

TEMAS WITTGENSTEINIANOS EN FILOSOFÍA MORAL¹

JOSÉ MONTOYA

Universidad de Valencia

RESUMEN

Este trabajo no pretende aclarar la influencia genérica de Wittgenstein en la filosofía moral contemporánea, sino más bien intentar esclarecer el uso que algunos autores (todos ellos buenos conocedores de su pensamiento) han hecho de ciertas ideas suyas, para plantear de manera nueva y vigorosa determinados problemas de la filosofía moral, principalmente la superación de la tesis post-kantiana acerca de la separación entre juicios fácticos y juicios de valor.

Palabras clave: Wittgenstein; ética post-kantiana; consecuencialismo; éticas de virtudes.

ABSTRACT

This paper doesn't pursue to clear the general influence of Wittgenstein's thought on contemporary moral philosophy, but precisely we try to enlighten the use that some authors (good knowledgers of Wittgenstein's thought) have made of certain wittgensteinian ideas in order to discuss in a new and vigorous way some problems of moral philosophy, namely, the superation of post-kantian thesis about the separation of judgments of fact and judgments of value.

Keywords: Wittgenstein; post-Kantian ethics; consequentialism; virtue ethics.

1. La vaga propuesta manifestada en el título de nuestro texto necesita ser explicada desde el primer momento². Los textos explícitos de Wittgenstein sobre ética o filosofía moral son, como es bien conocido, muy escasos. Se reducen a la *Conferencia sobre la ética* de 1929, a las notas de algunas conversaciones mantenidas en Viena en 1930 con miembros del Círculo y recogidas por F. Waisman (WITTGENSTEIN 1967), así como notas recogidas posteriormente por discípulos (como Rush Rhees), de carácter ocasional. La visión general de

1 Aceptación: 28 de noviembre de 2008.

2 Este texto fue en su origen una ponencia leída en el *III Encuentro sobre Wittgenstein y la herencia clásica*, Universidad de Valencia, abril 2008.

la ética que esos textos presentan es conocida: por respetable que sea como documento de la tendencia del espíritu humano a arremeter contra los límites del lenguaje en busca del bien absoluto y del sentido último de la vida, el intento de establecer juicios categóricos de valor es una tarea absolutamente sin esperanza. La falta de sentido de los juicios de valor, sean estéticos o morales, cuando los tomamos en sentido incondicionado (es decir, sin referencia a propósitos u objetivos determinados) no es un defecto circunstancial eliminable, sino que constituye una característica esencial de aquellos. En una conversación de 1929, Wittgenstein aseveró que consideraba muy importante poner fin a todo el parloteo acerca de la ética: como p. ej. preguntarse si hay auténtico conocimiento en ética, si existen los valores, si el Bien puede ser definido, etc. (según LOVIBOND 2002, p. 35).

No sabemos en realidad si esta manera de considerar a la ética (teñida como estaba por la epistemología del *Tractatus* y a la vez imbuida de un cierto kantismo por lo que toca al carácter categórico de los juicios morales) permaneció idéntica a lo largo de su vida o resultó alterada por los cambios posteriores en su epistemología. No es éste el tema que queremos abordar sino más bien el de la manera cómo esos cambios (designados a veces, no sin cierta pomposidad, como “la revolución wittgensteiniana en epistemología”) han influido sobre el modo como un grupo de filósofos (a los que en seguida haré referencia) han elaborado ciertos temas de ética (o quizá mejor de metaética) de forma ciertamente novedosa.

No se trata por tanto, y quiero subrayarlo desde el principio, de un estudio sobre la influencia genérica de Wittgenstein en la filosofía moral contemporánea, sino más bien sobre el uso que algunos autores (todos ellos buenos concedores de su pensamiento) han hecho de ciertas ideas suyas, para plantear de manera nueva y vigorosa determinados problemas de la filosofía moral.

2. Si hay una tesis que caracteriza de manera general a la filosofía moral moderna, es aquella que Stuart Hampshire ha denominado como tesis post-kantiana: no en el sentido de la superación de la doctrina ética de Kant y de su relegación definitiva al pasado, sino más bien (como sucede con la expresión “post Christum”) en el de un cambio importante de mentalidad, de una diferente impregnación de los espíritus. La tesis post-kantiana que, según Hampshire, caracterizaría a la corriente principal de la filosofía moral moderna y constituiría su fundamental yerro, sería la de que existe un abismo insuperable entre las sentencias que manifiestan situaciones de hecho y aquellas que expresan juicios de valor (y en especial, juicios de valor morales). La constatación de esta radical solución de continuidad sería, según esta mentalidad post-kantiana, el punto de arranque de cualquier filosofía moral justificable.

Con distintos matices la tesis habría sido aceptada por las dos teorías que, como se admite convencionalmente por la ortodoxia académica, llegaron a ser

dominantes en la filosofía moral desde mediados del siglo XIX: el deontologismo de raíz kantiana y el consecuencialismo. Sin duda, la tesis adquiere una faz distinta en cada una de ellas: sea la radicalidad del imperativo categórico, sea la exigencia de maximización de la felicidad universal. Es cierto, desde luego, que el consecuencialismo – a diferencia del deontologismo – no ha subrayado los aspectos propiamente lógicos de la distinción entre juicios de hecho y juicios de valor. Sin embargo, como he pretendido mostrar en otra parte (MONTAYA, 2004), ha profesado, al menos en la forma defendida por Benthan, una distinción funcionalmente equivalente.

Sea de ello lo que fuere, es lo cierto que pocas doctrinas han escapado al acatamiento de la tesis post-kantiana. La más notable entre ellas fue la conocida como ética de los valores, en la forma representada sobre todo por M. Scheler. Mencionarla en este momento no es un simple tributo de piedad o gala de erudición: en temas como el del realismo de los valores, el discurso de los autores a los que nos referimos recuerda mucho, aunque con un transfondo notablemente cambiado, a cierta forma de la teoría de los valores.

3. Una ruptura mucho más significativa con la tesis post-kantiana y mucho más desbaratadora de su designio fundamental (que no era otro más que la reivindicación de una peculiar racionalidad moral) es la representada por el positivismo lógico del Círculo de Viena (Carnap, Ayer), y llevada a remate por el emotivismo de C. L. Stevenson entre otros. A primera vista puede parecer una radicalización de la tesis post-kantiana, pero su sentido es bien diferente. El abismo entre las sentencias que manifiestan situaciones de hecho y las que expresan juicios de valor (y en particular juicios morales) desaparece simplemente porque no existen auténticas sentencias, o proposiciones, de este tipo, sino expresión de ciertas emociones en una forma lingüística engañosa (usando el modo indicativo en lugar del optativo).

No es nuestro propósito proseguir la historia del emotivismo ni de las controversias que marcaron aquella historia. Se trata de una historia que aún no está cerrada y que se prolonga por debajo de la tendencia actual a absorber la filosofía moral en la teoría política: el expresivismo de autores como S. Blackburn o A. Gibbard testimonia esa resistencia. Marchemos pues *in medias res*.

Hay, me parece, dos cuestiones que han suscitado amplias discusiones en el terreno de la teoría de la ética reciente y que suponen una importante renovación de problemas tradicionales en un nuevo contexto epistemológico. La primera es la reviviscencia de la idea griega de virtud como concepto central de la filosofía moral; la segunda, la reivindicación del carácter cognitivo (o al menos de los presupuestos cognitivos) de los juicios de valor, en especial de los juicios morales. Estas renovaciones no son, a mi entender, fenómenos ocasionales, sino que suponen un muy importante giro metodológico en la filosofía

moral, orientado hacia la superación de la tesis post-kantiana. En este giro han influido de manera considerable determinadas ideas de Wittgenstein, interpretadas y aplicadas a los temas de filosofía moral. No es desde luego que la influencia de Wittgenstein haya sido exclusiva en estas restauraciones. Señaladamente B. Williams ha unido las dos cuestiones mencionadas, al apuntar cómo en la filosofía moral griega (en especial en la aristotélica) la virtud no es tan solo un *habitus agendi*, sino también un modo de reconocimiento de ciertos aspectos de la realidad; y que, justamente por ello, resulta capaz de responder, mejor que la sometida a la tesis post-kantiana, a los problemas epistemológicos planteados por la filosofía moral. Como veremos, existe una notable convergencia entre estas tesis, que podemos vagamente designar como neoaristotélicas, y aquellas que expondremos a continuación y que consideramos de inspiración wittgensteiniana.

4. Tomemos como ejemplo la idea de virtud que – como ha mostrado famosamente J. Mc Dowell en su artículo “Virtue and reason” – sintetiza ideas de Aristóteles y de Wittgenstein (Mc DOWELL 1988, pp. 50-73).

Supongo que es ya innecesario señalar la importancia que la introducción, como concepto central, de la noción de virtud ha tenido en la teoría ética. Equivocadamente propone S. Blackburn (BLACKBURN 1998, pp. 128-138) considerar la ética de las virtudes como una alternativa a la ética deontologista y la utilitarista, una alternativa colocada por así decir en el mismo plano de razones y discursos. Es obvio, me parece, que la ética de las virtudes, sin negar del todo el valor de consideraciones morales de tipo deontologista o utilitarista, pretende integrarlas en un marco más amplio, en un marco envolvente. J. Griffin se ha referido a ese carácter envolvente como “los alrededores de la ética de las virtudes” (J. GRIFFIN, 1997, pp. 112-116). Griffin (un autor buen conocedor de Wittgenstein, a quien dedicó hace tiempo un excelente estudio), ha señalado como las teorías éticas predominantes, sean deontologistas o consecuencialistas, se han centrado de manera prácticamente exclusiva sobre la idea de la acción en relación con supuestas reglas morales establecidas, y han aceptado de manera acrítica la creencia de que existe un procedimiento racional para establecer esas reglas, bien sea mediante el cálculo de la cantidad posible de felicidad, bien (en el caso deontologismo) mediante la ponderación de la astringencia relativa de los deberes. Ahora bien, dado que esas formas ideales de racionalidad son inalcanzables, hemos de descansar en nuestros juicios valorativos en casos como el sentimiento natural, la naturaleza de quienes actúan, las soluciones verdaderamente realizables a los problemas y las mejores tradiciones de nuestra sociedad: sentimientos, actitudes y disposiciones constituyen precisamente el meollo de una filosofía moral que tome como central la idea de virtud.

Mc Dowell ha tomado la nota de incodificabilidad como el núcleo verdadero, la característica diferenciadora de la idea de virtud. Si intentamos redu-

cir nuestra concepción de lo que una virtud exige a un conjunto de reglas, entonces, por sutiles y reflexivos que seamos a la hora de diseñar ese conjunto, habrá inevitablemente caso en los que la aplicación mecánica de las reglas resultará inadecuada; y no porque hayamos modificado nuestra idea, sino porque la materia no es susceptible de ser aprehendida en una fórmula universal.

Estas ideas (en las que el lector avisado reconocerá precedentes de los intentos más radicales de “unprincipled ethics”) son desde luego aristotélicas. John Mc Dowell, sin embargo, las ha desarrollado a la luz de sugerencias tomadas de Wittgenstein. El prejuicio básico de las teorías hegemónicas en ética se expresa en la tesis de que actuar de una manera racional ha de explicarse como ser guiado por un principio universal formulable. En el caso del consecuencialismo utilitarista, por ejemplo, aparece bajo la forma de una definición de la moralidad como “maximización de felicidad general”, a la que habrá que apelar en última instancia como justificación cada vez que, como buenos utilitaristas, hayamos de tomar una decisión, o al menos una complicada. (Para las más simples, bastaría con acudir a los “intermediate principles” de los que habla Mill, i. c. a las reglas morales populares).

5. Para combatir este prejuicio (i. c. el de que la racionalidad práctica de una acción consiste en su derivación de un principio universal), Mc Dowell echa mano de las reflexiones de Wittgenstein (en *Philosophische Untersuchungen*, s. 185 ss.) acerca del “seguimiento de una regla” (“einer Regel folgen”). Esta noción se contrapone claramente a una interpretación de la verdad (y en consecuencia de la racionalidad) como imagen o pintura (“Bild”, “Abbildung”) de la realidad, interpretación que Wittgenstein había adoptado en el *Tractatus*, pero que abandonó posteriormente.

De acuerdo con aquella interpretación plenamente objetivista, la verdad de una proposición consiste en su concordancia con la realidad, con los hechos existentes; y esto es cuestión de las cosas en sí mismas, en completa independencia de la mente. En consecuencia, una proposición genuinamente verdadera, una proposición que pinte correctamente un hecho, ha de ser, al menos potencialmente, un ejercicio de *puro* pensamiento, a la manera de un espejo que refleja netamente la realidad. Si, por el contrario, *toda* la naturaleza humana, con sus diversas potencialidades, se encontrara entañada en la formación misma de la proposición, quedaría excluida la posibilidad de reflejar el hecho correspondiente como algo plenamente independiente, como verdadera “Abbildung” de la realidad. Si admitimos aquella interpretación popular de la verdad, el sujeto quedaría reducido a un espacio de puro pensamiento, y el *hecho* mismo de juzgar sería una actividad que se desvanecería en la insignificancia.

Es esta pintura de la verdad la que Wittgenstein pretende socavar al subrayar que el hecho de juzgar, la formación de proposiciones, no debe concebirse

como un conocer puro sino como una actividad regulada, regida por reglas. Los significados no son entidades autónomas, no “cuidan de sí mismos”, sino que, como los conceptos que los vehiculan, están sometidos a restricciones determinadas por el uso común. La participación en los usos relevantes para la utilización de ciertos conceptos, lo que Wittgenstein llama “einer Regel folgen”, es indispensable para poder formar proposiciones en general. Hay pues que abandonar la pintura de que el hacedor de una proposición verdadera se reduce a un pensamiento puro, abstraído de cualquier cosa que pueda hacerlo reconocible de manera distinta como uno de nosotros (Mc DOWELL, 1988, pp. 254-257).

6. Que me sea permitido aducir un pequeño ejemplo de cómo los conceptos “autónomos”, “desligados” (es decir, al margen de su uso regular) pueden, por así decir, tornarse locos y girar en el vacío. (Debo la ilustración a CAVELL, 2003). Se trata del uso de la pareja conceptual voluntario-involuntario, que se forma probablemente en la Edad Media (¿siglo XII?) pero que en la tradición académica posterior es considerada esencial: cualquier acción valorable desde un punto de vista moral (en la práctica cualquier acción consciente) está sometida a este aut./aut. Si huimos de esta tradición académica y nos convertimos al uso regulado de estos términos en el lenguaje cotidiano, nos encontramos con un uso bien delimitado y alejado de aquella tradición. Este uso (por cierto perfectamente explicado por Aristóteles, EN III, 1-3) no supone que el par conceptual voluntario-involuntario pueda y deba aplicarse a cualquier acción moralmente valorable. “Voluntario” e “involuntario” no se hallan, por así decir, en el mismo plano: es el término “involuntario” (en griego *akousion*) el que lleva la carga semántica. Es un término de excusa, que se usa para acciones en cierto modo extraordinarias, ajenas al curso normal de la vida: bien sea por ser forzadas, bien por estar afectadas por una ignorancia insólita. Carece de sentido, por el contrario, calificar de “voluntarias” a todas las acciones que no son “involuntarias” en el sentido indicado: la mayoría de nuestras acciones ordinarias, que forman la mayor parte de nuestra conducta, que ni siquiera mencionaríamos normalmente, y que no son ni admirables ni despreciables. En realidad, nuestro comportamiento no sucede generalmente de una manera especial, y por tanto la cuestión de su voluntariedad *in actu* es irrelevante para su valoración moral. (De otra manera, evidentemente, se plantea la cuestión para una filosofía moral que enfoque su reflexión a las disposiciones y caracteres).

7. Resumamos brevemente las conclusiones de esta primera cuestión. Podemos aceptar, de acuerdo con las indicaciones de Wittgenstein acerca del seguimiento de una regla, que las palabras tienen sentido en la medida que existen reglas para su uso, que establecen si se emplean de manera correcta o incorrecta. Wittgenstein sostiene que tales reglas (epistemológicas, no morales) no pueden,

en última instancia, ser comprendidas como un patrón moral individual (como p. ej. una fórmula individualmente articulable) sino como un conjunto de prácticas compartidas. Esas prácticas, a su vez, son posibles tan solo sobre la base de creencias, intereses, disposiciones, prioridades humanas, que constituyen lo que Wittgenstein llama una forma de vida. Cfr. *Philos. Unters.* 241: “¿Dices entonces que el acuerdo humano decide lo que es verdadero y lo que es falso? – Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; están de acuerdo en el *lenguaje* que usan. No es éste un acuerdo en opiniones, sino en una forma de vida.”

Desde el punto de vista de la filosofía moral, una forma de vida consiste, al menos en parte, en un conjunto compartido de valores. Es en ese marco de valores compartidos en el que nuestro lenguaje de valoración moral se desarrolla y resulta inteligible. Ahora bien, la noción de “forma de vida” puede abarcar tanto prácticas locales como rasgos humanos universales, y esta diferencia se reflejará sin duda en la posibilidad de variación de los valores implicados en esa forma de vida. No es por lo tanto sin constatar la posibilidad y la necesidad de un examen crítico que puede sostenerse la tesis general de que los valores propuestos en las diversas formas de vida están encarnados en el lenguaje que usamos y que establece para nosotros el límite de la inteligibilidad.

Puede sugerirse con razón que el principio que encontramos funcionando en el caso de la razón práctica no es substancialmente diferente del principio epistemológico que inspira a muchas ciencias sociales: a saber, que el teorizador debe entenderse a sí mismo, no como el simple espectador, sino como participante en el hecho que investiga y en las operaciones mentales que lo informan y que pretende describir. A través de nuestra participación en la sociedad humana, hemos adquirido una red organizada de capacidades para el ajustamiento del pensamiento a la realidad, que constituye el “espacio de razones” dentro del que podemos comprender qué es lo que constituye una razón para algo (LOVIBOND, 2002, pp.19-23).

No es nuestro propósito en este momento detenernos en el problema del relativismo, que tales reflexiones puedan suscitar. Pero, puesto que nuestras reflexiones en esta primera parte han seguido el hilo conductor de la noción de virtud, quizá podemos sugerir que el estudio de la variabilidad y continuidad en la historia de esa noción permita el esbozo de una solución del problema.

8. La segunda cuestión que nos proponíamos tratar en el marco de nuestro tema es la de la reivindicación de cierto realismo moral por parte de algunos filósofos, influidos en esta materia por ciertas ideas de Wittgenstein. (De ningún modo reivindicamos la exclusividad de esas ideas en este tema).

Es necesario ante todo señalar los límites de ese realismo. Algunos de los autores aludidos ha sentido la tentación (no es extraña a Moore o a Scheler) de explicar el conocimiento de los valores por analogía con la percepción visual.

Mc Dowell, p. ej. en un artículo intitulado “Values and secondary qualities” ha sugerido cierta semejanza entre la realidad de los valores y la de las cualidades secundarias de Locke: del mismo modo que la esencial relación de los colores con la organización perceptiva humana no impide que lo consideremos como algo real, así tampoco la relación de dependencia de los valores con respecto a las necesidades y aspiraciones humanas no prohíbe que hablemos de su realidad, de una “emergencia” de valores de la conjunción de hechos y aspiraciones (Mc DOWELL, 1998, pp.131-150). Sin embargo, en un artículo posterior (“Projection and truth in ethics”) ha substituido esta “vaga” analogía por una referencia más fuerte (y menos intuitiva) a la razonabilidad: “En vez de un intento vago de tomar prestadas las credenciales epistemológicas (del conocimiento de los valores) de la idea de percepción, la postura que quiero describir (y defender) apunta, de modo muy diferente, a una epistemología centrada en la noción de susceptibilidad para con las razones. La amenaza a la verdad procede del pensamiento de que nuestra idea de tomas de postura éticas no tiene substancia suficiente” (Mc DOWELL, 1998, p. 162).

9. El realismo que denominamos de raíz wittgensteiniana se ha explicado en polémica en una forma muy elaborada de subjetivismo, denominada usualmente como expresivismo y representada, entre otros, por S. Blackburn y A. Gibbord. El expresivismo, que remite sus ideas originales a R. Hare, es en realidad una doctrina compleja, que gusta de señalar su carácter moderado y la posibilidad de cierto acercamiento al realismo: Blackburn, p. ej., gusta de referirse alternativamente al expresivismo como “cuasi realismo”.

El expresivismo rechaza ciertamente la tesis de un realismo que mantuviera que la verdad de los juicios morales *consistiera* en su correspondencia con una situación de hecho; o, dicho de otro modo, que profesara la esencia de que, para cualquier proposición moral, ha de haber algo por virtud de lo cual o bien ella o bien su negación es verdadera (BLACKBURN, 1993, pp. 111-129). Sin embargo, y a pesar de sostener una interpretación proyectivista de las valoraciones morales (es decir, una interpretación de esos juicios como proyección sobre la realidad de nuestros sentimientos o actitudes), cree que un *verdadero* discurso moral es posible en cuanto el artificio de la “reflexión proporcional” concede a la concurrencia de actitudes entre sí y con creencias acerca de la realidad una síntesis que las hace aparecer *como si* se refirieran a hechos de un dominio peculiar e inobservable. Por todo ello, sería ciertamente erróneo pensar que, si quedara refutada la teoría realista, desaparecerían *ipso facto* la noción de verdad moral y la asociada de atributos y proposiciones morales; pues pensar que una proposición moral es verdadera es simplemente confluir en una actitud determinada con respecto al objeto de esa proposición.

10. Volvamos por de pronto al realismo después de este leve esbozo de su émulo. Las razones aducidas en su favor por el naturalismo tienen más que ver con una, por así decir, fenomenología lingüística que con la psicología. Se da por supuesto que la historia de la reflexión filosófica sobre la teoría de la verdad nos enseña que es perfectamente razonable poner en duda la idea de que tenemos algún modo de identificar lo que puede contar como un hecho *antes* de preguntarnos qué formas lingüísticas pueden contar como expresando verdades. Retomando un célebre *dictum* de Brentano, habría que sostener, no que un juicio verdadero es el que manifiesta la realidad, sino que la realidad es lo manifestado en un juicio verdadero: “wir nennen etwas wahr, wenn die darauf bezügliche Anerkennung richtig ist”. Dicho de otro modo, no tenemos un punto de vista *privilegiado* en la cuestión de qué puede ser un hecho, un punto de vista *externo* a los modos de pensamiento y de lenguaje en los que sabemos movernos, y al dominio mayor o menor que tengamos de ellos.

11. Esta apreciación de la relación entre juicio y verdad aparece en las consideraciones registradas en *Phil. Unters.* S. 92 ss. En ellas Wittgenstein, alejándose claramente de la tesis del *Tractatus*, pretende subrayar la relación *directa* entre lenguaje y hecho. La raíz del error en este tema se encuentra en la pretensión de completar un análisis definitivo de nuestras formas lingüísticas, en la aspiración de desenterrar – como si se tratara de algo escondido – la esencia del lenguaje: “Eliminamos malentendidos al hacer más exactos nuestras expresiones; y eso puede crear la apariencia de que apuntamos... a una situación de completa exactitud, y de que ella fuera el objetivo auténtico de nuestra investigación. Esos planteamientos no ven en la esencia del lenguaje algo que ya está abierto a la vista..., sino algo que está *por debajo* de la superficie, algo que reside en el *interior*, algo que vemos cuando miramos *dentro* de la cosa, y que el análisis debe desenterrar. ‘La esencia no está escondida’: ésa es la forma que nuestro problema asume ahora. Nos preguntamos: ‘¿Qué es el lenguaje? ¿Qué es una proposición?’; y se exige que la respuesta a estas cuestiones haya de ser dada de una vez por todas; y ello con independencia de cualquier experiencia futura” (ibid. S. 92-93).

Si propendemos a pasar por alto la relación directa, intencional podríamos decir, entre el lenguaje (los signos lingüísticos) y los hechos, es porque inadvertidamente intercalamos entre ellos “ein merkwürdiges Ding” (“a queer thing”, traduce G.E.M. Anscombe): la proposición (“der Satz”). Nuestras formas de expresión nos impiden de muchas maneras darnos cuenta de que nada hay de extraordinario en aquella relación directa, y nos mandan a la caza de quimeras: “cuando decimos completamente en serio que las cosas son de tal manera, no nos paramos, por así decir, en algún punto antes del hecho, sino que realmente significamos que esto-es-así” (ibid. S. 95).

Esta relación directa entre lenguaje y hecho no significa desde luego que no puedan darse errores: “Man kann *denken*, was nicht der Fall ist” (ibid.). Pero si el pensamiento y el lenguaje no se corresponden a veces con la realidad, ello no es de la esencia misma del pensamiento. Si es falso, el pensamiento puede ciertamente distanciarse del mundo, pero no hay distancia al mundo implícita en la idea del pensamiento: “when one thinks truly, what one thinks is the case”.

Sin duda esta especie de “garantía general” a favor del realismo actúa también a favor del realismo *moral* que antes esbozábamos. Pero ciertamente la tesis del realismo moral ha de ser más elaborada para que pueda soslayar las sospechas de relativismo salvaje, fácilmente acoplable a la de forma de vida.

12. Volvamos por ello a la controversia con el expresivismo, a propósito de los límites del subjetivismo en la cuestión de valores. Nos referiremos a un texto (“A sensible subjectivism?”) de David Wiggins (WIGGINS, 1991, pp. 185-214). De acuerdo con Blackburn, Wiggins aceptaría un subjetivismo sensato, inspirado en Hume, que subrayaría la estrecha conexión que puede desarrollarse entre determinadas propiedades de las cosas (o de las acciones, o de los caracteres) y nuestras respuestas emotivas. Lo que el subjetivismo quiere ante todo inculcar es el hecho de que, cuando consideramos si X es bueno, correcto, bello... o, por el contrario, no lo es, no existe apelación a nada más fundamental que a los sentimientos humanos realmente posibles; pero no rechaza que la conexión entre las propiedades valiosas de las cosas y nuestras respuestas emotivas lleguen a ser (sea por la naturaleza, sea a través del proceso civilizatorio) tan estrechas que sean prácticamente indiscernibles. Para Wiggins, este subjetivismo moderado ya no se distinguiría, sino en el nombre, de una forma aceptable de realismo. Se trataría de un realismo naturalístico, en el sentido no técnico de que representa el discurso de valores (incluido el de valores morales) como encarnado en el mundo de la naturaleza. En esta teoría, el lenguaje de los valores asumiría tanto la función descriptiva cuanto la expresiva: sería con toda razón un lenguaje de “thick concepts”.

Podemos resumir el *status quaestionis* con este texto, no exento de cierta admonición, de S. Lovibond, profesora de Oxford: “El valor objetivo (incluyendo el valor ético) es aquello que se manifiesta a la persona evaluativamente informada; ahora bien, la perspectiva que define a la persona ‘evaluativamente informada’ es una perspectiva de la que no podemos adueñarnos con mayor seguridad de la que en general poseemos de nuestra propia identidad como seres sociales” (LOVIBOND, 2002, pp. 76-94).

13. Quizá no resultaría inoportuno concluir estas páginas con alguna conjetura referente a la substancia de este realismo moral post-wittgensteiniano (en

el sentido en que hablábamos antes de post-kantiano). Me parece percibir en él una tendencia notable a evitar el modelo norma-acción de las teorías clásicas y a reivindicar un modelo (de raigambre probablemente aristotélica) de juicio directo, basado en la percepción de aquellas circunstancias sobresalientes y moralmente relevantes, que es característico de la persona virtuosa. De acuerdo con ello, la tarea de la filosofía moral no consistiría tanto en la construcción de sistemas de normas cuanto en el afinamiento de nuestra percepción de aquellas circunstancias. Así, según D. Wiggins (WIGGINS, 1991, pp. 161-163) las cuestiones evaluativas son cuestiones que surgen aquí y ahora, y reciben pleno sentido de las circunstancias concretas que les dan nacimiento. Lo que importa realmente, por lo que toca a la verdad de cualquier juicio práctico (entre ellos los morales) y a su posibilidad de producir el tipo de convergencia interesante y significativo es solo que el juicio represente una respuesta referida a un lugar y tiempo determinados. De aquí que el filósofo moral que pretenda – por así decir – refinar su visión inmediata de las cosas, debería partir de un intuicionismo o filosofía moral de grado bajo y no behaviorista, como es la literatura, aunque de una manera más elaborada y más teórica, y debería sobre todo apreciar y describir la complejidad cotidiana de lo entrañado experimentalmente en “seeing a point in living” (WIGGINS, 1991, pp. 136-137).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Blackburn, S. (1993), *Essays in quasi-realism*, Nueva York/Oxford: Oxford University Press.
- Blackburn, S. (1998), *Ruling passions*, Oxford: Clarendon.
- Cavell, S. (2003), *Reivindicaciones de la razón: Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*, Madrid: Síntesis.
- Gibbard, A. (2003), *Thinking how to live*, Cambridge (Mas.): Harvard U. P.
- Griffin, J. (1997), *Value judgement: Improving our ethical beliefs*, Oxford: Clarendon.
- Lovibond, S. (2002), *Ethical formation*, Cambridge (Mas.): Harvard U. P.
- Montoya, J. (2004), “The sense of Mill’s early criticism of Bentham”, *Croatian Journal of Philosophy* IV, pp. 157-162.
- Mc Dowell, J. (1988), *Mind, value and reality*, Cambridge (Mas.): Harvard U. P.
- Wiggins, D. (1991), *Needs, values, truth*, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1968), *Philosophical investigations*, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1967), *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Frankfurt: Suhrkamp.