

Wittgenstein y Tugendhat

Javier Sádaba

Voy a hacer una breve exposición de la ética de Wittgenstein y de la de Tugendhat. Como seré muy sintético, lo que diga estará sometido a varias restricciones. Por ejemplo, tomaré sus filosofías *in toto*, sin diferenciar, a no ser que sea claramente necesario, las distintas etapas de su obra total. La de Tugendhat, como es obvio, está aún en evolución. Tampoco haré las referencias bibliográficas que requeriría un trabajo más detallado. Finalmente, y cosa importante, trataré de sacar alguna conclusión que valga, más allá del carrusel académico, para nuestras vidas; que es eso, precisamente, la ética o moral. En caso contrario, y como escribió Epicuro, nuestra tarea sería vana.

I

W. sólo habló de ética en el *Tractatus* y en la reducida *Conferencia sobre la Ética* que pronunció a principios de los años treinta y que se sitúa dentro del espíritu del *Tractatus*. En éste se dirige, en tono esotérico, a especialistas. En la *Conferencia*, en tono divulgador, al gran público. Nos podemos preguntar por qué no volvió a tocar el tema en lo que suele llamarse su Segunda Filosofía. Una posible respuesta es que consideró la ética un juego de lenguaje más, que no lo desarrolló como no desarrolló, por ejemplo, el juego de lenguaje de los chistes. Creo que tal interpretación es un error. W., más bien, pensó que la ética pervive en cada uno de los juegos de lenguaje. Cada situación exigiría una actuación moral concreta. El objetor puede insistir, sin embargo, afirmando que W. es entonces un redomado relativista. Tampoco creo que sea eso verdad.

¿Por qué W. —el de la Segunda Filosofía— no es un relativista? Seré muy breve en esta, por otro lado, larga disputa. Y seré también necesariamente dogmático en el estilo que exprese mi opinión. W., como le ocurrió a Hume, da por supuesto un fondo común a todos los humanos. De ahí que los juegos de lenguaje no estén cerrados a cal y canto sino entrelazados¹.

¹ *Zwischenglieder será una de sus expresiones favoritas. Ver Observaciones a la Rama Dorada de Frazer.*

Veámoslo en un ejemplo². El ejemplo está tomado del lenguaje religioso. Dicho lenguaje tiene un subsuelo, parte de algo dado, está enlazado con vivencias compartidas por una comunidad. En este sentido hay que tener cuidado y no juzgarlo precipitadamente como si de un lenguaje sobre los hechos del mundo se tratara³. Tampoco es, sin más, un lenguaje moral⁴. Pero, una vez concedido esto, no hay por qué hacer más concesiones. Si el creyente afirma rotundamente algo, sin ceñirse a una fe silente e íntima, le criticaremos y someteremos a escrutinio como sucede con cualquier lenguaje. Y así podremos decir que se nos escapa el significado profundo que para él poseen los términos que usa⁵, pero como la inteligibilidad de lo que sostiene es pública la entendemos y, a su vez, no la aceptamos sin más. Y creemos tener razones para ello.

Una vez aclarado esto, vamos a hacer una rápida exposición⁶ de lo que W. entendió por ética. Después haré los añadidos que considero oportunos. En W. nos encontramos con una decidida ética del bien. Una apuesta por el *ethos* frente a lo que kantianamente es la *Moralität*. Algunos llegan a colocar a W. en esa derivación romántico-kantiana que pasa por Weininger y alcanza incluso a Stirner. Todo se jugaría dentro de uno mismo. Ahí acaba la ética. Una moral de la justicia, una moral universal le serían completamente ajenas. La moral pertenecería a la coerción sociopolítica, más concretamente al derecho⁷. La ética se consume, siempre según W., en el intento por dar sentido a nuestras vidas⁸ y en cuanto tal se solapa con lo que el mismo W. entiende por religión. Al igual que Kierkegaard con la religión, lo bueno no dependería de reglas exteriores sino de uno mismo⁹.

Llegados a este punto, convendría hacer un alto. Es verdad, como lo indicamos antes, que en la Segunda Filosofía de W. cada uno de los juegos de lenguaje sugiere al individuo cómo ha de comportarse moralmente. Y por eso no se necesita un lenguaje que podríamos llamar ético por excelencia¹⁰. Aun así, y lo indicamos también anteriormente, su

² Aunque suene a rancio, sigo de acuerdo con K. Nielsen en la vieja polémica contra los fideístas wittgensteinianos tipo Phillips, Malcolm, R. Rhees y... Holmer.

³ Ningún creyente sostendrá que Dios es un ente espacio-temporal. No es ésa la gramática de Dios.

⁴ Jesús no se limitaría a ser un maestro de moral.

⁵ Dios, Juicio Final, etc.

⁶ Desde luego no pienso ser muy original estando, como estamos, en un terreno muy trillado.

⁷ Ver Conferencia sobre Ética.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

concepto de ética del bien, ligada al sujeto y ajena a normas externas, continuará presente¹¹. Sigamos con la descripción que estamos haciendo de la moral wittgensteiniana. Los criterios de tal moral wittgensteiniana habitan dentro de nosotros mismos. «Cada uno sabe lo que tiene que hacer», sueña el lema de W. Un lema, sin duda, con tinte existencialista. W., sin embargo, apunta ciertos cuasicriterios para saber si somos morales o no, que van un poco más allá de lo puramente interno. Así, existe un mandato: «Sé feliz»¹². Y si alguien objetara, al modo de Kant, que este mandato es vacío puesto que cada cual interpreta a su aire la felicidad, W. podría añadir estos síntomas o minicriterios sobre el recto camino que conduce a la Vida Buena: armonía entre el mundo y yo, estoicismo frente a los infortunios, sentimiento de estar salvado y sin temor¹³ y, sobre todo, ejemplaridad. Dicho de otra manera, mostrar una vida feliz sin recurrir a razones. La ética, en suma, no es cuestión de argumentos. No es cosa de razonar. La ética se patentiza en la vida misma. El lema wittgensteiniano aquí sonaría de este modo: «Quien quiera aprender, que aprenda». Ahora bien, la pregunta inmediata es la siguiente: ¿Y por qué tendría uno que ser feliz? La respuesta inmediata, también de W., sería: la felicidad se justificaría por sí misma. No se puede ir más allá de ella al igual que por muchas vueltas que demos no nos vemos la espalda¹⁴.

Es ésta, muy resumida, la ética de W. Sólo quisiera añadir, para completarla e ir adentrándonos en lo que sigue a continuación, que se trata de una ética en primera persona. En modo alguno en tercera persona. De ahí que el dar razones esté de sobra. A nadie se le convencería con argumentos. Si uno no está motivado internamente, las razones o argumentos serán simple ruido. Por eso, un profesor de ética¹⁵ es un sinsentido puesto que la ética no se enseña sino que se muestra en la vida misma¹⁶. ¿Qué decir a todo esto? He aquí algún breve comentario; comentario que nos posibilite pasar a Tugendhat. Y, finalmente, a mi breve y comprometida opinión.

¹⁰ En cualquier caso W. no exploró esta posibilidad.

¹¹ Ahí se inscribe, por cierto, la supuesta anécdota con Popper cuando, blandiendo un destornillador, le pidió que le diera un solo ejemplo de regla moral.

¹² Diarios, 8, 7, 16.

¹³ Especialmente respecto a uno mismo. Es, precisamente, la definición que más tarde otro judío, W. Benjamin, dará de la felicidad.

¹⁴ A no ser que usemos un espejo, claro.

¹⁵ Cuestión esta que a todos nos atañe.

¹⁶ Recordemos que para W. una clase de ética, en caso de darse, tendría que convertirse en leer a los alumnos novelas en las que aparecieran caracteres ejemplares.

En realidad lo que voy a hacer es tratar de subrayar lo ya expuesto¹⁷. Comencemos recordando que el bien o lo bueno tienen muchas significados¹⁸. Me gustaría destacar tres. Según el primero, bueno equivale a aquello que vale igualmente para todos. Es lo que llamamos deber¹⁹. En segundo lugar, podemos distinguir lo que es *bueno para mí* y que, de una manera un tanto laxa, llamaríamos felicidad o modo individual de vivir. Y existiría, finalmente, otro significado de bien que W. insinuó y que Tugendhat ha estudiado con detenimiento en uno de sus últimos libros²⁰. Según este concepto, que aquí simplemente señalo, se daría dicho bien cuando me identifico con el todo del mundo²¹. Y obtengo, de esta manera, la máxima liberación de mis sufrimientos. Tal misticismo felicitarioro recorrería, obviamente, Oriente y Occidente.

De los tres conceptos de bien o bueno, ¿cuál es aquel que caracteriza la ética wittgensteiniana? El segundo: lo bueno para mí. Pero sería un error interpretarlo en términos hedonistas, en algo que se consume de modo egoísta en el sujeto. Y es que aunque W. mantuvo siempre una ética defensiva²² de su *ego* frente a los males de la fortuna, tal bondad se hace carne, de alguna manera, en la vida diaria. Porque el deber queda subsumido en el bien. En modo alguno suprimido. W. podrá ser un romántico elitista. Pero no es un egoísta vulgar²³. Y, cosa esencial, la importancia que otorga a los motivos de la acción es central en su pensamiento ético. La motivación es clave en su ética; y de su correlato, la moral. Es cierto que en W. dicha motivación no le lleva a optar por una u otra teoría moral²⁴. Y es que cree que en lo bueno resplandece por sí mismo, se intuye, lo que uno debe hacer. Es desde ahí desde donde podemos comprender que no se interese por el razonamiento o la fundamentación de la moral²⁵. Como luego veremos, tal vez no fue consciente, o no quiso serlo, de que las razones y los motivos, en ética, no se pueden separar de modo drástico. Finalmente, se podría aceptar

¹⁷ Y creo que es el fiel reflejo del pensamiento wittgensteiniano.

¹⁸ Recordemos el libro de von Wright, *Las variedades del bien*.

¹⁹ Y que será positivo o negativo; es decir, imperfecto o perfecto, por usar las palabras de la tradición.

²⁰ *Egozentrität und Mysticism*.

²¹ O me maravillo sobre *-über-* el mundo y es el arte o me maravillo de que *-dass-* el mundo exista y sería lo místico en cuanto tal. Insiste E. T. en que esto sólo es posible porque gozamos de un lenguaje proposicional o de estructura predicativa.

²² Es decir, una ética contra el sufrimiento y en esto se parece a la religión.

²³ Y si no que se contemple su vida.

²⁴ *Deontologismo, utilitarismo...* aunque en algún sentido los mezcla de forma original.

²⁵ Para él siempre ética.

que la felicidad se tiene²⁶ y que sólo se puede comunicar un mínimo de tal posesión. Pero eso no justifica, repito, separar de manera tan tajante la posible felicidad que vivimos irreductiblemente dentro de nosotros mismos de las normas sociales que no sólo la posibilitan sino que la potencian. Llegados a este punto, es hora de pasar a T. En él nos detendremos antes de acabar.

II

En la original, y a veces contracorriente, obra de T. se dan cita varias influencias. Una, desde luego, es la de W. A un lector incauto, sin embargo, le parecería que W. y T. difieren totalmente. Y es que para T. la ética es esencialmente social mientras que para W., como vimos, si es social entonces no es ética, dado que ésta se reduce al ámbito íntimo del individuo. A pesar de las apariencias, pronto podremos comprobar que existen semejanzas nada secundarias. Por ejemplo, para ambos el último punto de apoyo de la balanza ética es la voluntad²⁷. En palabras de T.: «un yo debo... que no se apoye en un yo quiero es un contrasentido»²⁸. Y es que tanto W. como T. encontrarán en la decisión del individuo la autonomía radical del querer moral. Ésta sería la savia ética por excelencia. Pero entremos directa y brevemente en T.. Resumiré su teoría moral en tres apartados: su concepto de bien, su fundamentación y los motivos para ser moral²⁹. Vayamos por partes.

Cree T. que no hay que dejarse llevar por la actual corriente de las minimorales³⁰ contractualistas que dejan de lado lo que habitualmente hemos considerado que es la conciencia moral³¹. En efecto, Rawls, por poner un ejemplo llamativo, parte de una idea intuitiva de la justicia, la que existe en las democracias occidentales. De ahí que no se esfuerce en fundamentarla. La da por buena contentándose con ordenar su estructura. T., por el contrario, piensa que una ética que es buena para mí puede compartirse, puede ser buena para todos. Precisamente hallar un concepto de bien que sea normativo es el objetivo de gran parte de su

²⁶ Cuando se tiene.

²⁷ Tal vez aquí la influencia del maestro de T., Heidegger, alcance uno de sus momentos más importantes.

²⁸ Lecciones de ética.

²⁹ La tercera pregunta de por qué ser moral.

³⁰ Son éstas sus palabras.

³¹ Yo añadiría incluso que esto lo expone T. como si de un argumento trascendental se tratara.

obra. De esta manera se juntarían bien y deber, deontologismo y utilitarismo. Se trata, sin duda, de una ética exigente que, repito, toma distancia de cualquier visión puramente racional al uso³². El contenido o concepto de la moral, siguiendo las huellas de Kant³³, incluye sentimientos como el de respeto o el de indignación, que funcionan al modo de sanciones internas, y la idea de una comunidad en reciprocidad mutua, igualitaria y universal. Es ésta la ética de T. Es como si quisiera hermanar a Hegel y a Kant. Es como si quisiera colocar el bien wittgensteiniano en el centro de la escena para que, después, fuera aceptado por todos. Pero ¿cómo justificarlo? Entramos así en el segundo punto de la ética de T.

Es obvio que justificar o fundamentar esta ética exigente es una tarea hercúlea. Porque, repitémoslo, se trata de fundamentar un sistema compartido de reglas que es bueno y no algo que es útil para éste o para aquel individuo. Se trata, en suma, de demostrar que se debe ser cooperativo con todos, sancionado internamente por la conciencia moral y no un mero jugador que instrumentaliza lo que está a su alcance. Tiene, en este sentido, razón T. al afirmar que el contractualista no necesita esforzarse mucho para fundamentar su ética. Porque ni siquiera es una ética en sentido estricto. Le viene bien y eso le basta. ¿Cómo fundamenta, entonces, T. ese exigente concepto de bien? Aunque ha ido modificando su postura, ha mantenido estos dos aspectos. Por un lado, y desde un punto de vista negativo, insiste en que las demás teorías morales son inferiores a la suya. Y lo son porque no se corresponden con lo que entendemos por moral. En algunos casos, como sucede con el neocontractualismo utilitarista, no se satisfacen los criterios mínimos de una moral igualitaria y universal³⁴. En otros casos, piénsese en Apel o Habermas, permanecería el viejo tufo trascendental, insostenible, según nuestro filósofo, hoy³⁵. Ahora bien, T. no afirma que él posea la fundamentación de la moral. Lo que afirma es que es la más plausible. En este sentido, y con palabras casi consagradas, que su fundamentación, aunque la mejor, es una *relative Begründung*. Aquí, ciertamente, se separa T. de W. Y se separa porque a W. le parecía

³² De cualquiera, en fin, de las ramas de la teoría de la elección racional.

³³ Y, de modo especial, el imperativo de no instrumentalizar o tomar a la humanidad como medio.

³⁴ Frente a la relación de los implicados en un juego de intereses, T. coloca a todos los humanos que en respeto mutuo son, así, iguales.

³⁵ Además su ética caería en una *petitio principii*, puesto que dan por supuesta la moralidad en todo el mundo.

superfluo fundamentar nada; y menos en el campo moral. Lo que debemos hacer lo decidimos cada uno de nosotros. Si, por el contrario y como opina T., lo que debemos hacer se decide en la sociedad y entre todos, no hay más remedio que mostrar y demostrar que es eso lo que debemos hacer. Queda, en fin, una última cuestión. Es la siguiente: ¿qué sucede, si a pesar de lo dicho, no quiero entrar en el juego de la moral? Esta pregunta nos lleva al núcleo del asunto, a por qué ser moral.

Hemos visto que para introducirse en una moral puramente racional no hace falta estar muy motivado. Su simple utilidad nos invitaría a abrazarla. Al menos mientras nos sea útil. Para introducirse, sin embargo, en una moral tan exigente la motivación tiene que ser fuerte. ¿Cómo lograrla? ¿Por qué ser moral, exigentemente moral, en un mundo tan limitado y carente de grandes o trascendentes verdades? Es éste el drama de la fundamentación en T. Pero T. no se arredra y se enfrenta con valentía al problema. De manera muy esquemática podríamos ilustrar su estrategia así. Por un lado, está el individuo. Por otro, toda una escala de teorías morales que van desde la amoralidad³⁶ hasta la ética exigente. Cada individuo tendrá que decidir³⁷. La pregunta, sin embargo, acucia: ¿qué motivos se pueden tener para entrar en una praxis intersubjetiva con un contenido altamente moral y en la que iríamos creciendo en actividad recíproca? En este punto se siente un tanto inermes T.³⁸ En uno de sus últimos libros, *Problemas*, sugiere que, de esta forma, ganaríamos en felicidad. No son éstas sus palabras exactas pero creo que traducen bien su pensamiento. Alguno objetará, rápidamente, que de esta manera, al final, T. se ha convertido al utilitarismo³⁹. La objeción no parece que dé en la diana puesto que esta felicidad⁴⁰ no es una felicidad cualquiera. Es, más bien, la que se merece en función de una conducta digna por humana. Es la que se goza en un nuevo juego de lenguaje moral, creado por nosotros⁴¹. Y aquí vuelven a juntarse W. y T. Porque es la decisión la que manifiesta la intención de la autonomía humana de crear un mundo moral. Y es ligada a tal autonomía

³⁶ El lack of moral sense clásico.

³⁷ Aquí la presencia de Heidegger vuelve a hacerse patente.

³⁸ A pesar de que ha solido indagar en alguna percha antropológica que le sirviera de ayuda.

³⁹ Objeción que, como sabemos, siempre se le hizo también a Kant.

⁴⁰ La podríamos denominar felicidad.

⁴¹ Una especie de divinidad, que diría Aristóteles, ya que somos artistas de nosotros mismos.

como se construye una ética exigente. Las razones, así, empiezan a palidecer sobresaliendo la elección de una Vida Buena. Vida Buena que, por encima de cualquier razón, se muestra.

III

Voy a acabar haciendo algún comentario que, más allá de la interpretación de W. y de T., tiene que ver con nuestra vida diaria. En W. su vida realizó⁴² lo que su voluntad ética en cada momento le dictó: desde alistarse en el ejército austríaco⁴³ hasta planear instalarse en la estalinista URSS. Se puede estar o no de acuerdo con el contenido de tales opiniones pero, y esto es lo decisivo, en cada momento la vida de W. encarnó su ética. Todo un ejemplo contra un academicismo pobre, una filosofía que vive de ella misma y de espaldas a lo que en el mundo ocurre. En el caso de T. las cosas cambian, es decir, su conducta en proporción también a su ética y a su moral. Su decisión ética opta por una moral exigente. Y así le hemos visto junto al pacifismo alternativo y apoyando aquellos movimientos que, más o menos altermundistas, no aceptan ciegamente las normas aunque a éstas se las bautice de «democráticas». La ética exigente pide normas *de* todos y *para* todos. Otro ejemplo frente a tanta inerte Santa Interpretación. Por mi parte sólo deseo añadir que el *pathos* ético debe reflejarse en el mundo y que, por eso, la indignación ante la injusticia real no es una pose sino la esencia misma de ese *pathos*. Y, como complemento, una política que quiera ser de todos los humanos no puede alejarse del *ethos* en cuestión. Mientras no exista, necesitará nuestra resistencia desde el corazón de la sociedad.

⁴² Y cuando no lo realizó se sintió pecador.

⁴³ Tomando el bando opuesto al de su amigo y pacifista Bertrand Russell.