

"El lenguaje no es una jaula": sobre la ética en el joven Wittgenstein

Éder García-Dussán*

Fecha de recepción: 31 de julio de 2009

Fecha de aprobación: 24 de agosto de 2009

RESUMEN

Wittgenstein sostuvo la idea que los grandes problemas éticos, estéticos y religiosos aparecían cuando el lenguaje se iba de recreo. En su *Conferencia sobre ética* (1930), elabora un análisis del sentido de la ética basada en el lenguaje, con algunos antecedentes en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1918). En efecto, según el filósofo, los términos que se usan en la ética son imprecisos y terminan por permanecer en el sinsentido. Todo esto reside, en buena parte, por la confusión entre enunciados de hechos y juicios de valor. El propósito de esta reflexión consiste en explicitar los argumentos que el joven Wittgenstein desarrolla para sostener tal postura ética y, así, colocarla en su justo lugar dentro de las propuestas éticas de Occidente.

Palabras clave: ética, estados de cosas, sentido del mundo, lógica, valor de verdad, lo místico.

"THE LANGUAGE IS NOT A CAGE". ON WITTGENSTEIN'S ETHIC

ABSTRACT

Wittgenstein held the idea that the ethical, aesthetic and religious great problems, appear when language was in holidays. In his *Conference about ethics* (1930), he did an analysis of the meaning of ethics based on language, with some background in the *Tractatus Logico-Philosophicus* (1918). Actually, this philosopher said that the terms used on ethics are vague and end up staying in the nonsense. All this is, in large part, because of confusion between statements of facts and value judgments. The purpose of this reflection is made explicit the arguments that Wittgenstein develops to maintain this moral, in order to put it into place within the Western ethical proposals.

Keywords: Ethics, a sense of the world, logic, truth value, the mystical.

* Profesor de la Facultad de Educación, Universidad de La Salle. Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Magister en Lingüística española del Instituto Caro y Cuervo. Magister en Filología hispánica del CSIC ILE, Madrid. Correo electrónico: eagarcia@unisalle.edu.co

INTRODUCCIÓN

El *Tractatus Lógico Philosophicus* (TLP), terminado en 1918 y publicado en alemán en 1921, constituye el armazón filosófico de lo que hoy se conoce como la filosofía del primer Wittgenstein. Esta obra está estructurada en siete tesis centrales, con sus respectivas observaciones, a saber:

1. El mundo es todo lo que es el caso.
2. Lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas.
3. La figura lógica de los hechos es el pensamiento.
4. El pensamiento es la proposición con sentido.
5. La proposición es una función veritativa de las proposiciones elementales (la proposición elemental es una proposición veritativa de sí misma).
6. La forma general de la función veritativa es: $[P, \xi, N, (\xi)]$. Ésta es la forma general de la proposición.
7. De lo que no se puede hablar, hay que callar.

Este esfuerzo se propone analizar sobre las proposiciones que comprenden principalmente el intervalo 6.4 –6.522, con el fin de comprender su postura ética dentro de las propuestas contemporáneas. Para lograr este propósito, se acude a su vez a la *Conferencia sobre ética*, escrito wittgensteniano de 1930 (con publicación en enero de 1965). Dado que el tema se caracteriza por su complejidad, se adelantará en un primer momento una presentación general del TLP para, luego, analizar las proposiciones que abordan el tema de interés: la ética.

LENGUAJE Y REALIDAD

El TLP comienza con una descripción sobre la naturaleza del mundo. Para Wittgenstein, el mundo está compuesto de hechos, los cuales se dividen en atómicos; éstos a su vez están constituidos por objetos simples, que son la sustancia del mundo. A esta teoría de la realidad corresponde una teoría del lenguaje, dada como representación proyectiva de la realidad (Wittgenstein, 1994: § 2.12; 2.12; 2.17; 4.011). Así, el pensamiento refleja proyectivamente la realidad, por lo que a cada elemento constitutivo de lo real le corresponde otro en el pensamiento. Vistas así las cosas, si la realidad consta de hechos que se reducen a sucesos atómicos, compuestos a su vez por objetos simples; de forma similar, el lenguaje está constituido por proposiciones moleculares, que pueden dividirse en proposiciones elementales los cuales corresponden a los hechos atómicos y consistentes en combinaciones de nombres, correspondientes a objetos (Wittgenstein, 1994: § 3.203). Lo interesante de esta correspondencia consiste en que la proposición atómica termina siendo la entidad de la cual se puede predicar la verdad o la falsedad, mientras que el hecho atómico es aquello que convierte a una proposición en verdadera o falsa.

De esta forma, se puede considerar que todo el TLP está coordinado bajo la noción clave que el lenguaje es una foto o cuadro [*Bild*] de la realidad, ya que uno y otra comparten la misma forma lógica, a lo cual se añade otra tesis importante, a saber: la tesis que hay sucesos que no pueden ser dichos, sino tan sólo mostrados: “Todo el *Tractatus* es un intento de delimitar con precisión lo que se puede decir y lo que sólo se puede mostrar” (Arregui, 1984: 87). En efecto, se asiste, entonces, a una portentosa obra filosófica que trata de considerar el lenguaje, pero, también, de estudiar el mundo, lo cual lleva al autor a los límites de ambos territorios, es decir a *lo místico*, aquello ubicado en ese resto que es ocupado por el silencio

y, por tanto, condenado a una extralimitación, a una actividad ilegítima.

Este marco es el que permite que el TLP pueda ser comprendido como una obra que desarrolla una teoría del pensamiento a partir de una teoría del lenguaje, y dado que el pensamiento versa acerca de lo real,

[...] será también, en último término, una teoría de la realidad. Se trata, pues, de establecer los límites entre lo pensable y lo impensable, entre el mundo y lo que queda fuera del mundo, mediante el establecimiento de los límites entre lo expresable y lo inefable, o lo que es lo mismo, entre el sentido y el sin-sentido. (López, 1986:18)

LENGUAJE Y ÉTICA

Ahora bien, puesto que el interés particular de este análisis es ubicar lo referente a la postura ética en el esbozo e intencionalidad general, la primera proposición que promueve esta postura afirma: "Todas las proposiciones valen lo mismo" (Wittgenstein, 1994: § 6.4). Desde la proposición 6 hasta ésta, Wittgenstein ha expuesto la estructura lógica de la ciencia. Antes lo habría hecho por separado con el mundo (Wittgenstein, 1994: § 1.1-2.0271) y con el lenguaje (Wittgenstein, 1994: § 2.1-4.014). Ahora los dos confluyen en la ciencia. La lógica es analizada en las proposiciones 6.1-6.2, la matemática en 6.2-6.3, y la ciencia natural en 6.3-6.4. A partir de esto, se pone en duda que las proposiciones de la lógica y de la matemática posean sentido, y los que gozan de este atributo son las de la ciencia natural.

De acuerdo con la teoría pictórica, las proposiciones pueden ser o verdaderas o falsas, y su método de verificación, es decir, la comparación con hechos, es lo que les da su valor de verdad. Las proposiciones de la lógica, al obedecer a relaciones internas entre

los símbolos, aseguran su verdad gracias a las reglas mismas de su construcción, por lo que no necesitan confrontarse con hecho alguno. La tautología y la contradicción son los casos en los cuales siempre son verdaderos o falsos respectivamente; y como en toda proposición se distingue sentido y referencia, capturar el sentido de una proposición apunta a determinar qué posible 'estado de cosas' figura en ella; esto es, a qué debería parecerse para ser verdadera, o a qué no debería parecerse para ser falsa. Tal noción permite establecer que la veracidad de una proposición se integra a su sentido; mientras que su significado tiene que ver con la correspondencia entre el hecho posible, vale decir, estados de cosas dentro del espacio lógico y los enunciados.

Se tiene así que la lógica no es una teoría, sino una reflexión del mundo; en otras palabras, "una figura especular del mundo. La lógica es trascendental" (Wittgenstein, 1994: § 6.13), y su función consiste en *mostrar* y *no decir* la estructura formal de la realidad, porque si la enunciara implicaría salirse de los límites del mundo (y del lenguaje). Tal hipótesis parte del supuesto que las proposiciones de la lógica no representan ningún estado de cosas (no dicen nada) y por eso carecen de sentido, aunque no por esto son absurdas. Simplemente, dan razón [teórico-lingüística] de la estructura formal del mundo, que es la condición de su comprensión¹, pues el que se pueda hablar de isomorfismo en el TLP, presupone la lógica como espacio formal común. Enseguida, se da un tratamiento similar a las proposiciones de la matemática. Unas y otras son formales, pues se refieren a objetos y, por tanto, no dicen nada de los hechos. En efecto, al ser el número el "exponente de una operación", queda reducido a la representación

1 "La proposición puede representar la realidad entera, pero no puede representar lo que ha de tener en común con la realidad para poder representarla –la forma lógica. Para poder representar la forma lógica, deberíamos situarnos con la proposición fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo". (Wittgenstein, 1994: § 4.12).

de varias etapas, típicas de una operación formal (Wittgenstein, 1994: § 6.021).

Teniendo en cuenta lo anterior, la teoría pictórica sólo es aplicable a las proposiciones de la ciencia, que sí afirmarían hechos. Inmediatamente, tras un solícito análisis de la lógica del lenguaje, Wittgenstein aventura esta sentencia: “La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera” (Wittgenstein, 1994: § 4.11). De suerte que, hablar de verdad o falsedad dentro de los límites del discurso científico, es posible sólo en él, pues éste sí inaugura y hace circular sentido(s); o lo que es igual, la ciencia natural expresa pensamiento por medio del lenguaje, porque sus proposiciones tienen sentido; por tanto, muestran un estado de cosas posible de cara a la realidad, aunque no sepa nada de su verdad o de su falsedad, aunque sí de su posibilidad de serlo. Esto permite concluir que la ciencia *dice* el mundo, mientras que la lógica *muestra* su estructura. Y, a partir de esta comprensión, la afirmación de la proposición 6.4, podría estar diciendo que toda proposición con sentido –cuya condición de posibilidad viene dada por la lógica– contiene la posibilidad misma de su verificación, lo cual, establece su verdad o su falsedad.

El esbozo así mapeado, que obliga a aceptar como proposiciones verdaderas únicamente las de ciencia natural consiste en mostrar lo que se puede decir con el uso de la lógica aplicada a los hechos. Esto define a las proposiciones de la ética como pseudo-proposiciones, ya que éstas no tendrían la posibilidad de poder decir su verdad o falsedad a partir de las tablas de verdad (Wittgenstein, 1994: § 6). Sin embargo, hay otro tipo de “valor” que la ética reclama para sí, desligado del valor de una proposición en su “valor de verdad”. Esta nueva acepción rescata la comprensión de “lo valioso”, es decir, lo que remite a los juicios de valor acerca de lo bueno y de lo malo, acerca del sentido de la vida, de la inmortalidad, etc.; esto es, los ‘valores absolutos’, gracias a los cuales se entra al espacio de la moral.

Según este nuevo camino, la proposición 6.4 expresaría que todas las proposiciones son igualmente valiosas a propósito de aquellas cuestiones que plantea la vida. No obstante, aceptar que todas valen lo mismo, significa aceptar que ninguna vale nada, esto es, que no hay una más importante que otra. ¿Cómo salir de este laberinto? La proposición 6.41 puede dar luces para aclarar este enojoso asunto. Ésta afirma: “El sentido del mundo tiene que residir fuera de él...” Esto es, para que el mundo tenga sentido, tendríamos que salirnos de los límites lógicos del mundo mismo, y por ende, del lenguaje (o pensamiento); límites que constituyen la condición de posibilidad de ambos. Estos límites, que crean un *topos* muy limitado, permiten que lenguaje y mundo tengan sentido; en consecuencia, condescienden que puedan ser verdaderas o falsas. Sin embargo, explorar el sentido de ese marco (lógico) delimitado, supondría una extra-limitación, y esto presumiría, a su vez, caer en el mero sin-sentido, o lo que es igual, salirse del patrimonio común de enunciados que reflejan la estructura mundana.

Si el mundo de los hechos es co-extensivo con la lógica, esto es, “la lógica llena el mundo” (Wittgenstein, 1994: § 5.61), lo que no se enmarque allí es el sinsentido. La lógica se relaciona con el mundo a la hora de su descripción científico-natural, y de esta manera puede corresponder con los nombres y proposiciones del lenguaje. Así, pues, la lógica, al mostrar la estructura mundana y lingüística, es mera condición de posibilidad del mundo; en cambio, lo ilógico es lo impensable, pero lo que realmente importa al hombre no es el *cómo* descriptivo del mundo (esto es, su estructura lógico-científica), sino el hecho *que sea*, es decir, que tenga o no sentido, cuestión que no se resuelve mediante un análisis lógico, y si el mundo tiene sentido, este tendrá que situarse fuera del mismo, fuera del discurso teórico aceptado. En palabras del propio filósofo: “La ‘experiencia’ que necesitamos para comprender la lógica no es la de que algo se comporta de tal y cual modo, sino la

de que algo es: pero esto, justamente, no es *ninguna* experiencia. La lógica está antes de toda experiencia de que algo es *así*. Está antes del *cómo*, no antes de *qué*". (Wittgenstein, 1994: § 5.552).

Ahora, la proposición 6.41 continúa afirmando: "en el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor" Esta nueva afirmación evidencia que Wittgenstein no reconoce ninguna necesidad fáctica, sino sólo la necesidad lógica, con lo cual queda excluida del mundo la causalidad ("todo es como es"): 'el mundo es todo lo que es el caso' (Wittgenstein, 1994: § 1); y en ese mundo, ya se sabe, sólo podemos hablar de valores de verdad o falsedad relativos a proposiciones, en correspondencia (isomórfica) con los hechos de ese mundo. Como se nota, de lo que se trata es de otro tipo de valores, de los valores relativos, es decir, aquellos desprovistos de necesidad. Por eso se lee: "si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales" (Wittgenstein, 1994: § 6.41).

"Casuales", es decir, contingentes, ya que todo suceder y ser-así lo es de sucesos espacio-temporales, mientras que las leyes de la causalidad, son reducidas a leyes lógicas. De ahí que si existe algún valor legítimo, éste no podría ser contingente, y la cuestión sobre el sentido de la vida habrá de residir fuera de ese 'suceder y ser-así'; de tal manera que el sentido del mundo queda más allá de él y no puede pertenecer a los hechos sino sólo mostrarse en ellos:

El valor nada tiene que ver con los hechos, y mucho menos con la contingencia. No caben pues proposiciones éticas porque las proposiciones significativas han de figurar hechos contingentes, y, por el contrario, lo valioso de ningún modo puede residir en lo que es el caso, en lo que sucede, en los hechos contingentes (Arregui, 1984:90).

Es aquí donde la *Conferencia sobre ética* favorece la comprensión sobre este punto. En esta comunicación, Wittgenstein diferencia entre valor absoluto (o ético) y valor relativo (o trivial):

En esencia la diferencia parece obviamente ésta: cada juicio de valor relativo es un mero enunciado de hechos y por lo tanto, puede expresarse de tal forma que pierda toda apariencia de juicio de valor [...] a pesar de que se pueda mostrar que todo los juicios de valor son meros enunciados de hechos, ningún enunciado de hecho puede nunca ser o implicar un juicio de valor absoluto [...]. Tanto todos los hechos descritos como todas las proposiciones estarían en un mismo nivel. No hay proposiciones que en ningún sentido absoluto sean sublimes, importantes o triviales (Wittgenstein, 1990:35-36).

Nueve años después de la aparición del TLP en su versión alemana, Wittgenstein insiste que las proposiciones éticas no son significativas. Se supone, además, que justo para ello es que ha dividido los juicios de valor. A partir de esto, los juicios de valor relativos no designan más que una permeabilidad a ser reducidos a afirmaciones sobre hechos, de tal forma que pierdan su aspecto de juicios de valor. Así, por ejemplo, la proposición "Esta es la calle correcta hacia Granchester", puede reformularse como "Esta es la calle correcta que debes tomar si quieres llegar a Granchester en el menor tiempo posible" (Wittgenstein, 1990: 36), con la salvedad que si bien los juicios de valor relativo son aserciones sobre hechos, ninguna de éstas puede implicar un juicio de valor absoluto.

Dado que el valor no tiene nada que ver con los hechos, la concepción ética de nuestro autor no ha de consistir en un sistema de preceptos y normas, sino que hace parte del sentido de la vida que, por cierto, no tiene que ver con máximas e imperativos mora-

les. Es así como aparece más clara su propuesta en este trazo limitado: la ética, lo no casual, no puede residir en el mundo; de ser “lo contrario, sería casual a su vez”. La ética, ésa que se define como “la investigación general sobre lo bueno” (Wittgenstein, 1990: 34), ha de residir fuera de ese mundo excesivamente reducido que traza el TLP. “Nuestras palabras sólo expresan hechos, del mismo modo que una taza de té sólo podrá contener el volumen de agua propio de una taza de té por más que se vierta un litro en ella” (Wittgenstein, 1990: 37). Es decir, no es posible decir lo que haría al mundo no-casual, ya que lo que se puede decir del mundo es que es así, vale decir, so pena de ser reiterativos, *casual*.

Retornando a aquellas proposiciones que ocupan el interés sobre la ética en el TLP, se llega a esta afirmación: “Las proposiciones no pueden expresar nada más alto” (Wittgenstein, 1994: § 6.42). Precisamente por esto, no pueden existir proposiciones éticas. Entonces, la ética se reduce a pura *contemplación*, ya que el sentido del mundo, el que sea, trasciende los límites de lo teorizable. Este concepto de ética nos acerca al de una simple disposición o experiencia vital consigo mismo, como se verá, lo cual hace que ética y estética se identifiquen. No obstante, la ética podría aspirar a ser una ciencia, y así se podría avalar en el mundo. Pero, de acuerdo con Wittgenstein, si la ética fuera un saber científico, tendría que describir hechos, pues cualquier modelo de éstos no puede más que posibilitar un marco descriptivo sistemático, es decir, a la descripción de hechos y no una explicación de carácter esencialista.

Como ya se indicaba otrora, a un marco descriptivo le corresponde el *cómo* del mundo, no el *qué* o que exista. En consecuencia, la ética no puede ser una ciencia y si se fuerza a serlo, se cae en el sin-sentido. A pesar de esto, la ética se puede reducir a un continuo arremeter contra los límites mismos del lenguaje, y aquello inefable, inexpresable, brota en

un discurso, bajo el simulacro, a través de un mero parloteo, es decir, bajo un mal uso o abuso del lenguaje. Así lo expresa Wittgenstein en su *Conferencia*:

Quiero convencerles ahora de que un característico mal uso de nuestro lenguaje subyace en todas las expresiones éticas. Todas ellas parecen *prima facie* ser sólo símiles [...], pero un símil debe ser un símil de algo, y si puedo describir un hecho mediante un símil, debo ser también capaz de abandonarlo y describir los hechos sin su ayuda. En nuestro caso, tan pronto como intentamos dejar a un lado un símil y enunciar directamente los hechos que están detrás de él, nos encontramos con que no hay tales hechos. Así, aquello que, en un primer momento, pareció ser un símil se manifiesta ahora en un mero sin-sentido (Wittgenstein, 1990: 39-40).

La ética aparece como lo inexpresable, pues solamente son expresables estados de cosas o, lo que es igual, hechos mundanos, y la ética no tiene como objeto de estudio al mundo, sino a la voluntad; por tanto, ese resto cae en la categoría del sinsentido; aunque, lo que no se puede decir se contiene inefablemente en lo que se puede decir. De ser esto último cierto, ¿qué pasa con el problema acerca del sentido de la vida, del premio, del castigo, de Dios y de otros problemas afines?

El punto de partida para su abordamiento consistiría en reconocer que no pueden ser enunciados en proposiciones significativas, pues el lenguaje no da para tanto. De esta manera, como de golpe, se llega al foco de una interesante proposición, que cierra todo el circuito temático reflexionado hasta ahora: “Lo inexpresable ciertamente existe, se muestra, es lo místico” (Wittgenstein, 1994: § 6.522). Dominio que, claramente, reside fuera del lenguaje. Es así como “la ética es trascendental, no resulta expresable” (Wit-

genstein, 1994: § 6.421). Eliminada del mundo, la ética queda como algo presente en todos los hechos, que llena al mundo y, al mismo tiempo, queda fuera de él. Quizá lo más interesante de esta postura es que se puede sostener que en el mundo no hay necesidad moral sino sólo necesidad lógica. Entonces, la ética ocupa un lugar-otro, lo místico, que incluye tópicos metafísicos, situados fuera del lenguaje y su alcance.

No obstante, ¿qué debe entenderse por 'lo místico'? La respuesta es ésta: es todo aquello que al no poder expresarse, se muestra. Dicho de otra forma, es el territorio de lo inefable, lo que está fuera del alcance humano, lo trascendente. La *Conferencia sobre ética* cita experiencias en que aparece lo místico. Una de ellas es el asombro ante la existencia del mundo, otra es el de estar completamente a salvo, a pesar de todo y la final es el sentimiento de culpa. Ante tales experiencias, lo común es que su expresión verbal, que supuestamente corresponde al hecho, es un sinsentido. A propósito de la primera experiencia, Wittgenstein dice:

Si afirmo: 'me asombro ante la existencia del mundo', estoy usando mal el lenguaje [...] decir 'me asombro de que tal y tal cosa sea como es', sólo tiene sentido si puedo imaginármelo no siendo como es [...] pero carece de sentido decir que me asombro de la existencia del mundo porque no puedo representármelo no siendo (Wittgenstein, 1990: 39).

Este ejemplo parece revelar un valor absoluto, pero en cuanto que son experiencias, o sea hechos, en un sinsentido que tengan un valor absoluto "es una paradoja que de una experiencia, un hecho, parezca tener un valor sobre natural" (Wittgenstein, 1990: 41), y justamente se llega a esta paradoja, porque se pretende ir más allá del mundo y del lenguaje, porque se arremete contra sus límites.

Otro ejemplo se encuentra en el TLP: "La visión del mundo *subspecie aeterni* es su visión como –todo– limitada. El sentimiento como todo limitado es lo místico [...]" (Wittgenstein, 1994: § 6.45). Que el mundo pueda ser visto como un –todo– limitado significa que puede ser visto como radicalmente finito; y el mundo es finito en el sentido en que hay cosas fuera de él. Y lo que está fuera de sus límites es todo aquello que no es un hecho. Así, pues, ver el mundo místicamente, o sea de forma finita, limitada, significa verlo como totalidad de los hechos y como esencialmente excluyente, y desemejante, de todo lo que es un hecho. En este sentido, lo místico se devela en un sentimiento, ya que en él se muestra inmediatamente, en un acto instantáneo. Lo místico, entonces, como el reino de lo críptico es un mero sentir el mundo como un todo limitado, es decir, ver el mundo fácticamente, pues la facticidad es el límite del mundo (qué es lo que acaece: los hechos), lo cual implica percatarse que los hechos pertenecen todos al problema, pero no a la solución, es decir, ver que los hechos no son el fin de la cuestión.

La justa visión del mundo ha de dar a la di-solución del problema del sentido de la vida. La finalidad de vivir no es un problema que se pueda resolver en la teoría, porque el saber se aplica y se refiere a hechos y el sentido de la vida nada tiene que ver con hechos. De suerte que este problema no es propiamente un problema; si lo fuera, debería ser resuelto por la ciencia; pero, "[...] sentimos que aun cuando las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta" (Wittgenstein, 1994: § 6.52). En consecuencia, "[...] la solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema" (Wittgenstein, 1994: § 6.521).

En suma, la solución al ‘problema’ del sentido de la vida, esa vida feliz, es la que alcanza a comprender que no existe tal problema, un no reflexionar sobre la vida, proclamación ética acorde con la propuesta básica del TLP: una vez el sujeto supere el mundo y el lenguaje, no cabe un cuestionamiento teórico de la vida. Todo saber en torno al sujeto ha de ser superado, porque el saber sólo alcanza al sujeto de carne y hueso, pero no al trascendental. Bálsamo y terapia filosófica frente a ese cuestionamiento constante por el “sentido de la vida”, pues es vano cuestionarse teóricamente por/sobre ella². En términos más precisos: “la solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo reside fuera del espacio y del tiempo” (Wittgenstein, 1994: § 6.4312).

Sin embargo, el problema persiste, la vida es problemática a pesar de que su solución resida en la desaparición del problema como cuestionamiento teórico. Son frecuentes los derroteros en los sujetos concretos, especialmente en los jóvenes. *¿Cómo* ser feliz en el mundo con sus vicisitudes? Bien, según el Wittgenstein del TLP, ese *cómo* no es algo que no se puede abordar, no hay una lógica de la felicidad, no puede existir un *cómo* de la felicidad, sino un *que es* o un *qué es*. Ser feliz, entonces, consistiría en que se es feliz en el presente, posibilitado por la justa visión del mundo como un todo limitado. Esta ética no proclama normas ni imperativos; simplemente anuncia una forma: <vive feliz>” sin más;

y como tal, la vida feliz, en el presente, es la vida en concordancia con el mundo, ocurra lo que ocurra en él, aceptando lo que hay sea lo que sea y la vida en el presente es la vida que renuncia a modificar los hechos, que no tolera el temor, que renuncia al deseo: “La vida en el presente hace indiferente al sujeto a cómo sea el mundo [...] la vida en el presente es apro-

blemática, no mediada por la reflexión [...] implica la indiferencia o el acuerdo con los hechos del mundo” (Arregui, 1984:104).

La acción moral no pertenece al mundo de los hechos, sino a lo místico que también es experiencia fundamentalmente personal y afectiva. Por tanto, el sujeto tendría que renunciar a modificar los hechos del mundo, para alcanzar la felicidad. Esta perspectiva ética tiene como soporte la voluntad (Wittgenstein, 1994: § 6.423). Entonces, la acción moral se ha de identificar con la voluntad en tanto ésta produce cambios en la visión del sujeto frente al mundo, sujeto que es límite del mundo (Wittgenstein, 1994: § 5.632). A su vez su centro y sentido último: “Si la voluntad buena o mala cambia al mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje” (Wittgenstein, 1994: § 6.43).

Lo que se desprende no deja de ser sugestivo, pues si la acción moral, identificada con la voluntad, constituye el núcleo mismo de lo místico como pura acción, sólo es inmanente a ese sujeto trascendental, sin influencia alguna sobre los hechos. En este orden de ideas, la acción y la voluntad trascendental (es decir, no fenoménica), no son en ningún momento hechos, lo que significa que el lenguaje no puede reflejarlas. Esto lleva a la siguiente afirmación, tan prístina como marmórea: La acción es un hacer que debe ser aislado de sus efectos o de sus consecuencias consideradas como acontecimientos; la acción es, estrictamente, extramundana, reducida al ámbito de lo místico, es decir, reducida a un punto inextensional, al igual que el Yo del solipsismo. *¿Cómo entender esto?*

La acción, al quedar aislada del hecho, permite que cuando un sujeto ejecuta una acción, ésta no produce efectos sobre los hechos del mundo, pero sí sobre su propia vida, por lo que la ética tiene un único portador: el Yo trascendental, límite del mundo. Se

² Cfr. Wittgenstein, 1994: § 4.003: “y no es de extrañar que los más profundos problemas no sean problema alguno”.

tiene, entonces, que la acción ética, constitutiva del silencio de lo místico (de lo que sólo puede mostrarse) es posibilitada por la visión "correcta del mundo" como un todo limitado (Wittgenstein, 1994: § 6.54). Esta visión está dada gracias a que se ha suprimido de ella toda reflexión, está posibilitada por el lado de la voluntad, no del conocimiento. La actitud de tal voluntad es la de un sujeto al armonizar-se con el mundo; por ello, la voluntad trascendental no tiene nada que ver con los hechos, ni incide sobre ellos; incurre, eso sí, sobre la actitud del sujeto, para que el mundo sea visto de una forma completamente otra, sin mediación alguna del saber, vale decir, de la constante interrogación. De aquí, hay sólo un paso para que la vida ética se manifieste y la felicidad sea una realidad en el orbe humano.

CIERRE: ¿NUEVOS NUDOS?

Para concluir, la ética que propone Wittgenstein escinde teoría y praxis. La eudaimonía, la vida buena (y bella), es la vida a-problemática, una cierta inmediatez consigo mismo en conformidad con aquello que resulta ser el mundo. '¡Si quieres vivir feliz, calla!', podría ser la máxima ética sugerida en el TLP, la cual –en carta de Wittgenstein a Von Ficker– confiesa de esta manera:

Quise escribir en efecto que mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece y de todo aquello que no he escrito y precisamente esta segunda parte es la importante. Mi libro, en efecto, delimita por dentro de lo ético, por así decirlo; y estoy convencido de que, estrictamente, sólo puede delimitarse así. Creo, en una palabra, que todo aquello, sobre lo que muchos parlotean, lo he puesto yo en evidencia en mi libro, guardando silencio sobre ello. Y por eso, si no me equivoco el libro dirá mucho de lo que Ud. quiere decir, pero quizá Ud. no vea que está dicho en él (Reguera & Muñoz, 1994: ix).

No obstante, esa "parte importante" –lingüísticamente prohibida y rotulada bajo el concepto de lo místico en el TLP– intenta sobrepasar los límites del lenguaje, por lo que se muestra que Wittgenstein no se resignó a guardar silencio, o sea, no renuncia a pensar la acción humana. Visto esto así, el filósofo austriaco es el primero en querer arremeter contra los límites del mundo (y, por ende, del lenguaje). Así lo expresa al final de su *Conferencia* al explicitar sus convicciones sobre ética: "mi único propósito –y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o de hablar de ética o religión– es arremeter contra los límites del lenguaje". Y aunque ese ir más allá sea una labor desesperanzada, pues la ética no puede "añadir nada a nuestro conocimiento" (Wittgenstein, 1990: 43), no puede sino respetar esa tendencia del espíritu humano. Arremeter, pues, porque al fin y al cabo, porque "el lenguaje no es una jaula" (Wittgenstein, 1990: 50).

En estas condiciones, lo que el pensamiento discursivo calla, pueden decirlo los discursos retóricos (la parábola, la metáfora o la alegoría). La experiencia mística del alma consigo misma encausa al sujeto a una vida feliz, pero lo condena a la soledad y al silencio. Muy cercano esto a las encrucijadas del viejo Platón. Sin embargo, es necesario decir lo indecible y parece que –al arremeter contra la "jaula concéntrica"– se logra *mostrar* el camino: la alegoría y el obrar, en los actos, de acuerdo con una visión del mundo, donde coinciden voluntad y totalidad. Así, el joven Wittgenstein al esclarecer las fronteras del discurso científico proporciona las condiciones lógicas de lo decible; no obstante, parece reconocer que éste no abarca todo lo que debe conocerse y decirse.

Más allá del discurso científico hay otras verdades que la filosofía no debe callar, mientras *más acá* el silencio sí es un recurso discursivo que, si bien no empata cardinalmente con la felicidad, lo hace con la supervivencia en nuestro medio local. En efecto, en nuestra cultura, el silencio se constituye en una

defensa personal, pues el temor a la humillación, a ser devorado por el otro, lo propician. Y si bien es cierto, se teme más al que calla que al que habla, esto es cierto siempre y cuando el que calla lo haga por decisión propia y no por imposición externa, “pues a pesar de todas sus simulaciones y equivocaciones de sentido, el que habla descubre siempre huellas de su postura y sus intenciones. Por eso dicen que por la boca muere el pez. Si el habla es polisémica, el silencio es metonimia pura, un camaleón de sentidos” (Ramírez, 1992: 31).

No obstante, el silencio también es un recurso colectivo. Así, por ejemplo, el que fuerza Jorge Eliécer Gaitán, ‘El Negro’, en febrero de 1948, ante una gigantesca manifestación en donde imperaba el silencio como una actitud de repudio ante los lamentables hechos de violencia a causa de los odios partidistas.

Unos meses después, todos lo sabemos, él mismo fue silenciado de por vida. Recurso y trampa donde se conserva y alimenta la violencia nacional:

Los vivos enterraban a sus muertos y se quedaban callados, para así intentar sobrevivir [...] Casi toda esa gente, aun más que los que mataron y los que murieron, era entonces anónima, y hoy es desconocida y olvidada. El 31 de diciembre de 1956, la revista *Time* se refirió a la violencia colombiana como *The Silent War* (Braun, 2002: 73).

En este contexto, habría que pensar con más calma la siguiente sentencia, mera re-semantización de la última tesis del TLP: ‘Para sobrevivir, hay que callar’, ¿una negra felicidad?

REFERENCIAS

- Arregui, J.V. (1984) “Acción y sentido en Wittgenstein”. Madrid: EUNSA.
- Braun, H. (2002) “¿Cómo vivieron los colombianos la violencia?” En: *Revista Número*, edición 35.
- Ramírez, J. L. (1992) “El significado del silencio y el silencio del significado”. En: Castillo del Pino, C. (Comp.) *El silencio*. Madrid: Alianza Editorial.
- López, P. (1986) “Introducción a Wittgenstein”. Barcelona: Herder.
- Wittgenstein, L. (1994) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Barcelona: Altaya. Traducción e introducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera.
- Wittgenstein, L. (1990) *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor*. Barcelona: Paidós.