

WITTGENSTEIN Y LA ÉTICA (LA INEFABILIDAD DEL ETHOS)

Julio De Zan
UNER/CONICET

El título de este artículo requiere una primera aclaración terminológica, no por cierto de la palabra «Wittgenstein» sino de la palabra «ética». De lo que se trata aquí no es de la relación de Wittgenstein con la ética como disciplina filosófica, sino de la ética en cuanto diferente de la moral y de todo sistema de normas, en el sentido especial en que emplean este término autores contemporáneos, como Paul Ricoeur, J. Habermas, Richard Rorty, Ronald Dworkin. Podemos aclarar aquí esta diferencia de la ética y la moral mediante un breve texto del primero de los autores citados. «Necesitamos una palabra para referirnos al curso o el camino íntegro de una vida humana, desde su esfuerzo más elemental para preservarse en el ser hasta la plenitud de su cumplimiento en lo que podría llamarse, según distintas concepciones, apetito, satisfacción, alegría, felicidad o beatitud. Por mi parte, yo he tomado de Aristóteles la expresión «deseo de la vida buena» para designar este nivel profundo de la vida ética. Al hablar de deseo no se pone en escena un imperativo, sino algo *optativo*... Pero necesitamos además otro término para designar la relación de lo permitido y lo prohibido por la ley o la norma. Con la ley o la norma se ponen de relieve los dos

* Este artículo reproduce, con ligeras adecuaciones, el texto de un capítulo del libro del autor: **J. De Zan**, *Ethos y discurso moral*, por aparecer en Edit. Akal, de Madrid. Se publica aquí como anticipo, con autorización expresa de la Editorial.

caracteres, de universalidad y de coactividad que se resumen con el término: *obligación*. Yo propongo por lo tanto reservar el término ética para el tema del bien y el término moral para el orden de la obligación»⁽¹⁾. Wittgenstein no plantea esta diferencia, pero me parece que ella está en cierto modo implícita en sus textos, en los que habla en este preciso sentido de la ética, pero guarda silencio acerca de la moral. Podrían ensayarse diversas explicaciones de este silencio de Wittgenstein sobre la esfera de la obligación, de la moralidad y la justicia, pero aquí me quiero referir a sus expresiones sobre los temas de la ética del bien.

En Wittgenstein encontramos una intuición muy profunda y una valoración muy elevada del *ethos* (*das Ethische*) como lo más importante para la vida. Pero este autor quiere preservar el *ethos* puro, separado tanto de la pretendida existencia de un mundo ético objetivo (*die Sittlichkeit* en sentido hegeliano), como del *discurso moral*. Cuando intenta demostrar la imposibilidad de resolver diferendos acerca de lo que es bueno mediante la discusión, o intenta «poner fin a la charlatanería sobre la ética»⁽²⁾, de lo que está hablando siempre es del *ethos*, del sentido absoluto del bien, o de los valores, del sentido de la vida y de la felicidad, etc., pero nada dice con respecto a la posible justificación de las normas morales de la interacción social o de los principios de justicia. Es cierto que, si tomamos la filosofía del lenguaje del primer Wittgenstein, también la fundamentación de la moral carecería de sentido; pero en cambio la filosofía del segundo Wittgenstein está también en la base de las nuevas propuestas de fundamentación de las normas morales que se han desarrollado dentro del así llamado

⁽¹⁾ P. Ricoeur, «Morale, éthique et politique», aparecido en la Revista *Pouvoirs*, N° 65, Paris, 1993, p. 6. Cfr. también, del mismo autor: *Si mismo como otro* (1990), Siglo XXI edit., México, 1996.

⁽²⁾ L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética* (1929/30), Barcelona, 1997, p. 46.

giro pragmático de la filosofía contemporánea, aunque el mismo Wittgenstein no haya explorado el posible rendimiento de su propia revolución filosófico-lingüística para una nueva comprensión del uso del lenguaje moral y para la explicación de la filosofía de la moralidad.

1.

La filosofía de Wittgenstein en este campo, si ella hubiera sido posible, habría sido una ética y no una filosofía de la moralidad, o una moral, porque eran las cuestiones ético-religiosas las que más le interesaban a él y le preocupaban personalmente, hasta atormentarlo. Esto se desprende ya de la manera como define el significado del término ética. En la aclaración más explícita que encontramos en sus textos comienza remitiéndose a la explicación de Moore: «la ética es la investigación general sobre lo bueno», para ampliar enseguida ese concepto mediante estas otras expresiones que considera más o menos sinónimas: «En lugar de decir que la ética es la investigación sobre lo bueno, podría haber dicho que la ética es la investigación sobre lo valioso o lo que realmente importa, o podría haber dicho que la ética es la investigación sobre el significado de la vida, o de aquello que hace que la vida merezca vivirse, o de la manera correcta de vivir. Creo que si ustedes tienen en cuenta todas estas frases se harán una idea aproximada de lo que se ocupa la ética» (1997, 34-35). Esta enumeración de Wittgenstein puede tomarse como una buena caracterización de la ética en cuanto diferente de la moral y de sus temas fundamentales. Porque la moral en cambio no se ocupa de ese tipo de cuestiones trascendentes sobre lo verdaderamente valioso y sobre el sentido de la vida, etc., sino de cuestiones algo más modestas, como las normas de convivencia y la distribución justa de los bienes de todo tipo, que hacen posible que los individuos y los diferentes grupos sociales puedan buscar por sí mismos, entre otras cosas,

una respuesta a esas graves cuestiones éticas del sentido de su vida, o de la forma correcta de vivir, etc.

Decir que los pensamientos de Wittgenstein delimitan adecuadamente el campo de la ética del bien no significa, claro está, que su manera de pensar y de tratar estos temas se pueda asimilar de algún modo a las concepciones de otros autores clásicos dentro de este mismo paradigma. El tratamiento wittgensteiniano es original, no tiene nada de actualización o restauración de los modelos antiguos. La ética del bien adquiere en Wittgenstein un sesgo enteramente contemporáneo, caracterizado por la tematización de las condiciones previas del lenguaje y por un tono existencial que se aproxima mucho al subjetivismo de Kierkegaard, lo cual vale también como comprobación de que el paradigma de esta ética no puede considerarse como un paradigma antiguo, sino que plantea unos temas que son esenciales y que se replantean siempre, en cualquier situación, a la reflexión filosófica.

Una vez definida la ética en el sentido indicado agrega Wittgenstein una precisión importante sobre los usos posibles de las expresiones formuladas. El uso trivial o relativo (que se contrapone al sentido ético o absoluto de tales expresiones) es, por ejemplo, el que se hace al decir «esta silla es *buena*», lo cual significa sencillamente que ella sirve para el propósito de sentarse, o que satisface cierto estándar prefijado de calidad. Así también, si decimos «este es el camino *correcto*», normalmente se entiende que lo es para ir a un determinado lugar que ya conocemos y al que queremos llegar. Estos usos de los términos «bueno» y «correcto» no tienen ninguna dificultad, pero no es el uso que hace de ellos la ética. En sentido ético estos predicados no tienen un significado relativo, sino que significan «bueno» y «correcto» en sí mismo, absolutamente hablando (aunque hay teorías que no han tenido en cuenta ni siquiera esta distinción elemental y pretenden compren-

der lo que es ser bueno en función de alguna otra cosa o rendimiento con relación al cual se mediría la calidad del ser humano). Aquí es dónde tenemos el problema: ¿qué queremos decir por ejemplo si hablamos de «el camino absolutamente correcto», o «correcto en sí mismo», independientemente de toda relación a un lugar previamente determinado y ya conocido al que queramos llegar? «No es posible guiar a los hombres hacia lo bueno; sólo puede guiárselos a algún lugar, y lo bueno está más allá del espacio fáctico... Todo juicio de valor relativo es un enunciado de hechos y, por lo tanto, puede enunciarse también de tal manera que pierda toda apariencia de juicio de valor», por ejemplo mediante un enunciado condicional que exprese la aludida relación de hechos: si quieres llegar a tal lugar, entonces debes tomar este camino. Ahora bien, «ningún enunciado de hechos puede nunca ser o implicar un juicio de valor absoluto... Nada de lo que somos capaces de pensar o de decir puede constituir el objeto (de la ética)... La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría» (1997, 36 y 41). Sabemos que enunciados con sentido cognoscitivo solamente pueden ser para Wittgenstein aquellos que describen cómo son los hechos del mundo, los enunciados de la ciencia natural. Y la ética se refiere en cambio a algo en este sentido más allá o fuera del mundo (es por lo tanto: «sobrenatural», cfr. *Conferencia*, p. 37) y se encuentra con los límites del lenguaje, siendo posible solamente como *ética negativa* en un sentido que se aproxima al de la teología negativa de los místicos ⁽³⁾.

⁽³⁾ Cfr. J.-H Nicolas, *Dieu connu comme inconnu. Essai d'une critique de la connaissance theologique*, Paris, 1966.

Con las expresiones citadas en el párrafo anterior se cierra la *Conferencia sobre ética*. En la última página de este texto, en la que él enuncia positivamente lo que pretende hacer la ética, Wittgenstein cambia sin previa advertencia de lenguaje y comienza a hablar en primera persona: «lo único que *yo* pretendía... *mi* único propósito... *yo personalmente*...». Este no es un mero recurso retórico, sino la expresión consecuente de que el discurso ético no puede ser un discurso objetivante, en tercera persona, como el de la ciencia. F. Waismann ha transmitido en una de sus *Conversaciones con Wittgenstein* (del 17 de diciembre de 1930) este comentario del autor: «en mi conferencia sobre ética he terminado hablando en primera persona. Yo creo que esto es algo que pertenece enteramente a la esencia de la cosa. En esto ya no se puede constatar más nada, yo puedo presentarme solamente como quién soy (en mi personalidad) y hablar en primera persona»⁽⁴⁾. Casi todas las vertientes continentales del pensamiento ético y moral contemporáneo concuerdan con esta comprensión de las expresiones del lenguaje moral como expresiones en primera persona. La diferencia con el punto de vista de Wittgenstein está en que para la hermenéutica el pronombre que juega fundamentalmente en la ética es el de la primera persona del plural: el *nosotros*; y en que la ética discursiva sostiene que, además del lenguaje ético de un nosotros particular, es posible todavía *en el régimen de la primera persona* un discurso moral con pretensiones de validez universal.

2.

No interesan aquí especialmente los argumentos en que se apoya Wittgenstein para negar la posibilidad de justificar los juicios de valor y la posibilidad en general de la ética como cien-

⁽⁴⁾ F. Waismann, «*Conversaciones con Wittgenstein*», incluida en la edic. española de la *Conferencia*, 1997, p.47.

cia. Estos argumentos tienen que ver lógicamente con su teoría del significado lingüístico, desarrollada en el *Tractatus*, la cual será modificada finalmente por él mismo, como se sabe, en las *Investigaciones filosóficas*. Lo que me interesa decir ahora es que Wittgenstein tenía que llegar a esas mismas conclusiones, cualquiera fuera su teoría del lenguaje, como consecuencia lógica de su propio concepto de lo ético. Uno podría sospechar incluso que, a la inversa, él ha formulado un concepto tan elevado y pretencioso de lo ético para facilitarse la tarea de mostrar la imposibilidad lógica de una *teoría* ética. La discusión de esta sospecha la dejamos aquí como materia de una investigación biográfica de las intenciones del autor. Lo cierto es que su posición con respecto a las pretensiones de las teorías éticas no parece haber variado sustancialmente con el cambio de su teoría del significado como uso, no obstante que su nueva concepción de los juegos de lenguaje insinuaba claramente la posibilidad de comprender de manera diferente y más positiva el lenguaje moral. Puede interpretarse que Wittgenstein no se detiene a desarrollar el análisis de un posible juego de lenguaje moral porque piensa que la ética está presupuesta y se muestra en todo juego de lenguaje, y él sigue creyendo que de esto ya no se puede hablar porque ello sería entrar en un juego trascendental que hablaría de las condiciones de posibilidad y de sentido de todos los otros juegos de lenguaje.

Lo ético no puede mostrarse y menos justificarse desde fuera del propio *ethos*, a partir de lo fáctico. Si tenemos un sentido de lo ético y del bien podremos quizás aplicarlo y formular juicios morales, pero qué estándar aplicaremos para juzgar si nuestro sentido de lo ético y del bien son los correctos?. En el lenguaje del segundo Wittgenstein, dentro de cada forma de vida tenemos pautas para juzgar las acciones como correctas o incorrectas. Pero no hay ningún lugar externo a todo *ethos* desde el cual pudiéramos

juzgar estas pautas y comparar las diferentes formas de vida ética. Esto no nos deja sin embargo en el puro relativismo moral porque disponemos de algunos criterios, como veremos, para decir cuándo una forma de vida es mala.

Podría resultar sorprendente la equiparación que encontramos en los textos de Wittgenstein de las dificultades del lenguaje de la ética con las del lenguaje religioso. Al comienzo de la citada *Conferencia sobre ética* escribe: «En esta conferencia quiero convencerlos de que un característico mal uso de nuestro lenguaje subyace en *todas* las expresiones *éticas y religiosas*». Y al final de la misma reitera: «Mi único propósito -y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de *ética o religión*- es arremeter contra los límites del lenguaje... (p. 40 y 43; el subrayado es nuestro). Sin embargo estas expresiones no debieran sorprendernos si hemos tomado nota de cuáles son las cuestiones que forman el tema de la ética según la definición que ha dado Wittgenstein al comienzo de su conferencia. Porque si bien es cierto que ese es el tipo de cuestiones que habían sido abordadas preferentemente por las éticas prekantianas, hoy diríamos nosotros que no es la filosofía sino más bien la religión la que puede prometer una respuesta a semejantes cuestiones. De todos modos la ética del bien en sentido tradicional, en cuanto diferente de la moral, ha estado siempre estrechamente ligada con la religión. Lo que puede sorprender en todo caso es que Wittgenstein siga entendiendo la ética en este sentido premoderno inseparable de la religión. (Con lo cual no quiero decir, entiéndase bien, que la religión sea un fenómeno premoderno, sino que la reflexión filosófica, después de Kant, ha intentado separar el campo de la ética como disciplina autónoma de la religión, incluso de la filosofía de la religión; y las teorías éticas contemporáneas han procurado mantener en general esta separación).

La profunda vinculación de la ética con la religión en el pensamiento de Wittgenstein puede comprobarse claramente en los textos del *Diario filosófico* (1914/16) y del *Tractatus* (1918), si uno los pone en correlación con las expresiones de la *Conferencia sobre ética*. En los textos sobre ética del primero de estos libros encontramos anticipado el concepto de la ética que hemos visto en la *Conferencia*, al decir que lo que sea bueno y malo depende de algún modo del sentido de la vida. En este contexto se pregunta: «¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida?... Sé que podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo». Y dos líneas más abajo agrega esta confesión que puede parecer asombrosa en un filósofo como Wittgenstein: «Pensar en el sentido de la vida es orar (*Das Gebet ist der Gedanke an den Sinn des Lebens*)»⁵. Dejamos aquí para los teólogos el posible comentario sobre este vínculo de la ética con la oración. Esta no es una expresión aislada en Wittgenstein; él ha seguido meditando en esta época sobre este asunto, y el 8/7/16 escribe estas otras sentencias: «Creer en Dios quiere decir comprender el sentido de la vida. Creer en Dios quiere decir ver que con los hechos del mundo no basta. Creer en Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido». Otra cuestión, que tenemos que dejar abierta, es la de cuál es en verdad el dios de Wittgenstein. (El no cuenta con el recurso de elegir la escritura de la palabra «Dios» con mayúscula, como nombre personal, o con minúscula, como sustantivo común, porque en alemán, como se sabe, todos los sustantivos se escriben con mayúscula). Lo cierto es que nada hay más alejado de su pensamiento que la idea de una teología racional a partir de la cual se pudiera explicar o fundamentar el sentido de la vida y de la ética. La expe-

⁵ *Diario filosófico* (1914-1916), 11/6/1916. Ed. esp. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1986). En adelante se cita dentro del texto con la sólo mención de la fecha de las anotaciones de Wittgenstein.

riencia religiosa y la ética están más allá de todo lenguaje, hasta el punto que Wittgenstein se pregunta incluso si el habla es algo esencial a la religión: «Puedo representarme muy bien una religión en la que no haya enunciados doctrinarios (*Lehrsätze*); en la cual, por lo tanto, nada es dicho. Es evidente que la esencia de la religión nada tiene que ver con el hecho de que se hable (*Daß geredet wird*), o mejor: cuando se habla [en los rituales del culto], esto es parte de la propia acción religiosa, y no [el enunciado de] ninguna teoría»⁽⁶⁾. Me parece que estas afirmaciones quieren dejar en claro que la crítica del lenguaje del discurso religioso no significa para él la negación del sentido de la religión. Podríamos decir que esto tiene que valer también para la ética desde el momento que se la ha situado junto con la religión. El problema ético entendido como el problema del sentido de la vida y del bien, o de la buena vida, no se puede plantear ni resolver mediante el lenguaje y el método del conocimiento racional o científico. «Uno nota que ha resuelto el problema de la vida cuando ese problema ha desaparecido... No es ésta -se pregunta Wittgenstein- la razón por la que aquellos hombres a los cuales, al cabo de mucho dudar, se les ha hecho claro el sentido de la vida, no han podido decir sin embargo en qué consiste este sentido?» (7/7/16)⁽⁷⁾.

Una consecuencia lógica de esto es que «lo ético no se puede enseñar» (*Conversaciones...*, p. 49). Con esta sentencia quiere decir Wittgenstein que no se puede enseñar del modo como se enseñan las verdades del conocimiento científico, es decir: que no se puede convencer a nadie mediante razones y argumentos de qué es lo bueno, de cuál es el verdadero sentido de la vida y porqué merece ser vivida, de cuales son los valores más altos o la forma de vida

⁽⁶⁾ F. Waismann, «*Conversaciones con Wittgenstein*», ed. cit. p. 47-48

⁽⁷⁾ Cfr.: *Tractatus logico-philosophicus*, 1918, 6.52-6.521

más correcta, etc. etc. Lo ético solamente se puede enseñar como se enseña, o mejor como *se muestra* lo bello en una obra de arte. Sobre esto volveremos un poco más adelante. Otro asunto importante que aclara Wittgenstein en este aspecto es que, aún cuando se pudiera construir una teoría de lo ético, ella no tendría ningún valor ético y ninguna influencia sobre mi vida ética. Las teorías son inútiles en el orden de las motivaciones vitales, no producen por sí mismas las fuerzas interiores que mueven a la acción. «Incluso en el caso de que la teoría [sobre lo ético] fuera verdadera, no me interesaría, no sería lo que estoy buscando... *Para mi* la teoría carece de valor. Una teoría no me da nada... Los hechos carecen de importancia para mi» (*Conversaciones...* 49-50). «Nosotros sentimos que, incluso si todas las *posibles* preguntas científicas tuvieran una respuesta, nuestros problemas vitales no habrían sido siquiera rozados todavía» (*Tractatus* 6.52). En su *Diario* introducía esta sentencia con la confesión de que «el impulso hacia lo místico viene de la insatisfacción de nuestros deseos que nos deja la ciencia» (25/5/15).

3.

El *Tractatus* reitera estos mismos pensamientos sobre lo ético. Este es un libro paradójico, que habla del lenguaje de la ciencia, pero lo que intenta hacer pensar, a lo que apunta desde el interior de este lenguaje, es a lo que está más allá de él, fuera de sus límites. En cuanto lo ético tiene que ver con valores y con el sentido de la vida y del mundo, se sitúa en cierto modo fuera de este límite, fuera del mundo. «Por eso no puede haber proposiciones de ética. Las proposiciones no pueden expresar nada más elevado» (6.42). «Es claro que la ética no se deja expresar en el lenguaje...» (6.421). En tal sentido, según indicaciones del propio autor, en este libro lo más importante es lo no dicho: «... el sentido del libro

es ético. Yo quería introducir una afirmación en el prólogo..., que mi obra consta de dos partes: de la que está aquí presente, y de todo aquello que *no he escrito*. Y precisamente esta segunda parte es lo más importante. Porque lo ético está delimitado a lo largo de todo el libro por así decirlo desde dentro; y estoy convencido que *en sentido estricto* sólo así puede delimitarse... guardando silencio sobre ello» (L. Wittgenstein, en carta a Ludwig Ficker, 1919).

Los límites del lenguaje no son sin embargo los límites de la existencia y de la experiencia de la vida. «Se da [o existe] por cierto [también] lo inexpresable (*Unausprechlich*). Esto, que *se muestra* [a sí mismo], es lo místico» (6.522). La alusión a lo místico (*das Mystische*) se encuentra otras dos veces en el *Tractatus*: «El hecho de *como* es el mundo no tiene nada de asombroso, pero que el mundo sea (*daß sie ist*), esto es lo místico» (6.44. Nuestra traducción de esta proposición ha explicitado algo más su significado teniendo en cuenta las reflexiones de la *Conferencia...* sobre «el asombro ante la existencia del mundo», p. 38-40). La siguiente proposición enuncia el significado metafísico de la idea de finitud (que no advierten algunas filosofías actuales de la contingencia, como la de R. Rorty): «La intuición del mundo como una totalidad finita, es su intuición *sub specie aeterni*». Es decir, es el punto de vista de Dios sobre el mundo. En conexión con esta sentencia aparece de nuevo «lo místico»: «Lo místico es el sentimiento (*das Gefühl*) del mundo como totalidad finita» (6.45). Estas dos últimas menciones de «lo místico» se refieren claramente al tema de la metafísica. La primera en cambio (que es la última en la secuencia original del texto, 5.522) está en el contexto del pensamiento sobre el sentido ético de la vida, y califica precisamente a este pensamiento, es decir, a la ética como perteneciente a la esfera de «lo místico», al igual que la metafísica y la religión. Wittgenstein no define el sentido en que usa el término «místico», pero del

contexto se desprende que lo entiende en el sentido de algo que se muestra de manera inmediata en la experiencia vivida, nos asombra, nos mantiene atrapados y en cierto sentido nos constituye, pero no se puede racionalizar ni formular en las proposiciones del lenguaje descriptivo. Algo de este tipo es precisamente el *ethos*, *das Ethische*.

Podría ser quizás instructivo confrontar la distinción hegeliana entre el «lenguaje de la representación» y el «lenguaje del concepto» con la abrupta diferencia que encontramos en Wittgenstein entre su lenguaje lógico y sus expresiones ético-religiosas. Ello podría ayudar a evitar toda interpretación apresurada de estas expresiones en sentido literal, porque en esa interpretación carecerían de sentido.

La misma expresión del punto de vista metafísico-teológico empleada en el *Tractatus* (6.45) había sido empleada en los *Tagebücher* como el punto de encuentro de la ética y la estética: «La obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*; y la vida buena (*das gute Leben*) es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. Esta es la conexión entre arte y ética» (7/10/16). Las expresiones latinas reiteradas en el texto citado no pueden menos que evocar la clásica idea del bien y la belleza como trascendentales. De hecho en el *Tractatus* (6.421) ha escrito: «La ética es trascendental». Y agrega debajo, entre paréntesis: «(Ética y estética son una y la misma cosa)».

Haciendo un paréntesis, habría que aludir aquí a otros aspectos relacionados, pero que escapan ya al enfoque de esta exposición y evidencian la presencia en Wittgenstein de elementos heterogéneos con el paradigma ético que queremos ilustrar, o por lo menos divergentes de las versiones clásicas del mismo. Porque las expresiones «*sub specie aeternitatis*» y «trascendental» no deberían interpretarse en un sentido platónico, o de la metafísica tradi-

cional, sino más bien en el sentido del sujeto trascendental kantiano. «Lo bueno y lo malo entran en escena a través del *sujeto*. Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que él es un límite del mundo. Cabría decir (al modo de Schopenhauer) que el mundo de la representación no es ni bueno ni malo, sino solamente el sujeto en su voluntad» (28/8/16)⁽⁸⁾. En esta exterioridad del sujeto con respecto al mundo (que Wittgenstein compara con la relación del ojo con su campo visual), y en relación con este límite es preciso comprender la dimensión de lo místico, de lo ético, de lo estético y de lo religioso. «Las cosas no adquieren ‘importancia’ sino en virtud de su relación con mi voluntad, y sólo entonces» (12/10/16). Toda cosa del mundo puede ser puesta y experimentada en esta otra dimensión. «Como cosa entre las cosas, toda cosa es insignificante». Es decir: no es ni buena ni mala, carece de valor ético y también estético. El portador de lo bueno y de lo malo es la voluntad (27/7/16). «Como [parte del] mundo todas las cosas tienen igual importancia» (8/10/16) y ninguna puede causar asombro. «El milagro estético es la existencia del mundo. Que exista lo que existe» (20/10/16). «Lo místico», y con ello lo ético y lo estético, se revelan en cuanto el sujeto, más allá de todo conocimiento de *como* son las cosas *en* el mundo, siente y contempla el milagro de la existencia y la finitud *del* mundo como totalidad, y en este contexto quiere ver el sentido de su vida, quiere ser feliz, etc. El querer, la voluntad (*der Wille*) es el sujeto de lo ético. Con claras resonancias kantianas escribe Wittgenstein: «lo que es bueno o malo es mi voluntad» (11/6/16) y no los hechos del mundo. El tema de la voluntad merecería un tratamiento aparte.

Otro tema de la ética del bien que está presente en Wittgenstein es el de la felicidad. En sus textos sobre ética encontramos formulados como mandatos morales solamente dos enun-

⁽⁸⁾ Cfr. también *Tractatus*, 5.632-5.641.

ciados, el primero de lo cuales se expresa en forma de pregunta: «¿Cabe decir: ‘actúa de acuerdo a tu conciencia, sea esta cual fuere’?». La pregunta no tiene respuesta, pero a renglón seguido escribe, como el único mandamiento ético que él puede enunciar con certeza: «¡vive feliz!» (8/7/16).

Qué es la felicidad es algo que no puede ser descripto mediante caracteres objetivos, especialmente no puede ser dicho mediante una definición universalizable. Wittgenstein dice, no obstante, algo: «Para vivir feliz tengo que estar en concordancia con el mundo. Y a esto *se llama* ‘ser feliz’». La felicidad consiste en una suerte de armonía de la vida. Y si preguntamos: ¿armonía con qué? Uno esperaría una respuesta de este tipo: armonía absoluta, de la vida consigo misma y no con otra cosa... Wittgenstein cree posible, o quizás inevitable sin embargo (como una concesión al uso no filosófico del lenguaje), decir todavía algo más, y habla con un dejo claramente estoico de la concordancia con el mundo en cuanto independiente de nuestra voluntad, con el destino, o con la voluntad de Dios. En este mismo «lenguaje de la representación», para decirlo con Hegel, agrega también Wittgenstein que tenemos el sentimiento (*das Gefühl*) de nuestra dependencia respecto a una voluntad ajena a nosotros mismos. «*Sea como fuere* [subrayado del autor], en un cierto sentido *somos* de todos modos dependientes, y aquello de lo cual dependemos podemos llamarlo Dios. Dios sería en este sentido simplemente el destino, o lo que es lo mismo: el mundo, en cuanto independiente de nuestra voluntad» (8/7/16). Lo que tiene que quedar claro con esto es que la alternativa a esta aceptación estoica del destino, donde podemos encontrar la felicidad, es simplemente inexistente. «*Ich tue den Willen Gottes*», escribe entre comillas, y más adelante añade: «Ciertamente es correcto decir: la conciencia es la voz de Dios» (*Ibid.*).

¿Por qué debo ser feliz?, es algo que solamente podría fundamentarse diciendo que quiero ante todo ser feliz. Lo cual es una tautología. «La vida feliz se justifica por sí misma». La meditación sobre la felicidad lo confirma de que la ética es inexpressable. «Una y otra vez vuelvo sobre ello: y solamente puedo pensar que la vida feliz es simplemente buena y la infeliz es mala» (aquí escribe, sin embargo *schlecht*, no *böse*, 30/7/16).

No obstante los límites del lenguaje, fuertemente marcados, hay sin embargo algunas condiciones fácticas que pueden analizarse sobre este tema. A ellas se refiere Wittgenstein en un breve texto que podría interpretarse en un sentido muy próximo, tanto en el método como en el contenido, a la doctrina de Aristóteles sobre la felicidad:

*«¿Cómo puede el ser humano ser feliz, si no puede resguardarse de la miseria de este mundo?
Por la vida del conocimiento, precisamente...
La vida del conocimiento es la vida que es feliz a pesar de la miseria del mundo» (13/8/16).*

Creo que con esto quiere decir que para ser feliz hay que conocer los hechos del mundo que no dependen de nosotros, saber a qué atenerse, y aprender a vivir en medio de esta facticidad, no pasivamente, sino tomando posición frente a los hechos, dándole un sentido al mundo y a la vida.

También pueden expresarse algunas consecuencias que se desprenden de la vida ética y feliz: «Quien es feliz no debe sentir temor. Ni siquiera ante la muerte» (8/7/16). La explicación de esta sentencia nos deja sin embargo perplejos: para Wittgenstein quien vive el presente de la vida está en cierto modo fuera del tiempo (*Unzeitlichkeit*, *Ewigkeit*) y del alcance de la muerte, porque «La muerte no es un acontecimiento de la vida. No es un hecho del

mundo» (cfr. también: *Tractatus*, 6.431.6432). Dicho por la negativa este pensamiento aparece más convincente: «El temor a la muerte es el mejor signo de una vida falsa, esto es, mala» (8/7/16).

Si volvemos a la afirmación de que la ética no puede enseñarse, pero lo ético se muestra (*es zeigt sich*), o se hace presente de manera inmediata por sí mismo, esto se ve más claro ahora con relación a la felicidad, por ejemplo. Si bien no puede enseñarse en qué consiste la felicidad, sí puede mostrarse el ejemplo de un hombre que la irradia en su vida. Y lo que uno puede ver en los modelos de vida buena y feliz, en las vidas que han sabido encontrar su sentido, eso es lo más significativo, no solamente para el conocimiento de la ética, sino también y sobre todo en el orden de la eficacia de la motivación ética para vivir bien. Lo ético no es un objeto que se pueda describir como las cosas del mundo, o sus propiedades, sino que, como la forma lógica, se muestra o se manifiesta en las expresiones o en las acciones del sujeto, y en la vida misma como un todo. La ética y la lógica pertenecen a la esfera extramundana de la subjetividad trascendental. «La ética no trata del mundo. La ética ha de ser una condición del mundo, como la lógica» (24/7/16). Así como el lenguaje es, o expresa, el sentido del mundo, y el sentido de una proposición no se puede ya decir, sino que *se muestra* en ella misma, así también la voluntad es (o no es) ética, lo ético se muestra en la vida y en las acciones *y no de otra manera*. De ahí que para la ética en este sentido de poco o de nada sirven los discursos moralizantes que pretenden decir y recomendar lo que es bueno mediante argumentos u otra clase de incentivos. Lo que nos sirve para aclararnos el sentido de la vida y puede al mismo tiempo motivarnos para vivir de manera ética son más bien los ejemplos, el testimonio de vidas plenas de sentido. Seguramente Wittgenstein podría aceptar el método narrativo para los temas de la ética.

Este pasaje por Wittgenstein me parece imprescindible para la comprensión de toda la ética contemporánea. Es probable que el lector no profesional de los libros de ética de *los filósofos* contemporáneos experimente la decepción de no encontrar explicitada allí una respuesta edificante a sus dudas existenciales acerca de la felicidad y el sentido de la vida humana. La mayor parte de los filósofos contemporáneos han respetado la recomendación de Wittgenstein al final del *Tractatus*, 7., que puede comprenderse también como expresiva de una actitud ética de pudor, de honestidad, de modestia, de veracidad, de respeto a la persona del lector o del oyente...: «Sobre lo que no se puede hablar, se debe guardar silencio». En esto se diferencia también la ética filosófica de la charlatanería de los pseudopedagogos y de la retórica de los manipuladores de conciencia.

RESUMEN

En Wittgenstein encontramos una intuición muy profunda y una valoración muy elevada del *ethos* (*das Ethische*) como lo más importante para la vida. Pero este autor quiere preservar el *ethos* puro, separado tanto de la pretendida existencia de un mundo ético objetivo (*die Sittlichkeit* en sentido hegeliano), como del *discurso moral*. En este artículo se consideran las expresiones de Wittgenstein sobre la ética como ejemplo paradigmático de la *ética del bien* en cuanto diferente de la *moral*, de sus temas y características fundamentales, así como de los límites del discurso filosófico con respecto a estas cuestiones profundas del sentido último de la vida, del bien y de la felicidad.