para obtener más energía, por lo tanto, infraestructuralmente, la cultura consiste en el equilibrio entre esta energía y los incrementos de producción, así como la reducción de la reproducción (1982 pág. 72-73, 87). En muchos sentidos lo que está haciendo M. Harris es equivaler la cultura a una forma de la naturaleza, y por lo tanto reduce los sistemas culturales a su ser biológico. Inclusive declara que a la naturaleza le da igual si Dios es un padre que ama a sus hijos o un caníbal sanguinario (Harris 1983 pág. 73). Lo que se mantiene como constante es la necesidad de comer; sin embargo, las cantidades o tipos de comida dependerán de la tecnología y el hábitat. Los cambios oportunistas y de adaptabilidad pueden incrementar o disminuir los costos para los individuos y, por lo tanto, son los causantes de la evolución cultural (Harris 1983 pág. 74-77).

Podemos por supuesto pensar en luchas ideológicas que sostienen o acelerarán los procesos de transformación, pero éstas nacen de la infraestructura. Es mucho más común que los cambios en los modos de producción *etic* y conductuales tengan un efecto sobre lo ideológico que viceversa. Esta infraestructura determina el carácter de la estructura y la superestructura (Harris 1983 pág. 89-91). Cuando hay un gran cambio infraestructural, como la escasez de cerdos, seguramente esto tendrá un efecto en el resto de la estructura, que ocasionará que desde la superestructura se piense en el cerdo como un tabú i.e. un

alimento prohibido. Su posición es que todo cambio social se da primero por razones biológicas, y todos los aspectos de la cultura se deben en el fondo a una administración de la energía.

Por supuesto, son varias las críticas que se le pueden hacer a esta postura materialista. Primero que nada, como ya lo mencionamos en relación con E.B. Tylor, representarse la cultura desde una perspectiva estructural únicamente equivale a crear un modelo de entendimiento y explicativo. Sin embargo, no hay necesidad alguna de que los cambios se den desde la infraestructura, en realidad existen rituales que no tienen que ver con la producción o reproducción. Por ejemplo, sería muy difícil conectar este aspecto biológico con el hecho de que en Santiago Xalitzintla se conciba al volcán Popocatepetl como una persona, el volcán en realidad no tiene ninguna relación con sus modos de producción y reproducción y, sin embargo, juega un papel central en su visión del mundo, en su cultura. Siempre podrías buscar causas materiales para este cambio, pero no explicarían mucho más que cualquier otra analogía ideológica.

Parecería que M. Harris piensa en la cultura como un producto biológico. Establece un sistema *etic* que deja fuera el significado local para emplear categorías supuestamente objetivas. No obstante, el significado de las palabras no está en el fetiche o en la imposición de los conceptos. El significado está en el uso. De nada sirven las categorías biológicas que no nos permiten comprender la manera en que se usan las palabras por la comunidad. Ignorar las posturas *emic* de la cultura, es pasar por encima del significado de las palabras empleadas, es asumir que los nombres sólo significan en un esquema cientificista que busca la “verdad”. Si realmente queremos entender al ser humano en su complejidad, debemos

aceptar que nuestras formas de vida y nuestros juegos de lenguaje son heterogéneos, y no podemos equivaler el significado a aquello que consideramos la “naturaleza”¹¹.

Geertz y la cultura como símbolo

Por muchos años la definición de Tylor sobre la cultura se mantuvo, y todavía hoy se considera la manera más general de entender el concepto. Todos los antropólogos que hemos revisado hasta ahora tienen una concepción similar: la cultura entendida como un set de conocimientos. Aunque cada uno de estos autores tiene su propio marco (El evolucionismo de E.B. Tylor, el particularismo histórico de F. Boas y el materialismo cultural de M. Harris), C. Geertz parece ser de los primeros teóricos que ve a la cultura no como acumulación sino como la condición necesaria para que exista el conocimiento. En este sentido, será muy importante revisarlo y discutirlo, para acercarnos más a una *representación perspicua* del concepto.

Para C. Geertz pensar que existe tal cosa como la naturaleza humana puede ser una ilusión, ya que los humanos estamos entretejidos con el lugar del que somos y con nuestras creencias de manera inseparable (Geertz 1989 pág. 3). Por lo tanto, no podemos apartar al ser humano de la cultura, ya que cualquier representación o conceptualización depende de nuestra perspectiva cultural. Sería muy difícil, por ejemplo, encontrar una generalización para la noción de bondad que sea la misma para budistas, católicos, cristianos e inclusive

¹¹ Sería importante dedicarle un apartado a P. Descola, ya que como vimos en el capítulo sobre ‘persona’ busca deshacer la oposición binaria de lo natural y lo sobrenatural (1996 pág.102). En este sentido, ver solamente la infraestructura sería ignorar que no hay una división necesaria entre naturaleza y cultura. La naturaleza es un constructo, para el autor cada cultura adopta una relación práctica con el ambiente circundante (1996 pág. 104). Cada *episteme* histórica articula los esquemas de clasificación (véase ‘Persona’) y cada cultura privilegia un modo sobre el otro (1996 pág.114). P. Descola le criticaría a Marvin Harris el darle prioridad a una naturaleza que establece de manera *etic* y que pretende una objetividad que no se justifica más que en su jerarquización de modos clasificatorios.

ateos, o entre personas de épocas y contextos distintos. Para lograr algo así se tendría que definir la bondad en términos tan generales que en realidad el concepto se volvería vacío, vacío. No podemos tener una integración teórica universal, en realidad, sólo estableceríamos correlaciones intuitivas entre hallazgos separados, paralelismos y analogías no completamente convincentes (Geertz 1989 pág. 11-12). Esta distinción es fundamental para entender por qué una perspectiva evolucionista o materialista sólo utiliza conceptos esencialistas y los transforma en categorías científicas. Pero es justo el hecho de que no hay acuerdo general lo que hace relevante la reflexión antropológica y cultural.

Debemos dejar de buscar identidades esenciales entre fenómenos que parecen similares y más bien buscar relaciones sistemáticas entre la gran variedad de fenómenos existentes (Geertz 1989 pág. 13). Con esta perspectiva, nos vamos acercando a una concepción analítica de la cultura, y por lo tanto a un análisis de sus conceptos clave. Para C. Geertz la cultura ya no se entiende como un esquema concreto de conducta que incluye costumbres, tradiciones y hábitos, sino más bien como “una serie de mecanismos de control –planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones que gobiernan la conducta” (1989 pág. 14). Como la cultura ya no se ve como algo externo al ser humano, su concepción se acerca mucho a la de ‘forma de vida’ y a la de ‘seguir una regla’ entendida como la conducta que se da en concordancia con las acciones de los demás.

Las similitudes con ‘seguir una regla’ no terminan ahí ya que para C. Geertz el pensamiento es necesariamente social y público y no consiste en sucesos que ocurren en la cabeza, sino en el tráfico de símbolos significativos que se utilizan la mayoría de las veces de forma espontánea (1989 pág. 15). Dos cosas son relevantes aquí, el hecho de que no podemos hablar de pensamiento privado, y el de que utilizamos el lenguaje no por esfuerzo

y disposición constante a seguir reglas establecidas, sino en concordancia con ellas. La cultura consiste en la totalidad acumulada de estructuras de construcción sobre los sucesos para orientarse entre las cosas experimentadas; no es una parte más de la existencia, sino que es una condición esencial de ella (Geertz 1989 pág. 15). Por lo tanto, no es la experiencia la que nos permite configurar la cultura, sino que la cultura como “totalidad acumulada de estructuras de construcción”, o sea, como modelos simbólicos con los que representamos la realidad, es lo que permite que tengamos experiencias, que de otra manera solamente serían estímulos.

Los primeros aspectos de la cultura, como la construcción de las herramientas o la cocina, son rastreables desde la aparición de los australopitecos; en este sentido hay un millón de años entre el comienzo de la cultura y la aparición del homo sapiens. La cultura no se agrega al ser humano, sino que ésta fue uno de los elementos que lo constituyeron (Geertz 1989 pág 17). Para el autor, la cultura es anterior al ser humano, y éste solamente la integró de manera esencial en su naturaleza. No obstante, C. Geertz reconoce que la cultura depende del aprendizaje, de la adquisición de conceptos, y de la aplicación de sistemas específicos, incluso señala que hablar es seguramente una facultad innata, pero hablar inglés es cultural (1987 pág. 20). Por lo tanto, concuerda con una visión innatista del lenguaje de tipo chomskiano¹². La cultura es anterior al ser humano y está integrada a nuestra biología, son sólo sus distintas formas las que se adquieren en sociedad.

¹² Según Noam Chomsky, "La velocidad y la precisión en la adquisición de vocabulario no dejan una alternativa real a la conclusión de que el niño de alguna manera ya tiene prototipos y patrones característicos de todos los lenguajes antes de la experiencia con el lenguaje; y con la exposición a los estímulos básicamente está restringiendo sus posibilidades fonológicas y gramaticales, y aprendiendo las etiquetas para metaconceptos que ya forman parte de su aparato conceptual" (1988 pág. 24)

La idea de la naturaleza humana establecida desde la antropología clásica es tipológica, construye una imagen del ser humano como modelo/arquetipo, entendiendo ser humano como un individuo que es guiado por los esquemas culturales desde los que ordena y dirige su vida (Geertz 1987 21-22). La cultura por lo tanto es un universal de la naturaleza humana, pero como es necesariamente heterogénea y dependiente del contexto, no podemos establecer un concepto universal de ‘cultura’. Lo que debemos hacer entonces es un análisis teórico que atienda tanto a la evolución física y al sistema nervioso como a la organización social y a los procesos psicológicos, para dar cuenta de la interacción recíproca entre ambas (Geertz 1987 24).

La perspectiva de C. Geertz es muy abarcadora, y nos permite derribar muchos de los preceptos universalistas de la cultura. Tomando esta postura se puede evitar caer en una perspectiva *etic*, ya que esta supuesta visión “objetiva” en realidad es solamente una perspectiva *emic* i.e., es imposible establecer conceptos unívocos y objetivos que no provengan de un hablante nativo para explicar la realidad. A pesar de esto, esta teoría no está libre de críticas. Parece que Geertz comete un error conceptual cuando ubica a la cultura antes del *homo sapiens*. Aquí comete un error categorial¹³, ya que incluye aspectos aislados como la creación de herramientas o el surgimiento de los grupos sociales en un concepto nuevamente unívoco, no se puede demostrar el todo de la cultura con sólo una de sus partes.

Es cierto que el pensamiento no se caracteriza por estar en la mente, puesto que se expresa mediante el lenguaje que es público y eminentemente social. Por lo tanto, la cultura

¹³ G. Ryle explica el error categorial es una descripción de algún fenómeno que se hace por medio de características que no le son propias. Por ejemplo, se entra a una feria y vemos los juegos, los puestos de comida, los trapevistas etc. Y al final se pregunta: Pero ¿Dónde está la feria? (1973)

tampoco está en el pensamiento ni es un sistema innato que nos permite expresarnos. El significado de lo que expresamos ya está dado en su uso, no hay razón para creer que primero hay pensamiento, o un lenguaje innato que se expresa de maneras distintas. Parece que Geertz aun aceptando que los conceptos no son unívocos, no puede desprenderse de una investigación mentalista del ser humano, pues intenta establecer a la cultura como una parte de la mente, y en el error del *fantasma en la máquina*¹⁴. Considerar que primero hay un hablar innato y luego un hablar inglés cultural, es creer que existe un lenguaje sin significado, y esto por supuesto es un absurdo.

Wittgenstein: forma de vida y cultura

Wittgenstein es uno de los pocos filósofos cuyo marco conceptual permite hacer una filosofía de la antropología, ya que las herramientas metodológicas de las *Investigaciones Filosóficas* y de otros trabajos nos permiten dar cuenta de los conceptos no de un modo unívoco, sino como conceptos de semejanzas de familia, de los cuales podemos tener una representación perspicua. En *Culture and Value* Wittgenstein señala que ver las cosas desde un punto de vista etnológico no significa hacer equivalente la filosofía a la antropología, sino que más bien equivale a tomar una posición desde fuera, lo que permite ver las cosas con más objetividad (1977 pág. 37).

Una filosofía que hable sólo desde una perspectiva interna no podrá dar cuenta de la variedad de usos que se le puede dar a un concepto. Cualquier cosa que digamos va a ser un movimiento en un juego de lenguaje, que a su vez está en relación con una forma de vida o

¹⁴ G. Ryle resalta la imposibilidad de nombrar a los procesos internos como si fueran estados invisibles, la consciencia describe conductas, la mente no ocupa espacio, ni hay una pequeña persona que controla nuestros pensamientos (1973)

práctica social (Tomasini 2013 pág. 8). Y, por lo tanto, cualquier uso legítimo de las palabras tendrá significado, y será relevante para dar cuenta más extensamente del concepto.

Hay una infinidad de maneras en las que podemos poner en palabras lo que de otra forma serían sólo movimientos físicos; puedes tener el ritmo acelerado al escuchar cierta música, pero el lenguaje lo reemplazará por la emoción o catarsis, lo matizará, refinará y desarrollará (Tomasini 2013 pág. 9). Podemos sentir ciertos estímulos en nuestro cuerpo, pero la expresión del dolor, o el amor es lo que le da sentido a la acción, y lo que hace al ser humano particular. Haber entendido y dominado el concepto de algo sólo es haber dominado la técnica para el uso de las palabras en un juego de lenguaje (Tomasini 2013 pág. 10). Por lo tanto, establecer un modelo para estudiar la cultura es caer en la trampa etnocentrista e ignorar las conexiones que puede haber entre conceptos.

Para hablar de una cultura es necesario que contemos con un objeto de comparación, de otra forma nuestra visión se verá afectada por distorsiones. Solemos confundir prototipo con objeto y esto ocasiona que le confirmemos propiedades dogmáticas al objeto que sólo el prototipo tiene (Wittgenstein 1977 pág. 14) Cuando hablamos de cultura no nos referimos a un objeto, sino que la cultura es una construcción, un prototipo. Quererle atribuirle propiedades objetivas es caer en este tipo de confusión. La cultura no es un objeto, sino un concepto de semejanza de familia. Los sistemas de categorías generales, o prototipos, generan explicaciones estableciendo correlaciones entre signos o entidades muertas (Tomasini 2013 pág. 10). Es por esto por lo que una antropología comparativa, en la que se establezca una jerarquización, una línea temporal, o una supuesta manera “objetiva” de ver los conceptos, sólo tendrá sentido para aquél que la fabrica, pero el

significado seguirá escondido en los escombros del modelo. Como menciona Tomasini, los conceptos no son hallados en la naturaleza, sino que son creaciones humanas y su adquisición se da a partir de técnicas de uso que están gobernadas por reglas (2013 pág. 10-11).

Por lo tanto, la forma de vida será decisiva en cuanto al estudio de la cultura, ya que en ella cobra sentido el significado entendido como el uso de las palabras, y nos permite ver que analizar gramaticalmente expresiones como ‘creo en Dios’ o ‘soñé contigo’ o ‘ $2+2=4$ ’ no es independiente de la concepción en la que uno esté inserto (Tomasini 2013 pág. 13). Cuando establecemos un estudio desde nuestras categorías muertas sólo podemos llegar a explicaciones que confirmen esas mismas categorías, pero no al significado real de las expresiones o rituales etc. Puede ser que una determinada forma de ver el mundo te lleve a considerar ciertas cosas como bellas, pero un cristal, por ejemplo, no puede ser bello en cualquier contexto. Hay ciertas épocas y culturas que no pueden liberarse del ligamen con conceptos como el de belleza (Wittgenstein 1977 pág. 79). Este es también el problema con los principios morales, cuando se tiene este apego a algún concepto de la moral es difícil deslindarse de él, pero viendo sus usos en múltiples formas de vida podemos desentrañar la ética de una comunidad específica.

Cómo mencionamos en la primera parte, hay una diferencia entre cultura y forma de vida. Wittgenstein señala en *Culture and Value* que la cultura es como una gran organización que le asigna a sus miembros un lugar desde el cual trabajan en el espíritu del todo, o sea que cada miembro contribuye en una serie de reglas que siguen y transmiten con vistas a una identidad colectiva entendida como la cultura en específico. Por lo tanto, es justo que se mida a cada uno por la contribución que da al todo. En las sociedades

modernas la cultura ha desaparecido en aras del individuo y, por lo tanto, han desaparecido también ciertas formas de expresar valor (1977 pág. 6).

La cultura se entiende desde sus participantes, quienes comparten una analogía del espíritu del todo, comparten un símbolo en común, que conforma lo que se entiende como cultura, y que exige la participación de sus miembros. Otra manera de derivar un concepto de cultura desde la postura wittgensteiniana es entenderla como una serie de formas de vida compartidas o como la participación en diversas formas de socialización (Das 1998. pág. 179). En ambas posiciones la cultura será prototípica y dependerá de la concordancia entre sus participantes.

Lo que hace Wittgenstein al caracterizar a la cultura de esta manera es separarla de definiciones sistemáticas, ya que la entiende como constituida por un grupo de personas que trabajan por un todo, qué sea ese todo es algo que se definirá de manera interna a la comunidad que comparte una serie de ideas y formas de vida que la cohesiona. A pesar de que esta caracterización es muy abstracta, no cae en posturas doctrinarias. Además, hay que considerar que las nociones de juego de lenguaje y forma de vida permiten de suyo establecer una filosofía del ser humano que está ligada necesariamente a lo público. Para nosotros las formas de vida entrelazadas con los distintos juegos de lenguaje conforman toda actividad y la cultura no es una abstracción en un catálogo o una noción biologicista, sino que constituye una serie de formas de vida con un fin en común.

Conclusión

Si consideramos las múltiples definiciones y los marcos teóricos y conceptuales para aclarar el concepto de cultura podríamos concluir que la cultura es: Un conjunto de

individuos con necesidades productivas y reproductivas que, desde distintas formas de vida e instituciones cambiantes histórica y contextualmente, y con sus propios mecanismos de control, colaboran *en el espíritu del todo*, percibido en su comunidad, y perseguido la mayoría de las veces por hábito.

La cultura no es un ente homogéneo, se conforma de una serie enorme de formas de vida que al mismo tiempo se entrelazan con otras culturas que las comparten parcialmente. Las diferencias culturales son comparables a las diferencias entre los miembros de una familia, por esto debemos saber con qué otra cultura estamos comparándola. Como la cultura o la familia es prototipo y no objeto, siempre habrá distorsión (Wittgenstein 1977 pág. 14). Una cultura comparte formas de vida con otras, y esto nos permite ver las semejanzas y puntos en común que existen incluso entre las culturas más alejadas. Podemos establecer áreas culturales, como cuando hablamos de Mesoamérica, y esto lo hacemos en relación con ciertas formas de vida compartidas, tales como el cultivo de maíz, el juego de pelota entre otras. Sin embargo, también podemos distinguir formas de vida entre grupos de Centroamérica y del Altiplano¹⁵. No hay un rasgo definitorio y esencial de la cultura, sino un conjunto de rasgos que se superponen unos a otros que nos permiten identificarlas como culturas.

Dar cuenta de los distintos tipos de cultura nos permite también mostrar las diferencias y semejanzas entre los principios morales. No podemos establecer una moral universal. Aunque compartimos ciertos juegos de lenguaje y formas de vida, también participamos en formas de vida distintas que nos diferencian de otras culturas. No es que no

¹⁵ La región central de México está compuesta por cuatro unidades geográficas enlazadas por sus tradiciones culturales: el valle de Morelos al sur, el Valle Puebla-Tlaxcala al oriente, la Cuenca de México al centro y el Valle de Toluca al occidente.

podamos entender o evaluar las acciones del otro, pero antes de evaluar debemos ver qué juegos de lenguaje conforman su identidad moral. Si trabajamos por el espíritu de un todo prototípico, y vemos los valores como nuestros es que éstos los hemos adquirido y los hemos enseñado en concordancia con las acciones de los miembros de la comunidad. A veces habrá valores impuestos por la legislación, lo que podría generar una actitud de rebeldía dentro de la comunidad, pero en su mayor parte la moralidad será un hábito, una enseñanza adquirida. El concepto ‘cultura’ nos permite ver cuál es ese todo hacia el que se dirigen los principios morales. Hay que reconocer, sin embargo, que la cultura no determina del todo la moralidad de una persona, pero es claro que será su principal influencia.

3. Libertad

¿Es posible ser libre en un mundo que es socialmente determinado? Si la sociedad determina nuestra acción, entonces ¿la maldad es creada y corregible dentro de cada cultura? Cuando intentamos explicar un concepto, lo que estamos haciendo realmente es seguir una regla. Cuando hablamos de libertad debemos dar cuenta de cómo estamos usando la palabra. Una manera de indagar sobre el concepto de libertad es la que considera los dilemas morales, aquéllos que nos planteamos frente a una problemática de índole moral, no utilitaria.

La motivación de estos dilemas es personal, no puede haber motivación externa y la única recompensa al resolverlo es la sensación de haber hecho el bien. Podríamos argumentar que, bajo esta manera de ver la moral, somos libres, a final de cuentas si no tomamos nuestra decisión con fines externos estamos actuando libremente. Sin embargo, para plantearnos estos dilemas tuvimos que haber aprendido un lenguaje específico, el

lenguaje de la moral. Cuando existe coerción, ya sea individual o social, decimos que nuestra acción fue involuntaria y por lo tanto no fue libre.

Debemos pues indagar la gramática profunda de la noción y ver si podemos equivaler la voluntad con la libertad, y explorar los distintos usos que se le dan al concepto. Tomaremos la noción de libertad de Hannah Arendt, quien la entiende como un acto (político); el concepto de libre albedrío de San Agustín, el concepto kantiano de libertad práctica y su necesidad desde una voluntad que es libre pero sometida a leyes morales. Consideraremos a Albert Camus con su concepto de rebeldía como la posibilidad de actuar libremente en los límites. Finalmente, revisaremos a Wittgenstein y los distintos usos de las palabras voluntad y libertad, apoyados en las exégesis de A. Tomasini y P. Quintanilla. Este concepto es clave para poder defender la idea de una vida moral, así como para fundamentar la evaluación del otro. Ver los distintos usos del concepto servirá para establecer si la libertad es esencial al ser humano, si la voluntad es una facultad humana y si es posible ser libre en un mundo donde las cosas materiales son regidas por leyes causales.

Hannah Arendt y la libertad como acción

Arendt describe de manera acertada que tener una concepción de libertad es una tarea imposible ya que hay una contradicción intrínseca entre nuestra conciencia y nuestro consciente; mientras nos dicen que somos responsables y libres en nuestro hacer diario (nuestra consciencia), nosotros nos orientamos en este mundo según las leyes de la causalidad (nuestro consciente) (1996, pág. 155). Esta contradicción nos desintegra en dos, en seres libres respecto a nuestras decisiones, pero determinados material y corporalmente.

Tenemos dos clases de causalidad que inciden en nuestra idea de libertad; por un lado, tenemos una motivación interior y por el otro un principio de causalidad que gobierna al mundo exterior (Arendt 1996, pág. 155). Por ejemplo, juzgamos como voluntaria la acción de una persona que atropelló a otra, evaluamos si su acción fue deliberada o no, pero por otro lado observamos las condiciones materiales del acto, las cuales son causadas según las leyes de la física. Esto genera una tensión, ya que un materialista tiene que conciliar una acción deliberada con su causación material.

Menciona Arendt que si el pensamiento nos determinara causalmente haría desaparecer la libertad. Pero la libertad no es parte del reino del pensamiento, sino que pertenece al ámbito político (1996, pág. 156). Sacando a la libertad de la esfera mental, podemos hablar de la esfera social y por lo tanto evitamos discusiones metafísicas. Según la autora, la libertad no pertenece a un reino abstracto y trascendental, sino que está ligada a acciones políticas en el mundo actual. Comúnmente, la política se piensa como algo que obstaculiza a la libertad, pero Arendt señala que la razón de ser de la política es la libertad misma, que se ejerce en el campo de la acción. Esta libertad es distinta a la libertad interna que puede escapar a la coacción externa y a la que nadie más tiene acceso (1996, pág. 158). Aquí tenemos dos usos distintos del concepto de libertad; por un lado, tenemos una libertad independiente de todo estímulo externo, una libertad que le pertenece al ser humano de manera *a priori*. Por el otro, tenemos una libertad política que se ejerce en la acción dentro del campo político.

No podríamos entender lo que es la libertad interior si no tuviéramos acceso a la experiencia mundana de ser un ente libre. Nos hacemos conscientes de nuestra libertad a partir de la vida en sociedad y no de nosotros mismos. La libertad le debe su realidad al

ámbito público que se garantiza políticamente (Arendt 1996, pág. 160). Si la libertad fuera una abstracción absoluta, caeríamos en el absurdo de pensar que podemos ser libres y al mismo tiempo estar coaccionados por la sociedad. No obstante, es la distinción entre libertad como acción y libre albedrío lo que nos permite hablar de la libertad como acción política, una libertad que está bordeada por leyes.

En la libertad política uno es libre en la medida en que trasciende motivos y finalidades. Los principios no operan desde el yo, sino que se ven inspirados externamente y son muy generales para darnos metas particulares de acción. Cada fin particular se juzga a partir de su principio, pero sólo hasta que la acción está en marcha. A diferencia de su fin este principio se puede repetir (Arendt 1996 pág. 163-164). El principio moral no es algo que nos nace por el hecho de ser seres racionales, como señala Kant, sino que más bien aprendemos a utilizar principios morales más o menos fértiles que nos ayudan a alcanzar distintos fines. No hay un principio universal, sino casos de aplicación. Para Arendt, somos libres mientras actuamos, en realidad actuar y ser libre es lo mismo (1996 pág. 165).

Cuando la libertad pasa del campo del hacer y la asociación con otros a la experiencia voluntaria, relacionada con el propio yo, se transforma en libre albedrío. El ser humano tiene soberanía y el sentido original del concepto de libertad se ve borrado (Arendt 1996 pág. 175). Lo que se debe rescatar de esta observación es que el uso que hacemos del concepto libertad cuando filosofamos se debe contextualizar. Cuando usamos el concepto podemos referirnos al menos a dos cosas distintas y en cierto sentido contrarias. Arendt resalta la imposibilidad de la soberanía humana, ya que no hay un solo ser humano sino toda una comunidad y, por lo tanto, la soberanía y la libertad serían incompatibles. Para ser libre entonces, el ser humano debe renunciar a la soberanía (1996 pág. 177). Sólo podemos

pensar en libertad en relación con los otros, si sólo existiera un ser humano en la tierra ni siquiera se plantearía la pregunta, ya que hablamos de libertad porque precisamente nos puede ser restringida.

La afirmación del ser humano se da gracias a la acción. Siempre tenemos la facultad de empezar, lo que anima, mueve e inspira las actividades humanas es esta libertad desde la que se producen las cosas bellas. El acto no debe ser visto desde la perspectiva soberana del agente, sino desde el proceso que se ve interrumpido a partir de la iniciativa humana. Los seres humanos recibimos la libertad y la acción y gracias a éste podemos configurar nuestra realidad (Arendt 1996, pág. 181-184). Aquí la pregunta que se plantea la autora no es si podemos como individuos actuar libremente, sino qué reunifica al ser humano en una unidad de la especie, en la que es justamente el aprendizaje y la vida en sociedad lo que nos permite ser libres desde nuestra configuración e intervención presentes en la historia.

Es cierto que la libertad de acción y la libertad como soberanía son incompatibles, lo que no resuelve el problema de los actos voluntarios, pero se nos ofrece otro concepto de libertad. Pensar la libertad en el ámbito de lo político me parece un giro muy relevante que nos permite poner sobre la mesa nuevamente el hecho de que aprendemos nuestros principios morales en sociedad, y esto permite escapar de las vueltas que la filosofía le ha dado durante tantos años a la idea de soberanía. No obstante, esta propuesta no elimina de ninguna manera la discusión, simplemente ofrece un nuevo enfoque sobre la libertad entendida como un concepto de semejanzas de familia. El interrogante sobre nuestro actuar moral queda en el aire, y la pregunta de si podemos ser soberanos en nuestras decisiones a los dilemas morales sigue en pie. Con todo esto se debe reconocer que Arendt establece una

distinción gramatical que es sumamente relevante y esclarecedora en cuanto a lo que nos referimos cuando hablamos de libertad.

El libre albedrio de San Agustín

Quizá la concepción de una libertad como soberanía se la debemos principalmente a San Agustín y su planteamiento del libre albedrío. Si bien ha causado muchas confusiones filosóficas también ha dado pie a una de las discusiones más interesantes en torno a la libertad. San Agustín plantea la libertad como necesaria para lograr el bien. Él se propone defender la idea de que Dios no es el causante del mal, ni tampoco lo padece, es nuestro libre albedrio lo que hace posible el pecado (1841). El origen de la idea del libre albedrio viene de la contradicción entre la fe en un Dios esencialmente bueno y la presencia de la maldad en el mundo. Al darle soberanía al individuo se explica el pecado, pues nosotros somos responsables de nuestras acciones. Los males proceden del pecado cometido, en tanto la voluntad del alma está dotada de libre albedrío (Agustín 1988 pág. 20). Por lo tanto, Dios no es el culpable del mal en el mundo, sino que nosotros hacemos un mal uso de nuestra libertad otorgada por él.

No obstante, podríamos preguntar cómo es posible que Dios nos dotara de una libertad que contiene la posibilidad de pecar. Para San Agustín, la voluntad libre es un bien recibido de Dios que es indispensable para hablar de mérito y premio por obrar de manera buena, los seres humanos son los que abusan de esta capacidad y por lo tanto merecen ser reprobados (1841 pág. 48). La capacidad de decidir, la soberanía humana es un bien necesario que Dios otorga para que podamos acercarnos a su bondad. El pecador utiliza de manera indebida esta libertad y es por eso posible el pecado. El castigo es sólo para el que actúa con una mala voluntad, es por eso que existe el arrepentimiento. El pecado proviene

del que peca con voluntad (Agustin 1988 pág. 21), pues no podemos pecar si no existe tal voluntad. Por ejemplo, si una persona es amenazada con una pistola para que robe, no es un pecado ya que no lo hizo voluntariamente, sólo puede pecar aquel que comete actos malos deliberadamente.

El pecado es definido por San Agustín como “la voluntad de retener o conseguir algo que la justicia prohíbe y de lo que hay libertad para abstenerse” (1988 pág. 15). Por supuesto que aquí no nos referimos a una justicia social o política, sino a la justicia divina. Si no tenemos la libertad de decidir, entonces no hay pecado; si existiera alguien que por naturaleza es malo no podría ser castigado por lo que lo constituye esencialmente, por lo tanto, no hay malos por naturaleza, porque de caso contrario así los hubiera creado Dios, y esto es por supuesto un absurdo. No podríamos decir que un león peca cuando caza a otro animal, ya que es su instinto y no puede decidir entre actuar violentamente o no hacerlo.

La imagen de Dios está deteriorada por culpa del pecado original que se transmitió a toda la humanidad y además por los pecados que se han cometido posteriormente. Sin embargo, hay todavía una parte que se puede identificar con lo divino, pero debemos mejorar. Es gracias a que tenemos libertad que podemos buscar ese bien, que sólo es posible con la ayuda de Dios. Sin Él no podemos ser verdaderamente libres (Agustin 2011, Dei 2) (Agustin 1988 pág. 55). Esto puede parecer paradójico, ya que el libre albedrío habla de la soberanía que al mismo tiempo está atada a la ayuda de Dios. Por supuesto San Agustín ve este libre albedrío como una prueba de Dios que nos permite acercarnos a Él, en el reino donde la libertad ya no es necesaria. Por lo tanto, nuestro pecado es el causante de que no existamos en el sumo bien. Tenemos que utilizar nuestra libertad para ser recompensados y evitar el pecado.

El concepto de libertad tiene dos elementos: la autodeterminación de la voluntad y la orientación al bien, que al mismo tiempo puede ser el bien-para-mí (la felicidad) y el bien-en-sí (la moralidad). El fin último y supremo es Dios que conjunta ambas. La autodeterminación con ambas orientaciones al bien nos permite la *libertas* mientras que el *liberum arbitrium* consiste únicamente en la búsqueda del bien propio. (Pegueroles, 1974, pág. 23). También en Agustín encontramos dos conceptos distintos de libertad; por un lado, tenemos el libre albedrío que es lo que permite que podamos ser juzgados, por el otro está la libertad absoluta, que se encuentra solamente en el sumo bien.

Para San Agustín, la verdadera libertad está en la alegría de obrar de manera correcta como servidumbre y obediencia a la ley divina. Sin la gracia divina el ser humano sólo puede hacer el mal. La gracia es lo único que nos puede liberar completamente del mal. La voluntad es libre en el sentido de libre albedrío, ya sea que quiera el bien o el mal, ya que nunca quiere sin querer. En la vida futura podemos tener garantizado el sumo bien y la libertad absoluta, y es ahí donde se asegura nuestra libertad (1988 pág. 25). Vemos entonces cómo para salvar la idea de un Dios bueno, San Agustín necesita plantear dos posibilidades para la libertad: una libertad mundana que permite atribuirle el pecado a los seres humanos y no a Dios, y una libertad absoluta que sólo se alcanza en la gracia de Dios.

Las maniobras de San Agustín para salvar la bondad de Dios me parecen de admirar, ya que sólo podemos dar cuenta del pecado a partir de los actos voluntarios. Separando dos tipos de voluntad logra no sólo salvar la bondad de Dios sino introducir la idea de libertad como soberanía. No obstante, no queda muy claro qué sea la voluntad para San Agustín. Parece defenderla como una aptitud del alma dotada por Dios, pero en realidad su explicación no es lógica, sino intuitiva. Su argumentación parte de la necesidad

de defender la bondad divina, pero al acercarse de esta manera al problema ignora que hay muchas maneras de usar el concepto de voluntad, así como el de libertad. Si le disparas a alguien porque tu vida está siendo amenazada ¿Actuaste voluntaria o involuntariamente? ¿No te debiste haber sacrificado? ¿Rompiste la ley divina deliberadamente? San Agustín establece el concepto de voluntad como un concepto unívoco, como si al hablar de voluntad todos nos refiriéramos a lo mismo, pero hay casos en que es muy complejo establecer cuándo se actúa por voluntad propia y cuándo no.

Kant y la libertad como necesidad moral

Una de las concepciones más importantes que existen sobre el concepto de libertad, si no es que la más importante, es la que establece Kant en su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. El autor comienza por hacer una distinción entre las diversas clases de filosofía, la filosofía lógica se divide en leyes de la naturaleza y leyes de la libertad, la ciencia de la primera sería la física, mientras que de la segunda es la ética (Kant 2007, pág. 1). Así, hacer filosofía moral será precisamente hablar de las leyes de la libertad. Tomando esto en cuenta, el esquema kantiano de la moral no solamente utiliza, sino que se apoya en el concepto de libertad y, por lo tanto, hacer un análisis gramatical de ‘libertad’ precisará de las aclaraciones kantianas y de poner a la luz sus ideas sumamente fértiles.

Entendemos el imperativo categórico como aquello que manda una conducta inmediatamente; lo que consideramos esencialmente bueno de la acción dependerá de la intención que lleve, sin importar el éxito que ésta tenga. A esta manera de juzgar las acciones es lo que Kant llama moralidad (2007 pág. 31). A diferencia de una concepción de libre albedrío, para Kant es libre aquella acción que se conforme a la ley universal, al imperativo. La voluntad es entendida como la causalidad de los seres racionales, y la

libertad es la propiedad de esta causalidad. Voluntad libre y voluntad sometida a reglas son lo mismo, la voluntad absolutamente buena es la que puede contenerse en y a sí misma siempre. i.e. la voluntad sometida a la ley universal (Kant, 2007 59-60). Por lo tanto, todo ser racional es libre ya que tiene su voluntad como causalidad, y ésta se muestra en el hecho de que estamos sometidos al imperativo categórico, lo que nos hace libres. Todo ser racional obra bajo la idea de libertad, es ella misma autora de sus principios morales e independiente de los influjos externos, la voluntad no podría ser propia sino sosteniendo esta libertad (Kant 2007, pág. 61). Entonces, para demostrar que tenemos una voluntad individual, Kant debe aceptar que tenemos libertad *a priori*. Nos auto representamos principios, pues el hecho de que seamos seres racionales garantiza esta voluntad, y el mundo externo no tiene influencia alguna en la decisión genuinamente moral.

Es claro que esta equivalencia entre libertad y sometimiento a la ley parece una contradicción. Para explicar esto Kant separa el mundo sensible del inteligible. Él mismo se hace la pregunta “¿Por qué la ley moral obliga? El asunto es complejo, ya que nos consideramos libres en el orden de causas eficientes pero sometidos a las leyes morales en el orden de los fines, y nos sentimos sometidos a estas leyes ya que nos atribuimos la libertad de la voluntad. Lo que sucede es que hay que distinguir entre el mundo sensible y el inteligible (Kant 2007, pág. 63-64). Por lo tanto, mientras estamos obligados en un mundo en el otro no lo estamos, tenemos una racionalidad y eso nos hace libres, pero hay un mundo sensible que nos crea el espejismo de estar sometidos.

El ser humano no se puede crear a sí mismo, y por consiguiente no tiene un concepto *a priori* de sí mismo, éste se explica de manera empírica. Se puede distinguir de las demás cosas y de sí mismo en cuanto que afectado por objetos, a esta facultad es a la

que se le llama razón (Kant 2007, pág. 64). Por lo tanto, tenemos un razonamiento que nos permite distinguarnos, y en este aspecto tenemos libertad. Si recordamos el concepto de persona de Kant, podemos dar cuenta de cómo el hecho de tener razonamiento es lo que nos da libertad y por lo tanto voluntad. Kant menciona que la independencia de las causas del mundo sensible sostiene la idea de libertad, que se encuentra unida al concepto de autonomía. Cuando nos pensamos libres somos miembros del mundo inteligible y conocemos la soberanía de nuestra voluntad que tiene como consecuencia la moralidad. En cambio, cuando nos pensamos obligados o determinados nos consideramos parte del mundo sensible y al mismo tiempo del inteligible (2007, pág. 65). Es sólo cuando confundimos el mundo inteligible y el sensible cuando nos sentimos obligados, ya que la causalidad sensible nos condiciona a pensar que no somos libres. Pero lo que en realidad sucede es que somos libres en cuanto a nuestra voluntad y nuestras decisiones morales, sin importar que la acción sensible esté causada.

El mundo inteligible, en cuanto a la voluntad, es inmediatamente legislador, en la idea de libertad se encierra la ley de ésta. Si yo no fuera parte del mundo inteligible todas las acciones se harían conforme al deber y no por deber. En resumen, la libertad es una idea de la razón de la que no podemos comprobar su naturaleza objetiva, en cambio la naturaleza es un concepto del entendimiento y se demuestra su existencia en los ejemplos de experiencias que podemos ofrecer no hay contradicción en que ciertas cosas en el fenómeno se sometan a leyes y que esa misma cosa sea independiente de estas leyes (Kant 2007, págs. 66-69). Por lo tanto, la libertad es necesaria para poder sostener una moralidad objetiva y universal. Si no tenemos libertad entonces la moral no existe, ni siquiera la razón podría determinarte moralmente.

Ya hemos mencionado con anterioridad que el sistema kantiano se sostiene por sí mismo, está elaborado con minuciosidad y es sumamente coherente. No obstante, no podemos dejar de lado que se sostiene sobre algunas categorías que son dudosas. No queda claro a qué se refiere con que la voluntad ya está dada en la razón, o con la idea de que la libertad es necesaria para poder hablar de moralidad. Considero que el error kantiano consiste en universalizar ciertas nociones que en su uso pueden tener significados muy distintos. Kant separa a la moralidad de la acción sosteniéndose en una libertad y en una voluntad necesarias para poder defender la universalidad del imperativo categórico. Pero como veremos más adelante, no hay una sola cosa que podamos llamar libertad o voluntad, y su evaluación sólo se puede dar en la acción, aspecto que si bien Kant no deja de lado en todo su sistema busca universalizar la evaluación, como si estos conceptos tuvieran un solo significado.

No se niega aquí que necesitamos tener algún tipo de libertad para deliberar entre principios morales cuando se nos presenta un dilema; pero ésta sólo es una forma de entender la libertad. En realidad, cada acción específica se juzga de manera distinta, y no podemos asegurar que una acción fue libre hasta que es evaluada como tal. Un mismo acto puede ser visto como voluntario o involuntario, y esto no será algo que dependa solamente de la razón, sino que estará definido socialmente.

Camus y el hombre rebelde

Tal vez Albert Camus no sea de los primeros autores en que se piensa en cuanto a la discusión sobre la libertad. No obstante, me parece que su propuesta, no sólo sobre la libertad sino sobre la moral, comparte algunos puntos con la kantiana, pero en otros se le opone. En su introducción, Camus parte de la premisa de que cuando el criminal se procura

una doctrina moral entonces puede darle racionalidad al crimen, y su acción pasa de ser individual a universal (1982 págs. 13-14). Por lo tanto, desde esta perspectiva vemos cómo coincide con Kant en que la doctrina y la universalidad moral no son posibles, sino que más bien justifican y universalizan el mal.

No es necesario buscar un imperativo categórico o una ley moral universal, sino que hay que conducirse en el mundo tal como es y no como queremos o pretendemos que sea. Si el crimen se comete por ciertas razones, entonces los humanos tenemos la culpa, y si no, entonces tenemos que encontrar una consecuencia o cerrar los ojos. La ideología va a negar a los otros y ahí es cuando se hace el mal (Camus 1982, pág. 15) Cuando nos adherimos completamente a una ideología o una doctrina¹⁶, actuamos conforme una serie de reglas establecidas que contrasta con una ideología rival. Si somos libres moralmente, entonces el problema es que esa libertad no siempre nos dirige al bien y los humanos justificamos el crimen. Pero si el crimen no es racional, entonces no podemos dar razones y justificarlo.

El sentimiento del absurdo¹⁷ cae en la misma contradicción que la doctrina, ya que cuando se quiere obtener una regla de acción el crimen se hace indiferente y por lo tanto posible. En la negación el crimen se mueve libremente. Si nada tiene sentido y no se cree en nada, todo es posible, y nada tiene importancia. (Camus 1982, pág. 16). Entonces la doctrina o el absurdo fracasan igualmente en resolver el problema moral. Si el mundo es absurdo la moralidad es abstracta y el mal es inexplicable; si la moral es universal, entonces también lo es el crimen, y no sólo universal, sino que tan racional como el imperativo.

¹⁶ La doctrina se entiende como aquello que impone una ideología y no permite ideologías que rivalicen en sus estatutos.

¹⁷ El absurdo es la yuxtaposición existencial en la que nos encontramos que consiste en una necesidad de encontrarle sentido a la vida, y la indiferencia y sinsentido de la existencia misma (Camus 1982).

El absurdo es una contradicción porque excluye los juicios de valor, y éstos nos guían en la vida. Las filosofías de la no significación como el nihilismo o el relativismo extremo no son posibles ya que se expresan. Incluso el silencio significa (Camus 1982 pág. 20). La filosofía wittgensteiniana confirma esto, pues la descripción no es la única manera de significar. Hablar de que la vida no tiene sentido es irónicamente un sinsentido. El lenguaje mismo vuelve imposible que podamos excluir al mundo del sentido. Pero al mismo tiempo es un error creer que pueden enunciarse las reglas generales de la acción moral. Los peores sufrimientos provienen de un razonamiento que pretende ser universal (Camus 1982 pág. 21). Un imperativo moral nos acerca de igual manera tanto al mal como al bien.

Camus considera que tanto el absurdo como la doctrina hacen tabla rasa con la moralidad y lo único que nos queda es la rebeldía, el poder decir ‘no. No hay una frontera nítida, sino que se halla el sentimiento de rebeldía cuando el otro exagera (1982 pág. 27). Podemos pensar en un ser humano libre, pero con una libertad que no es nítida, que no enuncia o establece, sino que sólo nos dice ‘no más’ cuando se llega al límite, sin justificarnos en doctrinas o cayendo en el vacío del absurdo. En lugar de establecer principios morales basados en el deber, la rebeldía va a oponer “lo preferible a lo que no lo es” (Camus 1982 pág. 28). No es que el rebelde no tome en cuenta el mundo, sino que evalúa sus límites en su contexto de acción y no asume reglas universales inamovibles.

El movimiento de rebeldía no elige ideales abstractos, exige lo no reducible a una idea, es espontáneo y por lo tanto no toma sus decisiones basado en la nada, sino que posee conciencia de sus derechos y por lo tanto sabe cuándo se exceden los otros (Camus 1982 pág. 35-37). No apunta a ideales o doctrinas, sino que el derecho se reconoce cuando el otro

se excede, no es universal y no es inamovible. La libertad debe dejar de verse como algo universal o absurdo, entre el Todo y la Nada, el caos y el orden. Hay un mundo con sentido, y sólo haciendo las paces con el mundo y no permitiendo que se excedan los límites podemos tener una libertad real, actual y contextual.

Para Camus la historia no puede ser más un objeto de culto, ya que es sólo una sombra en la que el ser humano ya no tiene parte; por lo tanto, el que se da a una historia no se está dando a nada y se desvanece en la nada. Sólo se puede avanzar si nos rebelamos contra ella. La rebeldía siempre chocará con el mal y su única opción será ofrecer un nuevo impulso (1982 pág. 416-417). Aceptar la historia como es, es al mismo tiempo ser esclavos de la doctrina y el concepto, pero al ser conceptos muertos nos volvemos esclavos de la nada, del absurdo. El absurdo y el ideal dejan de ser contrarios para ser más bien dos caras de la misma moneda.

La noción de la modernidad sobre la libertad se basa en conceptos extremos que no significan más que expresivamente, y su uso puede llevar a los extremos, tales como el Todo y la Nada, el Bien y el Mal, la determinación absoluta y la libertad:

Los hombres de Europa abandonados a las sombras se han apartado del punto fijo y radiante. Se olvidan del presente por el futuro, de los seres apresados por el humo del poder, de la miseria de los suburbios por una ciudad deslumbrante, de la justicia cotidiana por una verdadera tierra de la promisión. Desesperan de la libertad de las personas y sueñan con una extraña libertad de la especie; rechazan la muerte solitaria y llaman inmortalidad a una prodigiosa agonía colectiva. Ya no creen en lo que es, en el mundo y el hombre vivo; el secreto de Europa está en que ya no ama la vida. Sus ciegos han creído puerilmente que amar un solo día de la vida equivale a justificar los siglos de opresión. Por eso han querido borrar la alegría en el tablero del mundo y aplazarla para más tarde. La impaciencia de los límites, el rechazo de su ser doble, la desesperación de ser hombre los ha arrojado por fin a una desmesura inhumana. Negando la grandeza de la vida, han tenido que apostar por su propia excelencia. A falta de algo mejor se han divinizado y ha empezado su desventura: estos dioses tienen los ojos vacíos (...) La única regla original hoy día: aprender a vivir y a morir y, para ser hombre, rehusar ser dios (Camus 1982 págs. 420-421).

En Kant, como parte de una corriente racionalista, vemos un esfuerzo por ofrecer un imperativo que es claramente universal, pero que para serlo necesita ser vacío y sin aplicación en el mundo. Su única aplicación posible es como guía, pero lo universalizable para cada individuo no se puede determinar, y aquello que Kant llama razón al apuntar hacia leyes universales también vuelve racional el mal. Camus en cambio rechaza los ideales y nos pide que nos concentremos en lo que podemos salvar del presente. El problema de esto es que el mal seguirá existiendo, y la rebeldía seguirá chocando con la pared. No obstante, ofrece una salida, si no definitiva sí espontánea, la rebeldía permite que tengas libertad de acción en cada uno de tus actos presentes, sin eliminar la libertad que tenemos para deliberar entre dilemas morales. Es claro que en este trabajo nos inclinamos hacia la postura de Camus, no obstante, aún se necesita clarificar desde la filosofía del lenguaje qué es eso que nombramos libertad y voluntad.

Wittgenstein: Los malentendidos sobre la libertad y la voluntad

Como nos hemos dado cuenta a partir de la gramática profunda de cada uno de los conceptos, no podemos dar definiciones abstractas e ideales de los términos que no estén apoyadas en su propio contexto o juego de lenguaje. ‘Libertad’ no sólo no es la excepción, sino que su análisis conceptual es crucial para dar cuenta de la centralidad de esta idea en las discusiones sobre la moral. Quintanilla nos menciona que no podemos utilizar el mismo juego de lenguaje para hablar de nuestros estados mentales y acciones que para hablar de las relaciones causales entre eventos físicos (2007 pág. 79), son juegos de lenguaje distintos, y nuestra postura en cuanto a la libertad variará dependiendo de donde estemos posicionados. Es un error

categorial usar terminología causal¹⁸ que pertenece a las descripciones físicas para descripciones psicológicas (Wittgenstein 2017 pág. 194).

No es que haya compatibilidad ni incompatibilidad entre la libertad y el determinismo, sino que es un problema mal planteado de confusión entre juegos de lenguaje distintos (Quintanilla 2007, pág. 85). Mientras que Kant intenta hacer compatible el determinismo con la libertad a partir de su distinción entre un mundo material y uno inteligible; un materialista no ve compatibilidad entre el libre albedrío y el determinismo. Ambos están enunciando dos tipos de libertad distintos, y ninguna postura es más definitiva que la otra.

Un concepto no debe verse como representación mental, sino que los conceptos se entienden por su uso al interior de cualquiera de nuestros comportamientos. Tampoco debemos suponer una relación causal entre voluntad y acción. Esta es una postura causalista que ve a la acción, a los estados mentales y a la voluntad como partes de un mecanismo; pero el querer y el desear son inseparables de la acción y no la causa de ésta (Wittgenstein 2017 pág. 194). La acción es un concepto de semejanzas de familia, y uno de los que más usos distintos podemos enumerar. La voluntad no causa la acción, sino que es una modalidad del actuar, al igual que el querer o el desear.

La postura mentalista quiere hacernos creer que hay una voluntad que causa la acción, un *fantasma en la máquina* que causa nuestras acciones, pero esta explicación no funciona

¹⁸ Las causas son lo que son, eventos o hechos neutrales en sí mismos, se dan o no se dan y eso es todo. [...] éstas sirven básicamente para dar cuenta de un aspecto de lo que se quiere explicar en conexión con una perspectiva particular previamente adoptada. En cambio, las razones constituyen el mecanismo lingüístico ad hoc para la evaluación de las acciones (Tomasini, 2016 págs. 29-30). Si preguntas por qué está triste, una respuesta causal sería medir sus niveles de dopamina, en cambio la razón tendría que ver con los motivos de su tristeza.

por varias razones y Tomasini Bassols (2004)¹⁹ las enuncia. Primero, el acto de voluntad no es real en el sentido de que deberíamos poder detectarlo, pero no hay manera de hacerlo si no es como evaluación después de la acción, no podemos mirar una “voluntad libre” dentro de nosotros mismos (Wittgenstein 1989 pág. 438). No hay nada que nos indique que la voluntad en realidad existe, y si la enunciamos para salvar algún tipo de libertad, el lenguaje se va de vacaciones. No estamos hablando de nada, y su uso sólo existe en un lenguaje filosófico de corte metafísico.

Segundo, el supuesto acto interno de voluntad no altera de ninguna forma la acción realizada, ya que la acción se juzga externamente y es irrelevante lo que “pasa” dentro del sujeto (Bassols 2004 pág. 86). Si alguien le salva la vida a una persona de ser atropellada, no hay manera de juzgar si su acción fuera voluntaria o instintiva e involuntaria, de todas maneras la acción se evalúa externamente. Tercero, lo que nos interesa para dar cuenta de la naturaleza de la acción son los antecedentes y el contexto, pero no “la voluntad”. Si ésta es algo interno no nos interesa ni para nuestras acciones ni para las de los demás (Bassols 2004 pág. 86). Cuarto, la idea de voluntad es análoga a la de esfuerzo muscular. El prototipo de la voluntad proviene de la experiencia de hacer esfuerzos musculares (Wittgenstein 1975 pág. 151). Creemos que porque nuestros músculos hacen un esfuerzo cuando movemos el brazo, la mente funciona de la misma manera, pero esto sólo es un trasladar una experiencia corporal al ámbito mental.

Quinto, no podemos dar cuenta de la esencia de la voluntad, no hay un “algo” que aparezca en todos los casos. En realidad, no podemos diferenciar los actos voluntarios de los

¹⁹ Tomasini, A.(2004). Libertad de la voluntad y acción involuntaria. *Acta Comportamentalia: Revista Latina de Análisis de Comportamiento*, 12(3), 75-96.

involuntarios, no podemos determinar la presencia o ausencia de los actos de volición (Wittgenstein 1975 pág. 151-152). Por ejemplo, si tengo una pistola en mi cabeza y me obligan a robar algo ¿mi acto fue voluntario? Si consideramos que tomé la decisión de robar, y moví físicamente mi cuerpo para realizar la acción entonces es voluntaria; pero si consideramos que estaba tratando de preservar mi vida, el acto es involuntario. Una misma acción puede ser voluntaria o involuntaria dependiendo de cómo se juzgue.

Evaluemos este último punto más a fondo e intentemos poner a prueba distintas definiciones que se le pudiera dar a la noción de voluntad. Podríamos decir que actuamos con voluntad cuando la acción requiere un tipo de esfuerzo (Tomasini 2004, pág. 89). Pero puede ser que decida voluntariamente salir a ver el atardecer todos los días; una acción así puede no requerir ningún tipo de esfuerzo. De igual manera, un mitómano puede mentir involuntariamente, y su elaboración de historias le puede causar un gran esfuerzo, por lo tanto, su acción involuntaria requiere de esfuerzo; tanto voluntad como involuntad pueden requerir esfuerzo. Esto significa que el esfuerzo no puede ser lo que distinga un acto voluntario.

Se podría argumentar que la acción voluntaria es aquella que no le llama a uno mismo la atención. Sin embargo, uno podría sorprenderse de lo que una danza ritual le provoca corporalmente, y esto no significa que la danza se haya ejecutado de manera involuntaria. Podríamos incluso decir que los actos voluntarios son espontáneos, como cuando vamos a la cocina a prepararnos algo sin que lo tuviéramos planeado. No obstante, si nos encontramos a alguien que creíamos había muerto, nos sorprendemos espontáneamente de manera involuntaria; por lo tanto esto no define tampoco la acción voluntaria. Finalmente, se podría decir que el acto voluntario es aquél que el sujeto ya sabía que iba a hacer, pero nuevamente,

podríamos salvarle la vida a alguien en un acto que no sabíamos que íbamos a realizar y aun así ser voluntario (Tomasini 2004, pág. 89-90).

Ahora bien, ¿Qué sucede en cuanto a la deliberación? Necesitamos evaluar y juzgar para poder hablar de decisiones morales. El tema está en dejar de intentar encontrar un algo y más bien atenernos a describir cada acción según su propio contexto y la forma de vida que la alberga (Tomasini 2004, pág. 88). Usamos la idea de voluntad para juzgar una acción y no para dar una definición abstracta y trascendental del concepto. Ya vimos que cualquier acto se puede catalogar como voluntario o involuntario según sea el caso. Hay acciones involuntarias que realizamos como un chantaje y lo sabemos. Lo que llamamos voluntad varía de muy diversas maneras, no existe la esencia de la voluntad (Tomasini 2004, pág. 90).

"Lo que es voluntario son ciertos movimientos con sus entornos normales de intención, aprendizaje, esfuerzo, acción. Movimientos de los que tiene sentido decir que son en ocasiones voluntarios y en ocasiones involuntarios son movimientos en un entorno especial" (Wittgenstein, 2007 sec. 577)²⁰. Lo que nos importa aquí no es saber si existe una voluntad como tal, sino describir en la forma de vida y en el momento en que se da si la acción fue voluntaria o no y esto es algo que sólo se podrá decidir socialmente. Libertad y voluntad más bien sirven como conceptos para hablar de la persuasión y no como algo trascendental. Usamos estos conceptos para formarnos puntos de vista y deliberar entre dilemas morales (Tomasini 2004, pág. 91). El hecho de que en Santiago Xalitzintla se le atribuya voluntad al volcán cuando tiene erupciones nos demuestra que no usamos la palabra

²⁰ Wittgenstein, L. (1967). *Zettel*. Oxford: Basil Blackwell.

voluntad como algo que se tenga esencialmente, sino que la usamos más bien en un contexto específico de acción.

Conclusión

Los estados mentales no son entidades mentales internas, más bien son aspectos que hacen inteligibles la acción para el intérprete en una situación y un juego de lenguaje específicos (Quintanilla 2007, pág. 94). Creemos que querer y desear son cosas intrínsecas, pero en realidad sólo son maneras distintas de referimos a acciones que varían según los juegos de lenguaje que estemos usando. El seguir reglas y las regularidades no tienen nada que ver en la determinación de si la acción es libre o no (Wittgenstein 1997 pág. 411). Esto es así porque la libertad no depende de algo dado, sino que se juzga que una acción es libre hasta después de que ésta se realiza.

Pensar que determinismo y libertad son rasgos de la realidad (fenoménica y nouménica) es un error, más bien son descripciones que hacemos de la realidad con la que tenemos contacto. La única manera de conocer la realidad es describiéndola, y lo hacemos de maneras muy distintas. Lo que hay aquí es un problema de estipulación. Los conceptos de determinismo y autonomía son propiedades de la persona bajo un tipo de descripción, no es algo que se posea o no, sino que se considera en cada caso de enunciación o de evaluación específico. No podemos ser libres plenamente, ningún acto es intencional en todos los casos ni en ningún sentido (Quintanilla 2007 pág. 102). El problema aquí no es definir qué es la libertad, sino ofrecer un panorama amplio de situaciones y ejemplos donde el concepto de libertad sirva para evaluar la intencionalidad del sujeto. Si observamos su uso en las situaciones comunes de enunciación y no como una cualidad permanente del individuo, puede ser un concepto sumamente relevante para evaluar la acción moral.

4. Reglas

La noción de ‘seguir una regla’ es probablemente la más importante para dar cuenta de los principios morales, así que primero debemos explicar a qué nos referimos con ‘regla’, y si éstas se siguen de manera privada o no. Además, debemos clarificar si el uso que se hace de ‘regla’ requiere de la idea de estipulación o si las reglas existen, aunque no sean enunciadas. Cuando hablamos de ‘regla’ nos podemos estar refiriendo a muchas cosas distintas; bien puede ser a la ley, o al acto en concordancia con las reglas o a normas que regulan la conducta. Es claro que, en cuanto a la ley, lo que tenemos es una estipulación, y por lo tanto un castigo acorde con su violación. Esta noción de regla no requiere demasiada explicación ya que es en este sentido una regla formal. Sin embargo, le pondremos más atención a las reglas morales, aquellas que no están necesariamente estipuladas pero que de cualquier forma actuamos en concordancia con ellas.

Primero abordaremos una visión de las reglas desde la lingüística generativa²¹, ya que la postura de Noam Chomsky sobre esta noción difiere mucho de la wittgensteiniana, así como de los usos comunes que hacemos del concepto. Por lo tanto, es necesario dar cuenta de cómo el autor concibe las reglas innatas y biológicas. Posteriormente estudiaremos las dos nociones de regla del utilitarista John Rawls. Si bien su argumentación va dirigida a justificar los principios utilitaristas aplicados a las prácticas, lo que más nos importa aquí es la distinción entre las prácticas o instituciones y las reglas que caen bajo esas prácticas: las máximas y las ‘reglas de buen cubero’. Después veremos la distinción que en *Actos de Habla* nos presenta John Searle entre las reglas constitutivas que

²¹ Escuela del pensamiento de la lingüística en la que la gramática cuenta con un número delimitado de reglas y éstas pueden generar todos los enunciados posibles (Chomsky 1957 pág. 13)

forman convenciones, y las regulativas que regulan las prácticas. Esta distinción se aplica sobre todo a las convenciones lingüísticas y será importante ponerla a prueba en el ámbito de la moral.

En la última parte de este análisis gramatical se abordará la noción wittgensteiniana de ‘seguir una regla’ para responder al interrogante de si las reglas se siguen de manera privada o no, esto es, si son necesariamente públicas y si así funcionan en cuanto a la moralidad. Discutiremos lo relativo a los dilemas morales y la influencia de los principios morales en su solución. Aquí seguiremos las exégesis de Wittgenstein de autores como Malcolm, Tomasini, Burbules y Smeyers que defienden la idea de que las reglas se siguen necesariamente de manera pública. En contraste con autores como McGinn, Hacker y Baker, que consideran la posibilidad de que las reglas se sigan de manera privada.

Chomsky y las reglas innatas

Chomsky es definitivamente una de las figuras más importantes en cuanto al tema de las reglas. En su modelo explicativo podemos ver una serie de reglas que seguimos al hablar que ya están inscritas de suyo en nuestro lenguaje. Para el autor, el estudio del lenguaje es una parte de la biología (Chomsky 1978 pág. 226), pues de inicio contamos con una serie de sistemas que regulan la gramática de nuestro lenguaje. Seguimos reglas no sólo de manera privada, sino que además éstas ya están preinstaladas en nuestra mente. Una persona actúa conforme a estas reglas innatas cuando pasa las pruebas de las ‘otras mentes’ en el sentido cartesiano²² (Chomsky 1986 p. 236). Podemos ver qué reglas subyacen como

²² Teoría filosófica iniciada por René Descartes (2004) en la que el ser humano es definido por poseer tanto un cuerpo como una mente o alma

parte de la biología del cerebro desde la formalización de las reglas del lenguaje, en general independientes de la experiencia y que constituyen lo que se entiende por gramática.

Según Tomasini²³ las reglas de Chomsky son de carácter mental, inaccesibles a la conciencia, pero conocidas de manera implícita e independientes de la conducta colectiva (1995 pág. 149). Por lo tanto, las reglas no son vistas como un producto social sino como algo con lo que nacemos. Chomsky parece creer que existen una serie de reglas universales, aunque no nos deja claro de dónde derivan. Hay algo anterior al significado, una infraestructura mental y fisiológica de un lenguaje regulado bajo principios que interactúan con otros sistemas cerebrales. Éste puede ser entendido como un programa instalado en la máquina cerebral, con su propia estructura de datos, en cuya realización toman forma los distintos significados y lenguas (Chomsky, 1986 pág. 238-239). Por lo tanto, hay una serie de reglas comunes a todas las lenguas que se hablan en el mundo, lo único que hacemos es utilizar “el programa” de maneras distintas, constreñidos por el sistema instalado en nuestro cerebro.

Entonces tenemos dos momentos en el uso del lenguaje, el primero es lo que hemos nombrado “el programa”, conocido de manera implícita y que constituye la ‘competencia’; el segundo es la expresión y lo que el hablante hace, y constituye su realización. La gramática es lo que nos permite explicar la competencia, el código interno “del programa”. Lo que se busca desde la teoría lingüística es que la competencia sea explicada como un sistema de reglas que pone en relación a los signos con las interpretaciones semánticas de ellos (Chomsky 1979 pág. 79).

²³ Tomasini, A. (1995). Seguir una Regla: resultados wittgensteinianos y especulaciones chomskyanas. Manuscrito: revista internacional de filosofía, 18(2), 49-87.

Todos los seres humanos tenemos la competencia para hablar, una estructura que nos permite acomodar los signos en un mismo sistema regulado. Los principios innatos y biológicos son parte de los componentes de la mente humana para tener la facultad del lenguaje. Estos principios, en su conjunto, Chomsky los establece como una “Gramática Universal” (1986, pág. 24). No se está negando aquí que los distintos juegos de lenguaje o lenguas tengan su propia lógica interna, pero hay una lógica universal preexistente según la cual cada lengua se realiza. La tarea del gramático consiste pues en descubrir el sistema de reglas; las propiedades generales de los sistemas de reglas que conforman la base del lenguaje. Lo que se necesita es elaborar en detalle la forma general subyacente a cada una de sus realizaciones (Chomsky 1979 pág. 79). Se deja de lado el lenguaje social, ya no hace falta estudiar el significado, sólo necesitamos hacer una muestra comparativa de la formación de las oraciones que utilizamos.

No obstante, es inconcebible un individuo que no tenga cuando menos una idea vaga del principio que rige sus acciones, ya que siempre podría investigar las reglas que subyacen a su acción (Tomasini 1995, pág. 148-149). Parecería que Chomsky apunta a reglas ya dadas, cuyo descubrimiento depende del lingüista y de su teoría forma. Esto parece ir muy en contra de lo que normalmente entendemos por regla. Sería como pensar que las reglas del ajedrez ya están dadas en nuestro “programa”, pero que es en su realización donde toman cuerpo las distintas estrategias. En su uso entendemos una regla como algo de aplicación colectiva, a lo que el sujeto puede apelar para justificar sus acciones (Tomasini 1995, pág. 150). Pero Chomsky trastorna su sentido, y no reconoce que las reglas estructurales tienen sentido sólo dentro de la formalización de la gramática.

Podemos concluir que Chomsky imagina que el lenguaje ya está biológicamente organizado y nosotros sólo “llenamos espacios” con significados. Llevado esto al ámbito de la moralidad, hay una cantidad limitada de relaciones que podemos establecer cuando pensamos en principios morales, y por lo tanto la moralidad estará restringida por nuestras posibilidades semánticas. Al igual que en Kant²⁴ hay una razón, una serie de reglas dadas que permitirán representarnos el mundo de cierta manera, y que todas las personas con voluntad racional o lingüística aceptarían como principios morales. Es importante dar cuenta del modelo chomskiano de reglas ya que nos permite ir esclareciendo cuál será nuestro uso del concepto ‘regla’ visto no desde una universalidad subyacente del cerebro, sino desde su uso común: reglas esencialmente sociales, evaluables, y que nos permiten justificar las acciones o sistemas de acciones.

Dos Conceptos de Regla: Rawls

John Rawls es uno de los exponentes más importantes del utilitarismo. En su obra *Dos conceptos de reglas* se propone salvar al utilitarismo de las críticas de lo que justifica esta teoría. Si bien en su texto alude a casos específicos en los que el utilitarismo es fructífero, su distinción es muy relevante en cuanto a la concepción de reglas, mostrando una diferencia entre justificar una práctica y justificar la acción particular que cae bajo ella (Rawls, 1974 pág. 211). Por lo tanto, este escrito será muy útil para dar cuenta de algunos de los distintos usos que hacemos de ‘regla’, y sobre todo de dónde y cómo aplicamos o justificamos las acciones/prácticas cuando hablamos de una moral pública o personal.

²⁴ Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición de Pedro M. Rosario Barbosa

Para J. Rawls las reglas tienen dos miras: 1) En la mira sumaria, las reglas son como una sumatoria de las decisiones anteriores a las que se llegó por la aplicación de un principio a cada caso particular (1974 pág. 230-231); pueden ser vistas como informes de que ciertos casos se han resuelto de tal manera sobre otras bases, hay veces en donde estos casos se resuelven a partir de reglas establecidas. Cualquier decisión que se tome sobre un caso particular es anterior a la regla, ya que solamente si tenemos un número de casos determinado podremos formular la regla (Rawls 1974 pág. 231-234). Por ejemplo, lógicamente, antes de que existiera tal cosa como el juramento hipocrático en la medicina, tuvo que haber una serie de médicos que sintieron la responsabilidad social de salvar la vida de alguien, aunque no fuera su paciente; sólo después de la sistematización de estos casos particulares se estableció la regla. Cabe resaltar aquí el uso de la palabra ‘lógicamente’, ya que los actos particulares no son anteriores a la regla de manera empírica, sino lógica. Todo acto se hace en concordancia con una regla, pero una regla como institución se establece por los actos que la justifican.

Se reconoce que cualquier persona puede reconsiderar una regla y decidir si es conveniente seguirla en su caso específico. La sociedad formula reglas que son guías ideales para los casos particulares, pero como no somos capaces de utilizar un criterio moral impecablemente entonces pensamos que no podemos usar los criterios utilitaristas²⁵. Cuando aplicamos las reglas a casos particulares más bien usamos ‘reglas a ojo de buen cubero’ (Rawls 1974 pág. 235). Por ejemplo, cuando tomamos una decisión moral espontánea como confesar una mentira que nos carcome, no solemos tomar la

²⁵ Teoría que establece que la acción buena moralmente es la que produce más felicidad para la mayor cantidad de individuos, elaborada principalmente por Jeremy Bentham y J.S. Mill (2009)

decisión con base en la máxima de la honestidad, sino que consideramos el caso específico. En cambio, una regla general estima el porcentaje de casos en que la regla es confiable, y si la mayoría de los casos resultó en una decisión apropiada, se justificará su aplicación como regla general (Rawls 1974 pág. 235-236).

La segunda noción de regla es la de las prácticas, en el sentido de que son las reglas las que definen a la práctica. Se sienta una práctica a partir de una serie de reglas definitorias de ella misma. Este tipo de reglas se conocen públicamente y es necesario que se puedan enseñar para que la práctica tenga sentido (Rawls 1974 pág. 236-237). Una práctica ritual está definida por sus reglas, por ejemplo. Puedes pensar que el matrimonio es una institución dañina, pero no hay matrimonio ante la ley si no te declara casado un juez. La definición de matrimonio está en las reglas que conforman la práctica. A diferencia de la mira sumaria, las reglas que constituyen una práctica son anteriores a los casos particulares. No puede haber una acción que esté bajo la regla de la práctica sin que ésta la preceda, no tendrían sentido los términos que definen a las acciones que la regla especifica (Rawls 1974 pág. 237-238). Los juegos nos dan buen ejemplo de esto. Por ejemplo, al ajedrez no se le puede considerar como tal sino por las reglas que lo definen, si alguien moviera un peón tres casillas diríamos que ya no está jugando ajedrez.

En la mira de las prácticas los casos particulares no pueden servir como excepciones a la regla, en todo caso se puede hacer una cualificación a la práctica, pero sólo se puede remitir a la regla si se remite a la práctica (Rawls 1974 pág. 240). En un ritual de transubstanciación, por ejemplo, en el que se consume el cuerpo y la sangre de Cristo a través del pan y del vino, no se puede pensar que sólo se consumen estos últimos, ya que la regla de la transubstanciación conforma a la práctica misma. En cambio, en Chignautla,

Puebla, en donde hay un gran respeto por el maíz, cambian la oblea por una tortilla; esta es una regla que cae bajo la práctica de la transubstanciación, pero al menos para los habitantes de la localidad, el consumo de la oblea no es parte indispensable de las reglas que conforman la práctica en sí.

Tenemos tres tipos de reglas: Las reglas de las prácticas, las máximas, que no definen una práctica, sino que tienen un efecto en el carácter moral e intelectual del individuo y la sociedad; y las ‘reglas de buen cubero’ (Rawls 1974 pág. 242) que, si bien son las que nos permiten deliberar en cada caso, están guiadas por las máximas y sobre todo por las prácticas que conforman a las acciones, sean las reglas estipuladas o no. Esto es muy relevante en cuanto a la moral. Es cierto que tenemos la libertad para deliberar, cuando enfrentamos un dilema moral, bajo las ‘reglas de buen cubero’, pero éstas están inscritas en una serie de prácticas y principios morales que se establecen en la sociedad a partir de la enseñanza social y los rituales. Cuando decidimos por ejemplo entre dar en adopción un niño o criarlo, lo hacemos a partir de las ‘reglas de buen cubero’, pero es sólo cuando se compara la práctica de la lealtad con los hijos con la idea empática de que el niño dado en adopción pueda tener una mejor vida, que tomamos una decisión, la cual será influenciada por las máximas y principios morales con los que hemos sido criados.

J. Rawls hace una distinción entre tipos de reglas que le permite justificar el principio utilitarista que justifica a su vez las prácticas, pero esto deja mucho que desear, ya que cada decisión moral que se toma acarrea nuevas descripciones. Es cierto que puede ayudar a definir las prácticas, pero en éstas no hay nada necesariamente moral (Tomasini 2012 pág. 245). A pesar de que el utilitarismo no puede funcionar como una teoría de la actuación moral, hay que reconocer que la distinción entre las prácticas y las acciones que

caen bajo ellas es muy relevante. Cuando las acciones están especificadas por prácticas, no podemos justificar una acción particular sin dar cuenta de las prácticas en las que está inscrita. No podemos decidir de manera definitiva si se han de aceptar las prácticas de una cultura o no (Rawls 1974 pág. 246). Y por lo tanto no podemos establecer algo que sea bueno en todos los mundos posibles. Los principios morales serán parte de las prácticas de una persona, y éstas sólo pueden ser juzgadas bajo una base subjetiva.

Reglas Regulativas y Reglas Constitutivas: Searle

Otra manera de conceptualizar las dos clases de reglas que J. Rawls establece, y desde una postura más inteligible, es a partir de la elaboración y desarrollo de la teoría austiniana de los actos de habla²⁶ por parte del filósofo John Searle. Lo que más nos interesa de este texto es la distinción entre las reglas constitutivas y las regulativas, ya que nos sirve para diferenciar las normas morales de los principios. Las reglas regulativas son aquellas que regulan la conducta (Searle 1994 pág. 42), aquí se inscriben las reglas de etiqueta, por ejemplo, las cuales son adaptables y si cambian, la práctica no cambia de manera sustancial. En cambio, las reglas constitutivas crean o definen nuevas formas de conducta (Searle 1994 pág. 42). Para que pueda haber tal cosa como un robo debe existir la propiedad. La regla de que un objeto le pertenece a una persona por el hecho de haberlo comprado o porque se lo hayan regalado constituye a la actividad. Si no existe la regla constitutiva de la propiedad privada entonces no hay tal cosa como el robo, ya que no se rompe regla alguna.

²⁶ John Searle les da continuidad a los trabajos de su maestro John Austin en *Cómo hacer cosas con las palabras* (1990). A partir de la elaboración de los enunciados performativos.

La existencia de las prácticas que las reglas constitutivas constituyen es dependiente lógicamente de las reglas y por esta razón pueden tener un carácter casi tautológico, lo que la regla ofrece es también parte de su definición (Searle 1994 pág. 43). Así la regla ‘lo que uno compró, adquirió o le fue donado le pertenece como propiedad’ es parte de lo que define la propia práctica de la propiedad privada. Cualquier sistema de reglas constitutivas tendrá por supuesto su grado de centralidad, las cuestiones pueden ser reformuladas desde la institución que las estipuló (Searle 1994 pág. 44). En un juego de fútbol, el fuera de lugar es una regla constitutiva; no obstante, existe la posibilidad de que se elimine esta regla en un juego callejero, y se le seguiría llamando fútbol. Sin embargo, difícilmente alguien seguiría llamando fútbol a ese juego si se tomara el balón con la mano. Qué tan constitutiva sea una regla tendrá una cierta gradualidad.

Cuando asumimos nuevas formas de conducta, las conductas de acuerdo con reglas regulativas pueden recibir la misma descripción, aunque la regla no exista. En las constitutivas la regla recibe especificaciones que no podrían existir sin que la regla existiera (Searle 1994 pág. 44). Por ejemplo, <<el llevó traje a la fiesta>> puede darse aunque la regla no exista, no necesita haber la regla de etiqueta para que alguien use un traje. En cambio <<él hizo una promesa>> no puede darse si no existen las reglas constitutivas del hacer una promesa. Es posible que las reglas regulativas sean apreciativas, pero no pueden servir como descripciones de la conducta. Decir que alguien fue descortés por romper una regla de etiqueta no describe ni especifica la regla (Searle 1994 pág. 45). En cambio, decir <<tuvieron una ceremonia donde un juez los declara marido y mujer>> es una descripción de la institución del matrimonio.

Según J. Searle las reglas constitutivas están incluidas en el hablar un lenguaje, en cambio en casos como la pesca, las relaciones fin-medio que facilitan alcanzar una meta, están constituidas por hechos de la naturaleza. Las técnicas de la pesca pueden servir como reglas regulativas, pero atrapar un pez no es una convención (1994 pág. 46). Searle separa tajantemente naturaleza y cultura: no todas las acciones están reguladas, sino solamente aquéllas que conocemos como convenciones. Hablar un lenguaje es realizar actos de habla que van de acuerdo con sistemas de reglas constitutivas; los lenguajes son convencionales, aunque el lenguaje en singular permite su realización (Searle 1994 pág. 47). En este sentido concuerda con Chomsky en que hay un lenguaje biológico con reglas naturales preestablecidas que permite los distintos lenguajes con sus propias convenciones.

Los distintos lenguajes se pueden considerar como “representaciones convencionales diferentes de las mismas reglas subyacentes” (Searle 1994 pág. 48). Esto significa que hay reglas que no se constituyen, sino que están ya de por sí en el lenguaje. De hecho, hay actos ilocucionarios²⁷ gobernados también por reglas. Hablar un lenguaje es participar en formas de conducta reguladas. Algunas reglas del lenguaje las descubrimos, aunque las hemos estado siguiendo desde siempre (Searle 1994 pág. 49-50). Para el autor, las reglas del lenguaje ya están dadas y nosotros las podemos descubrir sobre la marcha.

Me parece que Searle se queda corto en cuanto que extiende las convenciones sólo a lo que establecemos a través de lenguaje. Pierde de vista que incluso nuestras nociones sobre la naturaleza son convenciones. Decir que alguien pesca un pez es una convención, y por lo tanto la práctica está definida también por reglas constitutivas, la acción sólo tiene

²⁷ El acto ilocucionario es aquél que se expresa a través de la emisión de un enunciado y que explicita una fuerza ilocucionaria, algo que no se dice pero que es implícito, que está incluido en el enunciado (Austin 1990).

sentido a partir del juego de lenguaje, sin este no se puede decir nada sobre la pesca. El problema con decir que los lenguajes son convenciones y no el lenguaje es que deja de lado el hecho de que no existe un Lenguaje unívoco sino una serie de juegos de lenguaje, y cada uno de éstos tiene su lógica interna y por lo tanto su regulación. No hay sentido que no brote de un juego de lenguaje, y por lo tanto no podemos hablar de reglas subyacentes, ya que éstas las “descubrimos” a partir del lenguaje. Las reglas no están dadas, sino que son un producto social.

Aun así, la distinción que Searle hace entre estos dos tipos de regla es perspicaz, en cuanto que podemos ver las prácticas como conformadas por reglas que las constituyen y por otras que sólo las regulan. Si esto lo trasladamos a los juegos de lenguaje podemos establecer un paralelo: hay reglas que constituyen la práctica de una forma de vida o juego de lenguaje específico y otras que lo regulan. Por ejemplo, en un juego de lenguaje de la apuesta, el acto de habla de <<te apuesto tal y tal>> constituye la práctica de la apuesta en sí misma, pero qué sea lo que se apueste es parte sólo de lo que la regula, no altera la lógica interna de la forma de vida, pues se puede apostar dinero, cacao, o favores y el juego de lenguaje seguirá siendo el de las apuestas.

Si esto lo extendemos a la moral, los principios morales serán aquellos que constituyen la moralidad de una persona, romperlos sería lógicamente imposible, ya que no regulan su actuar moral, sino que lo presiden. Esto no significa que no haya deliberación; sin embargo, tenemos un carácter o personalidad moral, y si vemos las cosas de cierta manera actuaremos en concordancia. Si tienes un aprendizaje hinduista según el cual las vacas son sagradas, matar a una vaca sería algo sumamente inmoral; o bien la práctica religiosa-moral ha perdido su sentido o ha surgido una nueva corriente religiosa. En

cambio, las normas no determinarán su actuación, puede ser que alguien decida faltarle el respeto a un mayor, y aunque lo considere una actuación no ética, no forma parte de lo que lo constituye moralmente.

De los dilemas morales a ‘seguir una regla’

En esta sección discutiremos desde una perspectiva moral la noción wittgensteiniana de ‘seguir una regla’, la manera en la que somos adiestrados para seguir un signo. Lo más importante aquí será aclarar nuestra posición frente al debate más importante que existe alrededor de la noción, a saber, si es posible seguir una regla de manera privada o si se sigue de manera necesariamente pública. Un principio moral es una regla, las diferencias que pueden existir entre distintas culturas no se deben a cómo es interpretada, más bien los principios morales son reglas constitutivas de cada cultura, ya sea que se hayan aprendido junto con una religión, una mitología o simplemente por la organización de costumbres. No solamente observamos las acciones de aquél que está siguiendo la regla, sino que además evaluamos lo que él hace. Sólo si alguien más puede percatarse de que estoy siguiendo la regla, se puede decir que la sigo. Este concepto también incluye la contravención de la regla, pues sabemos cuándo la regla se sigue o no.

A partir de lo socialmente establecido se abre la posibilidad de medir las acciones. No se puede hablar de una regla privada del individuo, ya que no tendría ningún sentido hablar de una regla que se sigue privadamente, no se puede ser juez y parte de una evaluación. La persona sigue las reglas a partir de su experiencia con la sociedad en general (Winch 1958 pág. 36). Si damos cuenta de un principio moral, no damos una definición o noción definitiva del término empleado, es sólo en el contexto en el que surge el problema moral como se puede seguir un principio.

Por mucho tiempo Wittgenstein caracterizó la ética como aquello de lo que no podíamos hablar, sino que sólo era posible mostrar; esta separación derivaba de la dicotomía entre lo que se puede decir y lo que llamaba ‘sinsentidos’, separación que se vio eventualmente dejada de lado por la introducción de la metodología de los distintos ‘juegos de lenguaje’ (Burbules&Smeyers 2002 pág. 248). Todas nuestras acciones están configuradas dentro de una forma de vida, y adquieren su significado en ese contexto preciso. Por ejemplo, en una forma de vida más comunal tomar cosas de tus vecinos no es considerada como una falta moral grave, en cambio en un sistema más capitalista es considerado un robo y puede haber consecuencias. Las acciones morales tendrán sentido como tales en una forma de vida determinada, por ejemplo, pegarle al balón con la mano en un partido de fútbol sin que nadie te vea es considerado una infracción, pero sólo dentro del contexto del juego, fuera de él, es una acción neutral sin ninguna carga moral.

Wittgenstein señala que ningún curso de acción puede estar determinado por una regla porque todo curso de acción puede hacerse concordar con una regla (PI 201, 2017); en este sentido, cuando hablamos del significado de una regla, debemos considerar la forma de vida en que la estamos aplicando, esto es lo que podemos llamar ‘seguir una regla’. Es gracias a que hay un acuerdo entre los que tuvieron una misma enseñanza o entrenamiento que podemos dar cuenta de cuándo alguien se equivoca (Malcolm 1986 pág. 156). En una forma de vida capitalista, si te metes sin permiso a la casa de alguien seguramente llamen a la policía, te saquen a golpes o recibas un regaño. Tu curso de acción no está determinado por la regla, ya que puedes intentar entrar de cualquier manera, pero será visto como una falta al principio moral de la propiedad privada. Las personas dentro de esta forma de vida

aprendieron a no entrar a casas ajenas sin permiso, el que exista tal regla permite dar cuenta de cuándo alguien la rompe.

Es distinto actuar conforme a una regla que seguir una regla. Lo segundo sólo aplica para seres racionales, captamos acciones de acuerdo con o en conflicto con reglas y sólo actuamos intencionalmente de acuerdo con ellas (Baker&Hacker 2009 pág. 136). Seguir una regla es algo que sólo los humanos hacemos. Puede ser que un perro aprenda a orinar fuera de la casa, pero esto es por estímulo, estará actuando de acuerdo con la regla, pero no la estará siguiendo. Cuando seguimos una regla actuamos intencionalmente, y aunque no podamos estipularla, sí podemos mostrar ejemplos, guías o propósitos. Si ignoramos la regla no es posible que la podamos seguir, es tanto guía de conducta como un estándar para actuar correctamente (Baker&Hacker 2009 pág. 140-141), no nos inventamos principios morales, por el contrario, a partir de seguir una regla moral como la de ‘no mentir’ es que damos cuenta de lo que se considera ‘lo correcto’ en el actuar dentro de una forma de vida determinada.

Es la comunidad de hablantes a partir de sus acciones la que le va a dar concordancia a los significados, hay veces que seguimos reglas, y otras en que las inventamos sobre la marcha. Para convencer a alguien de seguir una regla ética no bastará con un convencimiento racional, no servirá simplemente darle razones, sino que dentro de una práctica en una forma de vida específica se enseñará y se hará hábito la práctica que se considera ética (Burbules&Smeyers 2002 pág. 249). Lo que importa aquí es cómo se han aprendido a utilizar los conceptos del lenguaje moral, cómo se usan las palabras ‘bueno’ o ‘malo’ en esa forma de vida. Si para una comunidad la vaca es sagrada, entonces

alimentarse de ella es algo ‘malo’. En las culturas occidentales ni siquiera se plantea como problema moral.

La manera en que podemos comprender la regularidad de nuestras prácticas humanas es a partir de las técnicas; entender un lenguaje es tener el dominio de una amplia serie de técnicas, entrelazadas entre sí. Este dominio se va a mostrar en la práctica, en el curso de la acción. Sólo frente a este panorama complejo se exhiben las habilidades (Baker&Hacker 2009 pág. 140). Es crucial para la comprensión del lenguaje moral la idea de que nuestras técnicas están entrelazadas.

Los conceptos de la moral en una determinada cultura están conectados con la concepción de la persona y la identidad. Existe una serie tan grande de prácticas y conceptos unidos a ‘bueno’ y ‘malo’ que el intentar nombrarlos es tan amplio como nombrar la gran variedad de juegos de lenguaje. Entrelazamos con ‘bueno’ aspectos éticos como la honestidad, la amistad, la empatía etc.; aspectos religiosos como no jurar en vano, rezar, ciertos rituales etc.; aspectos estéticos y de los sentidos como lo bello, lo sublime, lo sabroso. Todas estas semejanzas de familia conforman lo que en cada forma de vida determinada se entiende como bueno. Es imposible que todos tengamos una misma concepción de lo bello, o de rezar, o de la amistad; en este sentido la variedad de juegos de lenguaje de la moral hace imposible hablar de algo bueno “en todos los mundos posibles”²⁸.

Entendemos ‘seguir una regla’ como una práctica, como la costumbre de una manera común de actuar que se muestra en la conducta de casi cualquiera que haya recibido

²⁸ Para Saul Kripke los mundos posibles no se descubren, sino que se estipulan, aquellas cosas que pueden existir en todos los mundos posibles son designadores rígidos y por lo tanto tienen sentido en cualquier posibilidad enunciativa, entre estos se incluyen los Nombres Propios y las categorías de la naturaleza (1995).

el mismo entrenamiento. Sin una comunidad de seguidores de reglas no podemos hablar de ‘seguir una regla’, no hay forma de que las acciones de un solo individuo fijen los significados de las reglas (Malcolm 1986 pág. 156). Si entendemos los principios morales como reglas, es inconcebible que una persona pueda ser buena en cualquier forma de vida, sin una comunidad que entienda algo parecido a lo que se considera ‘bueno’, la expresión no cobra sentido.

Puede ser que en una forma de vida el sufrimiento se vea como un mal mucho peor que la muerte y por lo tanto es mejor dejar morir al que sufre que conservar su vida. Así, el principio moral de poner la vida sobre todas las cosas cobrará sentido sólo en una comunidad de hablantes. Ya señalamos aquí que éste no tiene nada que ver con la legalidad, o algún principio utilitarista, simplemente es un principio moral o en ciertos casos norma de etiqueta que se practica en distintas culturas, y cada forma de vida configurará sus propios principios o normas de respeto.

Las acciones siempre concuerdan con reglas, aunque debemos aclarar que éstas no siempre son explícitas; en este sentido, una filosofía ética sistemática estará siempre destinada al fracaso (Burbules&Smeyers 2002 pág. 250). ‘Seguir una regla’ no significa hacer exactamente lo mismo que ordena una estipulación, pues hay muchas maneras distintas de seguir una regla, lo que importa es la acción en concordancia con ella y no su estipulación. Lo que hacemos es actuar de manera consistente. Mediante la práctica y la observación aprendemos una técnica que no nos obliga a seguir la regla de manera estricta (Burbules&Smeyers 2002 pág. 250). Si has aprendido la regla de no pegarle a las demás personas, no tiene que haber una estipulación de cómo exactamente le pegamos a alguien, y esto no significa que podamos entonces patear a alguien, pues entendemos el no pegarle a

los demás como el no hacerles daño; por lo tanto, actuaremos en concordancia con la regla porque aprehendemos lo que es hacer daño y actuamos en concordancia con tal principio.

Lo que hacemos es ser consistentes con nuestros principios morales, sin por ello estar determinados a seguirlos exactamente igual que nuestra comunidad. Cuando aprendemos a actuar moralmente, a ser “buenos”, lo que hacemos es iniciarnos en una forma de vida con sus propios juegos de lenguaje, que valora las acciones y hace que nos envolvamos en ellas. Dentro de una forma de vida específica, actuamos en concordancia con lo que significa ‘bueno’ dentro de la misma (Burbules&Smeyers 2002 pág. 251). Cabe aclarar que ‘seguir la regla’ no significa estar determinados por ella, lo que hacemos es deliberar, entre los principios morales que nos fueron enseñados directamente o a partir de la observación, cuál es el que más se ajusta a nuestra propia perspectiva ética.

Tomasini menciona que, aunque la caracterización de las virtudes es *a posteriori*, de todas formas, se da una moralidad personal que se muestra en los dilemas morales que sólo el individuo se plantea y en los que es el único juez de su acción. Sin embargo, esta moralidad personal y la ejecución de las acciones individuales también está en concordancia con las leyes de la moralidad pública (2012 pág. 408). En este sentido pasamos de los principios aprendidos en sociedad a deliberar sobre un problema de índole personal, más no privado.

Hay que mencionar que los dilemas morales son problemas morales que no se pueden reducir a problemas empíricos, que son personales e incompatibles en el sentido de que sólo la persona que los enfrenta es afectada, y las consecuencias de su resolución recaerán únicamente sobre ella. Además, un dilema moral es un conflicto que podría no plantearse, de no ser así, la moralidad sería una cuestión biológica (Tomasini 2012 pág.

409-411). Considero que casi cualquier persona se plantea dilemas morales, solamente que no lo hace más que en ocasiones especiales. Todas las culturas tienen una enseñanza moral, no porque ésta sea un aspecto biológico, sino porque nuestro lenguaje les adscribe valor a las cosas, y es de esta adscripción que surge el lenguaje moral.

Aun así, como mencionan Burbules y Smeyers, no podemos separar esta deliberación de los contextos en los que actuamos moralmente, ya que la ética es un concepto de semejanzas de familia: concierne a problemas de nuestro bienestar, de distintas formas, y expresa nuestra responsabilidad mediante una práctica (2002 pág. 252). Por ejemplo, inclusive un principio generalmente considerado esencialmente individual como el arrepentimiento, depende de lo que hemos aprendido como ‘malo’ dentro de un contexto específico.

Si estamos jugando una partida de ajedrez y movemos un peón de manera ilegal, podríamos sentir arrepentimiento, sin embargo, si avanzamos un peón tres casillas cuando ni siquiera estamos jugando una partida, no tendría por qué hacernos sentir culpables. De igual manera, en una comunidad en donde el sufrimiento sea un mal peor que la muerte, no se sentirá arrepentimiento por practicar la eutanasia. El arrepentimiento, aunque individual, depende siempre de las prácticas y principios morales dentro de los que esté configurado. Cualquier tipo de práctica (incluyendo la moral) se da siempre frente a reglas no necesariamente explícitas, sino sobre todo implícitas, mantenidas en una forma de vida específica con su propia temporalidad. Es por esto que la ética es una práctica de prácticas (Burbules&Smeyers 2002 pág. 252).

Cualquier práctica está constreñida siempre por una serie de principios morales y de normas, por lo tanto, ningún tipo de justificación está completamente libre de ellas, aunque

dependa de una situación en particular. Tenemos un aprendizaje moral en el que influyen los demás, coexiste con nuestra autoformación moral que se logra a partir de cuidar y mantener nuestros principios morales para poder formar parte de una forma de vida. Aquí es donde hay deliberación, nunca estamos determinados por un principio, sino más bien constreñidos por una serie muy amplia de éstos.

Pero es necesario señalar que la regla no se interpreta, pues su significado está fijado por una concordancia de acciones de las que se dan explicaciones y ejemplos cotidianos. Es cierto que la enseñanza está delimitada, pero el ‘acuerdo’ va a continuar. No seguimos la regla porque hayamos absorbido lo que significa, sino que, si no existiera un acuerdo, las reglas no tendrían ningún significado (Malcolm 1986 pág. 159).

Imaginemos una cultura animista, donde los objetos de la naturaleza tienen un alma. En esta cultura hacerle daño a una planta es una gran falta moral; sin embargo, esto no significa que cada vez que se acerca alguien a una planta deba de pensar en que tiene un alma, en cómo le enseñaron a tratar las plantas, simplemente hay un acuerdo entre la comunidad sobre el trato a estos seres y consecuentemente las personas actúan en concordancia con la regla, es algo que se hace no pensando en la regla sino por adiestramiento. Además, el tratar bien a las plantas cobrará distintas comprensiones y prácticas: para alguien puede ser hablarle con respeto, para otro tener cuidado de no pisarla, y así incontables formas de seguir la regla. Si una persona ve a alguien tratando mal a la planta, entonces habrá un reclamo, y el principio moral que se está siguiendo se hará visible.

Todo acto nos deja un aprendizaje moral que forma una identidad moral, relevante en los procesos de deliberación sobre dilemas morales (Burbules&Smeyers 2002 pág. 253).

Es la persona con una identidad moral, que ya fue formada socialmente, la que puede actuar con “libertad”, que puede deliberar y escoger lo que se considera ‘bueno’. Una vez formada está identidad, se muestra el carácter de las personas que consideramos virtuosas. Cuando rompíamos algo en casa de mi abuela inmediatamente decía “mejor que yo le vea el fin a la cosa a que la cosa me lo vea a mí”. Esto era por supuesto una lección sobre la no importancia de la materialidad, ella no dudaba dos veces al respecto. Alguien podría argumentar que deliberó entre el principio del orden y el cuidado, y el de la no importancia de los objetos materiales, pero en realidad no necesitaba reflexionar, inmediatamente escogió lo segundo. Esto no es porque individual o esencialmente sea una persona virtuosa, sino porque tiene una identidad moral a partir de un aprendizaje social, que le abre la posibilidad de una empatía emocional, y al combinarse con una inspiración repentina el resultado es una acción casi de genialidad moral (Burbules&Smeyers 2002 pág. 254). Podemos volver un hábito nuestra identidad moral, pero siempre estará en el marco de una forma de vida.

Malcolm (1986 pág. 179-180) nos advierte contra cinco inclinaciones erróneas sobre el concepto de seguir una regla:

1.- Uno se puede guiar por el ‘significado’ de la regla: Las imágenes y los signos pueden estar correlacionados de distintas maneras: si a alguien le dicen ‘no debes robar’ puede ser que no considere que está robando cuando le roba a su familia, pues dependerá también de qué considere como propiedad ajena. Incluso si copiáramos los estados mentales, habría distintas maneras de copiarlos. El mito de que los pasos a dar ya fueron tomados en la mente, incluso si fuera cierto, no resuelve la pregunta de cómo fui capaz de seguir la regla.

2.- Apelar a la intuición: Ante la idea de que la intuición dirige nuestras acciones siempre queda la pregunta ¿Cómo sé que mi intuición no me engaña? Podríamos pensar que realizamos acciones morales guiándonos por nuestra intuición, pero como se mencionó anteriormente, sólo cuando se formó un carácter moral, un entrenamiento en un lenguaje moral, entonces podemos hablar de deliberación, por más repentina que sea.

3.- Percibir lo que continuar de la misma manera es y por lo tanto continuar así: No puedo apelar a ‘lo mismo’ de una manera abstracta, necesito un criterio para lo que es ‘lo mismo’, pero ese criterio es nada más y nada menos que precisamente seguir una regla. Si queremos explicar que aprendimos a decir la verdad porque cada vez que no lo hacíamos dañábamos al otro, hacer lo mismo sólo tendría sentido bajo el criterio de ‘seguir una regla’. No podemos decir mentiras si no tenemos un significado de ‘mentir’. Podremos actuar de acuerdo con la regla, aparentar seguirla, pero no seguirla genuinamente.

4.- Uno percibe en un segmento de la serie un diseño finamente dibujado, que sólo necesita una adición de ‘y así’ que alcance hasta el infinito: Esto no es la experiencia común, nadie entendería esto a menos que esté buscando una explicación de cómo continuar la serie de manera correcta. Cuando decidimos no robar no buscamos en un libro de leyes lo que significa ‘no robar’ y a partir de eso actuamos, a menos que tengamos miedo de la sanción y busquemos la estipulación legal de robar para no ser encarcelados.

5.- Una regla o patrón me sugiere cómo debo seguirla: Si alguien estuviera obedeciendo a una voz interna, no podría requerirle seguir la regla o el patrón como yo lo hago. Es el

problema del *fantasma en la máquina*²⁹; no podríamos distinguir cuando seguimos nuestra voz interna de cuando actuamos por nuestra cuenta. La propia regla no te puede decir como seguirla. Alguien tendría que enseñarla, y tú practicarla; estarías siguiendo la regla, pero no porque la regla te lo sugiera sino por una concordancia de acciones.

Usar una regla como guía de acción no es independiente de seguirla, es una manera más de seguirla, como puede ser actuar en concordancia con ella, aunque no sea explícita. Existe toda una red de conceptos normativos que se puede rastrear a partir de sus usos, no desde sus fundaciones atómicas (Baker&Hacker 2009 pág. 139). No podemos basar el uso del lenguaje moral en los principios estipulados en, por ejemplo, *La Biblia*; un católico no necesita traer consigo una biblia en todo momento para seguir las reglas católicas. De hecho, una gran cantidad de católicos no ha leído directamente los mandamientos, más bien actúan en concordancia con su comunidad. Quien tuviera que revisar o citar *La Biblia* seguramente estaría intentando justificar su acción, pero normalmente no seguimos los principios morales para justificarnos, simplemente tenemos un carácter moral. Incluso siendo cristianos, *La Biblia* no es lo único que forma tu identidad moral, sino que puedes haber recibido otros principios morales de otras formas de vida.

E. Anscombe señala que lo ‘moralmente correcto’ es inteligible sólo en un panorama legal, ya que las virtudes están conectadas con la evaluación de los actos y no se puede apelar a lo correcto sin antes apelar a un marco cultural que les dé sentido a estas nociones legales (1981 pág. 27). Si bien es cierto que sin apelar a una forma de vida

²⁹ Ryle, G. (1973). El mito de Descartes. Paidós.

determinada no se puede hablar de ‘lo correcto’, me parece que introducirlo en el marco de la ley es llevarlo demasiado lejos. La ley es algo que está estipulado, algo que es propio de casi cualquier cultura, y determina lo que es bueno o malo en virtud de los castigos que impone. Pero no actuamos correctamente por la estipulación o castigo, más bien seguimos una serie de principios morales, actuamos en concordancia con ellos.

Debemos siempre separar legalidad de legitimidad, porque una cultura no es algo homogéneo, determinada por las leyes, dentro de ella existen incontables formas de vida con sus propios juegos de lenguaje moral, que en ocasiones entran en conflicto y permiten que el individuo pueda deliberar, a partir de lo que considera legítimo, no legal. De hecho, sería difícil encontrar un individuo que haya aprendido a actuar moralmente desde un marco legal, normalmente formamos nuestro carácter moral viendo a las personas que nos rodean. Por ejemplo, si alguien dijera que robar a los ricos para dar a los pobres es un acto moralmente correcto, sería imposible justificarlo dentro de un marco legal, podría justificarse con base en sus principios morales, en lo que le enseñaron en casa, atendiendo a la inequidad en el mundo, es un conjunto de juegos de lenguaje moral el que configura su idea de ‘correcto’.

J. McDowell intenta demostrar la objetividad de las nociones morales a partir de una distinción entre internos y externos a una forma de vida determinada, puesto que sólo los primeros pueden seguir las reglas de un lenguaje. Para argumentar esto utiliza un concepto que denomina ‘maniobra del desenredo’ (*disentangling manouvre*), que consiste en partir el predicado moral en dos elementos, uno descriptivo no-moral y una respuesta afectiva. Si alguien quiere entender una cultura tiene que captar tanto sus características

naturales como morales y, por lo tanto, las segundas son tan objetivas como las primeras (1981 pág. 143-144).

Sin embargo, como bien señala G. Lang, lo que importa para comprender la moralidad de una cultura son las creencias de los agentes, no si esas creencias son verdaderas o falsas. Además, tener un cuerpo de datos materiales sobre los conceptos morales no es suficiente para instruir al externo sobre cómo aplicar el concepto en el futuro (2001 pág. 198), actuamos en concordancia con la regla, y no gracias a su estipulación. No se puede por lo tanto hablar de objetividad moral, porque además la distinción internos/externos es indeterminable. Dentro de una cultura no hay sólo una forma de vida, hay muchas como para establecer quién es o no interno a un juego de lenguaje moral específico. Por lo tanto, no se puede hacer referencia a una objetividad moral, entre los individuos de una cultura no se puede determinar qué es bueno para todos, solamente la persona puede, a partir de los principios morales dados en sociedad, evaluar lo que es bueno.

Algunos autores como Hacker y McGinn defienden la idea de que el seguir una regla para Wittgenstein no es necesariamente una práctica social, McGinn dice al respecto que palabras como ‘costumbre’ y ‘práctica’ no se clasifican necesariamente como ‘sociales’ o ‘comunales’ y, por lo tanto, ‘una práctica social’ no es un pleonismo. Para él, una costumbre se da por la multiplicidad de instancias y no por la multiplicidad de personas que siguen la regla (1987 pág. 78-79). De igual manera para Hacker y Baker, la práctica no está a algo externo, sino que es la misma practica la que decide lo que cuenta cómo hacer la misma cosa. El seguir una regla y hacer lo mismo están entretejidos. En este sentido una regla está internamente relacionada con los actos que concuerdan con ella. Lo importante es

que el acto se realice múltiples veces, y no por actores múltiples. Según ellos, entender una expresión consiste en ‘capturar’ las reglas que constituyen su significado. Al tener las reglas uno puede saber cómo usar la expresión. La regla para el uso de una expresión determina, independientemente de nosotros, lo que concuerda con ella (2009 pág. 152-155). Viéndolo así, alguien podría vivir aislado y aun así seguir una serie de reglas que se autoimpuso.

Sin embargo, cuando Wittgenstein refuta a San Agustín, ya que éste argumenta que ya tenemos un lenguaje preestablecido antes de adquirir el que usamos³⁰ (Wittgenstein PI 32, 2017), rechaza la idea de alguien solitario que pueda usar un sistema de signos. Es cierto que alguien puede libremente deliberar sobre problemas morales, tener, como mencionamos, un carácter moral, pero sólo si se adquieren ciertos principios aprendidos en una comunidad de hablantes. Alguien que siempre estuvo aislado, no podría plantearse problemas morales, ya que ni siquiera usaría un lenguaje moral. Si queremos hablar de libertad moral tenemos que advertir dos etapas: primero se aprenden los principios morales

³⁰ El pasaje de San Agustín es el siguiente: “No fueron los mayores los que me enseñaron a hablar facilitándome las palabras con un método didáctico concreto, como fue después con las letras, sino que fui yo mismo mi maestro, con la inteligencia que Tú me diste, Dios mío, con quejas, lloriqueos y gestos corporales, quería expresar los sentimientos de mi corazón y cuando me veía impotente para expresar todo cuanto quería y a todos los que yo quería. Tenía una memoria empeñosa: cuando al hacerlo señalaban con algún movimiento de su cuerpo, entonces yo podía ver y retener que los sonidos que articulaban designaban el objeto que querían mostrar. Yo los observaba y grababa en mi mente un hecho: cuando querían designar un objeto, lo llamaban con un nombre concreto. Que aquella era la intención de quién hablaba, se iba manifestando a través de los gestos corporales, que son como las palabras naturales de todos los pueblos y que se realizan mediante la expresión del rostro, el parpadeo de los ojos, los ademanes de los demás miembros, el tono de voz, que expresan los sentimientos del ánimo cuando pide, tiene, rechaza o evita las cosas. De acuerdo con esta táctica, poco a poco iba sacando la conclusión de qué significaban aquellas palabras que, aplicadas a diversos contextos de la conversación, yo captaba con frecuencia. Previo adiestramiento de mis labios empecé a usar los signos de la comunicación para expresar oralmente mis deseos. De este modo me fui poniendo en comunicación con los que estaban a mi lado expresando mis deseos por medio de estos signos, y fui penetrando poco a poco en el tormentoso mar de la sociedad, dependiendo de la autoridad de mis padres.” (2013 pág. 20-21)

dentro de una o muchas formas de vida, y después se forma una identidad moral gracias a la cual pensamos y actuamos libremente al deliberar sobre situaciones específicas.

Tomasini señala que hablar de reglas es desechar la idea de un individuo aislado, un usuario de juegos de lenguaje toma parte en prácticas sociales y su iniciación requiere del entrenamiento y corrección de otras personas (1995 pág. 138). En los casos en que obedecemos una regla, lo hacemos porque la seguimos, no se necesita que la estipulemos ni tampoco que la interpretemos, no hay manera de que la regla en este sentido preceda a su rasgo social. No podemos inventarnos reglas para nosotros mismos, ya que existe toda una serie de conceptos previos que se establecen socialmente en una forma de vida. Ya introducidos en una comunidad de hablantes, podemos dar cuenta de la regla que seguimos.

De acuerdo con las teorías mentalistas³¹, cuando captamos una regla sucede algo en nuestro interior, un *flash* mental que hace que la aprehendamos, pero esto significaría que un mismo evento se produjera cada vez que comprendemos algo, y éste sería muy difícil de reconocer. No existe nada interno a la regla que te haga seguir un curso de acción por encima de otro (Tomasini 1995 pág. 137). En este sentido no hay ninguna ley moral que podamos “absorber”. Cuando se estipula algo como ‘no debes ser infiel a tu esposa’ hay muchas maneras de interpretar la regla, muchos cursos de acción; te puedes referir a una fidelidad romántica, a ser fiel en cuanto a no mentir sobre el amor que sientes, no abandonar a la pareja, etc. No hay ningún tipo de reacción química que haga que actuemos de cierta manera; en realidad si entiendes o no internamente lo que significa ser fiel, no es relevante para tu relación, es hasta que das muestras de fidelidad a partir de acciones concretas, o hasta que rompes con esa fidelidad que se puede hablar de comprensión. De

³¹ Teoría filosófica que no toma en cuenta la experiencia y reduce todo a los procesos mentales

hecho, podríamos tener la misma regla ‘debes ser fiel’ refiriéndonos a los objetivos de vida, o a la pareja, y la idea de fidelidad se podría contradecir de una aplicación a otra, de manera que sólo en su aplicación pública se puede hablar de ‘seguir una regla’, no se puede hacer internamente.

La ética no es algo con lo que nacemos, y el mundo en el que nacemos está ya conceptualizado por distintos juegos de lenguaje; por lo tanto, los demás nos tratan éticamente antes de poder actuar por nosotros mismos. Es el bienestar de los demás lo que fundamenta nuestra identidad moral (Burbules&Smeyers 2002 pág. 254). Es por esto por lo que no podemos hablar de ‘lo bueno en-sí’, pues el aprendizaje de la moral va a variar según los juegos de lenguaje y la forma de vida en la que estemos inmersos.

Normalmente pensamos que la deliberación es autónoma e individual, pero siempre existe una intersubjetividad narrativa (Burbules&Smeyers 2002 pág. 255) que formamos a partir de nuestra vida en sociedad, a partir de las relaciones que establecemos y que se continúan moldeando a lo largo de nuestras vidas. Es a partir de nuestra participación en los juegos de lenguaje de la moral que mejoramos nuestra propia identidad ética, lo que nos da agencia para deliberar sobre los dilemas morales que nos planteamos. Si le preguntáramos a alguien por qué no es violento con los demás, es posible que nos cuente una historia de vida, que nos lo ejemplifique a partir de lo que ha aprendido dentro de su cultura, dentro de sus distintas formas de vida, pero no intentaría darte una justificación esencialista. La práctica de la moral no se puede justificar a partir de conceptos rígidos, sino que se comprende más bien describiendo su aprendizaje. La razón por la que eres honesto deriva del daño que le hacen a los demás las mentiras, o del arrepentimiento sentido por la mentira que afectó al otro, y no porque mentir sea esencialmente malo. Las razones de la moral

están siempre a disposición del otro, no se puede pensar en una moralidad puramente personal, pues formamos identidades morales constreñidas por el uso de conceptos en distintos juegos de lenguaje.

Wittgenstein menciona en su parágrafo 240 de las *Investigaciones Filosóficas* que no hay un acuerdo de opiniones, sino en una forma de vida (2017). El acuerdo funge en el marco del lenguaje, pues no se podrían aplicar los términos que usamos sin que distintas personas hubieran recibido un entrenamiento inicial, gracias al cual están en su mayoría de acuerdo en sus juicios particulares (Malcolm 1986 pág. 159). Es obvio que puede haber rebeldes, personas que estén en desacuerdo con la regla, y no la sigan deliberadamente, pero es precisamente esta normalidad configurada en una forma de vida por lo que podemos hablar de rebeldía, de lo contrario más que rebelde solamente sería alguien que actúa de manera distinta, y aun así necesitas del otro para hablar de ‘distinta’.

Cuando se aprende una técnica se aprende a ‘hacer lo mismo’; alguien aislado no podría ni siquiera intentar aplicar una técnica, pues la regularidad no exhibe el seguir una regla (Malcolm 1986 pág. 156). Es obvio que podemos seguir reglas en silencio, pero sólo cuando se entiende su sentido. Puede ser que, aisladamente, sin factores externos que te influyan, decidas no hacerte trampa en un juego de solitario, pero es solamente porque comprendes el sentido de ‘hacer trampa’ en ese juego específico que no te engañas. Este sentido se va a mostrar en formas de vida. Toda deliberación depende de un marco, de una forma de vida, de un aprendizaje de un lenguaje moral específico, por esta razón no podemos hablar de una moral puramente individual.

Conclusión

Todas nuestras acciones se hacen en concordancia con una regla, estas reglas se dan en sociedad, y se van complejizando y cambiando conforme se crean nuevas prácticas. No podemos pensar en reglas innatas como las conciben Chomsky o Searle, ya que el concepto mismo de regla requiere de una convención, como sucede con las reglas del lenguaje. Por supuesto, se puede seguir una regla de manera individual, pero la persona debe haber captado el significado general de la regla y actuar en concordancia con ella. No obstante, cabe mencionar que haber captado el significado no significa que la regla se siga siempre de la misma manera, más bien aprendemos lo que es la regla y actuamos en concordancia con ella, pero no necesariamente a partir de una definición o estipulación.

Hacer la distinción entre reglas constitutivas o reglas de la práctica y reglas regulativas o las reglas que caen bajo esa práctica nos permite dar cuenta de la diferencia que existe entre un principio moral y una norma de conducta. Las reglas constitutivas morales, los principios morales que guían la conducta, crean convenciones morales, y son casi irrenunciables. Nos formamos en culturas distintas, formamos una identidad moral a partir de la enseñanza de principios, y romperlos sería como traicionarnos a nosotros mismos. Considerar que la bondad se basa en el trabajo te hace ver la vida con una “mirada” especial, con una especie de lentes que te hacen ver las cosas de tal o cual manera. A veces nuestros principios entran en conflicto, y corresponde a la persona deliberar, actuando libremente en cierto sentido, pero alguien que considera que un volcán nunca podría ser una persona, no se cuestiona si es moral o no faltarle al respeto, no se planteará un dilema moral sin antes aprehender un principio moral propio de esa forma de vida.

Reflexiones finales

Como parte final de esta investigación habrá que dar respuesta a las preguntas guía, no a partir de respuestas que resuelvan absolutamente la cuestión, sino permaneciendo en una línea de clarificación más que de demostración. Los principios morales no son unívocos, cómo se establece un principio moral dependerá fuertemente de la cultura en la que la persona este inscrito. Por lo tanto, persona y cultura son dos conceptos que van de la mano. Sólo podemos entender qué es una persona si conocemos desde el esquema que se utiliza para clasificarse. La persona es una construcción a la que se le adjudican estados mentales y físicos de distintos juegos de lenguaje.

Por otro lado, la cultura nos hace ver a los valores como nuestros, ya que se han adquirido y enseñado en una concordancia de acciones con los miembros que comparten formas de vida. Aunque a veces hay valores impuestos o estipulados por legislación (leyes sobre la propiedad privada), la mayor de las veces los principios morales se adquieren como hábito de normas, reglas y dilemas morales. Con esto podemos resolver nuestra primera pregunta: ¿Cómo podemos dar cuenta de los principios morales sin caer en una definición definitiva y doctrinaria de la moral? Dar cuenta de los principios morales sin caer en la doctrina es posible a partir de una gramática profunda de los conceptos. Posicionarnos en distintas concepciones de cultura y persona nos muestra que los principios morales se adquieren y no están dados de por sí en el mundo.

En cuanto a la pregunta: ¿Cómo podemos justificar principios morales alternos que se muestran en distintas formas de vida (culturas)? No podemos, la justificación moral es personal y relativa. Lo que si se puede hacer es evaluar la acción moral, y esto sólo se puede hacer si se conoce profundamente los distintos principios morales que se muestran en

la variedad de formas de vida. Dar cuenta de la cultura y la persona en su sentido más amplio nos deja tener más perspectivas en lugar de una ética definitiva y doctrinaria. Posicionarnos en el lenguaje quizá no nos permite justificar los principios morales ajenos, ni siquiera justificar los nuestros, pero nos permite evaluar la acción moral con una visión más amplia. Conocer más a fondo el uso de los conceptos clave de la moral en distintas culturas y formas de vida abre vías para un entendimiento más amplio de moralidades ajenas.

Hemos visto que las acciones libres no dependen de una esencia o de algo que esté dado en el mundo, sino que la acción libre se juzga una vez realizada. Determinismo y libertad no son rasgos de la realidad sino descripciones. La libertad no es un tema de posesión, sino que se debe considerar los distintos casos de enunciación. Tenemos cierta libertad o autonomía al actuar voluntariamente, pero es claro que no podemos formar nuestro carácter moral sin ser formados por las formas de vida que compartimos necesariamente con los demás. No necesitamos definir la libertad absolutamente, pero si podemos usar el concepto para evaluar la intencionalidad de la persona. Con esto se resuelve la pregunta ¿Somos completamente libres, o la libertad está restringida por los principios morales aprendidos a partir de seguir una regla? Sin embargo, su resolución no es una respuesta, sino reconsiderar la pregunta y dar cuenta de que la libertad no se refiere a esto o aquello, sino que es un concepto que nos permite evaluar más no estipular o aceptar rígidamente.

Nuestras acciones siempre están hechas en concordancia con reglas que se dan en sociedad, se complejizan y cambian conforme se crean practicas nuevas. Queda claro, que se puede seguir una regla de manera individual, pero la regla no se sigue siempre igual, sino

que aprendemos lo que es y posteriormente actuamos en concordancia con ella. Además, seguir una regla individualmente no significa que la sigamos de manera privada, de otra forma no sería posible la evaluación moral. Por lo tanto, cuando nos planteamos la libertad desde la moral personal, ¿hacemos un uso distinto del término respecto al que hacemos desde la moral social? Me parece que cuando hablamos de dilemas morales nos planteamos la libertad como voluntad. Como tener la opción para decidir sin tener factores externos que te influyeran. Pero cuando pensamos en los principios morales, es posible un uso distinto, donde la libertad no se plantea desde la voluntad sino como la influencia que tiene la sociedad en la adquisición de nuestros principios.

En esta tesis nos pusimos a la tarea de dar cuenta de los principios morales de una cultura a partir de la noción seguir una regla. Cuáles sean los principios morales de una cultura dependerá fuertemente de que se entienda por persona. Ya que es la persona la que actúa moralmente. Además, la cultura no es un ente homogéneo, sino que está conformada por distintas formas de vida que se entrelazan y cambian. En este sentido no se pueden mostrar todos los principios morales de cada cultura. No obstante, actuamos en concordancia con reglas, no establecidas sino aprendidas a partir de la praxis y la enseñanza. Las reglas se aprenden con una comunidad de hablantes, ya que no hay una ética dada en el mundo.

Podemos dar cuenta de que los principios morales son sociales, y que es a partir de ‘seguir una regla’ que entendemos como cada cultura se conforma moralmente. Somos libres, pero no absolutamente, somos libres precisamente porque podemos evaluar la acción moral. Entender los principios morales desde una moral social nos hace más libres en nuestra moral personal. Los conceptos wittgensteinianos en *Investigaciones Filosóficas* son

vistos como una caja de herramientas; aprender los conceptos de la moral desde una representación perspicua, reconociendo sus posibilidades de uso (y por lo tanto de significado) nos permite formar una identidad moral que deliberará entre dilemas morales con más herramientas.

Referencias bibliográficas

- Agustín, S. (2013). *Confesiones*. Editorial Bonum. Buenos Aires, Argentina.
- Agustín, S. (2011). *La ciudad de Dios* (Vol. 686). NoBooks Editorial.
- Anscombe, G.E.M. (1981) *Modern Moral Philosophy*, in *Ethics, Religion and Politics*, vol. Iii. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Anscombe, G. E. M. (2000). *Intention*. Harvard University Press.
- Arendt, H. (1996). ¿Qué es la libertad? *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 155-184.
- Aristóteles (2016) *Ética Nicomaquea*. Distrito Federal: Editorial Porrúa
- Augustini, A. (1841). De libero arbitrio. *AUGUSTINUS*, 1, 1-3.
- Austin, J. L., & Urmson, J. O. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Baker, G. P., & Hacker, P. M. S. (2008). *Wittgenstein: Understanding and meaning: Volume 1 of an analytical commentary on the philosophical investigations, part I: Essays* (Vol. 1). John Wiley & Sons.
- Baker, G. P., & Hacker, P. M. S. (2009). *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity: Volume 2 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Essays and Exegesis 185-242* (Vol. 2). John Wiley & Sons.
- Boas, Franz (1966) The methods of ethnology. In: Boas, Franz (Org.). *Race, language and culture*. New York: Free Press. p.281-289. 1st ed., 1920.
- Boas, Franz (1974a) Principles of ethnological classification. In: Stocking, George (Org.). *A Franz Boas reader: the shaping of American anthropology, 1833-1911*. Chicago: University of Chicago Press. p.61-67. 1st ed., 1887.
- Boas, Franz (1974b) The aims of ethnology. In: Stocking, George (Org.). *A Franz Boas reader: the shaping of American anthropology, 1833-1911*. Chicago: University of Chicago Press. p.67-71. 1st ed., 1889.

- Boas, Franz (1974c) Human faculty as determined by race. In: Stocking, George (Org.). *A Franz Boas reader: the shaping of American anthropology, 1833-1911*. Chicago: University of Chicago Press. p.221-242. 1st ed., 1894.
- Borges, J. L., & Moure, J. L. (2017). *Borges esencial*. Real Academia Española.
- Burbules, N. C., & Smeyers, P. (2002). Wittgenstein, the practice of ethics, and moral education. *Philosophy of Education Archive*, 248-257.
- Camus, A. (1982): *El hombre rebelde*. Alianza Editorial.
- Cornejo-Polar, A. (2003). *Escribir en el aire*. Lima: *Latinoamericana Editores*.
- Chomsky, Noam (1957). *Syntactic Structures*. Mouton de Gruyter.
- Chomsky, Noam (1978) *Rules and Representations*. New York: Columbia University Press
- Chomsky, Noam (1986). *Knowledge of Language: Its Nature, Origine, and Use*. New York: Praeger.
- Chomsky, N (1988). *Language and the problems of knowledge*. MIT Press.
- Daniel EV. 1997. *Charred Lullabies: Chapters in an Anthropography of Violence*. Princeton: Princeton Univ. Press
- Descartes, R. (2004). *Discurso del método*. Ediciones Colihue SRL.
- Descola (2001). Construyendo naturalezas: Ecología simbólica y práctica social. En *Naturaleza y Sociedad: perspectivas antropológicas*. Siglo XXI editores, 101-121.
- Descola, P., & Pons, H. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Geertz, C. (1989). El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre. En *La interpretación de las culturas*, 43-59. Farrar, Straus & Giroux, Inc.
- Harris, M. (1982). *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza.
- Hugo, Victor (2013). *Los Miserables*. Distrito Federal: Editorial Porrúa
- Hume, D. (2016). *El tratado de la naturaleza*. NoBooks Editorial.
- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición de Pedro M. Rosario Barbosa.
- Kripke, S. A. (1995). *El nombrar y la necesidad*. UNAM.
- Lang, G. (2001). The Rule-Following Considerations and Metaethics: Some False Moves. *European Journal of Philosophy*, 9(2), 190-209.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. Siglo xxi.

Lévi-Strauss, C., & Aramburo, F. G. (1964). *El pensamiento salvaje* (No. 04; GN405, L4.). México: Fondo de cultura económica.

Malcolm, N. (1986). *Nothing is hidden: Wittgenstein's criticism of his early thought*. Blackwell

Martínez-Hernández, A. (2011). El dibujante de límites: Franz Boas y la (im) posibilidad del concepto de cultura en antropología. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 18, 861-876.

Marx, C. (1996). *Contribución a la economía política*. Quinto Sol.

McDowell, J. (1981), 'Non-Cognitivism and Rule-Following', in Holtzman and Leich.

McGinn, C. (1987). Wittgenstein on meaning: an interpretation and evaluation. *Behaviorism*, 15(1).

Mill, John (2009). «What Utilitarianism is». Utilitarianism (en inglés). The Floating Press.

Mill, John.. (2017). *Sobre la libertad* (Vol. 285). Ediciones Akal.

Moore, G. E., & Baldwin, T. (1993). *Principia ethica*. Cambridge University Press.

Nietzsche, F. (2014). *Más allá del bien y del mal*. e-artnow sro.

Pastor, F. A. (1988). Rezension von: Agustín, San, Escritos antimaniqueos (I) Las dos almas. —Actas del debate con Fortunato.—Réplica a Adimanto.—Réplica a la carta llamada «del Fundamento».—Actas del debate con Félix.—Respuesta a Secundino.(Obras Completas, XXX).(Biblioteca de Autores Cristianos, 487)... *Gregorianum*, 69(3) .

Pastor, F. A. (1988). Escritos antimaniqueos (I) Las dos almas.—Actas del debate con Fortunato.—Réplica a Adimanto.—Réplica a la carta llamada «del Fundamento».—Actas del debate con Félix.—Respuesta a Secundino.(Obras Completas, XXX).(Biblioteca de Autores Cristianos, 487).

Pegueroles, J., «La libertad para el Bien en San Agustín», en *Espiritu*, 23 (1974), pp. 101-106, p. 101.

Pleasants, N. (2008). Wittgenstein, ethics and basic moral certainty. *Inquiry*, 51(3), 241-267.

Quijano, A. (2020). Dominación y cultura: (Notas sobre el problema de la participación cultural). En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 743–770).

Quintanilla, P. (2007). Wittgenstein y la autonomía de la voluntad: la presencia del pragmatismo. *Revista de filosofía*, 25(56), 67-104.

- Ratnapalan, L. (2008). EB Tylor and the problem of primitive culture. *History and Anthropology*, 19(2), 131-142.
- Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the human sciences: Essays on language, action and interpretation*. Cambridge university press
- Ryle, G. (1973). *El mito de Descartes*. Paidós
- Rawls, J. (1974). Dos conceptos de reglas. *Teorías sobre la Ética*, 210-247.
- Searle, J. R. (1994). *Actos de habla*. Madrid: Ediciones Cátedra SA
- Tomasini, A. (1992). El sentido de la vida: Problema existencial y confusión conceptual. *Revista mexicana de análisis de la conducta= Mexican journal of behavior analysis*, (3), 5-24.
- Tomasini, A. (2004). Libertad de la voluntad y acción involuntaria. *Acta Comportamental: Revista Latina de Análisis de Comportamiento*, 12(3), 75-96.
- Tomasini, A. (2012) *Filosofía Moral y Visones del Hombre*. Madrid: Devenir el Otro
- Tomasini, A. (2013). Filosofía de la antropología y antropología filosófica En Padilla Galvez, J., *Antropología filosófica de Wittgenstein. Reflexionando con PMS Hacker*. Pags, 83-104
- Tomasini, A., (2016). Razones Y Causas: Wittgenstein versus Davidson. *Praxis Filosófica*, (43), 13-36.
- Tomasini, A. (1995). Seguir una Regla: resultados wittgensteinianos y especulaciones chomskianas. *Manuscrito: revista internacional de filosofía*, 18(2), 49-87.
- Tort, P. (1999). Reflexiones sobre la historia y la teoría de la ciencia. *Asclepio*, 51(1), 275-283.
- Tylor, E. B. (1871), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, 2 vols, John Murray, London
- Tylor EB. 1974. (1878). *Primitive Culture*. New York: Gordon
- Tylor, E. B. (1994), *The Collected Works of Edward Burnett Tylor*, 8 vols, Routledge/Thoemmes Press, London
- Winch P. (1958). *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu editores
- Wittgenstein, L. (1965). A lecture on ethics. *The philosophical review*, 74(1), 3-12.
- Wittgenstein L. (1977) *Culture and Value*. Chicago: The University of Chicago Press
- Wittgenstein L. (2017) *Investigaciones Filosóficas*. Distrito Federal: Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM.

Wittgenstein, L (1992) *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*. Madrid: Editorial Tecnos

Wittgenstein, L., Rhees, R., & Guillén, F. G. (1968). *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.

Wittgenstein, L. (2013). *Tractatus logico-philosophicus*. Paris: Routledge.

Wittgenstein, L. (1989). A Lecture on Freedom of the Will. *Philosophical Investigations*, 12(2), 85-100.

Wittgenstein, L. (1975). *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. (1967). *Zettel*. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. (1997). *Ocasiones Filosóficas, 1912-1951*, Cátedra Teorema, Madrid [1993].