

ÉTICA NOMOLÓGICA Y MORAL DE LOS SENTIMIENTOS

Observaciones sobre un problema descuidado de la filosofía práctica

Las reflexiones siguientes giran alrededor de un problema que, sorprendentemente, parece hasta ahora no haber sido tomado en cuenta por la fuertemente proclamada e intensamente cultivada «rehabilitación de la filosofía práctica». El propósito de este trabajo es presentarlo en su complejidad conceptual y, al menos parcialmente, en sus ramificaciones históricas.

Como punto histórico de partida elegimos a Berkeley. Ello puede extrañar, ya que, como se sabe, no existe una ética de Berkeley, en el sentido de una obra *Principios de la moral* que pudiera ser confrontada con su obra principal *Principios del conocimiento humano*. Los «Principios» estaban proyectados en tres tomos. El tomo II debía tratar la ética y la teoría del alma; el III, problemas de la filosofía de la naturaleza. En uno de sus dos viajes a Italia, es decir, entre 1713 y 1720, Berkeley perdió el ya bastante avanzado manuscrito del segundo tomo. Después, tal como escribe en una carta al filósofo norteamericano Samuel Johnson¹, ya no tuvo ni la fuerza ni el ocio suficientes como para someterse a una tarea tan fastidiosa cual es el escribir dos veces sobre el mismo asunto.

Pero no es difícil reconstruir en sus rasgos fundamentales la perdida filosofía moral de Berkeley. El material necesario para ello se encuentra, por una parte, en el *Diario filosófico*; por otra, en el tratado *Passive Obedience*², que surgiera de sus sermones. Si se quisiera encontrar una etiqueta adecuada para las concepciones éticas de Berkeley, la más correcta parece ser la de *hedonismo cristiano*, una teoría de la felicidad que se presenta con

¹ Cfr. *The Works of George Berkeley*, edición de A. A. Luce y T. E. Jessop, vol. II, 1949, pág. 282.

² G. Berkeley, «Philosophical Commentaries», en *The Works*, vol. I, 1948; versión alemana: *Philosophisches Tagebuch*, traducido y editado por W. Breidert, 1979 (citado como PhT). «Passive Obedience», en *The Works*, vol. VI, 1953.

una ingenuidad que desarma y una absoluta franqueza. Muestra cómo, tomando en cuenta bienes trascendentes, es decir, la bienaventuranza y la condenación eternas, es posible determinar y calcular racionalmente el valor moral de una acción.

«El placer sensible es el *summum bonum*. Este es el gran principio de la moralidad. Una vez que se ha comprendido esto, es posible demostrar todas las doctrinas de los Evangelios, aun las más difíciles.» (*PhT*, núm. 769.) «El placer sensible qua placer es bueno y deseable para una persona sabia. Pero cuando es indeseable, lo es no qua placer sino qua dolor o causa de dolor o (lo que es lo mismo) de pérdida de un placer mayor.» (*PhT*, núm. 733.) «Alguien que no actúe para lograr la bienaventuranza eterna tiene que ser un no creyente; al menos, no tiene certeza acerca de la existencia de un tribunal futuro.» (*PhT*, núm. 776.) «Nunca criticaría a una persona porque actúa según sus intereses. Quien actúa por algún otro principio es un loco. La incomprensión de estas cosas ha tenido malas consecuencias en la ética.» (*PhT*, núm. 542.)

Es, pues, claro que Berkeley acepta incondicionalmente la interpretación hedonista de los predicativos valorativos «bueno» y «malo». Esta interpretación -desde luego también naturalista, ya que placer y displacer son estados vivenciales- es rechazada por muchos filósofos, entre ellos G. E. Moore. Según él, el predicado «bueno» designaría una propiedad simple, *no natural* (cualquiera que sea lo que esto signifique). En cambio Locke, que se encontraba en la misma tradición que Berkeley, afirma que sólo en relación con el placer y el dolor las cosas pueden ser buenas o malas³. Hobbes llama la atención sobre otro aspecto importante de la interpretación hedonista: el predicado valorativo básico «bueno» -básico porque todos los demás predicados valorativos pueden ser referidos a él- es, en su gramática superficial un predicado monódico que designa una propiedad; pero, en realidad, «bueno» es una expresión relacional.

«Pues las palabras *bueno* y *malo* son siempre usadas en relación con la persona que las utiliza, ya que no hay nada que sea en sí mismo lo uno o lo otro»⁴.

¿Qué actitud debe uno tomar frente a esta tesis? ¿Hay que aceptarla? Y, suponiendo que se la acepte, ¿cómo podría convencerse

³ John Locke, *Über den menschlichen Verstand*, 3.^a edición, 1976, tomo I, pág. 271.

⁴ Th. Hobbes, *Leviathan*, edición e introducción de I. Fetscher, 1976, pág. 41.

a alguien de su corrección? Manifiestamente, la cuestión de saber si existe algo bueno en sí no es un problema empírico, referido a hechos, sino conceptual. Es decir: Hobbes no formula ninguna aseveración acerca de la realidad sino que expresa una intuición conceptual; dice cuáles son las formas de uso del concepto «bueno» que considera adecuadas.

« x es bueno (malo) si existe un y de forma tal que y expresa “ x es bueno (malo)” y x es deseado, aprobado (rechazado, desaprobado) por y »⁵.

Por lo tanto, que algo es bueno *en sí* o malo *en sí* o (para resumir conceptualmente ambas posibilidades) que está determinado valorativamente *en sí* significaría: la cosa está determinada valorativamente, aun en el caso de que no exista ningún ser que la valore positiva o negativamente, es decir, que la aprecie o la rechace, que adopte frente a ella una actitud de pro o contra. Y ello está excluido *per definitionem*.

La definición hobbesiana es 1) relativa al hablante o subjetivista; 2) naturalista, porque las actitudes pro o contra son disposiciones de los sentimientos, y 3) es no cognoscitivista porque frente a nuestros propios estados mentales no asumimos ninguna actitud cognitiva, investigante, en el sentido exacto de la palabra. Uno puede preguntar si una moneda que parece de oro realmente lo es. Pero no tiene sentido preguntar si la sensación- x , de la que actualmente estoy convencido que la tengo, es realmente una sensación- x . En virtud del principio «*esse est percipi*», que aquí vale ilimitadamente, el concepto de corroboración o examen no puede ser aplicado en el campo de los datos psíquicos propios. Por ello señala Hume con razón que la desaprobación que sentimos frente a una acción viciosa es ciertamente un hecho pero es un «objeto del sentimiento y no de la razón».

⁵ Exactamente en este sentido observa Schopenhauer: «La forma como muchos filósofos modernos que manejan los conceptos bueno y malo como conceptos simples, es decir, no necesitados ni susceptibles de explicación alguna y luego por lo general, de una manera muy misteriosa y respetuosa hablan de una “idea del bien”, de la cual hacen el apoyo de su ética o, al menos, un pretexto de su precariedad, me obliga aquí a introducir la explicación de que estos conceptos no están dados como conceptos simples, para no decir *a priori*, sino que son expresiones de una relación y son creados a partir de la experiencia cotidiana. Todo lo que es acorde con los esfuerzos de alguna voluntad individual, es decir, se encuentra en relación con ella, es bueno: buena comida, buenos caminos, buen significado previo; lo contrario es malo, en los seres animados, malvado.» («Preisschrift über die Grundlage der Moral», en *Werke*, editadas por W. Brede, 1977, tomo I, 712.)

«Cuando declaráis que una acción o un carácter es vicioso, entonces queréis decir que, según vosotros, según las características de vuestra naturaleza, tenéis una conciencia inmediata o el sentimiento de desaprobación de esta acción o de este carácter»⁶.

Como es fácil de ver, esto es sólo una especialización de la interpretación hobbesiana de los predicados valorativos en el campo de las valoraciones morales.

¿Es la definición hobbesiana adecuada? ¿Cómo podría convencerse a un crítico de su corrección? Tal como suele suceder, tampoco disponemos aquí de un rico instrumental para influir en las convicciones existentes y crear otras nuevas. Por lo general, las opiniones filosóficas disputadas pueden ser defendidas o refutadas sólo con la ayuda del experimento mental. Para defender la interpretación relativista de los predicados valorativos, se podría formular la siguiente reflexión: «Pensemos un mundo en el que no existe ningún ser valorante, capaz de desear y rechazar. ¿No diríamos que un bien que nadie desea no es tal y que, por lo tanto, todo lo que existe en este mundo posible es axiológicamente irrelevante? En nuestro mundo, en el que las obras de arte se cuentan entre las cosas valiosas, no es irrelevante el hecho de que la cúpula de la catedral de Florencia se derrumbe o no. Pero, si pensamos que la clase de los amantes del arte es vacía, ¿pertenece entonces, por necesidad conceptual, la catedral de Florencia a la adíadora, a la clase de las cosas valorativamente neutras, irrelevantes?»

Para evitar malos entendidos, no sólo con respecto a la posición de Berkeley, es sumamente importante no interpretar demasiado estrechamente el concepto del bien sensible o (lo que es lo mismo) el concepto de placer.

«Por gozo y dolor, placer y desazón» Locke no entiende «sólo el gozo y el dolor de tipo físico, sino todo placer o desazón que sentimos...»⁷.

No hay duda que la adquisición de conocimientos y la contemplación de obras de arte están vinculadas con el placer. Existe, además, el placer de la pura realización; así, por ejemplo, cuando un deportista supera su propio mejor rendimiento, éste puede ser -de acuerdo con las normas de alto rendimiento vigentes-

⁶ D. Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, traducción de Th. Lipps, 1973, tomo II, pág. 211.

⁷ *Op. cit.* en nota 3, tomo I, pág. 275.

modesto y no proporcionarle ni títulos ni gratificaciones especiales. Todas éstas son cosas buenas si llamamos bueno «aquello que logra despertar o aumentar en nosotros la alegría o paliar el dolor...»⁸ Como, además, por buena vida difícilmente puede entenderse algo diferente a la suma de todas las cosas buenas que una persona puede lograr, el aumento de conocimientos, la experiencia estética, el rendimiento del deportista en el tiempo libre, son todos elementos de la buena vida. En contra del hedonismo se ha objetado desde siempre que sólo proporciona una moral para animales. Pero la objeción se vuelve en contra de quien la formula: «Sí, si por placer entiendes sólo aquellas cosas agradables cuya experiencia les está concedida a los animales; entonces y sólo entonces tienes razón.»

Otra constatación se añade inmediatamente a la anterior. El hedonismo y la fundamentación metafísica de la moral son recíprocamente conciliables. Se puede (y así se lo ha hecho reiteradamente) referir el concepto «moralmente bueno» al concepto «aquello que place a Dios, que está aprobado por Él y, por lo tanto, es querido». Pero, la extensión del concepto «ser placentero para Dios» la conocemos a través de la palabra revelada. Este es, desde luego, un presupuesto metafísico. Sin embargo, un pensador tan robusto como Hobbes, ajeno por lo demás a toda especulación trascendente, no se arredra ante esta suposición. Las «leyes naturales» (*leges naturales*) -es decir, las reglas básicas de la moral, resumidas en la Regla de Oro: «No hagas a los demás lo que no quieras que los demás te hagan»- no son inferidas por Hobbes sólo antropológicamente, a partir de la *condition humaine* en un mundo de bienes escasos y fundamentadas como imperativos hipotéticos, como mandatos prudenciales para todo aquel que siga una estrategia de autoconservación. Más bien, las leyes naturales pueden ser consideradas bajo *dos* aspectos esencialmente diferentes. Desde el punto de vista empírico o (si se prefiere) intramundanal, se presentan como «directivas de la razón», directivas de comportamiento que *debe* (normativamente) seguir un actor racional bajo la condición de que estén dadas ciertas garantías con respecto al comportamiento de los otros actores. Hobbes habla de «claves o máximas que se refieren a aquello que sirve para la conservación del hombre». El modelo básico de la inferencia de estas máximas *more geometrico* se presenta así: como no necesitada de demostración se presupone la proposición que también Kant consideraba analítica

⁸ *Op. cit.* en nota 3, tomo I, pág. 271.

«Quien quiere un determinado fin, quiere también, en la medida en que sea racional, los medios absolutamente indispensables para la obtención de aquél». Ahora bien -y este es un principio de la antropología hobbesiana- el temor a la muerte es el motor más fuerte de la acción y, por lo tanto, la conservación de la propia vida es la finalidad suprema de la acción. Además, sabemos que sólo si impera la paz es posible alcanzar este fin; la paz es, pues, un medio para este fin y, en este sentido, es una *conditio sine qua non*. En una situación de no-paz nadie puede estar seguro «de vivir el tiempo que la naturaleza habitualmente concede al hombre»⁹, es decir, morir de muerte natural. A partir de estas premisas se infiere racionalmente la directiva de acción «busca la paz y consérvala»¹⁰. Este tipo de «directivas de la razón», dice Hobbes, han sido habitualmente llamadas leyes; pero, este uso del lenguaje es inexacto¹¹. ¿Por qué? Obviamente, Hobbes presupone aquí una conexión esencial que los teóricos de las normas y los filósofos del derecho -en época más reciente Kelsen- han formulado en general así: ningún imperativo sin imperator; ninguna norma sin legislador. Con necesidad esencial, una ley presupone una voluntad legisladora. *Voluntas non veritas facit legem*. Subrayo «con necesidad esencial». Pues todas éstas no son, desde luego, afirmaciones empíricas, sino enunciados sobre implicaciones del concepto de norma o de ley prescriptiva. Las leyes naturales pueden, por lo tanto, ser llamadas leyes en sentido estricto si son expresiones, manifestaciones, de una voluntad legisladora. Y como su validez no puede basarse en el hecho de haber sido dictadas por actos de voluntad de un legislador terrenal, aquella voluntad puede ser sólo la voluntad de Dios. Si consideramos, dice Hobbes, «a las *mismas* máximas como proclamadas en la palabra de Dios» -y éste es el *segundo* aspecto, el metafísico, bajo el cual pueden ser consideradas- «entonces son llamadas con razón leyes»¹².

Locke tiene el mérito eminente de haber explicitado adecuadamente el concepto de ley que aquí subyace. Lo «necesario y esencial» en una ley es el «poder para obligar su cumplimiento».

«Pues sería completamente absurdo aceptar una regla, prescripta para las acciones libres de los hombres, sin que en ella se diera también una coacción para el bien o un mal que determina la voluntad...

⁹ Hobbes, *Leviathan* (nota 4), pág. 99.

¹⁰ Hobbes, *op. cit.*, pág. 100.

¹¹ Hobbes, *op. cit.*, pág. 122.

¹² Hobbes, *op. cit.*, pág. 122.

Si no me equivoco, ésta es la verdadera esencia de lo que se llama ley en sentido estricto»¹³.

Cabe señalar que cuando en la filosofía de esa época se habla de la esencia de una cosa, siempre se hace referencia con ello a su concepto. Los enunciados sobre la esencia son análisis conceptuales *qua* condiciones necesarias y suficientes. Por consiguiente, según Locke, hablar de la esencia o de las propiedades esenciales de una cosa tiene sentido sólo con referencia a un concepto bajo el cual cae la cosa. Si consideramos que *a* pertenece a la extensión del concepto *F*, entonces es para *a* esencial que las características definatorias de *F* sean propiedades de *a*; pues sólo esto justifica la subsunción de *a* bajo *F*. En cambio, si se dejan los conceptos de lado «con cuya ayuda clasificamos las cosas singulares y las ordenamos bajo nombres comunes», resulta entonces que para una cosa singular *qua* cosa singular no hay nada que sea esencial. «Sería absurdo preguntar si a una cosa realmente existente le falta algo esencial»¹⁴.

Según Locke, en una ley prescriptiva es esencialmente necesaria «la voluntad determinante», es decir, la motivante «coacción para el bien o mal» y con ello, debido a que sólo el placer y el dolor son buenos y malos en sentido propiamente dicho, sólo puede querer decirse la perspectiva del premio y del castigo. Por lo tanto, una ley prescriptiva tiene la forma siguiente:

Está ordenado que *p*, es decir, $\neg p \rightarrow S$. Está ordenado producir una situación *p* cuando en caso contrario ($\neg p$) se produce una situación *S*, que es percibida como un mal.

Así, las leyes naturales deben su carácter de ley a la circunstancia de que Dios «tiene el poder para imponer obediencia a través de premios y castigos de una infinita gravedad y duración en la otra vida». Por lo tanto, los hombres reflexionan acerca de si «sus acciones, en tanto deberes o pecados habrán de proporcionarles presumiblemente felicidad o desgracia de manos del Todopoderoso»¹⁵, consideraciones que, naturalmente, sólo se plantea quien cree en la existencia de un dios todopoderoso que concede premios e impone castigos.

Aquí conviene formular algunas aclaraciones. La fórmula «está ordenado, es decir, $\neg p \rightarrow S$ » expresa la esencia del imperativo

¹³ Locke, *op. cit.* en nota 3, tomo I, pág. 442.

¹⁴ Locke, *op. cit.*, tomo II, págs. 51 y sigs.

¹⁵ Locke, *op. cit.*, tomo I, pág. 443.

que Kant llamara hipotético. *S* puede, en general, ser interpretado como «no se consigue el fin perseguido». Cosechar en el otoño es el objetivo de los esfuerzos agrícolas y este objetivo (*S*) ciertamente no se logrará si no se siembra ($\neg p$) en la primavera. Por lo tanto, «¡Siembra en primavera!» (*ip!*) es un mandato de prudencia agrícola, prescindiendo del hecho de que la situación agrícola-*S* -ninguna cosecha en el otoño- puede producirse también, aunque se siembre; por lo tanto, sembrar en primavera es sólo una condición necesaria de la situación deseada. Ahora bien, todas las leyes normativas son imperativos hipotéticos; pero la inversa no vale. Como se ha señalado, la ley normativa requiere una voluntad ordenadora que no sea idéntica a la voluntad de los destinatarios de la norma. En general, una tal voluntad imperativa no es un elemento constitutivo de un imperativo hipotético. Así, el mandato de prudencia agrícola se refiere exclusivamente a la voluntad de quien tenga interés en cosechar en el otoño. Si uno considera a la tercera ley natural de Hobbes -*pacta sunt servanda*- como imperativo hipotético, entonces reza: «Si quieres la paz y si la razón te dice que la paz sólo puede ser garantizada si se cumplen los contratos y las promesas, entonces actúa en consecuencia.» La conexión entre imperativo hipotético y ley normativa -en donde el primer concepto es el más amplio y el segundo el más estrecho, contenido en aquél- encuentra una expresión sumamente clara en *De Officio Hominis et Civis juxta Legem Naturalem*, de S. Pufendorf (1632-1694).

Para «reconocer fuerza de ley» a las reglas del derecho natural como totalidad de las *leges naturales*, no basta «que manifiestamente se presentan como beneficiosas. Se requiere más bien la suposición de que la Providencia Divina todo lo gobierna y ha agudizado en la humanidad la observación de estas reglas de manera tal que sean concebidas como reveladas por Ella, aunque a través de la vía de mandatos comprensibles por la razón natural. También sin esto serían seguidas teniendo en cuenta su utilidad, de la misma manera como uno sigue las indicaciones del médico, pero no serían observadas como leyes. *El concepto de una ley presupone como algo obligatoriamente necesario una autoridad que la dicte y súbditos que estén sometidos a ella*»¹⁶.

También Pufendorf habla de necesidad y hay que tener en cuenta que con esto se quiere decir necesidad conceptual y no

¹⁶ Pufendorf, *Die Gemeinschaftspflichten des Naturrechts*, 1948, pág. 17. J. Austin, «Rechtsnormen als Verfehle des politischen Machthabers», en N. Hoerster (comp.), *Recht und Moral*, 1977, págs. 17 y sig.

fáctica. Si se dice una ley *tiene que* estar garantizada por una sanción, «tiene que» expresa una necesidad esencial, como en la frase «un soltero *tiene que* no estar casado», que debe ser distinguida de la frase «un cuchillo *tiene que* ser filoso». Pues una ley sin una amenaza eficaz de una pena no es una ley, de la misma manera que no existe un soltero casado pero un cuchillo no filoso es un cuchillo, aunque desde luego malo por falta justamente de filo. Innumerables filósofos han aceptado la aquí esbozada interpretación del concepto «ley normativa». Exponer sus posiciones sería una empresa bastante monótona. Habré de limitarme a algunos ejemplos. John Austin (1790-1859) -amigo de Bentham y de James Mill y cofundador de la filosofía jurídica analítica- explica de la siguiente manera el concepto de obligación:

Una orden es la expresión de un deseo. Pero una orden se diferencia de otras formas de expresión de un deseo porque aquel a quien se dirige la orden está expuesto a un mal por parte de quien da la orden en la medida en que no la cumpla. «Que estoy expuesto a un mal si no sigo un deseo significa que estoy *ligado* u *obligado*...» Por ello orden y deber son conceptos que se condicionan recíprocamente, es decir, son equivalentes. «O, dicho de otra manera: cuando hay un deber, se ha dado una orden; y cuando se da una orden, surge un deber»¹⁷.

Un siglo antes que Austin, Francis Hutcheson (1694-1747) criticaba que algunos filósofos entendieran por «obligación» una «necesidad absoluta de actuar de determinada manera. ¿Qué tipo de necesidad puede ser ésta? Manifiestamente no se trata de una necesidad lógica y tampoco de una necesidad natural. Pues la posibilidad de que alguien actúe en contra de sus obligaciones está suficientemente demostrada por el hecho de que esto suele suceder. *Ab esse ad posse valet consequentia*. Por lo tanto, según Hutcheson, no se ve cómo «obligación» pueda significar otra cosa como no sea la «constitución de un poderoso soberano» que niega a cada cual la posibilidad de «obtener la felicidad o de evitar la desgracia cuando no se comporta en la forma prescrita»¹⁸. Lo mismo vale, según Hutcheson, para «la ambigua palabra *deber ser*»¹⁹. Si se considera a *deber ser* como sinónimo de

¹⁷

¹⁸ F. Hutcheson, *Erläuterungen zum moralischen Sinn*, traducción y edición de J. Buhl, 1984, pág. 25.

¹⁹ Hutcheson, *op. cit.*, pág. 39.

obligación, de manera tal que la explicación de este concepto valga también para aquél, entonces la expresión *deber ser* pierde su ambigüedad. El concepto de deber ser se disuelve entonces simplemente en el clarísimo concepto de racionalidad de la acción, según el cual es racional utilizar para los fines propuestos los medios que se consideran necesarios para alcanzarlos. Quien desee evitar la situación de sanción *S* considerará -en la medida en que $\text{no}-p$ es condición suficiente de *S*- que es un mandato de la razón hacer aquello que es absolutamente necesario para *S*, es decir, *p*. Dicho de otra manera: debe hacer *p*.

En este lugar aparece la filosofía alemana. Schopenhauer, invocando por lo demás a Locke, resume el análisis lacónicamente:

«Todo deber ser está... necesariamente condicionado por la pena o la recompensa y, por lo tanto, utilizando el lenguaje de Kant, es esencial e inevitablemente *hipotético* y nunca, como él sostenía, *categorico*. Pero, si no se toman en cuenta aquellas condiciones, entonces el concepto del deber ser queda vaciado de sentido: por ello, un deber ser *absoluto* es, desde luego, una *contradictio in adjecto*»²⁰.

Si es una constatación correcta desde el punto de vista analítico-esencial que no puede haber ningún imperativo sin imperator (ninguna norma sin un acto de voluntad que dicte la norma) y tampoco ningún ordenante sin un instrumentario eficaz de sanciones, si por lo tanto el deber ser se encuentra esencial y necesariamente vinculado con el premio y el castigo, entonces efectivamente un imperativo categorico es conceptualmente tan imposible como el espacio absoluto, cuya imposibilidad Berkeley fuera el primero en demostrar, en su brillante crítica a la filosofía de la naturaleza de Newton.

Otro paso conduce a la filosofía del presente. En los diálogos con Wittgenstein, excelentemente registrados por Waismann, se encuentra la siguiente frase:

«¿Qué significa *deber*? Que un niño debe hacer algo significa que si no lo hace se producirá algo desagradable. Premio y castigo. Lo esencial es que alguien es motivado a hacer algo. Un deber tiene, pues, sentido cuando detrás de él se encuentra algo que le confiere peso: un poder que castiga y premia. Un deber en sí es absurdo. «Predicar la moral es difícil; fundamentar la moral, imposible»²¹.

²⁰ A. Schopenhauer, *op. cit.* en nota 5, pág. 573.

²¹ L. Wittgenstein, *Schriften*, 3, 1967, pág. 118. La última frase es una paráfrasis de Schopenhauer: «Predicar moral es fácil; fundamentarla, difícil.»

El mismo pensamiento se encuentra en el *Tractatus*, aunque, desde luego, con una variante importante:

«El primer pensamiento que surge cuando se formula una ley ética de la forma “tú debes” es: ¿y si no lo hago? Pero es claro que la ética no tiene nada que ver con el castigo y el premio en el sentido habitual de estos términos. Así, pues, la cuestión acerca de las *consecuencias* de una acción tiene que ser irrelevante. Al menos estas consecuencias no pueden ser acontecimientos. Pues debe haber algo correcto en la formulación de la cuestión. Ciertamente tiene que haber una especie de premio ético y de castigo ético, pero éstos deben encontrarse en la acción misma. (Y es también claro que el premio tiene que ser algo agradable y el castigo algo desagradable)»²².

Lo hasta aquí dicho puede resumirse de la siguiente manera. La ética nomológica tradicional se basa en tres presupuestos: 1) la interpretación hedonista de los predicados valorativos «bueno» y «malo»; 2) el concepto de la ley normativa como un imperativo hipotético; 3) el presupuesto metafísico de que existen prescripciones de acción promulgadas por Dios. De aquí se infiere, sin más, la convicción de que la ética es una ciencia «demostrativa» cuyas deducciones (son) tan ciertas como cualquier demostración de Euclides. Al igual que Locke, Berkeley coloca al lado del «conocimiento de la relación en la matemática» «el (conocimiento) de la definición o inclusión o palabras (que quizás no es diferente del de la relación), en la ética» (*PhT*, núm. 853). La ética realiza este ideal racionalista de la ciencia bajo la condición de que el teísmo sea verdadero.

Definición: Está ordenado que p , es decir, $(\neg p \supset S)$.

1. Si Dios existe, entonces $(\neg p \supset S)$.
2. Dios existe.
3. $(\neg p \supset S)$ (*modus ponens*, 1, 2).
4. Está ordenado que p (3, Def.).

Deducciones con esta estructura pueden ser designadas como fundamentaciones últimas de principios morales heterónomos; heterónomos a causa del presupuesto dominio absoluto de Dios y la perspectiva allí íncita de placer-displacer. Quien, bajo estos presupuestos, se aparta de la senda de la virtud o bien no es racional -en la medida en que entre las características de la racionalidad práctica se cuenta el que para los fines dados se utilicen los medios que se consideran necesarios- o no conoce sus verdaderos intereses. El amor de sí mismo racional, esclarecido

²² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, 1961, 6.422.

-según Berkeley, la actitud moral propiamente dicha- se caracteriza por el hecho de que sabe evaluar el bien y el mal a largo plazo, en última instancia *sub specie aeternitatis*.

«Porque el mundo entero y la suma de la existencia temporal de las cosas pereceras en vista de la eternidad, son totalmente indiferentes o “menos que la nada”, es evidente que todo ser racional debería tomar sus decisiones desde el punto de vista de la mejor promoción posible de sus intereses eternos»²³.

Como el derecho natural *-leges naturales, laws of nature* (Hobbes, Locke, Berkeley)- es suprapositivo, es decir, no debe ser derecho impuesto por actos humanos de voluntad, se plantea la cuestión de saber si entre los teóricos del derecho natural ha habido siempre acuerdo acerca del contenido de este ordenamiento normativo. Las fuentes jurídicas del derecho natural son sumamente problemáticas en la medida en que, colocando la fe sobre el saber -tal como suele suceder en la tradición cristiano-occidental- no se recurra a la palabra revelada de Dios, a la Biblia. Sorprendentemente, a lo largo de siglos, el contenido de las normas del derecho natural ha sido prácticamente indiscutido, con una excepción, desde luego importante: el derecho de resistencia. ¿Existe un derecho natural de resistencia en contra de las disposiciones de una autoridad despótica? Después de la Gloriosa Revolución de 1688 y en vista de los reiterados intentos violentos de una restauración de los Estuardo, ésta siguió siendo en Inglaterra una cuestión actual hasta bien adentrado el siglo XVIII. Locke la trata en el segundo de sus *Tratados sobre el gobierno* con el resultado de que la rebelión está justificada cuando la autoridad «se coloca frente al pueblo en situación de guerra», lo que es el caso cada vez que, en contra de su razón de ser, procura obtener «poder absoluto sobre la vida, la libertad y la propiedad del pueblo». Pues los hombres han renunciado a su originaria libertad ilimitada y creado una autoridad secular legisladora a fin de que, en lugar de la violencia y la arbitrariedad que imperarían si cada cual fuera juez de su propia causa, pueda aparecer el dominio del derecho imparcial, obligatorio para todos. Frente a una autoridad que viola el derecho o actúa en contra del derecho natural, es decir, frente a una autoridad pervertida, no existe ningún deber de lealtad ciudadana. Esta es la

²³ G. Berkeley, «Passive Obedience», en *The Works* (nota 1), vol. VI, pág. 20.

opinión dominante después de la Gloriosa Revolución; Locke, con su «segundo tratado», puede ser considerado como el filósofo que resume los pensamientos de su época. Sin embargo, con respecto a esta cuestión había una fuerte opinión minoritaria que tenía su portavoz en Berkeley. Su alegato en contra de un derecho natural de resistencia sigue en *Passive Obedience* el esquema de la fundamentación de las *leges naturales*. Estas son

«un sistema de reglas o prescripciones de un tipo tal que si fueran seguidas en todas partes y por todos, necesariamente promoverían el bienestar de la humanidad, en la medida en que este objetivo puede ser alcanzado a través de la acción humana»²⁴.

Si se supone que el bienestar de la humanidad es el objetivo final querido por Dios, entonces, de acuerdo con el principio de racionalidad del querer, toda regla de la que haya que suponer que su cumplimiento general promovería la felicidad de la humanidad, es un medio querido por Dios para lograr este fin. Es obvio que la veracidad practicada por cada cual tiene una eminente utilidad social. Por ello, la prohibición de mentir es una ley natural, revelada por Dios y también «comprensible por la vía de la razón natural», como dice Pufendorf siguiendo a Hobbes. Como, a causa de la naturaleza predominantemente insatisfecha del hombre que «es malvado, petulante, fácilmente irritable, a la vez que capaz y proclive a infringir daños a los demás» (Pufendorf), la anarquía conduciría a la miseria generalizada, la norma «no debes rebelarte contra tu autoridad secular» tiene que ser considerada como una ley natural.

«La lealtad o el sometimiento al poder estatal -en la medida en que este comportamiento es practicado en general conjuntamente con las demás virtudes- están conectados necesariamente con el bienestar de la humanidad. Por lo tanto, si es correcto el criterio que hemos formulado, entonces la obediencia frente a la autoridad es un deber moral o un elemento de la religión natural. Y por ello toda forma de resistencia, entendida en sentido estricto y propiamente dicho, es un pecado; esto vale no sólo para toda la cristiandad, sino también para todos aquellos que sobre la Tierra se dejan guiar exclusivamente por la luz de la razón»²⁵.

Podemos resumir con una sola frase de Locke y con una

²⁴ Berkeley, *op. cit.*, pág. 24.

²⁵ Berkeley, *op. cit.*, pág. 25.

fórmula sencilla lo hasta aquí dicho y lo que hemos llamado ética nomológica tradicional.

«Por lo tanto, lo moralmente bueno o malo es sólo la coincidencia o no coincidencia de nuestras acciones voluntarias con una ley, a través de lo cual, de acuerdo con la voluntad y el poder del legislador, nos procuramos lo bueno o lo malo»²⁶.

Pero, ¿qué dice Wittgenstein? «Es claro que la ética no tiene nada que ver con el premio y el castigo en el sentido habitual.» Ciertamente tiene que existir el premio ético y el castigo ético; pero ambos deben residir en la acción misma y no pueden estar vinculados contingentemente con la acción como resultado causal. Esto parece indicar necesariamente que Wittgenstein hace referencia a una convicción básica evidente para la conciencia moral actual. Ella se articula en la frase: el egoísmo y el valor moral se excluyen recíprocamente. Sin embargo, tal como lo muestra la ética nomológica tradicional, esta frase no ha valido siempre como un principio evidente. Así, con respecto a la cuestión de si el egoísmo y el valor moral son realmente inconciliables, el siglo XVIII ofrece el ejemplo, o mejor dicho, el espectáculo de una vehemente polémica entre las intuiciones valorativas. Según los unos, el actuar egoístamente motivado puede, en el mejor de los casos, ser moralmente neutral pero nunca moralmente valioso; sólo las acciones realizadas por motivos benevolentes y desinteresados merecen el predicado «moralmente buenas». En modo alguno, dicen los otros. No sólo son conciliables mutuamente el propio interés bien entendido y el valor moral; lo que sucede más bien es que el amor de sí mismo bien entendido es el único consejero confiable en situaciones en las que hay que tomar decisiones morales, es la voz de la razón, que nos permita llevar a cabo la elección correcta. En los diálogos *Alciphron*, en los cuales Berkeley, desde Norteamérica, critica duramente al corrompido Viejo Mundo, aparecen ambas concepciones en los argumentos y contraargumentos.

«Despreciamos la virtud de quien primero calcula y reflexiona y tiene que tener una razón para su virtud. Esto puede quizás dar origen a un tipo bajo, popular y egoísta de la virtud, pero tiene que destruir totalmente la virtud en un sentido excelso y heroico. Pues el egoísmo es algo bajo e innoble, que destruye el mérito de la virtud.»

«¿Y no se sigue que el deber y la virtud pueden ser practicados

²⁶ Locke, *op. cit.* en nota 3, tomo I, pág. 442.

de una manera mejor si las personas son guiadas por la razón y el juicio, si sopesan los placeres bajos y sensible en relación con aquellos de tipo superior, si comparan la pérdida actual con la ganancia futura? ¿Puede acaso haber un impulso más fuerte para la virtud que aquél que en todas las circunstancias es la utilidad verdadera de cada cual?»²⁷

¿Quiénes son aquéllos que «calculan» y deliberan y se deciden por razones bien meditadas, que adoptan el comportamiento moralmente correcto, conforme al deber, guiados por consideraciones de racionalidad teleológica? Son los moralistas cristianos. Hutcheson los coloca en el mismo nivel que a Hobbes, ya que, si bien es cierto que aquéllos consideran como digno de ser perseguido «otro tipo de felicidad», reconocen, al igual que este último, tan sólo la «perspectiva de la propia felicidad» como motivación para una decisión o elección. Y efectivamente tal es el caso: según Hobbes, la supervivencia física (la autoconservación) es el objetivo supremo de la acción y está ordenado -ley natural- todo aquello que, según el juicio de nuestra razón, es necesario para producir o conservar una situación de paz que garantice la supervivencia. Para los moralistas cristianos, la vida eterna (autoconservación metafísica) constituye el objetivo final y la conformidad con las leyes naturales proclamadas por la Palabra Divina es considerada como un medio sin el cual no es posible alcanzar aquel fin.

¿Qué opinan los representantes de la moral de los sentimientos cuando hablan de la virtud en un sentido no popular? Piénsese, por ejemplo, en la acción que el actor realiza exponiendo su vida con el propósito totalmente desinteresado de salvar la vida de otra persona. No hay duda que también aprobamos una tal forma de comportamiento justamente cuando el intento de salvamento fracasa por circunstancias adversas, es decir, cuando la acción resulta ser un medio inadecuado para el fin propuesto. Pero esto significa tan sólo que el valor moral de una acción reside en ella misma, es un valor intrínseco. Así, pues, el egoísmo y el valor moral no sólo se excluyen recíprocamente (como dice Schopenhauer): el virtuoso no calcula, es decir, no persigue intereses de propia utilidad. Además, el valor de virtud de una acción es independiente del hecho de que la situación del mundo que el actor procura realizar con su acción se realice efectivamente o no.

²⁷ G. Berkeley, *Alciphron*, traducción y edición de F. Raab, 1915, págs. 120-123.

Por lo tanto, la idea fundamental de la ética de los sentimientos es la siguiente: si nos imaginamos dos mundos -en el uno domina el afán de ayudar a quien se encuentra en una situación de penuria; en el otro, la indiferencia recíproca de los individuos- y si nos preguntamos cuál de los dos mundos es moralmente mejor, qué mundo deberíamos crear si se nos diera el poder para ello, la pregunta no es respondida con un razonamiento de puro cálculo: ¿cuál es la voluntad de Dios?, ¿cuáles son nuestros intereses eternos?, sino que es respondida directamente diciendo que el sentimiento moral aprueba uno de estos mundos y desaprueba el otro. Aquí no hay nada que fundamentar, para no hablar de «fundamentaciones últimas». Aquí hay tan sólo que constatar: justamente así valoramos nosotros. La «chispita del amor al prójimo» de la que Hume dice que «junto con los elementos básicos del lobo y la serpiente» se encuentra en la naturaleza humana, es algo fáctico. Aquí y sólo aquí tiene la moral su fundamento. Si uno pregunta -según Hutcheson- por qué aprobamos el afán de bienestar general, los comportamientos altruistas, no se descubrirán entonces «más verdades» -en el sentido de razones de fundamentación- «que las que podríamos dar cuando decimos que nos gustan las frutas sabrosas»²⁸. El *moral sense* no es nada más que la capacidad de reaccionar desinteresadamente con respecto al propio bienestar con aprobación o desaprobación de determinadas acciones u omisiones; dicho en términos generales: de reaccionar frente a determinadas situaciones del mundo. Desde luego, no puede dejar de percibirse la significativa analogía con la experiencia estética. Ya en los diálogos *Alciphron* y más tarde en Hume, se habla de la «belleza moral». La ética nomológica considera a la acción virtuosa como un medio para lograr el fin de la felicidad del actor, piensa, pues, «calculatoriamente» -la virtud vale la pena-, con las categorías habituales de premio y castigo. La ética de los sentimientos considera al comportamiento virtuoso como algo en sí mismo valioso, como fin último. En esto consiste la oposición entre ambas. Y a esta oposición subyacen diferentes intuiciones conceptuales acerca de lo que significa «moralmente bueno».

Naturalmente, la fórmula «la virtud es un fin último o un fin en sí mismo» corre el peligro de ser malinterpretada, sobre todo en Alemania, en donde el Utilitarismo ha tenido siempre una mala prensa. El hecho de que, como lo formulara Hume, la virtud «es perseguida por ella misma, sin tener en cuenta premio o

²⁸ Hutcheson, *op. cit.* en nota 18, pág. 23.

recompensa, simplemente por la satisfacción inmediatamente producida por ella»²⁹, no excluye en modo alguno que la moral no cumpla una función y que no esté para algo. ¿Para qué está? ¿Cuál es su tarea? Procura mejorar la *condition humaine*, la situación de la humanidad en un mundo de bienes escasos. Nadie más claramente que Schopenhauer ha reconocido esta tendencia utilitarista de la moral en general. Según él, el contenido de todas las reglas morales podría resumirse en el principio *neminem laede imo omnes quantum potes iuva*. Traducido libremente: procura que a través de tu comportamiento no haya más miseria en el mundo de la que de todas maneras ya hay en él y crea todo el bien que puedas. Naturalmente, bien puede significar aquí el bien extramoral, en el sentido del Hedonismo. El hecho de que aprobamos moralmente un mundo en el que se reduce la miseria general o (lo que es lo mismo) se maximiza el bienestar general y desaprobamos un mundo en el que ocurre lo contrario, es una valoración primaria o última, no fundamentable, basada en una concordancia inmediata con nuestras tendencias.

Hutcheson y Hume han mostrado que las justificaciones en las cuales se aducen razones acerca de por qué esto o aquello es bueno, es aprobado o debe ser hecho, muy rápidamente llegan a su fin. Y el estrato en donde la pala se dobla -para utilizar la metáfora de Wittgenstein- consiste en un sentimiento, en tendencias orientadas hacia el bienestar propio o ajeno. Cuando uno pregunta por qué aprobamos moralmente los esfuerzos en aras del bienestar de los otros, especialmente la preocupación por el bien común, obtiene a menudo la respuesta: «porque Dios quiere que a las personas les vaya bien en la Tierra». Si uno sigue preguntando por qué aprobamos el entregarse a los fines divinos, la respuesta reza: «porque Dios es nuestro bienhechor». Pero a la pregunta ¿por qué debo mostrarme agradecido frente a un bienhechor? no existe ni puede existir ninguna respuesta. Aquí, como dice Hutcheson, tenemos que recurrir a un sentimiento inmediato³⁰. Es simplemente así y sin ninguna otra razón: aprobamos moralmente que el bien se pague con el bien y despreciamos a quien da sus espaldas a su benefactor. Según Hutcheson, es una teoría «comprensible», es decir, tiene sentido, aquella que afirma que nuestra aprobación del actuar orientado hacia el bienestar general se basa en el hecho de que tales esfuerzos

²⁹ D. Hume, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, traducción de C. Winckler, 1972, pág. 145.

³⁰ Hutcheson, *op. cit.* en nota 18, pág. 24.

aprovechan al sujeto que formula su aprobación. Pero es fácticamente falsa porque el bienestar general -en la formulación clásica de Bentham: la mayor felicidad del mayor número- es algo que las personas aprueban sin tomar en cuenta su propia ventaja. Sin embargo, así como «la verdad de que cien piedras son más que una no habrá de motivar a reunir las a quien no tenga ningún interés en montones de piedras»³¹, así tampoco la simple intelección racional de que hay mayor felicidad en el mundo cuando hay cien personas felices que cuando hay una puede motivar el actuar orientado hacia el bienestar general u ofrecer razones de justificación en el sentido de que una situación del mundo sea mejor que la otra.

Los fines últimos de nuestro actuar no pueden ser explicados por la razón, es decir, no pueden ser justificados o fundamentados racionalmente.

«Si se pregunta a alguien por qué hace gimnasia dirá que lo hace porque desea conservar su salud. Si se le pregunta por qué desea estar sano, responderá de inmediato que porque la enfermedad trae aparejados dolores. Si se continúa con las preguntas y se desea saber por qué odia el dolor, es imposible que pueda dar una razón. Este es un fin último y no puede nunca ser referido a otro objeto.» Los dolores son evitados como algo que es en sí mismo malo, por ellos mismos.

«Como la virtud es un fin último, es decir, se aspira a ella sin esperar premio o recompensa... necesariamente tiene que existir algún sentimiento que ella conmueva, una tendencia interna, una sensación interna o como quiera llamársela...»³²

En el carácter de finalidad en sí misma de la virtud, reside la solución del problema wittgensteniano en el sentido de que, por una parte, debe haber recompensa pero no en el sentido en que está vinculada la recompensa con nuestras acciones, es decir, como resultado externo, contingente. No hay duda que la ética del sentimiento representa un progreso con relación a la ética nomológica. Ello es así porque es más adecuada a nuestras intuiciones morales que esta última. «El virtuoso no calcula»; en efecto. Pero, una vez más; éste no es un enunciado empírico sino una verdad conceptual: «*Así* está acuñado el concepto *moralmente bueno*, así lo utilizamos. Desde luego se lo puede usar de otra manera y el ejemplo de los moralistas cristianos lo demuestra.»

³¹ Hutcheson, *op. cit.*, pág. 19.

³² D. Hume, *op. cit.* en nota 29, pág. 145.

Volvamos nuevamente al concepto de ley. También la ética de Kant es una ética nomológica. Pero como Kant quiere eliminar de la teoría moral el deber ser hipotético y con ello también el aspecto de la felicidad y para la determinación de aquello que es moralmente valioso sólo desea hacer valer un deber ser categórico, naturalmente su ética tiene un perfil diferente al de la ética nomológica tradicional. Por lo demás, aquí no hay que hablar del imperativo categórico o de la ley ética, sino de deberes éticos concretos, tales como la prohibición de mentir o el mandato de hacer todo el bien posible, que son reconocidos expresamente por Kant como normas morales válidas. Utilizando el lenguaje kantiano, se puede llamar categoricidad a la característica distintiva de un tal deber ser determinado en su contenido. ¿Qué quiere decirse con esto?

«Ser benefactor cuando se puede, es un deber»³³. Ahora bien, dice Kant, hay «almas tan compasivamente condicionadas» que -sin motivo alguno de arrogancia o de autointerés- experimentan un placer interno, un gozo en expandirse «y pueden regocijarse en la satisfacción de los demás en la medida en que ella es el resultado de su actuar». (*Ibidem*). Pero una acción que resulte de la benevolencia o la simpatía no tiene ningún valor ético verdadero. Por ello, Kant intenta definir nuevamente el concepto «moralmente bueno» y lo hace de forma tal que no sólo vale: el egoísmo y el valor moral se excluyen recíprocamente sino que, además, las llamadas sensaciones morales -*benevolence, sympathy*- no son ni necesarias ni suficientes para el valor moral. Naturalmente, esta es una definición puramente negativa, a la que se llega a través de la abstracción de las connotaciones habituales. De esta manera no puede darse un contenido positivo al predicado *moralmente bueno*. Pero tampoco a través de la introducción de nuevos vocablos, no explicados -«actuar por deber», «respeto a la ley»- es posible eliminar el déficit de significado. La situación no parece ser mejor en el caso del concepto de categoricidad. Es claro que en el caso de la beneficencia por vocación, el concepto de deber ser no se aplica en absoluto. Aquello que, por así decirlo, sucede naturalmente no necesita ser exigido. «¡Sigue tus inclinaciones!» es manifiestamente una exigencia que carece de sentido; y también es significativo que en la ética de los sentimientos el concepto de ley no juegue prácticamente ningún papel. Desde luego el benefactor que calcula sus

³³ I. Kant, «Grundelegung zur Metaphysik der Sitten», en *Werke*, editadas por W. Weischedel, 1956, tomo IV, pág. 24.

actos -sus intereses que han de ser promovidos por sus actos de benevolencia pueden ser de éste o del otro mundo- también queda fuera de juego porque la norma «¡Haz el bien!» se le presenta simplemente como imperativo hipotético. Kant tenía en mira una tercera ética, que no era ni de los sentimientos ni nomológica del viejo estilo. Pero en Kant no se encuentra ninguna explicación medianamente satisfactoria acerca de lo que ha de entenderse por categoricidad, un imperativo que ordene categóricamente, fuera de la constatación puramente negativa (no satisfactoria) de que un deber ser categórico no es un deber ser hipotético. Con esto, la filosofía moral cae en un dilema. En realidad, sucede lo que ya decía Schopenhauer: dada la interpretación clásica del concepto de ley, como el deber ser está *esencial y necesariamente* condicionado por el premio y el castigo, es decir, es hipotético, un deber ser categórico es algo intrínsecamente imposible, una *contradictio in adjecto*. Esta consecuencia puede evitarse sólo pagando el muy alto precio de aceptar que el *deber ser categórico* sea una expresión reinterpretada de antemano, un signo lingüístico carente de significado, al que hay que darle por lo pronto un significado. Consideremos la secuencia de signos « $2 + 3 = 7$ ». O bien ella expresa una proposición analíticamente falsa, si a ella subyacen las reglas habituales de uso de «2», «3», del signo más, del de igualdad, etc. O bien « $2 + 3 = 7$ » es una proposición en otro idioma totalmente exótico, incomprensible para quien calcula $2 + 3 = 5$. Contradicción o incomprensión: esta alternativa se presenta ante el filósofo como la alternativa entre la peste y el cólera. Cuando hablo de un problema descuidado de la filosofía moral quiero decir nada menos que la tarea de otorgar significado al término *categoricidad* es una tarea que, desde luego, tan sólo se plantea si se presupone que la «ética tiene que ver con un deber ser que no es el habitual deber ser hipotético, referido a inclinaciones y aversiones. Y este presupuesto es todo menos trivial. B. Russell, siguiendo la tradición empirista, no parte obviamente de este presupuesto cuando dice:

«La piedra de toque para todas las reglas éticas consiste en preguntar si están en condiciones de realizar los fines que deseamos. Digo los fines que deseamos y no los fines que *deberíamos* desear. Lo que *deberíamos* desear es sólo aquello que otro quiere que deseemos.»

En cambio, los programas de fundamentación filosófico-transcendentales tan en boga actualmente parecen partir del mencionado presupuesto, algo que es totalmente incoherente, ya

que ni en la ética nomológica tradicional ni en la ética de los sentimientos existen problemas especiales de fundamentación. Aquellos programas tienen tan sólo el defecto de que hasta ahora no está claro qué es lo que en realidad debe ser fundamentado.

Según Wittgenstein, no es posible decir que la voluntad es la portadora de lo ético. «Y la voluntad como fenómeno interesa sólo a la psicología»³⁴. Puede ser que con la expresión «voluntad como portadora de lo ético», quiera hacerse referencia a la voluntad moralmente buena o pura en el sentido de Kant, a la voluntad de actuar a partir de la conciencia del deber. Pues tanto la ética nomológica tradicional como la ética de los sentimientos tienen que ocuparse de la voluntad psicológica o fenomenal o empírica, determinada por tendencias orientadas hacia el bienestar propio o ajeno. Y, desde luego, puede hablarse acerca de esta voluntad. Es -en el sentido de Wittgenstein- una parte del mundo.

(Trad. de Ernesto Garzón Valdés)

³⁴ L. Wittgenstein, *op. cit.* en nota 22, 6.423.