

El irracionalismo ético de Wittgenstein

1. PROPÓSITO ÉTICO DE LA FILOSOFÍA DE WITTGENSTEIN

El pensamiento de Wittgenstein ha sido considerado por muchos estudiosos de su obra como uno de los más originales y fecundos de nuestro siglo. Son numerosos los que se declaran sus discípulos en el mundo anglosajón, e importantes los filósofos centroeuropeos que a él se remiten como punto de partida de sus reflexiones o como obstáculo al que denodadamente se enfrentan. Su pasión filosófica ha quedado especialmente retratada en varias biografías a él dedicadas¹. Si se ha dicho que tras el arduo armazón lógico-lingüístico y que a través de los ejemplos aparentemente simples que caracterizan su «actividad filosófica» llegamos a las preguntas y los problemas clásicos de la metafísica occidental, lo mismo se podría decir respecto de la ética. No son muchas las páginas de sus múltiples escritos dedicadas a cuestiones éticas, pero lo que en ellas se «dice» constituye una de las críticas más radicales a las «teorías» éticas que la filosofía ha elaborado. A esta faceta de su pensamiento va dedicado este estudio. Voy a recorrer prácticamente todas las páginas donde Wittgenstein se enfrenta a temas ético-religiosos, fijándome en aquellas ideas más cercanas a lo que en sentido amplio podría denominarse «irracionalismo ético».

En líneas generales puede decirse que en la historia de la filosofía se manifiestan dos posturas frente a la potencia de la «razón» para esclarecer los conflictos éticos, posturas aún vigentes en nuestro ámbito intelectual. La primera de ellas podría llamarse «racionalista» en el sen-

1. Norman MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein: A memoir*, London 1958, en el que se incluye el emotivo «Biographical Sketch» de Georg Henrik von Wright. Ambas biografías han sido traducidas al español por Ricardo Jornada, junto con textos de Ferrater Mora y un estudio de Daniel Pole, bajo el título de *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona 1966, 23-95; otros esbozos biográficos pueden leerse en R. RHEES, (ed.), *Wittgenstein: Personal Recollections*, Oxford 1981.

tido de que postula que la capacidad teórica del hombre en sus variadas manifestaciones (abstracción, generalización, definición, crítica, conocimiento objetivo, argumentación...) posee una función destacada, si no principal o única, en los problemas éticos, pretendiendo de alguna manera ofrecer un fundamento a los criterios de moralidad. Ejemplos claros de esta tendencia racionalista en la ética podrían ser: Sócrates-Platón, Sto. Tomás, Spinoza, Kant, Apel y Habermas.

La segunda tendencia, que podría denominarse, en sentido amplio, «irracionalista», postula, por el contrario, la incapacidad de la dimensión teórica del hombre —en las manifestaciones antes indicadas— tanto para esclarecer cuestiones éticas, como para fundamentar o defender criterios universales de moralidad. Es una tendencia que sitúa el mundo moral en facetas del hombre tales como la emoción, el sentimiento, la intuición, la vivencia, la fe, la voluntad, la vida, la subjetividad... Aunque tienen que ver con la razón, ésta es considerada siempre secundaria en el acceso al mundo moral. Ejemplos históricos los hay también en abundancia: Epicuro, S. Agustín, Occam, Hume, Schopenhauer, Kierkegaard, Ayer, Sartre... Es en esta línea donde podría situarse, con importantes matizaciones, las tesis éticas de Wittgenstein.

Ni que decir tiene que este esquema de las dos tendencias de la historia de la ética no es riguroso y adolece de una cierta simplificación; sin embargo, nos puede ayudar a comprender contra qué línea de pensamiento están enfrentándose directamente las ideas éticas de Wittgenstein. Vamos a ir viendo que, en definitiva, éstas —sin grandes modificaciones a lo largo de su obra— son un intento de atacar los supuestos que se mantienen en la primera tradición, y de arrancar de raíz, no sólo toda la pretensión de «fundamentar» racionalmente la ética, sino la posibilidad misma de hacer «filosofía» moral. Y también vamos a comprobar que este ataque a cualquier filosofía moral que en todos sus escritos puede encontrarse, proviene de los presupuestos lógico-lingüísticos que se desarrollan en el *Tractatus*, por lo que no está de más detenernos brevemente en el propósito filosófico que lo mueve a fin de que podamos ver con mayor claridad la coherencia de su «pensamiento» ético —si puede hablarse así refiriéndose a Wittgenstein.

A la hora de averiguar qué es lo que Wittgenstein pretendía llevar a cabo con su *Tractatus Logico-Philosophicus* en principio no hay nada más directo que recurrir a lo que él mismo dice de su propósito en el prólogo. Allí afirma lo siguiente: «Este libro quiere, pues, trazar unos límites al pensamiento, o mejor, no al pensamiento, sino a la *expresión*

de los pensamientos; porque para trazar un límite al pensamiento tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados de este límite, y tendríamos por consiguiente que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar. Este límite, por lo tanto, *sólo puede ser trazado en el lenguaje* y todo cuanto quede al otro lado del límite será simplemente un sintiendo». El propósito de su libro queda perfectamente fijado desde el principio: su objetivo es estudiar la «expresión» del pensamiento y desde ahí controlar el pensamiento posible, o, lo que es lo mismo, el lenguaje significativo. Por tanto, si el joven Wittgenstein pretende trazar límites al pensamiento a través de sus expresiones, y un tipo de pensamiento es el que versa sobre los problemas morales, quiere decirse que, inevitablemente, la «teoría» ética debe ser objeto de delimitación, que ha llegado la hora de revisar si realmente puede ser «pensada» y por tanto «expresada».

Este, que podría ser uno de tantos aspectos del pensamiento a delimitar, es precisamente, según indica el mismo Wittgenstein en una conocida carta que envió a su amigo editor von Ficker, el que se convierte en el propósito fundamental de todo el *Tractatus*. Veamos cómo en 1919, una vez concluida la redacción de su libro, le otorga un *sentido ético* que, a efectos de lo que diremos posteriormente, tiene una importancia capital: «*El punto central del libro es ético*. En cierta ocasión quise incluir en el prefacio una frase que de hecho no se encuentra en él, pero que la transcribiré para usted aquí, porque acaso encuentre en ella una clave de la obra. Lo que quise escribir, pues, era esto: Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta en él, más todo lo que no he escrito. Y es esa segunda parte precisamente lo que es importante. *Mi libro traza unos límites de la esfera de lo ético* desde dentro, por así decirlo, y estoy convencido de que ésta es la *única* manera rigurosa de trazar esos límites...»². Queda, según esto, perfectamente claro que lo que más interesaba a Wittgenstein al redactar el *Tractatus* era justamente lo que no podía ser expresado con lenguaje significativo: la ética. Con este silencio podemos suponer que su intención principal consistía en alejar lo más posible el mundo moral de la ciencia positiva (la única que es expresable según sus presupuestos lingüísticos). Pero de todo esto hablaremos más tarde. Ahora sólo inte-

2. Ludwig WITTGENSTEIN, *Briefe an Ludwig von Ficker*, en *Brenner Studien*, vol. I, 35. Algunos comentarios muy interesantes para el tema de la ética sobre este y otros escritos de Wittgenstein pueden leerse en A. JANIK - S. TOULMIN, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid 1974, 243-253.

resa recalcar que la última parte del *Tractatus* dedicada a «lo místico», prácticamente olvidada por los positivistas, era para el propio Wittgenstein la clave de todo el libro, su «punto central». Para no alargar innecesariamente este estudio, no voy a explicar nada de la teoría del lenguaje que Wittgenstein ofrece en su tratado³. Supongo que el lector conoce las tesis fundamentales de este libro, en concreto las referidas a la teoría de la proposición; de lo contrario resultarán gratuitas muchas afirmaciones de Wittgenstein sobre las proposiciones éticas.

Sin embargo, sí voy a detenerme, aunque brevemente, en la concepción de la filosofía defendida en el *Tractatus* porque tiene consecuencias muy directas para la ética como disciplina teórica. Las proposiciones filosóficas no ofrecen, según Wittgenstein, representaciones de la realidad. Las únicas proposiciones con sentido son las de las ciencias de la naturaleza (4.11). Tradicionalmente las verdades filosóficas han pretendido situarse «más allá» de la experiencia, y esto es lo que Wittgenstein rechaza totalmente. No es que sean falsas o que aún no hayamos llegado a su verdad, sino que son «sin-sentidos» (*unsinnig*), absurdos. Las cuestiones filosóficas no pueden responderse de ninguna manera, ya que su origen se encuentra en un mal entendimiento de la lógica del lenguaje. En el prólogo al *Tractatus* Wittgenstein es claro: «El libro trata de problemas de filosofía y muestra (*zeigt*), al menos así lo creo, que la formulación de estos problemas descansa en la falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje». De aquí que Wittgenstein considere a la filosofía como una actividad de clarificación de nuestras proposiciones que expresan pensamientos. ¿Cuál debe ser la fun-

3. Como es bien sabido Tierno Galván tradujo al español el *Tractatus* en *Revista de Occidente*, Madrid 1957, y Alianza Editorial ha publicado ya varias ediciones de esta misma traducción. Son ya innumerables las exposiciones sobre las tesis del *Tractatus*; entre los libros más accesibles en nuestro país yo destacaría, por su claridad o hincapié en el tema ético, los siguientes: J. V. ARREGUI, *Acción y sentido en Wittgenstein*, Pamplona 1984, 27-124; A. J. AYER, *Wittgenstein*, Barcelona 1985; K. T. FANN, *El concepto de filosofía de Wittgenstein*, Madrid 1975, 21-58; J. HARTNACK, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Barcelona 1977, 41-96; J. HIERRO PESCADOR, *Principios de Filosofía del Lenguaje*, tomo 2, Madrid 1982, 51-105; A. KENNY, *Wittgenstein*, Madrid 1974, 29-96; P. LÓPEZ, *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*, Barcelona 1986, 17-96; H. O. MOUNCE, *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, Madrid 1983; D. PEARS, *Wittgenstein*, Barcelona 1973, 61-131; I. REGUERA, *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein*, Madrid 1980; J. SÁDABA, *Conocer a Wittgenstein y su obra*, Barcelona 1980, 17-94; ID., *Lenguaje, Magia y Metafísica*, Madrid 1984; W. SCHULZ, *Wittgenstein: La negación de la filosofía*, Madrid 1970, 10-53; *Sobre el Tractatus Logico-Philosophicus*, en *Teorema*, número monográfico, Universidad de Valencia 1972.

ción de la filosofía? La misma que la del *Tractatus*: trazar los límites de lo que puede o no pensarse, y por tanto puede o no decirse. Sin embargo, si la lógica nos proporciona la estructura, tanto del lenguaje como de la realidad, por su parte, la filosofía, al «decir» claramente lo decible se refiere, indirectamente («muestra») a lo indecible. Y como sabemos que las únicas proposiciones verdaderas son las científicas, la filosofía queda así convertida en un intento de delimitar el ámbito de las ciencias naturales. Por eso la proposición 7 («De lo que no se puede hablar, mejor es callarse») podría entenderse como la búsqueda de un método «científico» para la filosofía que eliminaría todo aquello no reducible a un lenguaje «fiscalista». Así también lo expresa la otra proposición que, junto con la 7, resume el significado del *Tractatus*: «todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad» (4.116).

Esta concepción de la filosofía, tan cercana a la de muchos neopositivistas, se diferencia en su intención última de la de éstos, porque, como indica Engelman: «El positivismo sostiene —y esta es su esencia— que aquello de lo que podemos hablar es todo lo que importa en la vida. En tanto que Wittgenstein cree ardientemente que todo aquello que realmente importa en la vida humana es precisamente aquello sobre lo que, desde su punto de vista, debemos guardar silencio...»⁴. Y esto innombrable —que en resumidas cuentas, es la ética— es lo que, al contrario que a los neopositivistas, más interesa al joven Wittgenstein. Por tanto, podemos suponer que esta concepción de la filosofía está en función de preservar a la ética de ciertas tendencias que, o quieren hacer de ella una ciencia más, reduciéndola a una de las ciencias humanas existentes, o convertirla en una realidad pensable y por tanto expresable en proposiciones pretendidamente filosóficas. El imperativo de «guardar silencio» ante lo inexorable, como veremos pronto, responde a una actitud totalmente contraria a la positivista: en el fondo se trata de «salvar» a la ética de «reduccionismos» científicos y de «teorías» que por su «sinsentido» rebajan la validez de las proposiciones éticas.

Si la filosofía, como se ha dicho, está compuesta de pseudo-proposiciones, y la ética es considerada parte de la filosofía, la ética filosófica se reduciría a ser un conglomerado de pseudo-proposiciones; pero aun que pueda reducirse la historia de la ética a «sinsentidos», no es este el plano en el que Wittgenstein quiere situar sus reflexiones éticas. Si

4. ENGELMAN, *Letters from Wittgenstein with a Memoir*, Oxford 1967, 97.

apartamos la ética de la filosofía, los duros ataques que lanza Wittgenstein contra ésta no atañen en absoluto a la primera. La ética no puede ser pensada ni formulada lingüísticamente, y si se hace «filosofía moral», se está cayendo en el «sinsentido» —con todas sus connotaciones peyorativas— propio de las proposiciones filosóficas. Esta problemática, derivada de su concepción del lenguaje, está presente en todos los escritos donde Wittgenstein plasma afirmaciones sobre el tema de la ética.

Bien sabido es que en *Notebooks (1914-1916)* se recogen las ideas filosóficas que Wittgenstein durante dos o tres años fue anotando en su cuaderno, y que el origen del *Tractatus* en ellas debe buscarse. En consecuencia, no es erróneo, a mi juicio, ayudarse de la primera obra para interpretar esta segunda. Tal criterio hermenéutico nos será muy útil para esclarecer algunas proposiciones referentes a la ética que se encuentran en la última parte del *Tractatus*, pues en su mayoría son casi una copia literal de las existentes en *Notebooks*, redactadas en concreto el año 16. En este estudio voy a seleccionar y comentar aquellas de *Notebooks* que agrupadas pueden constituir una misma línea argumentativa, y que, o no aparecen en el *Tractatus* o están mucho más desarrolladas en *Notebooks*. La razón por la cual la mayoría de las proposiciones éticas de estas notas no están recogidas en el *Tractatus* hay que buscarla en la coherencia interna de esta obra que prohíbe hablar de ética. Por tanto podemos pensar que en *Notebooks* se habla de lo que no puede hablarse, y constituye en suma una explicación y desarrollo de la «parte no escrita» del *Tractatus*. La estrecha relación entre estas dos primeras obras será el objeto de estudio de los apartados 2-5 de este trabajo.

También es de todos conocido que Wittgenstein abandonó la filosofía tras redactar el *Tractatus*, dando así prueba de la coherencia y radicalidad de su anterior enfoque filosófico, y en concreto, de la famosa proposición 7. Como a Wittgenstein le interesaba fundamentalmente aquello de lo que no se puede hablar, que en definitiva es la ética, su retirada de la filosofía no es sólo la consecuencia lógica de tomarse en serio la última proposición del *Tractatus*, sino que, además, responde a la necesidad de «mostrar» con su propia vida los contenidos éticos de «lo místico». Han sido varios los estudiosos de Wittgenstein que han conectado, por su profundo carácter moral y religioso, ciertos acontecimientos sorprendentes de su biografía con las proposiciones éticas de sus escritos: continua lectura de los evangelios de Tolstoi, dedicación

ciones del propio autor. Evidentemente, para redactar estas páginas he tenido presente importantes trabajos que se han publicado sobre la ética de Wittgenstein y que oportunamente iré citando en las notas; mi interpretación va a resaltar el aspecto «religioso» de su ética —no suficientemente recalcado por sus más conocidos comentadores en nuestro país— porque, a mi modo de ver, y este es el núcleo de las páginas que siguen, es desde su vertiente religiosa como mejor se descubre su irracionalismo ético. La mayoría de los artículos de filósofos españoles dedicados a la ética de Wittgenstein⁶, aunque son valiosos en muchos sentidos, adolecen de cierta superficialidad al tratar las proposiciones wittgensteinianas que poseen un marcado carácter «religioso». Es verdad que remiten a muchas de estas proposiciones a la hora de explicar la ética del filósofo vienes, pero no llegan a sacar las consecuencias que se derivan para la teoría ética en cuanto disciplina filosófica, ni las enlazan debidamente con el irracionalismo ético. A mi juicio, hay un cierto «pudor» intelectual en nuestro país a ofrecer una interpretación demasiado «religiosa» (e incluso cristiana) de la ética de este gran filósofo. Mis reflexiones, en contraste con casi todos estos estudios de españoles, se centran en *el aspecto teológico-religioso* de esta ética. Sobre él me apoyaré para dar una visión «coherente» de todas las proposiciones éticas dispersas en sus polifacéticos escritos: diarios, tratados, conversaciones, conferencias, observaciones y cartas.

2. EL SENTIDO DE LA VIDA

Las proposiciones que en *Notebooks* Wittgenstein escribe en distintas fechas sobre el sentido de la vida sugieren lo siguiente: conciencia de la problematicidad de tal sentido, la posible desaparición de este problema y su comprensión en términos religiosos. A mi juicio, todo lo que en este cuaderno de notas o «Diario Filosófico»⁷ se afirma so-

6. En nuestro país escasean los estudios amplios y detallados sobre la ética de Wittgenstein; conozco, además de los libros anteriormente citados que dedican algún capítulo a la ética, los siguientes artículos: J. FERRATER MORA, *Wittgenstein, símbolo de una época angustiada*, en *Theoria* 2 (1954) 33-38 y *Wittgenstein o la destrucción*, en *Obras Selectas*, Madrid 1967, 225-235; J. HIERRO PESCADOR, *La ética de Wittgenstein*, en *Aporia* II (1966) 251-263; F. MARTÍNEZ DíEZ, *El pensamiento de L. Wittgenstein sobre el lenguaje religioso y ético*, en *Studium* XV (1975) 463-490; A. MORENO, *Sistema y silencio en el 'Tractatus' de Wittgenstein*, en *Sapientia* 25 (1970) 11-20; I. REGUERA, *Wittgenstein I: La filosofía y la vida*, en *Teorema* XI (1981) 279-314.

7. Este es el título de la versión española: *Diario Filosófico (1914-1916)*, Barcelona 1982, traducido por Jacobo Muñoz de la segunda edición inglesa

a la enseñanza en una escuela rural, ayudante de jardinero en un convento, intenciones de hacerse monje, vida solitaria en una casa de montaña, desprendimiento de su cuantiosa herencia, vida ascética siendo profesor de universidad, etc.⁵. No va a ser mi objetivo, aunque interesante resultaría, apoyarme en datos biográficos de Wittgenstein, reveladores de su especial sensibilidad moral y religiosa, con el fin de mejor interpretar las pocas afirmaciones que sobre ética nos ha legado. Por el contrario, me ceñiré sólo a sus textos «filosóficos» de carácter ético, y desde ellos mismos, relacionando y contrastando unos con otros, ofreceré *una visión más coherente* de sus preocupaciones éticas de lo que ha sido habitual.

Cuando Wittgenstein, por diversas razones que no viene al caso aquí señalar, decidió volver a finales de los años veinte a la universidad, de las primeras cosas que hizo fue mantener unas largas conversaciones sobre diversos temas con algunos miembros del Círculo de Viena (recogidas muchas de ellas por Waismann) y leer una conferencia de ética en inglés ante estudiantes universitarios. Tanto la conferencia —que como bien sabido es constituye el único discurso ético wittgensteiniano— como las conversaciones son de importancia capital para nuestro tema. Ambos escritos se complementan mutuamente y, a mi juicio, ambos presuponen en gran medida, como tendremos ocasión de comprobar en los aparatos 6-8, las ideas principales del *Tractatus* y de *Notebooks*. Casi podríamos afirmar que en los diez o quince años que separan estos textos, Wittgenstein, aunque refleja en otros lugares un destacado cambio en cuestiones lingüísticas o lógicas, no ha variado un ápice la consideración y el enfoque de los problemas éticos. Por ello será conveniente, a la hora de presentar estas ideas de los años 29-30, recurrir, cuando sea necesario, a los anteriores escritos para que descubramos mejor la coherencia de sus reflexiones éticas, el acentuado carácter «religioso» de las mismas, y por ende, su rechazo, tanto del racionalismo ético, como de cualquier intento de elaborar una «filosofía» moral justificadora de la conducta humana.

En definitiva, lo que ofrezco en este estudio no es una mera exposición de las proposiciones éticas de Wittgenstein, sino una interpretación, ciertamente personal, que espero no distará mucho de las inten-

5. Entre los que se sirven de estos datos biográficos para esclarecer su pensamiento ético destaca el reciente libro de J. C. EDWARDS, *Ethics without philosophy. Wittgenstein and the moral life*, University Press of Florida, 1985, en concreto el Cap. 2, 11-73.

bre el sentido de la vida viene a ser como una explicación de la proposición 6.521 del *Tractatus*: «La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema».

Podemos comprobar que Wittgenstein comienza sus reflexiones éticas de *Notebooks* el día 11.6.16 en estos términos: «¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida?»⁸. Esta pregunta no sólo es, cronológicamente hablando, la primera que Wittgenstein se plantea sobre la ética, sino que, a mi juicio, es la pregunta que tácitamente dirige, en todos sus escritos que vamos a estudiar, a las distintas teorías éticas «racionalistas» que en la historia se han elaborado: ¿qué se puede decir realmente sobre Dios y el sentido de la vida?, ¿qué sabemos realmente del sentido del mundo? Para Wittgenstein, lo único que se puede afirmar es lo que nos enseña la ciencia: «este mundo existe» (*diese Welt ist*), y es tal como es. Las otras preguntas (¿por qué?, ¿para qué?) que remiten al sentido de la vida o del mundo («la vida es el mundo») no pueden responderse a través de las proposiciones, porque, como sabemos desde el *Tractatus*, el lenguaje es una representación figurativa de la realidad, y el «sentido» del mundo no puede encontrarse dentro de ella, sino «fuera» (*außerhalb*).

Pero no solamente Wittgenstein quiere indicarnos nuestra ignorancia respecto de aquello que está «fuera» de los límites de este mundo y del lenguaje que lo representa, sino que nos asegura ese mismo día: «bueno y malo dependen de algún modo del sentido de la vida» (o del

de Basil Blackwell, Oxford 1979. Aunque seguiré normalmente esta traducción, en algún momento indicaré entre paréntesis las palabras alemanas (extraídas de *Schriften*, Frankfurt 1960-82, 8 volúmenes) para facilitar al lector la comprensión más exacta de lo que Wittgenstein escribe. Ni qué decir tiene que se identificará a las proposiciones de *Notebooks*, como ya es acostumbrado, por la fecha de redacción entre paréntesis (día, mes y año) y las del *Tractatus* según la enumeración del propio Wittgenstein.

8. Aunque la pregunta exacta que Wittgenstein se formula es: *Gott und den Zweck des Lebens?* y en ella no figura para nada el verbo «saber» (*wissen*), estoy de acuerdo con la traducción de Jacobo Muñoz, porque, según indica la siguiente proposición (*Ich weiss, dass diese Welt ist*) cabe entender que está implícito en la pregunta el verbo *wissen*. Hago este comentario porque a la mencionada pregunta de Wittgenstein le atribuyo en mi texto una importancia capital: es indispensable para comprender sus críticas a las teorías éticas que pretenden «saber» (*wissen*) y hablar (*sprechen*), entre otras cosas, del sentido y finalidad de la vida.

sentido del mundo: *dem Sinn der Welt*). Y con esta afirmación, Wittgenstein está diciendo, a mi juicio, lo siguiente:

- 1.º) si el sentido de la vida nos es incognoscible porque está «más allá» del mundo, lo bueno y lo malo serán también incognoscibles, por lo que la primera pregunta ética a que antes nos referíamos podría ahora formularse así: ¿qué *sé* realmente sobre lo bueno y lo malo?;
- 2.º) hasta que no encontremos el sentido de la vida, lo bueno y lo malo —que dependen de él— nos resultan completamente vacíos de contenido, sin asidero alguno y máximamente relativos;
- 3.º) si alguna tarea pudiera ser la propia de la ética, no sería la del esclarecimiento de «lo bueno» —como ha sido históricamente— sino el esclarecimiento de algo previo, como es el sentido del mundo o sentido de la vida.

Y si a todo esto añadimos la afirmación de Wittgenstein que le sigue: «podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo», puede de ahí deducirse:

- 1.º) que, como quedaba claro en la primera pregunta que Wittgenstein se formulaba, de Dios no *sabemos* nada, ni podemos *decir* nada significativo, por lo que, igualmente, no podemos *saber* nada del sentido, ni de lo bueno;
- 2.º) que, en última instancia, bueno y malo dependen de Dios, por lo cual hasta que no hayamos encontrado a Dios (o el sentido de la vida) no existe contenido ético alguno, lo bueno carece de fuente y asidero;
- 3.º) que si alguna tarea pudiera corresponderle a la ética ya no sería el discernimiento de lo bueno, sino un saber sobre Dios («teología»), del cual dependería lo bueno.

En síntesis, lo que pretendo razonar es que si para Wittgenstein «lo bueno y lo malo dependen del sentido de la vida», y si además «podemos llamar Dios al sentido de la vida», de ahí se puede derivar que *lo bueno y lo malo dependen de Dios*; tesis ética plenamente «teónoma» que Wittgenstein, al rechazar todo fundamento racional de la ética, ha ido defendiendo prácticamente durante toda su vida, como tendremos ocasión de ver más tarde.

Se indicó antes que nada podemos *saber* de Dios ni del sentido. es

decir, no es formulable en el lenguaje la respuesta a estas cuestiones pretendidamente filosóficas. Sin embargo, el problema de la vida «desaparece», no sólo porque no hay respuesta para él, sino porque, en definitiva, ni siquiera es posible plantearlo en términos filosóficos. ¿Cómo sería posible formular la pregunta por el sentido de la vida si su respuesta es imposible? Para Wittgenstein «sólo puede haber una pregunta allí donde hay una respuesta, y ésta, sólo allí donde algo puede ser dicho» (1.5.15 y 6.51), pero, como en el caso de *cuál* es el sentido de la vida —o en el caso de *qué* sea Dios— nada puede ser dicho, esto, para Wittgenstein, significaría que ni siquiera puede preguntarse correctamente por ello. Lo cual parece que contradice la primera pregunta ética que el joven Wittgenstein se formulaba: «¿qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida?».

A mi juicio, no se da una contradicción tan clara porque al formular una pregunta pueden ser al menos tres las intenciones de quien la expresa: una de ellas, el querer *engendrar la duda* a través de la pregunta (intención del preguntar escéptico), otra, el *exigir respuestas* a la pregunta (que es lo propio de la ciencia), y, por último, el hacer evidente («mostrar») *el sinsentido del mismo preguntar*. Esta sería la intención implícita en la pregunta de Wittgenstein. Aunque admite la segunda como característica de la ciencia, rechaza absolutamente la primera. Le parece absurdo querer suscitar la duda, como hace el escepticismo. Y ¿por qué? Escribe Wittgenstein el día 1.5.15 (reproducido en 6.51): «El escepticismo no es irrefutable sino *evidentemente sin sentido* si pretende dudar allí donde no cabe pregunta alguna. Porque sólo puede haber duda allí donde hay una pregunta...». Por tanto, si sobre *cuál* es el sentido de la vida —o *qué* sea Dios— no cabe preguntar, el dudar aquí está fuera de lugar. Y si además «bueno y malo dependen del sentido de la vida», quiere decirse que también la postura escéptica en temas éticos es un absurdo: no cabe duda filosófica sobre *qué es bueno* porque queda de antemano excluida la pregunta.

De todo lo dicho, se podría deducir que lo que más fomenta el escepticismo ético, paradójicamente, serían las distintas teorías éticas que han respondido a la pregunta *qué es lo bueno* y que han pretendido ofrecer *un fundamento* al obrar humano. Podemos pensar, por tanto, que con la pregunta primera que Wittgenstein se formula se quiere, no sólo «mostrar» el sinsentido de su formulación, sino también socavar la posibilidad del escepticismo y la duda respecto de la ética; si el sentido del mundo está «fuera» del mundo —que es lo mismo que decir

que cualquier respuesta científica y filosófica está de más— ya no es necesario refutar el escepticismo, como siempre ha pretendido históricamente la línea racionalista de la ética, se derrumba por sí mismo cuando duda donde ni siquiera hay preguntas. Parece como si el «silencio» ético postulado, tanto en *Notebooks* como en el *Tractatus*, fuera el mejor método para «disolver» el escepticismo y hacer desaparecer el problema de la vida.

Admitiendo este planteamiento, no resulta extraño que para Wittgenstein la única manera de *pensar* el sentido de la vida sea a través de la oración: «pensar en el sentido de la vida es orar» (11.6.16). A mi juicio, cuando Wittgenstein conecta el pensamiento (*Der Gedanke*) con el rezo (*Das Gebet*) está negando la posibilidad de que exista una ética como «teoría» del sentido de la vida, porque orar nada tiene que ver, en principio, con demostrar o argumentar, sino más bien con «mostrar» y confesar el sentido que, además, no sólo «podemos llamar Dios», sino también comparar con «un padre» (11.6.16). Y aquí está, a mi modo de ver, la razón principal de por qué «la solución de la vida se percibe en la desaparición de este problema». No se trata solamente de que el problema sea in formulable lingüísticamente, y por tanto, al carecer de formulación desaparece el problema, sino que, al «orar» se percibe la ineficacia de la ética como teoría filosófica para transmitir el sentido de la vida; al «creer en Dios» —supuesto de toda oración— se nos ilumina totalmente el sentido, y ya no puede ser un problema, sino una seguridad-claridad, *una afirmación* de que mi ser, mi vida y el mundo, tienen un sentido, aunque éste sea imposible de comunicar lingüísticamente. Así lo escribe Wittgenstein: «Creer en Dios quiere decir *comprender* (*verstehen*) el sentido de la vida», «creer en Dios quiere decir *ver* (*sehen*) que la vida tiene un sentido» (8.7.16). Y con esto poco se dice sobre *cuál* es el sentido de la vida, pues remite a *qué* es creer en Dios (problema éste tan difícil de expresar como lo prueban las distintas formulaciones que ofrecen las variadas religiones). «Creer en Dios» y «ver claro el sentido de la vida» no favorecen en absoluto su expresabilidad, sino todo lo contrario, imposibilitan esencialmente la intersubjetividad y mediación lingüística. Wittgenstein, a continuación de la proposición 6.521 del *Tractatus* que intento explicar, añade, entre paréntesis, la siguiente pregunta, extraída de *Notebooks* (7.7.16), que ilustra lo que estoy queriendo indicar: «¿No es ésta la razón de que los hombres que han llegado a *ver claro* el sentido de la vida, después de mucho dudar, no sepan decir en qué consiste este sentido?».

En conclusión, sólo nos cabe «comprender» (*verstehen*) el sentido a través de la fe en Dios, y «pensar» (*gedenken*) el sentido de la vida al orar. Ni la ciencia —que «comprende» el mundo—, ni la teoría ética —que «piensa» la vida— pueden *solucionar* nuestros problemas vitales, porque no hay ya tales problemas filosóficos a resolver. A mi juicio, se podría afirmar que lo que en definitiva Wittgenstein está queriéndonos manifestar es que *creer en Dios quiere decir «ver» que el problema de la vida ha desaparecido*. Y ésta es, a mi modo de ver, la interpretación más correcta que se puede dar a la proposición 6.521 del *Tractatus* teniendo presentes ciertas afirmaciones de *Notebooks*.

3. LA FELICIDAD

En términos similares plantea Wittgenstein el tema de qué es la felicidad y quién vive feliz. Aunque en *Notebooks* son muchas las proposiciones que tratan esta cuestión, en el *Tractatus* sólo hay una en la que se hace expresa referencia a ella: «El mundo de los felices es distinto del mundo de los infelices» (6.43). Podemos, por tanto, suponer que muchas de las ideas expresadas en *Notebooks* sobre la felicidad pueden ayudarnos a comprender tan extraña proposición.

El día 8.7.16 escribe Wittgenstein: «Soy feliz o desgraciado, eso es todo. Cabe decir: no existe lo bueno y lo malo». Esta proposición sugiere que lo bueno y lo malo no existen independientes de la felicidad o desgracia de los hombres. Es esta situación vital la que origina el criterio de bondad o maldad, tan variable como sea la vida del feliz o del desgraciado. Sin gran esfuerzo podemos ver que esta dependencia de lo bueno respecto de la vida feliz es semejante a la que se indicaba en el apartado anterior: «bueno y malo dependen de algún modo del sentido de la vida», porque, como pronto se verá, no es incorrecto suponer que el feliz es quien ha encontrado el sentido de la vida. Y si no existe lo bueno y lo malo, sino sólo ser feliz o desgraciado, es evidente que el único imperativo moral exigible a las personas será el de ser feliz, pues sólo esto es bueno, o sólo de la felicidad puede emanar la bondad y el bien. Y así, en distintos lugares escribe Wittgenstein: «¡Vive feliz!» (*Lebe glücklich!*), como queriendo resumir toda su ética en esta fórmula. Este imperativo, como los de índole categórica diseñados por Kant, exige su realización incondicional. Para Wittgenstein sería absurdo preguntar por su obligatoriedad: «Y si ahora me pregunto *por qué* he de vivir yo precisamente feliz, la cuestión se me presenta como me-

ramente tautológica; parece que la vida feliz se justifica por sí misma, que es la única adecuada» (30.7.16). En realidad, lo que Wittgenstein nos está indicando es que cualquier teoría ética que quiera dar razón de por qué hay que buscar la felicidad o por qué hay que realizar el bien —que en definitiva viene a ser lo mismo—, no nos dice nada, pues nada se puede «decir» de la ética, sólo invitar a «ser feliz». No hay razones para la felicidad. Lo único que se puede decir a los demás es *Lebe glücklich!*

La ética reflexiva y argumentativa, además de ser ineficaz como disciplina normativa de la conducta de los hombres, es un «sinsentido» (*unsinnig*) pues pretende hablar de aquello que no puede ser dicho, que es «profundamente misterioso». Wittgenstein afirma en clave tractariana: «*Está claro* que la ética no resulta expresable!» (30.7.16). ¿Por qué está claro? Porque *la ética se vive*, y el vivir feliz (como veremos en el apartado sobre «lo místico») se «muestra», y al mostrarse no necesita de explicaciones ni argumentaciones. En definitiva, la ética no resulta expresable —no puede ser «pensamiento» o «lenguaje»— porque lo bueno —que es su contenido— «no existe» (8.7.16), lo único existente es la vida feliz o la vida desgraciada, y lo único que podemos saber es que la primera es «buena» y la segunda «mala». Veamos por tanto qué es lo que Wittgenstein entiende por vida feliz, para comprender mejor la frase del *Tractatus* que se refiere a este tema: «El mundo de los felices es distinto del mundo de los infelices».

En el anterior apartado quedó patente que para Wittgenstein el sentido de la vida nos era accesible sólo a través de la creencia en Dios y que en consecuencia bueno y malo dependían de Dios. No va a plantearse de forma muy distinta el tema de la vida feliz. Así en 8.7.16 asegura: «Para vivir feliz tengo que estar en concordancia con el mundo. Y a esto se llama 'ser feliz'. Estoy entonces, por así decirlo, en concordancia con aquella voluntad ajena de la que parezco dependiente. Esto es: 'cumpló la voluntad de Dios'» (*ich tue den Willen Gottes*). Es decir, estar en concordancia con el mundo significaría, según la terminología tractariana, estar en concordancia con «todo lo que acontece» (1), «con todos los hechos» (1.1); y todo lo que sucede en el mundo es siempre ajeno a mi voluntad, porque ésta es impotente para orientar y cambiar los hechos del mundo; Wittgenstein considera que «el mundo es independiente de mi voluntad» (5.7.16 y 6.373), acontece sin mi intervención, me es impuesto, y por eso mi voluntad se acerca a los hechos «enteramente desde fuera como teniéndolas que haber con

algo acabado» (8.7.16), algo que acontece sin mi consentimiento previo. Paradójicamente, mi felicidad —y creo que esto es plenamente estoico— sólo es posible cuando *no* lucho contra el destino («del destino no puedo independizarme») ni contra los acontecimientos de mi mundo, pues son «la voluntad de Dios» («Dios sería en este sentido sencillamente el destino, o lo que es igual: el mundo —independiente de nuestra voluntad—»).

Teniendo todo esto presente no es difícil comprender que para Wittgenstein la felicidad consiste fundamentalmente en concordar con el mundo, con lo que nos acontece sin nuestra decisión personal, y que el sentimiento de felicidad sea parejo al sentimiento de «depender de una voluntad extraña». Las actitudes respecto a este sentimiento de dependencia pueden ser en esencia dos: o aceptamos y nos sometemos al devenir de los acontecimientos, o nos rebelamos y luchamos contra la fatalidad —destino/Dios—. Wittgenstein, como los estoicos, se inclina por la primera actitud: la felicidad se encuentra en la armonía con el mundo o con la voluntad ajena a nosotros que todo lo rige. En definitiva, y también al igual que los estoicos, la voluntad de Dios («Razón Universal») se da a conocer a través de la propia conciencia («razón individual») por lo que vivir feliz es también, y esencialmente, vivir de acuerdo con la propia conciencia. En este sentido asegura Wittgenstein que «es correcto decir: la conciencia es la voz de Dios» (8.7.16). Obedecer a la propia conciencia podría entenderse como obedecer a la voz/voluntad de Dios, lo que llevaría consigo aceptar el destino, de lo contrario la infelicidad está asegurada, pues, además de ser inconcebible para Wittgenstein vivir feliz rebelándose contra los acontecimientos del mundo que nos vienen impuestos, resulta imposible dejar de ser lo que somos: seres dependientes de otra voluntad. Esta aseveración casi «metafísica» está clara en Wittgenstein: «Sea como fuere, en algún sentido y en cualquier caso *somos* dependientes, y a aquello de lo que dependemos podemos llamarlo Dios» (8.7.16). Para Wittgenstein, sólo la aceptación de esta dependencia, que podríamos llamarla «constitutiva», nos posibilita vivir en un mundo feliz, en el sentido de que los acontecimientos —sean cuales sean— quedan, de alguna manera, «dominados» por nuestro yo al no querer influir sobre ellos, al no desear nada distinto de lo que acontece; así escribe: «el no desear parece ser, en cierto sentido, lo único bueno» (29.7.16). Si deseáramos algo sobre el acontecer de los hechos estaríamos afirmando que nuestra voluntad puede intervenir en el mundo y orientar su devenir, y si esto

pensamos, cuando lo deseado no se realizara, la frustración y la desgracia serían doblemente mayor que si ninguna conexión estableciéramos entre nuestra voluntad y el mundo. Por eso dirá Wittgenstein que «aunque cuanto deseáramos ocurriera, se trataría simplemente, por así decirlo, de una gracia del destino» (5.7.16), como queriendo recalcar que no depende enteramente de nosotros la satisfacción de nuestros deseos. Realmente, el ascetismo y la renuncia a los deseos que Wittgenstein propone, asemeja su concepción de la felicidad a la que la tradición estoica y cristiana han profesado: «sólo es feliz la vida que puede renunciar a las amenidades de este mundo» (13.8.16).

Con lo que se ha dicho hasta el momento, se puede ya vislumbrar que lo que «está claro» para Wittgenstein es que el mundo es contemplado de manera distinta por el feliz, que acepta el destino, que por el infeliz, que se rebela contra él. La afirmación tractariana de que son mundos distintos, desde *Notebooks* significa, a mi juicio, que el hombre feliz «domina» las circunstancias, pues no desea nada distinto de lo que decide la «voluntad extraña», mientras que el infeliz es dominado por los hechos del mundo, en el sentido de que su vida es arrastrada hacia un rumbo contrario a su particular voluntad. La garantía de la felicidad está en la armonía entre mi voluntad y la ajena a mí (mundo-destino-Dios), que es lo que me hace «ver» el mundo de una manera distinta, es decir, lo convierte en un mundo feliz, aunque estuviera rodeado de miseria y sufrimientos. Sólo puedo ser feliz, parece que está diciendo Wittgenstein, si las desgracias imaginables —y reales— de mi vida no afectan ni perturban mi voluntad. Por eso se pregunta Wittgenstein: «¿cómo puede el ser humano aspirar a ser feliz, si no puede resguardarse de la miseria de este mundo?», y responde: «por la vida del conocimiento» (*das Leben der Erkenntnis*) (13.8.16). Respuesta tal que cabe interpretar en sentido estoico, como vida obediente a la «Razón Universal», es decir, al destino o «voluntad de Dios». No se trata, evidentemente, de la vida de estudio en la torre de marfil, o vida teórica en sentido aristotélico, sino de la vida que no se rebela contra los sufrimientos inevitables que conllevan los hechos del mundo, sino que *penetra* en ellos («mi voluntad penetra el mundo», 11.6.16) y *conoce* así el designio de esa voluntad extraña a mí. De tal forma que la afirmación «la vida del conocimiento es la vida que es feliz, a pesar de la miseria del mundo» (13.8.16) nos está sugiriendo que la felicidad no depende de los hechos del mundo, en cuanto tales, sino de nuestra manera de conocerlos y asumirlos, de la manera en que hacemos concordar nues-

tra voluntad con lo que nos acontece, pues, esencialmente, «la voluntad es una toma de posición del sujeto frente al mundo» (4.11.16).

Y por eso mismo que la felicidad depende del sujeto, y no de los hechos del mundo, no es posible que sea *descrita* como sí puede serlo lo que acontece en el mundo, y no es posible tampoco *objetivar* las características de una vida feliz que la haga claramente distinta de una vida infeliz. El factor determinante de la felicidad es el sujeto volitivo —del que pronto hablaremos— y su concordancia con el mundo. Según Wittgenstein, lo único que podemos decir es que «la vida feliz parece ser, en algún sentido, más *armoniosa* que la desgraciada», pero, ¿en qué sentido? Aquí está el problema que nos sugiere la incapacidad de la teoría ética para hablar de qué es la felicidad, pues nada sobre ella hay expresable lingüísticamente: «¿Cuál es la marca objetiva de la vida feliz, armoniosa? Otra vez vuelve a estar claro que no puede haber una marca tal susceptible de ser *descrita*» (30.7.16).

Y si nos preguntamos por qué no puede describirse la marca objetiva de la felicidad, la respuesta la insinúa el mismo Wittgenstein a continuación: «tal marca no puede ser física, sino sólo metafísica, trascendente». Es decir, si sólo lo físico y mundano puede describirse, la felicidad, al no depender de los «hechos del mundo», sino de la «voluntad» (que según Wittgenstein no puede ser penetrada por la ciencia o la teoría ética), es indescriptible, pertenece al ámbito de lo que está «más allá de la física»; si la felicidad es «trascendente», se resalta con ello su carácter no mundano, se destaca nuestra incapacidad para juzgar qué vida en concreto es la feliz y cuál la desdichada, se manifiesta en definitiva «lo misterioso» de la felicidad y por eso mismo el fracaso de toda ciencia o teoría ética que quiera describir objetivamente en qué consiste vivir feliz.

Si vivir feliz sólo es posible, como varias veces se ha dicho, cumpliendo la voluntad de Dios o aceptando el destino, el análisis de a qué nivel se «cumple» tal voluntad extraña o a qué nivel se «acepta» el destino, queda completamente fuera de las posibilidades del conocimiento humano, es algo que «está más allá» del mundo de la física, depende de cada voluntad y, como veremos pronto, poco se puede decir del sujeto volitivo. Pero aunque el lenguaje prescriptivo (*debes* vivir feliz) como el descriptivo (la *marca objetiva* de la vida feliz) en el campo de la teoría ética son para Wittgenstein un absurdo, no por ello, como ya se ha indicado, la vida feliz y la infeliz son equivalentes.

Lo que a mi juicio Wittgenstein nos ha querido sugerir con todas estas proposiciones sobre el vivir feliz es que los felices serían justamente aquellos que han encontrado el sentido de la vida creyendo en Dios; evidentemente, no es muy distinto afirmar que la felicidad consiste en obedecer «la voluntad de Dios» y someterse al destino, que considerar a Dios el sentido de la vida, pues obedecer esa voluntad ajena a la mía, podría decir Wittgenstein, sería la mejor manera que tenemos para encontrar el sentido de «todo lo que acaece». O dicho en otros términos: creer en Dios no sólo significaría «ver» (*sehen*) que la vida tiene un sentido, tal como Wittgenstein escribió en 8.7.16, sino que creer en Dios también significaría «vivir en concordancia» con los hechos del mundo. Por tanto, en este contexto, la afirmación tractariana de que «el mundo de los felices es distinto del mundo de los infelices», en realidad está expresando que *el mundo de los felices es un mundo con sentido* (porque se descubre que el acontecer de la vida expresa la voluntad de Dios) y *el mundo de los infelices es un mundo absurdo* (porque no se «ve» que la vida tenga un sentido). Y ésta es una de las interpretaciones que, a mi modo de ver, apoyándose en las anteriores ideas éticas de *Notebooks*, se puede ofrecer de la proposición 6.43 del *Tractatus*.

4. EL SUJETO VOLITIVO

En distintas ocasiones hemos mencionado el papel de la voluntad a la hora de explicar lo que Wittgenstein entiende por vida feliz. Son muchas las proposiciones que en *Notebooks* se dedican al tema de la voluntad y del sujeto volitivo. Por mi parte voy a centrarme sólo en aquellas que nos ayudarán a comprender mejor lo dicho en los anteriores apartados y que al mismo tiempo nos podrán iluminar por qué Wittgenstein afirma en el *Tractatus*: «De la voluntad como sujeto de la ética no se puede hablar» (6.423).

Wittgenstein en *Notebooks* comienza una serie de reflexiones sobre la voluntad con esta proposición: «Quiero llamar 'voluntad' ante todo al portador (*den Träger*) de lo bueno y de lo malo» (21.7.16). Es decir, lo bueno y lo malo no existen objetivados en el mundo, sino que son criterios morales establecidos siempre por un sujeto volitivo. Si en el segundo apartado se intentó esclarecer el significado de la proposición «bueno y malo dependen de algún modo del sentido de la vida», y en el apartado tercero la relacionamos con la idea implícita en

8.7.16: «bueno y malo dependen de una vida feliz o desgraciada», resulta comprensible que Wittgenstein haga depender lo bueno y lo malo de la voluntad, pues, es ella la que posibilita la felicidad humana y el sentido de la vida. ¿Por qué la voluntad es el «sujeto» o «portador» (*Träger*) de lo bueno y de lo malo? Porque, según se habrá podido comprobar en los apartados anteriores, lo bueno es la felicidad y lo malo la infelicidad, lo bueno es una vida con sentido y lo malo una vida absurda; y todo ello, felicidad («cumplir la voluntad de Dios») y sentido de la vida («creer en Dios»), dependen en última instancia de un sujeto volitivo que toma una concreta posición frente al mundo.

No es extraño que Wittgenstein escriba, por una parte: «el mundo no es bueno ni malo» (2.8.16), y por otra: «mi voluntad es buena o mala» (11.6.16). A mi juicio aceptar que el mundo en sí mismo pueda ser bueno o malo, equivaldría a reconocer lo siguiente:

- 1.º) que las proposiciones éticas serían equiparables y estarían situadas en el mismo nivel que aquellas que representan los hechos («todas las proposiciones tienen igual valor», 6.4), es decir, serían meramente descriptivas de lo que hay valioso o bueno en el mundo, sin ninguna fuerza imperativa, ni obligatoriedad incondicional, pues lo que pudiera haber de valioso o bueno en el mundo, por convertirse en hecho, «no tendría ningún valor» (6.41);
- 2.º) que la ética quedaría situada en el dominio de la casualidad («todo lo que ocurre y todo ser-así son casuales», 6.41), es decir, en el dominio de lo que *es* y no de lo que *debe ser*, en el dominio de lo *contingente* y no de lo *necesario*, de lo *aposteriori* y no de lo *apriori*;
- 3.º) que los problemas éticos —que son los más importantes para Wittgenstein— podrían ser resueltos con el conocimiento científico del mundo, lo cual, evidentemente, está bastante lejos de ser verdad, además de atentar contra el innegable sentimiento que todo ser humano experimenta de que «incluso si todas las *posibles* cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado» (6.52 y 25.5.15).

No conviene olvidar que ésta ha sido —cronológicamente hablando— una de las primeras reflexiones éticas de Wittgenstein: la ciencia nada puede decirnos de los problemas que más nos importan, que son

los éticos. Y si la ciencia nada nos dice de ellos, es porque el mundo en sí mismo nada tiene que ver con lo bueno y lo malo, el conocimiento de la realidad nunca nos podrá dar criterios éticos, sólo el sujeto es el que los establece. Exactamente igual Wittgenstein no puede admitir que las proposiciones éticas y científicas tengan «el mismo valor», ni que lo ético sea meramente «casual», y por tanto variable según los hechos. Por eso para Wittgenstein es la voluntad, y no el mundo, el portador de lo bueno y de lo malo.

Si lo bueno fuera una propiedad del mundo, se podría hablar de la ética como la ciencia habla del mundo; pero Wittgenstein considera que la propiedad de bondad o maldad pertenece al sujeto volitivo, al yo; de tal forma es así, que sin voluntad no habría ética⁹. El pensamiento, la razón, son para Wittgenstein, secundarios. Todo lo que interviene en la «representación» del mundo es impotente a la hora de emitir juicios morales. Afirmar que «el mundo de la representación no es bueno ni malo, sino el sujeto volitivo» (2.8.16) o que «en lo esencial, bueno y malo es sólo el yo, no el mundo» (5.8.16) no indica únicamente que sólo se pueden emitir juicios éticos sobre las voluntades humanas, sino que, principalmente, son los sujetos volitivos, y en tanto que volitivos (no en tanto que racionales o cognoscitivos pues «el sujeto pensante, representante, no existe», 5.631) los únicos capacitados para emitir juicios éticos. Dicho en otros términos: Wittgenstein considera a la voluntad el portador de lo ético, a mi modo de ver, por dos razones: primera, porque lo único predicable como bueno o malo es la voluntad (y esto podría ser ciertamente kantiano) y no los hechos del mundo, y segunda, porque es la dimensión volitiva del hombre —no la racional o representativa— la única que puede atribuir bondad o maldad al mundo y a los otros sujetos.

9. El tema de la voluntad, tal como Wittgenstein lo plantea en muchas de las proposiciones de *Notebooks*, recuerda al pensamiento de Schopenhauer. Así lo han hecho ver, entre otros: J. CHURCILL, *Wittgenstein's adaptation of Schopenhauer*, en *Southern Journal Philosophy* 21 (1983) 489-501; S. M. ENGEL, *Schopenhauer's Impact on Wittgenstein*, en *Journal of History*, VII (1969) 285-303; P. GARDINER, *Schopenhauer and Wittgenstein*, en *Schopenhauer*, México 1975, 413-423; A. Ph. GRIFFITHS, *Wittgenstein, Schopenhauer, on Ethics*, en *Understanding Wittgenstein*, edited by Godfres Verey Ithaca, Cornell University Press 1974; A. JANIK, *Schopenhauer and the early Wittgenstein*, en *Philosophical Studies* 15 (1966) 76-95; M. MICHELETTI, *Lo schopenhauerismo di Ludwig Wittgenstein*, Padova 1973 (para la relación con Schopenhauer en el tema ético pueden consultarse las páginas 88-103 y 148-179).

En consecuencia, cualquier predicado ético sólo puede referirse, según Wittgenstein, al sujeto. Pero si se predica del mundo que es bueno, esto no sólo es un juicio ético que siempre proviene de un sujeto volitivo, sino que, además (teniendo en cuenta lo dicho en el apartado tercero) denotaría que tal juicio proviene de un sujeto feliz que «cumple la voluntad de Dios» y «acepta el destino». Sólo podrá juzgar que el mundo es bueno quien ha descubierto su sentido. Y como para Wittgenstein «bueno y malo dependen del sentido de la vida», y el sentido de la vida está «fuera del mundo» (6.41) en consecuencia, bueno y malo no pueden depender del mundo, sino del sujeto volitivo que como límite del mundo es el sujeto de la ética: «Al igual que el sujeto no es parte alguna del mundo, sino un presupuesto de su existencia, bueno y malo, predicados del sujeto, no son propiedades en el mundo» (2.8.16).

Es conveniente comprender que el hecho de atribuir bondad o maldad solamente al yo es también, a mi juicio, por otra razón fundamental: porque sólo el yo —sujeto volitivo— puede ser feliz o infeliz, de cuya situación existencial emergerá, como ya sabemos, los criterios de lo bueno y de lo malo. Aunque Wittgenstein escriba que «el mundo de los felices es *un mundo feliz*» (29.7.16), lo que está diciendo es que la consideración de un mundo feliz depende completamente de la voluntad de los sujetos felices, no del acontecer del mundo en cuanto tal. El mundo en sí mismo no es «feliz», como tampoco es bueno o malo, sin un sujeto volitivo que así lo contemple. Lo único bueno es «vivir feliz», y lo único capacitado de ser feliz es el sujeto volitivo. En este sentido escribe Wittgenstein: «el sujeto volitivo tendría que ser feliz o desgraciado, y la felicidad y la desgracia no pueden pertenecer al mundo» (2.8.16).

Ni qué decir tiene que Wittgenstein no está defendiendo con este planteamiento un mero subjetivismo moral, sino más bien una especie de «trascendentalismo ético», porque el sentido de la vida y la felicidad —es decir, la ética— no pertenecen al mundo, son condiciones de su posibilidad y plenitud. La ética, para Wittgenstein, es «trascendental» (6.421) o «trascendente» (30.7.16). Por tanto, aquello que es el portador de la ética —el sujeto volitivo— tampoco puede pertenecer al mundo, debe ser asimismo trascendental: «bueno y malo sólo irrumpen en virtud del sujeto. Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo» (2.8.16).

Así llegamos a ver claro que la afirmación tractariana «de la voluntad como sujeto de la ética no se puede hablar» (6.423) es el resultado lógico de las ideas anteriores. Pues si, como se dijo en su momento, *creer en Dios* es ver claro el sentido de la vida, *vivir feliz es cumplir la voluntad de Dios*, y la conciencia del sujeto volitivo es *la voz de Dios*, nos encontramos con que los temas considerados por Wittgenstein como los más propios de la ética (sentido de la vida, felicidad y voluntad) remiten directamente a lo que «llamamos» Dios; y esto, en el fondo, equivale a sostener un tipo especial de *teonomía moral* muy relacionada con su irracionalismo ético. Y si además de todo lo dicho «Dios no se revela en el mundo» (6.432), y nada podemos saber ni decir de Dios, igualmente, o por eso mismo, nada podemos saber ni decir del sentido de la vida, de la felicidad, ni del sujeto de la ética, que es la voluntad. En definitiva, según el enfoque global de carácter religioso que empapa, a mi modo de ver, toda la ética wittgensteiniana, podemos concluir que es justamente nuestra ignorancia radical respecto del conocimiento de Dios lo que determina nuestra ignorancia respecto de las otras dimensiones de la ética (sentido de la vida, felicidad y voluntad).

5. EL SUICIDIO

En otro orden de cosas cabe también decir que si verdaderamente el sujeto volitivo es el portador de la ética (porque de su relación con el mundo depende la posibilidad de ser feliz y de encontrar sentido a la vida), las afirmaciones de Wittgenstein en *Notebooks* sobre el suicidio resultan mucho más comprensibles de lo que en principio pueden parecer: «Si el suicidio está permitido, todo está permitido. Si algo no está permitido entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental» (8.1.17 y 10.1.17).

Sabemos que la esencia de la ética para Wittgenstein no se relaciona con deberes, normas, valores, conductas o criterios morales, sino que remite fundamentalmente al sentido de la vida, a la felicidad y a la toma de posición del sujeto volitivo frente al mundo. El suicidio puede considerarse como la expresión más drástica de una voluntad impotente para ser feliz y encontrar sentido a su mundo; el hecho del suicidio se convierte pues en el pecado elemental contra el imperativo wittgensteiniano de «¡Vive feliz!». Además, si la felicidad consistía en armonizar mi voluntad con la voluntad extraña de la que dependemos, el suicidio en el fondo sería un atentado directo contra la voluntad de

Dios (o «mundo independiente de mi voluntad»). Si está permitido que el sujeto volitivo se suicide, es decir, renuncie a la búsqueda del sentido de la vida y de la felicidad (a pesar de las desgracias y miserias), entonces todo estará permitido, por la sencilla razón de que los criterios de lo bueno y de lo malo para Wittgenstein dependen, como vimos, de una vida feliz que ha encontrado el sentido del mundo. Si mi vida no es digna de ser vivida, entonces qué es digno y qué es bueno. «Bueno y malo dependen del sentido de la vida», escribió Wittgenstein, porque sólo una vida con sentido es capaz de ver un mundo feliz, un mundo bueno, y sólo una vida feliz es capaz de obrar según la conciencia, según la voz de Dios, es decir, de buscar el bien. Los acontecimientos del mundo no son ni buenos ni malos, es el sujeto volitivo quien atribuye bondad y maldad. Y si el «portador de la ética» no *ve con claridad* el sentido de su vida, ¿de dónde emanará el criterio moral? En definitiva, lo que Wittgenstein parece querer decir es que si no se rechaza absolutamente como «malo» el suicidio del sujeto volitivo, qué otra cosa podría ser mala; o dicho al revés, sólo podrá haber algo «malo» cuando el suicidio no sea admitido, bajo ningún concepto, como posibilidad legítima de una voluntad¹⁰.

El planteamiento de Wittgenstein, nos lleva a la esencia de la ética: «la vida feliz es buena, la infeliz mala». Esto es lo único que podemos saber del mundo moral. El suicidio, como consumación de una vida infeliz, es lo absolutamente malo porque, además de atentar contra el imperativo wittgensteiniano antes señalado, nos indica que el sujeto volitivo ha perdido el control de sus actos. Para Wittgenstein, el suicidio no puede ser un acto realmente querido por una voluntad, es más bien la ausencia del querer, es decir, el dejar de ser bruscamente «el portador de la ética». Esto parece sugerirse en una carta recogida por su amigo Engelman: «Yo sé que el suicidio es siempre una cosa repugnante (*eine Schweinerei*). Pues la propia destrucción es algo que no se puede querer en absoluto, y cualquiera que se haya representado una vez lo que pasa cuando se suicida sabe que el suicidio es siempre un acto que consiste en *arrebatarse por sorpresa* sus propias defensas...»¹¹.

10. Hace unos años J. Bouveresse presentó el razonamiento de Wittgenstein sobre el suicidio al estilo del «Modus Tollens» en su libro *Wittgenstein: la rime et la raison. Science, Ethique et Esthétique*, París 1973, 127-129: «on ne peut condamner un acte quelconque que si l'on peut condamner *absolument* le suicide; or on ne peut condamner absolument le suicide; par conséquent, on ne peut condamner aucun acte. Ou encore, on ne peut rien justifier, puisqu'on ne peut justifier dans l'absolu *le fait* de vivre».

11. ENGELMAN, o. c., 32-34.

Vimos que para Wittgenstein la única manera de ser feliz era someterse al destino, es decir, no rebelarse contra los acontecimientos del mundo, no desear nada, etc.; pues bien, a mi juicio, el suicida deja de ser un sujeto volitivo porque su toma de posición con respecto al mundo es nula, las circunstancias le aplastan, le dominan, y su acto de rebeldía, al materializarse en suicidio, se transforma en un acto de impotencia vital: no es capaz de ser feliz, a pesar de las miserias y sufrimientos de su vida, no ha conseguido el «conocimiento» necesario para descubrir los designos de esa voluntad extraña —Dios— de la que irremediabilmente depende.

En conclusión, suicidarse es en esencia *dejar de ser un sujeto volitivo*, dejar de ser el portador de la ética, dejar de ser moral, es decir, *destruir la esencia de la ética*. Pero como el suicidio no parece ser, según lo dicho en la carta de Engelman, un acto querido por el sujeto volitivo, sino el apoderamiento de la voluntad por sorpresa, podría considerarse sin más un hecho del mundo; y como el mundo para Wittgenstein no es bueno ni malo, de igual forma tampoco tendría por qué ser juzgado el suicidio en sí mismo bueno o malo. Quizá sea éste el significado de la extraña proposición con la que finaliza *Notebooks*: «Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo» (10.1.17).

6. «LO MÍSTICO»

En *Notebooks* se encuentran unas proposiciones que explican el origen del *concepto* de «lo místico» y al mismo tiempo el origen del *sentimiento* de lo místico. Escribe Wittgenstein: «Creer en un Dios quiere decir ver que con los hechos del mundo no basta» (8.7.16). En otros términos, los hechos del mundo no son la única o la última palabra sobre la vida. Hay *algo más* que el mundo, que es en definitiva lo que para Wittgenstein manifiesta la creencia en un Dios. ¿Y por qué piensa Wittgenstein que los hechos del mundo no lo son todo?, y ¿por qué según el *Tractatus* piensa que en el hombre se puede dar el sentimiento de «lo místico»? Justamente porque con el *conocimiento* de los hechos del mundo que la ciencia se encarga de presentar, no se ofrecen respuestas al sentido de la vida; es, por paradójico que parezca, la continua solución de las cuestiones científicas lo que más fomenta el sentimiento de que el problema de la vida queda irresoluto, siendo por eso palpable que «con los hechos del mundo no basta». La única vez que Wittgenstein menciona en *Notebooks* el concepto de «lo

místico» es para aclararnos las consecuencias de los límites de la ciencia: «*El impulso* hacia lo místico viene de la insatisfacción de nuestros deseos por la ciencia. *Sentimos* que incluso una vez resueltas todas las posibles cuestiones científicas, *nuestro problema ni siquiera habría sido aún rozado*. Ninguna otra cuestión quedaría ya en pie, obviamente. Y esa sería la respuesta» (25.5.15). Curiosamente, en el *Tractatus* 6.52, que es donde se transcriben casi literalmente estas palabras, no hay ni rastro de la primera proposición, la que nos ayuda a comprender, además del origen del impulso hacia «lo místico», el origen de la fe en Dios. Si para Wittgenstein «creer en un Dios quiere decir ver que con los hechos del mundo no basta», lo mismo se podría haber escrito: «Crear en un Dios quiere decir ver que con *la ciencia* no basta», que el problema de la vida es intocado por las respuestas científicas, que el conocimiento del mundo no añade nada a nuestros problemas vitales, a la búsqueda del sentido y de la felicidad. Y esto es lo que desvela en parte la proposición incluida en 6.432: «Dios no se revela *en* el mundo», que viene a coincidir (dada la conexión wittgensteiniana entre lo que llamamos Dios y el sentido de la vida) con la proposición 6.41 que da comienzo al tema ético en el *Tractatus*: «El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo». Esta imposibilidad de encontrar a Dios —el sentido de la vida— en el mundo de los hechos que la ciencia nos representa es, según *Notebooks*, la causa de que los hombres sientan el impulso hacia «lo místico».

En *Notebooks* el concepto «Das Mystische» se menciona una sola vez, en el *Tractatus* por el contrario Wittgenstein hace uso del término en tres proposiciones, cada una de las cuales aporta un matiz distinto y ofrece facetas diversas de este concepto. Estas proposiciones son las siguientes: «No es lo místico *como* sea el mundo, sino *que* sea el mundo» (6.44). «*Sentir* el mundo como un todo limitado es lo místico» (6.45), y: «Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que *se muestra* a sí mismo; esto es lo místico» (6.522). A mi modo de ver, cada una de estas tres proposiciones sitúan el término en una problemática filosófica distinta. La primera podríamos llamarla «metafísica» (*daß sie ist*), la segunda «antropológica» (*Gefühl*) y la tercera «epistemológica» (*dies zeigt sich*).

La primera proposición ha sido comparada en múltiples ocasiones con aquella pregunta que Leibniz formuló y que Heidegger magistral-

mente ha reactualizado: «¿Por qué hay ente y no más bien Nada?»¹². Es decir, el sentido del mundo no nos es accesible por el análisis de *cómo* es, por el conocimiento de sus características contingentes y fenómenos casuales, sino en todo caso preguntando por su *ser*, por el hecho de que *sea*, de que *exista*. Si el sentido del mundo se encontrara *en* el mundo, lo fundamental para conocerlo sería la investigación de *cómo* es, pero para Wittgenstein «*cómo* sea el mundo es completamente indiferente para lo que está más alto» (6.432). ¿Qué es lo que está más alto?: Dios; ¿qué sé sobre Dios? Nada, sugería Wittgenstein en *Notebooks* 11.6.16. Sin embargo, aunque poco o nada sabemos de Dios y del sentido, porque están «fuera» del mundo, sí podemos saber, por vía negativa, que si alguna relación hay entre el mundo y «lo que está más alto», ha de buscarse no en *cómo* es el mundo conocido por la ciencia, sino en el hecho de *que haya un mundo* que la ciencia pretende conocer. Y si el «*cómo*» es el mundo se nos describe a través de sus partes, fenómenos, y hechos que la ciencia puede conocer, el *que sea* (*daß ist*) es propio de una visión global y unificada inasequible a la ciencia, es decir, una contemplación totalizadora («metafísica») del mundo y no parcial («física»). Así parece indicarse en la proposición 6.45: «La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo —limitado—».

Esta última proposición se asemeja a las que en *Notebooks* presenta para hacer ver la relación entre estética y ética. En 7.10.16 escribe: «La obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*; y la buena vida es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. No otra es la conexión entre arte y ética». Es compleja la interpretación correcta de estas proposiciones, pero lo que a mi juicio las clarifica es que la perspectiva de eternidad (como una forma de visión metafísica) puede ser considerada como la característica que estrechamente conecta «lo místico» con la estética y la ética. Sin embargo, sobre lo que recae la perspectiva de eternidad es distinto en cada uno de estos conceptos análogos.

La estética, según lo dicho, podría consistir en contemplar «el objeto» (*Gegenstand*) desde fuera del mundo (*ausserhalb*), teniendo el mundo entero como trasfondo (*Hintergrund*); y así es como cualquier objeto queda convertido en obra de arte, distante de lo mundano y contingente. Por su parte, *la ética* consistiría en contemplar, no los obje-

12. *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt 1965, 42. Es bien conocida la traducción española de Xabier ZUBIRI, *¿Qué es Metafísica?*, Buenos Aires 1970, 112.

tos, sino «la buena vida» (*das gute Leben*), desde la perspectiva de eternidad, es decir, descubrir su sentido que, como sabemos, no se encuentra en el mundo, sino fuera de él. La ética, al dar sentido a las vidas de los hombres, las eterniza, confiriéndoles un valor absoluto. Y *lo místico*, en cambio, contempla la totalidad del mundo como un «todo limitado» (*begrenztes Ganzes*). Esta forma de ver el mundo en realidad no es otra cosa que el ser conscientes de la imposibilidad de que la ciencia —que nos representa sus partes, es decir, el «cómo» (*wie die Welt ist*)— ofrezca un sentido al mundo y a la vida; o dicho con otras palabras, el ser conscientes del fracaso de la ciencia para explicarnos *por qué* el mundo existe. «Lo místico» es contemplar el mundo sin pretensiones científicas, como un todo limitado. El milagro no es *cómo* son las cosas, pues de esta manera observa la ciencia el mundo solucionando todos los problemas, sino que lo milagroso es el hecho de que el mundo exista, que haya ser. Escribe Wittgenstein: «El milagro estético es la existencia del mundo. Que exista lo que existe» (20.10.16). Aunque estas proposiciones se refieren a la estética, en virtud de la semejanza estética-ética-místico, podríamos decir que para Wittgenstein «lo místico» es «que exista lo que existe», el milagro (*wunder*) de *que haya mundo*, la contemplación del mundo como un todo cuya existencia resulta milagrosa y sorprendente.

Pero para Wittgenstein «lo místico» no sólo es un tipo de visión metafísica, sino también un sentimiento (*Das Gefühl*) humano. Y entramos así en la vertiente antropológica de este concepto. El hombre puede contemplar el mundo como un todo limitado, pero además, el hombre tiene la facultad de «sentir» su mundo y su vida como radicalmente limitados, finitos; sentimiento de finitud¹³ indispensable para acceder a «lo místico», para comprender el sentido de mi vida, que no está en el mundo sino «fuera» de él. Recordemos que para Wittgenstein «creer en Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido» (8.7.16) y que «pensar en el sentido de la vida es orar» (11.6.16). La oración (*Das Gebet*) y la creencia (*Der Glaube*) emergen fundamentalmente de un determinado sentimiento y toma de posición del sujeto volitivo frente al mundo. Para que «lo místico» pueda ser accesible al sujeto es necesario que la toma de posición de su voluntad frente al mundo sea la de

13. La afirmación, correcta a mi juicio, de que «lo místico» (la ética, la estética, la religión) se «muestra» en *el sentimiento de finitud* ha sido entre nosotros defendida por J. HIERRO PESCADOR en su obra *Principios de Filosofía del Lenguaje*, 2, *Teoría del significado*, 89 y 99.

contemplarlo y *sentirlo* como un todo limitado y finito, como una realidad incognoscible en su profundidad por ojos científicos. «Lo místico», en definitiva, es también, además de una forma de contemplación, el sentimiento que todo hombre tiene de la finitud del mundo y de su vida, sentimiento de que las respuestas de la ciencia nada pueden aclarar el sentido de la contingencia, y nada ayudarnos a solucionar los problemas vitales que más nos importan. «Lo místico» es pues un sentimiento de anhelo de felicidad y plenitud que en todo hombre, por su inevitable experiencia de frustración, aflora *necesariamente*, aunque el lenguaje de lo natural no pueda describir su contenido.

Y finalmente, nos queda comprender la problemática «epistemológica» —por decirlo de alguna manera— implícita en la tercera proposición del *Tractatus* que menciona el término *Das Mystische*. Es la 6.522: «Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico». Sabemos que Wittgenstein, tanto en *Notebooks* (30.7.16) como en el *Tractatus* (6.421), sostiene que la ética no se puede expresar («*Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt!*»), lo cual nos confirma que, en cierta medida, «lo ético» y «lo místico» coinciden en su carácter de inexpresables, y por eso mismo ambos (también podría incluirse «lo estético») coinciden en que se muestran (*Dies 'zeigt' sich*). ¿Qué es «mostrar»? ¿Cuáles son las condiciones del «mostrar»? ¿Qué caracteriza al «mostrar»? Escasean en los escritos de Wittgenstein las respuestas a estas preguntas. Intentaré por mi parte aclarar lo que en otros contextos entiende Wittgenstein por «mostrar» para comprender mejor qué significa que «lo místico-ético» se muestre y sea considerado por ello mismo «inexpresable» (*Unaussprechliches*).

Sabemos que para Wittgenstein el lenguaje con sentido «dice» algo de las situaciones posibles en el mundo, representa la realidad, pero también «muestra» la forma lógica tanto del lenguaje mismo como del mundo que en él se representa (relación isomórfica). El sentido de una proposición no se dice, sino que se manifiesta en la misma proposición, en su forma lógica, sin necesidad de recurrir a otras proposiciones que nos lo expliquen¹⁴. Si esto es así, uno de los significados del término

14. Las proposiciones más importantes que pueden ayudar a comprender el significado del «mostrar» serían las siguientes: 4.022; 4.121, 4.1211; 4.1212 y 4.461. La obra de J. C. EDWARDS, *Ethics without philosophy. Wittgenstein and the moral life*, citada en la nota 5, presenta como clave de interpretación de la ética de Wittgenstein, además de su biografía, la distinción entre el «decir» y el «mostrar»: fundamentalmente los capítulos 1, 2, 3 y 6.

«mostrar» nos remitiría a la sospecha de que es completamente innecesaria —o imposible— la utilización de proposiciones que digan algo de lo que ya se está mostrando como evidente e indiscutible. Paralelamente podemos pensar que la ética (que para Wittgenstein se reduce —o se amplía, según se mire— al tema del sentido de la vida, de la felicidad y de la voluntad) es inexpresable, porque se muestra en la vida misma, en el ser feliz y en la existencia del sujeto volitivo. Al igual que el sentido de una proposición se muestra en ella misma y no en otro lugar, la ética (o sentido de la vida) se muestra en la vida misma —se vive— y no en otro lugar ajeno a la vida (la teoría).

También Wittgenstein considera que la filosofía, al tener como función primordial limitar nuestro pensamiento y la expresión de nuestro pensamiento, «diciendo» lo único que se puede decir, «muestra» por vía negativa lo que no se puede decir. Y esta, como es sabido, era la pretensión última del *Tractatus*. Cuando Wittgenstein concluye que «de lo que no se puede hablar, mejor es callarse», está, en realidad, sugiriendo —o «mostrando»— no sólo *cuán importante es aquello innombrable* («mejor es callarse» para no desvirtuarlo) sino también *qué es lo innombrable*: *Der Sinn der Welt* (6.41), *Die Ethik* (6.42), *Die Aesthetik* (6.421), *Die Wille* (6.423), *Gott* (6.432), *Der Problem des Lebens* (6.521); y todo ello concentrado en el término *Das Mystische*¹⁵. Sin embargo, Wittgenstein es consciente de que muchas de sus proposiciones han ido demasiado lejos, algo han dicho de lo innombrable, y por eso mismo, «quien me comprende —dice al final del *Tractatus*— acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas» (6.54).

15. Aunque enfocan el tema de «lo místico» de forma distinta a la aquí expuesta, pueden leerse con provecho los siguientes estudios sobre este importante concepto: A. F. BEGIASVILI, *Analysis and Mysticism*, en su *The Analytic Method in Contemporary Bourgeois Philosophy*, 1960, 56-71; J. BOUVERESSE, *Wittgenstein: la rime et la raison, Science, Ethique et Esthétique*, 21-72; D. DAUERT, *Der Mystische Logistiker Wittgenstein*, en *Die Pforte* (Esslingen) 1966-67, 66-70; B. G. MC. GUINNESS, *The Mysticism of 'Tractatus'*, en *Philosophical Review* 75 (1966) 305-328; J. MONTOYA, *La filosofía de 'lo místico' en el 'Tractatus' de Wittgenstein*, en *Anales del Seminario de Metafísica* 4 (1969) 59-74; F. NORTHROP, *Language, Mysticism and God*, en *Man, Nature and God*, New York 1962, 238-245; R. SPAEMAN, *Mística e ilustración*, en *Concilium*, 1973, n.º 85, 252-266; B. A. WORTHINGTON, *Ethics and the Limits of Language in Wittgenstein's 'Tractatus'*, en *The Journal of the History of Philosophy* 19 (1981) 481-496; E. ZEMACH, *Wittgenstein's Philosophy of the Mystical*, en *Review of Metaphysics* 18 (1964) 39-57.

Si aplicamos todo lo dicho al tema ético cabe pensar que todas las proposiciones éticas de Wittgenstein quedarían incluidas en el concepto de «lo místico», y por eso, ellas mismas «muestran» su esencial «sin-sentido» y al mismo tiempo «muestran» que su posible sentido no hay que buscarlo en *el lenguaje* (teoría-pensamiento) sino en *la vida* (práctica-sentimiento). En conclusión, que «lo místico-ético» *se muestre* significa, a mi modo de ver, que las proposiciones y teorías éticas deben dejar de obstaculizar la transparencia de *las acciones y decisiones* de los hombres en su vida moral. Para saber lo que es bueno bastará «ver» a *los sujetos felices* que han encontrado el sentido de la vida. Es ahí, en la vida feliz (recuérdese que Wittgenstein escribió en *Notebooks* 8.7.6: «Soy feliz o desgraciado, *eso es todo*. Cabe decir: *no existe lo bueno y lo malo*») donde se «muestra» en toda su riqueza y claridad lo genuinamente ético, y no en las definiciones o argumentaciones de los filósofos de la moral. La ética como teoría y racionalización de la vida, en vez de *dejar ver con claridad* «lo ético» que se muestra en los hombres felices, con frecuencia, lo menosprecia y minusvalora al intentar *describirlo* o *exigirlo* a través de proposiciones que necesariamente, como todo lenguaje, manchan el valor absoluto y trascendental de lo bueno.

Lo «místico-ético» se muestra porque para Wittgenstein la exigencia de realizar el bien no puede ser respaldada por la ciencia o la filosofía moral. Dicho en otras palabras: el conocimiento ético no hace a los hombres buenos, en contra del intelectualismo socrático. Sólo un hombre feliz que con su vida y ejemplo nos «muestra» lo bueno *invita* a los demás a realizar el bien (y por eso no es extraño que Wittgenstein tuviera tanto interés, como nos cuentan sus biógrafos, en leer y *aconsejar leer* los evangelios y los famosos cuentos morales de Tolstoi: todos ellos nos presentan hombres ejemplares cuya riqueza moral no sólo supera infinitamente cualquier libro o razonamiento ético, sino que además posee una seducción y atracción inigualables). Lo «místico-ético» se muestra en la vida y se ejemplifica porque el lenguaje (el pensamiento) fracasa a la hora de hacer a los hombres felices (recuérdese que «¡Vive feliz!» es para Wittgenstein el único imperativo exigible), y fracasa a la hora de reclamar razones para la realización de «lo bueno». Todas estas cuestiones, como pronto veremos, enlazan con la particular teonomía que Wittgenstein defendió siempre y que merece la pena comentar.

7. LA TEONOMÍA

Han sido muchas las ocasiones en las que se ha mencionado la palabra «Dios» relacionándola con el problema del sentido de la vida, de la felicidad, del sujeto volitivo y de «lo místico». Esta relación no es forzosa ni artificial. Es el mismo Wittgenstein quien ha planteado estos temas recurriendo a menudo a conceptos «religiosos» o «teológicos». En las conversaciones con Waismann y Schlick podemos encontrar frases de Wittgenstein que si en principio resultan demasiado «fuertes», por su acentuado voluntarismo teológico al estilo de Occam o por su fideísmo kierkegaardiano, leídas desde la óptica del concepto de Dios manejado en *Notebooks* no tienen que extrañarnos ni repararnos ninguna sorpresa. Allí se discuten afirmaciones de Schlick, según las cuales en la ética teológica se dan dos concepciones de lo bueno, una (la más superficial) sería aquella de tradición voluntarista que consideraría que lo bueno es tal porque Dios lo quiere, mientras que la otra concepción (para Schlick, la más profunda) afirmarí que Dios quiere lo bueno porque es bueno. Wittgenstein rechaza de plano este último enfoque porque lleva implícito, no sólo la posibilidad de argumentar y razonar por qué lo bueno es bueno, sino que además, el mismo Dios estaría sujeto a lo que los hombres consideran que es bueno; o dicho en otros términos, lo bueno es previo e independiente de la voluntad de Dios, y por tanto es accesible al conocimiento racional: hay algo en el mundo que sería en sí mismo bueno y que puede ser fundamentado por una teoría ética. Wittgenstein, en coherencia con los presupuestos del *Tractatus* y de *Notebooks* considera que la concepción más profunda de la ética es justamente la que menosprecia Schlick: «bueno es lo que Dios ordena». Y es ésta la profunda porque con ella se elimina de raíz cualquier intento de explicar *por qué* lo bueno es bueno. Wittgenstein sostiene que «la esencia de lo bueno no tiene nada que hacer con los hechos y que, por tanto, no puede ser explicada por medio de ninguna proposición»¹⁶.

16. *Notes on Talks with Wittgenstein*, en *Philosophical Review* LXXIV (1965) 13. Existe traducción española de estas conversaciones bajo el título de *En torno a la ética y el valor*, Lima 1967, 31. También en la obra *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México 1969, se recogen las conversaciones de Wittgenstein con algunos filósofos de este Círculo. Seguiré la versión de la Universidad de Lima, porque, además de ofrecer el texto alemán junto al español, está bastante mejor traducido. A la hora de citar estos textos in-

Es patente la conexión entre la tradición teónoma de Occam o Kierkegaard y la proposición más expresiva de la concepción ética de Wittgenstein: «Gut ist, was Gott befiehlt». Ni qué decir tiene que Wittgenstein con esta famosa proposición no está refiriéndose a ninguna concreta concepción de Dios, ni a mandamientos o normas precisas que en determinadas religiones se atribuye a la divinidad, sino que al trasladar a Dios el origen de la bondad está sugiriendo que la filosofía moral es incapaz de fundamentar el bien, que lo bueno es portador de un carácter marcadamente «divino» y «trascendente» al mundo empírico, único que puede ser representado a través del lenguaje. Con la afirmación «bueno es lo que Dios ordena» se está declarando absurda cualquier discusión filosófica sobre lo bueno y se destruyen las clásicas tareas de la ética como disciplina: «...considero muy importante poner fin al parloteo sobre la ética —de si hay un conocimiento de este dominio, si hay valores, si lo bueno puede ser definido, etc.»¹⁷. Para Wittgenstein las razones últimas que pretenden legitimar el bien y explicar el sentido del mundo carecen de respaldo teórico, sólo Dios como garante de lo bueno convierte a lo ético en una exigencia absoluta, situada por encima de las argumentaciones filosóficas, tan complejas como inútiles para la realización del bien.

A mi modo de ver, la teonomía de Wittgenstein es esencialmente *negativa* porque, en vez de fundamentar las normas morales en un Dios cognoscible racionalmente (como se ha hecho dentro de la tradición católica) pretende deslegitimar totalmente cualquier intento de fundamentar la ética; con su teonomía Wittgenstein nos está haciendo ver que en el fondo, no se trata de sustituir el fundamento racional por otro tipo de fundamento, como sería el de carácter teológico o religioso, sino de «ridiculizar» toda filosofía moral existente y por venir.

Para evidenciar el fracaso de las teorías éticas Wittgenstein hace coincidir esencialmente «lo bueno» con «lo divino», ambos «transempíricos» y por ello mismo, informulables lingüísticamente. Tal identificación de lo ético con lo divino la defendió por estas mismas fechas (1929) en otro lugar: «cuando algo es *bueno*, también es *divino*. Extrañamente así se resume mi ética. Sólo lo sobrenatural puede *expresar* lo Sobrenatural»¹⁸. Si lo bueno puede entenderse como la expresión de lo

dicaré primero las páginas de la versión original (inglesa o alemana) y entre paréntesis la página de la versión española.

17. *Notes on Talks with Wittgenstein*, 12 (29).

18. *Vermischte Bemerkungen-Culture and Value*, edited by G. H. von

Sobrenatural, en el fondo es entenderlo como la manifestación de la voluntad de Dios. Sabemos que para Wittgenstein el sujeto volitivo es el portador de la ética, y que la conciencia de cada sujeto es «la voz de Dios». Por tanto, la ética (o el sujeto volitivo) que es siempre sobrenatural/trascendental se convierte en la expresión (*Der Ausdruck*) de Dios, de lo divino, de lo Sobrenatural. Si la esencia de la ética, según el texto anteriormente citado, es la identificación de lo bueno con lo divino, esto significa, en otras palabras, que lo bueno es la voluntad de Dios.

También desde este ámbito de identificación puede comprenderse mejor la siguiente afirmación: «Dios Hijo (o la palabra que procede de Dios) es lo ético»¹⁹. Para Wittgenstein lo bueno/sobrenatural es la expresión de lo divino/Sobrenatural. Pues bien, en la teología cristiana, a la que parece evidente que se está refiriendo, «Dios Hijo» es expresión de la voluntad de «Dios Padre». El Hijo revela al Padre, como «lo ético» expresa «lo divino». Viendo al Hijo, que sería algo así como la personificación de lo ético/bueno, se desvela, se «muestra» (*zeigt sich* en terminología tractariana) lo que se ha llamado Dios-Padre, es decir, el sentido de la vida, objeto principal de la ética wittgensteiniana (recuérdese que Wittgenstein escribió: «podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo» y compararlo con «un padre» —11.6.16—). Con todo esto lo que quiero indicar es que la identificación de «Dios Hijo» con «lo ético» constituye la afirmación suprema de una ética teológica —en el sentido profundo rechazado por Schlick— según la cual lo bueno absoluto nos ha sido revelado-mostrado por Dios y por ello sobran todas las teorías; sólo nos queda *vivir en concordancia* con el Dios Hijo, que es, en definitiva, realizar el bien (recuérdese también que según *Notebooks* «vivir en concordancia con Dios» —voluntad extraña a mí o destino— era lo que Wittgenstein consideraba la vida feliz, es decir, la vida con sentido o vida buena).

Sin embargo, no sólo los discursos filosóficos en torno a la ética son incapaces de referirse a la esencia de lo bueno, pues ésta es sobrenatural o trascendente, sino que en virtud de la conexión ética-religión también el discurso sobre la religión o sobre el Dios Padre-Dios Hijo

Wright in collaboration with Heikki Nyman, Oxford 1977, 3. Existe traducción de Elsa Cecilia Frost con el título de *Observaciones*, México 1981, 16. Igualmente, siempre que me refiera a esta obra, primero citaré la página del texto original alemán, y entre paréntesis la página de esta traducción española.

19. *Notes on Talks with Wittgenstein*, 15 (35).

(la teología) carece de sentido, es un intento de traspasar los límites del lenguaje significativo: «¿Es el hablar esencial a la religión? Puedo imaginarme perfectamente una religión en la que no haya enunciados doctrinarios y en la que, por tanto, nada se dice. Evidentemente, la esencia de la religión puede no tener nada que ver con que algo se diga, o más bien, si algo se dice entonces eso mismo es un componente de *la conducta religiosa* y no una teoría»²⁰. La única posibilidad de que algo pueda ser dicho con sentido en la religión es lo referente al comportamiento de los creyentes. Cualquier discurso religioso que pretenda ser significativo tendrá que presentarse como un componente de la conducta religiosa, como algo que surge de la vida moral misma, y que exige una determinada forma de obrar, sin recurrir a justificaciones externas a la religión, es decir, que evita al máximo las razones (filosóficas) para obrar el bien. Unas palabras escritas en el año 37 insisten en este aspecto fideísta y teónimo de esta ética teológica profunda: «La religión dice: ¡Haz esto! ¡Piensa así!, pero no puede fundamentarlo y cuando lo intenta, repugna; pues para cada uno de las razones que dé existe una razón contraria sólida»²¹. El aspecto ético de la religión («lo bueno es lo que Dios ordena») no puede ser argumentado contra nadie, pues produciría automáticamente una reacción consistente en socavar tales razonamientos y buscar otros distintos tan pretendidamente sólidos como los primeros. No es en la dimensión teórica y argumentativa de la ética donde se puede calibrar la validez de «lo bueno» sino en su ejecución, en la vida misma; ahí es donde se muestra lo sobrenatural. En los escritos de sus últimos años (por ejemplo en 1946) Wittgenstein sigue insistiendo en el fracaso de las teorías éticas para orientar la conducta de los hombres, y en la conexión ineludible entre «lo bueno» y el Dios Hijo: «Opino que el Cristianismo dice, entre otras cosas, que todas las buenas doctrinas no sirven de nada. Debe cambiarse *la vida* (o la dirección de la vida)»²².

Téngase presente que esta teonomía y fideísmo que hemos resalta-do sugiere qué poco puede hablarse de lo bueno, y qué inútil resulta argumentar en cuestiones morales y elaborar teorías éticas que respalden las decisiones de los hombres. Afirmar, frente a Schlick, que «bueno es lo que Dios ordena» significa en realidad situar a la ética en el

20. *Ibidem*, 14 (35).

21. *Vermischte Bemerkungen-Culture and Value*, edited by G. H. von Wright, 29 (60).

22. *Ibidem*, 53 (96).

campo de «lo sobrenatural», de «lo místico» —en términos del *Tractatus*— y querer evitar así las defensas racionales de lo bueno que más bien desvirtúan su profundo carácter absoluto. Por tanto, Wittgenstein no sólo quiere indicarnos que la religión «repugna» cuando intenta dar razones de sus mandatos y exigencias morales, cuyo carácter absoluto proviene de Dios, sino que además considera desmesurado el intento de presentar justificaciones y razones de nuestro obrar al margen de algo previo ya aceptado (una creencia, sea o no religiosa). Así escribía pocos meses después de sus conversaciones con Schlick y Waismann: «Nada de lo que uno hace puede *defenderse* finalmente. Sino sólo en relación con algo distinto ya establecido. Es decir, no puede darse *ninguna razón* de por qué debe obrarse así (o debió obrarse así)»²³.

Esta misma tesis de Wittgenstein sobre la imposibilidad de dar razones de nuestro obrar también es una constante en su pensamiento ético; aparece implícitamente reconocida en algunas proposiciones de *Notebooks* antes mencionadas, en «A Lecture on Ethics» —como pronto se verá— y también en las conversaciones que entre los años 42-45 mantuvo con Rush Rhees²⁴. Este amigo suyo cuenta que al plantearle a Wittgenstein el problema moral de un investigador que tiene que decidir si abandona o no a su mujer por estudiar la enfermedad del cáncer, su respuesta fue que tal problema no tenía solución alguna al margen de adoptar un código moral determinado. El investigador podrá siempre darse las justificaciones que quiera, tanto para abandonar a su mujer en favor de un hipotético bien de la humanidad, como para quedarse con ella y rechazar el campo científico. Con esto, lo que quiere decir Wittgenstein es que *no hay posibilidad de argumentar a favor o en contra de ningún «problema» moral sin aceptar previamente un sistema ético determinado*. Por ejemplo, dice Wittgenstein, si se acepta la ética cristiana —y por tanto la indisolubilidad del matrimonio— la cuestión está bastante clara: el científico *sabe y cree* que no debe abandonar a su mujer, en consecuencia, carece totalmente de sentido plantearse tal problema moral. Sin embargo, no sólo mantiene Wittgenstein esta tesis, sino que considera también que carece de sentido plantearse qué ética será la más adecuada para solucionar el conflicto moral del investigador. *No hay posibilidad de situarse fuera de todo sistema ético y juzgar desde un lugar privilegiado cuál de ellos responde mejor a un*

23. *Ibidem*, 16 (38).

24. *Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics*, en *Philosophical Review* LXXIV (1965) 17-26.

problema moral dado. Necesariamente estamos siempre «dentro» de algún sistema ético o código moral (o en terminología del 2.º Wittgenstein, dentro de una determinada «forma de vida») que nos da la clave para juzgar la corrección o incorrección de cualquier decisión humana. Por eso, según Wittgenstein, cuando decidimos que tal código moral es «mejor» que otro, este juicio de valor sólo puede hacerse aceptando ya uno de los códigos morales. En conclusión, lo que quiere indicarnos en éste y otros ejemplos que menciona Rhee es que ni hay posibilidad de juzgar desde fuera de un código un conflicto moral, ni hay posibilidad de juzgar qué código es mejor que otro²⁵.

Sin duda, ésta y otras ideas similares que están implícitas en las conversaciones que Rhee nos cuenta merecerían comentario más extenso, pero lo dicho es suficiente para hacer ver que el 2.º Wittgenstein²⁶ sostiene también, aunque por motivos distintos, un cierto irra-

25. Puede resumirse esta posición con las palabras de Wittgenstein que Rhee nos transcribe: «If you say there are various systems of ethics you are not saying they are all equally right. That means nothing. Just as it would have no meaning to say that each was right from his own standpoint. That could only mean that each judges as he does» (o. c., 24).

26. La segunda etapa de su pensamiento constituye, como bien sabido es, una crítica radical a los postulados lógico-lingüísticos del *Tractatus*: el lenguaje como mera descripción de la realidad y la metafísica del atomismo lógico se abandonan para dejar paso a una concepción más pluralista y pragmática del lenguaje (con el «uso» como nuevo criterio del significado de los términos). Son muchos los críticos que han considerado las *Philosophische Untersuchungen* como el intento de superar los graves errores del *Tractatus*. Sin embargo, aunque como contraste a esta obra debe leerse aquella, no es correcto pensar que entre ambas se da una ruptura total. A mi juicio, la filosofía del llamado 2.º Wittgenstein no rompe con la concepción de la ética que se defendía en el *Tractatus* y en otros escritos que hemos visto. Es verdad que el lenguaje significativo queda ampliado por el criterio del «uso», y que en principio podría pensarse que en el 2.º Wittgenstein el lenguaje moral adquiere un sentido propio, tan legítimo como otro tipo de lenguaje (aspecto éste inimaginable desde el *Tractatus*), sin embargo, a mí me da la impresión que el tema de «lo místico» —con todo su significado ético y religioso— sigue teniendo vigencia para Wittgenstein, no sólo pocos años después del *Tractatus* (conversaciones con el Círculo de Viena y *A Lecture on Ethics*) sino hasta los últimos días de su vida (*Vermischte Bemerkungen* y conversaciones sobre temas estético-ético-religiosos). En sus últimos escritos podemos encontrar textos en los que implícitamente se reconoce el carácter inexpressable de las cuestiones éticas y la incapacidad de la argumentación racional —y por tanto, de la filosofía moral— para dirimir conflictos morales. Una prueba de que Wittgenstein no rechaza el enfoque ético del *Tractatus* puede verse en el hecho de que jamás lo critica lo más mínimo, mientras que otros aspectos de su primer tratado son claramente revisados y abandonados con toda rotundidad. Por el contrario, es significativo su «silencio» sobre este tema en los escritos posteriores a su *A Lecture on Ethics*; nos reafirma en que Wittgens-

cionalismo. Si el irracionalismo del 1.º Wittgenstein consiste, según hemos visto en anteriores apartados, en que el sentido de la vida, la felicidad y el sujeto volitivo remiten a «Dios», y por tanto, no hay palabras para describir o exigir lo ético, sino que se «muestra» en la vida, el irracionalismo del 2.º Wittgenstein por su parte se encuentra, como acabamos de ver, en que le es imposible al hombre argumentar —tarea filosófica por excelencia— al margen de un código o «forma de vida» ya aceptado previamente. Y estas dos facetas del irracionalismo ético son las que, a mi modo de entender, subyacen a la teonomía que Wittgenstein defiende porque la tesis «bueno es lo que Dios ordena», equivale en el 2.º Wittgenstein a la tesis «bueno es lo que mi código (o forma de vida) ordena».

8. EL CARÁCTER ABSOLUTO DE LA ÉTICA

El carácter absoluto de la ética de Wittgenstein no queda manifiesto solamente en su teonomía, sino que en distintos lugares de sus escritos da a entender que aquello que consideramos «bueno» no puede ser de ninguna manera relativo o hipotético, sino siempre absoluto y categórico. Por ejemplo, en su importante conferencia, para hacer ver a sus oyentes lo que considera el asunto capital de la reflexión moral, presenta un número de expresiones más o menos sinónimas a fin de que se descubra los rasgos característicos de la ética; todas estas expresiones pretenden ser una sustitución de la definición clásica de la ética que expresó con toda claridad el prof. Moore: «la ética es la investigación de lo que es bueno». Pues bien, aunque Wittgenstein no niega esta definición, le parece mucho más exacto sostener que la ética es «la investigación de lo que es valioso o de lo que es *realmente importante*»; también puede decirse que la ética es «la investigación del *sentido de la vida* o de lo que hace la vida *digna de ser vivida*, o del *modo co-*

tein aceptó durante toda su vida las tesis éticas fundamentales del *Tractatus* y de *Notebooks*. De todas formas, en sus *Philosophische Untersuchungen* se desarrollan una serie de conceptos como los de «juegos del lenguaje», «gramática» y «formas de vida» que además de su sentido lingüístico o pragmático podrían interpretarse en clave socio-moral y se desvelaría sus implicaciones éticas (algunas implicaciones científicas y éticas del 2.º Wittgenstein pueden leerse en J. MUGUERZA, *Filosofía y Diálogo*, en *Simbolismo, sentido y realidad*, Madrid 1979, 89-117). Esta tarea, aunque muy interesante, no voy a realizarla aquí porque tiene el peligro de distanciarse bastante de lo que el mismo Wittgenstein ha escrito y quizá forzaría demasiado una interpretación que seguramente no cabía en las intenciones del propio Wittgenstein.

recto de vivirla»²⁷. En estas afirmaciones puede descubrirse más o menos el objeto de la ética. Todas estas definiciones, aunque escritas en el año 29 ó 30, estaban implícitas en muchas ideas de *Notebooks* y del *Tractatus*. Lo que nos reafirma una vez más la continuidad de todos sus escritos de carácter ético.

Wittgenstein distingue claramente entre un uso relativo y otro absoluto de tales expresiones éticas. El sentido relativo no plantea ningún problema especial; lo bueno o lo correcto puede ser relativo a otra cosa (una «buena» silla sirve para un fin determinado, un camino «correcto» lo es con relación a cierta meta). La ética, propiamente dicha, no tiene este sentido relativo. El ejemplo del tenista que Wittgenstein expone, con frecuencia comentado, indica con suficiente claridad el sentido absoluto de las afirmaciones éticas. Cabe la posibilidad de que si a un tenista que juega bastante mal se le recomienda que juegue mejor, responda: «Lo sé, estoy jugando mal, pero no quiero jugar mejor». Sin embargo, cuando alguien tiene un comportamiento incorrecto, si se le recomienda que modifique su conducta y responde: «sé que me comporto mal, pero no quiero comportarme mejor», la sorpresa sería mayúscula y no tendríamos más remedio que insistir, emitiendo un juicio de valor absoluto y no relativo: «Pues bien, usted debe querer comportarse mejor»²⁸. ¿Qué significa esta respuesta? A mi juicio, fundamentalmente dos cosas: la primera, que el sujeto que se comporta mal no puede argüir razones para su comportamiento inmoral («no quiero

27. *A Lecture in Ethics*, en *Philosophical Review* LXXIV (1965) 5 (15).

28. *A Lecture on Ethics*, 5 (16). Hierro Pescador ofrece un interesante comentario a esta conferencia en *La ética de Wittgenstein*, en *Aporia* II (1966) 251-263 y al discutir el ejemplo del tenista llega a considerar que sí es posible, teniendo en cuenta determinadas circunstancias, argumentar las razones de por qué un hombre debería actuar de una manera en vez de otra; esto le sirve además para rechazar el carácter absoluto de la ética de Wittgenstein y para abogar por una *lógica del discurso moral* y por una *ética descriptiva*. Sin embargo, a mi juicio, defender tales facetas de la ética es no entender bien que para Wittgenstein, tanto el análisis del lenguaje moral como las tipologías morales no son «ética» en su sentido pleno (único válido para Wittgenstein) sino *descripciones* de un tipo de lenguaje o de un tipo de moral, y por ello mismo, enunciados relativos, más cercanos al «ser» que al «deber ser». Preguntarse, como hace Hierro Pescador, «¿qué resta como tema de la ética si nos decidimos a excluir de ella juicios morales de carácter absoluto, esto es, si la vaciamos de todo lo que signifique una toma de posición *última* sobre criterios de moralidad?» (p. 261), no tiene para Wittgenstein ningún sentido. Seguramente le respondería: «no resta nada que tenga que ver propiamente con lo 'ético' porque, tanto la lógica del lenguaje moral como la ética descriptiva, nada dicen del sentido de la vida y la felicidad, que es lo que en definitiva más importa al hombre».

comportarme mejor»), y la segunda, que el sujeto que exige un buen comportamiento tampoco tiene razones para ello («usted *debe querer...*»). De tal forma es así, que sería absurdo imaginarse a ambos personajes entablando una discusión sobre las razones para comportarse mal o bien; razones que conducirían inevitablemente a tomar en consideración las consecuencias de la acción (castigos-premios). En coherencia con lo dicho, Wittgenstein no admite que la obligatoriedad moral esté condicionada por las consecuencias. No es válido, moralmente hablando, exigir la realización del bien presentando las graves consecuencias que arrastraría una acción perversa, pues de esta forma quedaría condicionada la ética a algo externo a ella misma. Ya en el *Tractatus* Wittgenstein rechazaba una *ética consecuencialista* y sugería el valor absoluto de la acción misma. El deber no admite discusión, exige cumplimiento, y la única gratificación posible se encuentra en obrar la acción que debo: «El primer pensamiento que surge cuando se propone una ley ética de la forma 'tú debes' es: ¿y qué si no lo hago? Pero es claro que la ética no se refiere al castigo o al premio en el sentido común de los términos. Así, pues, la cuestión acerca de *las consecuencias* (*Den Folgen*) de una acción debe ser irrelevante... Sí que debe haber una especie de premio y de castigo ético, pero deben encontrarse en la acción misma» (6.422). Este texto, que a veces se ha presentado como antikantiano, bien mirado está dentro de las coordenadas de la ética de Kant, ética que en definitiva pretendía destacar la autonomía moral por encima de criterios hedonistas, eudemonistas o utilitaristas. Si algo es «lo ético», parece estar diciendo Wittgenstein, es deber absoluto, exigencia desinteresada y realización plena de lo bueno en sí mismo, por lo que la pregunta «¿y qué si no lo hago?» carece de sentido, tanto en la ética kantiana como en la de Wittgenstein. La diferencia fundamental con Kant estriba en que éste sí pensaba que podía hablarse del fundamento racional de la ética, de un sentido absoluto y categórico (y a ello se dedica gran parte de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*), mientras que para Wittgenstein este deber absoluto y este fundamento racional son un «sinsentido», no pueden ser formulados lingüísticamente (repárese en que las ideas del 6.422 anteriormente citadas son un comentario a 6.42 donde justamente se afirma que «no puede haber proposiciones de ética»).

Es importante tener en cuenta que Wittgenstein no pretende negar el carácter absoluto del deber ético, sino la posibilidad de que se exprese lingüísticamente y se argumente a su favor, que es cosa bien dis-

tinta. A mi juicio esto puede comprobarse en las siguientes afirmaciones recogidas por Waismann: «¿Qué quiere decir la palabra 'deber'? Un niño debe hacer esto, quiere decir: si no lo hace va a tener estos inconvenientes... *Un deber* sólo tiene sentido, por tanto, cuando tras él hay algo que le da apoyo, una fuerza que castiga o premia. *El deber* como tal carece de sentido»²⁹. Aquí Wittgenstein está rechazando el concepto de «deber absoluto», o mejor dicho, su fundamentación racional, pero no la experiencia personal del deber absoluto (al igual que niega sentido a las proposiciones éticas, pero no se le ocurre negar la existencia de la vida moral).

La clave de todas estas proposiciones sobre el carácter absoluto de la ética se encuentra en la afirmación de Schopenhauer «predicar la moral es fácil, pero fundamentarla es difícil» que Wittgenstein cita de forma aproximada, radicalizando más su sentido negativo: «Es *difícil* predicar la moral, pero fundamentarla es *imposible*»³⁰. No parece exacto pensar que Wittgenstein pretendía simplemente citar con más o menos fidelidad la afirmación de Schopenhauer. A mi juicio esta proposición de Wittgenstein es conscientemente querida y resume bastante bien todo su irracionalismo ético. En ella se reconoce la dificultad que entraña «predicar» la moral, si se entiende por ello, no un mero «sermonear» (cosa bastante fácil), sino un *vivir de forma ejemplar* siguiendo al máximo las exigencias absolutas y radicales de «lo ético» (que podría entenderse como la dificultad de imitar al «Dios Hijo»). También en dicha proposición se reconoce expresamente *la imposibilidad de fundamentar racionalmente la moral*, que por el contexto de la frase se refiere a la imposibilidad de elaborar *una teoría ética* al estilo kantiano.

No niega Wittgenstein que pueda haber teorías éticas —esto sería no reconocer la historia de la filosofía—, lo que sí rechaza es que sean capaces de llevar a los hombres a realizar el bien, que tengan en sí mismas algún valor ético: «Si se me dice algo que es una teoría diría: ¡No, no, eso no me interesa! Aun cuando la teoría fuese verdadera no me interesaría, no sería nunca *lo que busco*. *Lo ético no se puede enseñar*. Si pudiera explicar a otro la esencia de lo ético mediante una teoría, lo ético no tendría absolutamente ningún valor... Para mí, la

29. F. WAISMANN, *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México 1973, 105.

30. *Ibidem*, 105.

teoría no tiene ningún valor. Una teoría no me da nada»³¹. El que lo ético no pueda enseñarse se debe justamente a que para ello se necesita del lenguaje como medio de transmisión de contenidos éticos; el lenguaje no puede hablar, según Wittgenstein, de lo que está «fuera» del mundo, y por tanto no sirve para expresar juicios de valor absoluto que todo hombre necesariamente tendría que seguir. Por eso también es difícil «predicar», porque no es posible de ninguna manera, a través del lenguaje, decir a los hombres qué es lo bueno. Esta misma idea, redactada igualmente en el año 29, se encuentra en *Vermischte Bemerkungen*: «No es posible guiar a los hombres hacia lo bueno; sólo puede guiárseles a algún lugar. Lo bueno está más allá del espacio fáctico»³². Y esto es así porque la ética se caracteriza, según Wittgenstein, por su sentido absoluto, incompatible con el único lenguaje posible, el que representa los hechos casuales del mundo. Lo que asegura el sentido absoluto de la ética es justamente la imposibilidad de enseñar («predicar») y explicar («fundamentar») con teorías «lo bueno». Es más, cualquier teoría ética lleva en su seno un menosprecio profundo —quizá inconsciente— a las exigencias absolutas de «lo ético» (Dios Hijo), por pretender hablar de lo que, en terminología tractariana, «mejor es guardar silencio» (*darüber muß man shweigen*).

No podemos pensar que el carácter absoluto de la ética pueda provenir de los hechos del mundo, pues esto sería una contradicción. Wittgenstein separa drásticamente el «ser» del «deber ser»³³. De lo casual (hechos) no puede derivarse nada absoluto (ético). El sentido relativo de las proposiciones con términos éticos desemboca siempre en juicios de hechos, pero lo relativo no puede ser lo ético, pues de lo contrario la ética perdería su obligatoriedad absoluta que según Wittgenstein le es intrínseca. Que no pueda *expresarse* el «deber», que su formulación sea un sinsentido, nos evidencia que nada de éste tiene que ver con

31. *Notes on Talks with Wittgenstein*, 14 (33).

32. *Vermischte Bemerkungen-Culture and Value*, 3 (16).

33. Esta separación total entre «ser» y «deber ser» o entre juicios descriptivos y juicios prescriptivos que resguarda el valor absoluto de la ética y que puede encontrarse ya implícita en las proposiciones incluidas en el 6.41 del *Tractatus*, la defiende Wittgenstein por los años 30 con los siguientes términos: «Cuando describo la realidad describo lo que encuentro entre los hombres. La sociología tiene que *describir* nuestras acciones y nuestras valoraciones, del mismo modo que describe, por ejemplo, las de los negros. Ella puede tan sólo *informar* sobre lo que ocurre. Pero en las descripciones de los sociólogos nunca debe darse una frase como 'Esto y aquello constituyen un progreso'...» (*Notes on Talks with Wittgenstein*, 13 (31)).

el «ser», con los hechos del mundo, que sí son expresables; más bien cabe pensar que el deber-ser —como una manifestación de lo ético— sería lo que, estando fuera del mundo, da sentido a la vida; jamás se derivaría, y ahí está su carácter absoluto, de las descripciones y conocimientos del mundo que la ciencia nos ofrece. Así parece indicarlo con una de sus metáforas más gráficas: «si un hombre pudiese escribir un libro de ética que realmente fuese un libro de ética, este libro *destruiría* con una explosión todos los otros libros que hay en el mundo»³⁴. ¿Por qué un libro de ética tiene el poder de destruir todos los demás? Porque los libros con sentido —en definitiva, los que contienen proposiciones científicas— sólo *describen* el mundo, ninguno puede incluir en sus proposiciones un juicio ético de carácter absoluto, un deber ser. Los libros científicos —como el lenguaje— representan el mundo, y por eso ninguno es superior a los demás («todas las proposiciones tienen igual valor», 6.4). Si un libro de ética pudiera escribirse (es decir, si contuviera proposiciones prescriptivas, axiológicas, normativas, deontológicas...) sería un libro «superior» a todos los demás, los anularía («destruiría») porque en él se encontraría «escrito» en proposiciones el sentido del mundo y de la vida, el secreto de la felicidad para todo sujeto volitivo, en él se hablaría de «lo místico», y sería, en tanto que ético, un libro «divino», y por eso mismo, imposible de escribir. ¿Por qué?, porque, según indica Wittgenstein, «nuestros términos usados como los usamos en la ciencia, son recipientes capaces sólo de contener y transportar significado y sentido, significado y sentido *naturales*. La ética, si es algo, es *supranatural*, y nuestras palabras sólo expresan hechos, como una taza sólo contiene una determinada cantidad de agua, aunque yo derrame un galón sobre ella»³⁵.

Por tanto, la metáfora de que un libro de ética destruiría todos los demás, no solamente se refiere a que la ética, al ser «supranatural» está por encima de todos los libros que tratan de «lo natural» (la ciencia), sino que además, tal metáfora sugiere justamente la total imposibilidad de que alguien pueda escribir un verdadero libro de ética, el absurdo que supone *decir* algo de carácter absoluto e irrevocable y en consecuencia, el sinsentido de una ética como disciplina teórica. Lo bueno-lo divino no cabe en nuestro limitado lenguaje; es plenamente imposible que el carácter absoluto de los juicios éticos pueda ser dicho o pueda

34. *A Lecture on Ethics*, 7 (18).

35. *Ibidem*, 7 (19).

referirse a algo existente en el mundo. Así lo indica Wittgenstein cuando explica que hablar de «el camino correcto absoluto» sería algo así como decir que toda persona, al verlo, tendría que seguirlo con *necesidad lógica* o irremediamente se avergonzaría de no hacerlo. Lo cual, como es evidente, resulta impensable. Como vimos antes, hablar del «camino correcto» sólo tiene sentido como juicio relativo (remite a un estado de cosas tales como más corto en función de una meta o mejor condicionado para seguirlo sin graves dificultades...), en cambio considerado en términos absolutos o de necesidad lógica, es un absurdo. Igualmente escribe Wittgenstein: «lo bueno absoluto, si es un estado de cosas describable, sería uno que toda persona, independientemente de sus gustos e inclinaciones, *necesariamente* habría de realizar o se sentiría culpable de no hacerlo»³⁶. Y esto, como lo anterior, le parece a Wittgenstein una quimera (*a chimera*). Lo cual no debe entenderse, a mi modo de ver, como que Wittgenstein está negando el carácter absoluto de lo ético, sino que más bien lo que está negando es *la pretensión de formular proposiciones éticas con carácter absoluto*, porque si hay proposiciones éticas, quiere decirse, en virtud de los presupuestos lingüísticos de Wittgenstein, que ellas algo tienen que ver con el mundo de los hechos (esto es sugerido por la condicional «si es un estado de cosas describable...»). Lo que Wittgenstein, creo yo, quiere insinuar nos es que *nadie puede «escribir», «decir» y «argumentar» el carácter absoluto de las proposiciones éticas, lo cual es muy distinto a que no se pueda «vivir», «sentir» o «mostrar» la genuina obligatoriedad absoluta de «lo ético»* (de la voluntad de Dios o de la conciencia). Y esto, creo yo, es lo que verdaderamente quiere sugerirnos Wittgenstein cuando escribe: «ningún estado de cosas tiene en sí mismo lo que llamaría el poder coercitivo de un juez absoluto»³⁷. El concepto de estado de cosas (*state of affairs*) nos remite, aunque sea por la traducción inglesa, a la terminología del *Tractatus*. Lo que Wittgenstein está queriéndonos indicar es que en el mundo y en la realidad fáctica (ser) no puede darse nada equivalente a un juicio absoluto y necesario (deber-ser). Si hay algo o alguien que posea el «poder coercitivo de un juez absoluto» no puede estar en el mundo, sino fuera de él. Tendrá que ser, por tanto, Dios (como garante de lo bueno) o el sujeto volitivo (como portador de la ética). Wittgenstein, por tanto, no está diciendo que no exista

36. *Ibidem*, 7 (19).

37. *Ibidem*, 7 (19).

algo así como un juez absoluto, sino que tal juez, en caso de haberlo, no forma parte del mundo, no puede describirse ni pensarse³⁸.

Además, como la ética es «supranatural» y no forma parte de «ningún estado de cosas», puede suponerse que en realidad Wittgenstein está queriéndonos decir que justamente lo característico de «lo ético» (que como sabemos lo identifica con Dios Hijo) es presentarse como un juicio absoluto que *necesariamente* debe ser obedecido; y aunque su formulación lingüística carezca de sentido, no por ello «lo ético», mostrándose al hombre en su propia conciencia, está desposeído de «poder coercitivo» (recuérdese que para Wittgenstein «es correcto decir: la conciencia es la voz de Dios», 8.7.16).

En conclusión, cuando Wittgenstein escribe refiriéndose a «lo bueno absoluto» que «semejante estado de cosas es una quimera» puede entenderse, creo yo, como sigue: *es una quimera el considerar lo bueno absoluto como un estado de cosas describible, pero no es ninguna quimera considerar nuestras vivencias y experiencias éticas como portadoras de un valor absoluto*. Y éste es el continuo vaivén de la reflexión de Wittgenstein: cuando *parece* que está negando el sentido absoluto de la ética, lo que está negando es la posibilidad de formularlo en el lenguaje; por el contrario, está afirmando que al ser propio de la ética

38. Es bien manifiesta en distintos escritos de Wittgenstein su concepción de Dios como un «juez absoluto». No mucho antes de morir (1950) escribió: «No es posible imaginar *cómo juzga (beurteilt) Dios* a los hombres»; y también «Dios puede decirme: 'Te juzgo (*richte*) por tu propia boca. Te has estremecido de asco ante tus propias acciones, cuando las has visto en otros'» (*Vermischte Bemerkungen-Culture and Value*, 86 (151) y 87 (152)). Georg Henrik von Wright nos dice en su *Biografical Sketch* que la idea de Dios que Wittgenstein tenía «era ante todo para él la de *un juez temible*». Y continúa contándonos que en algunas ocasiones «tenía la convicción de que estaba condenado. Su modo de ver las cosas era tenebroso, sin remedio. Los tiempos modernos eran para él una edad oscura. Su idea del desvalecimiento de los seres humanos no era dispar a ciertas doctrinas de la predestinación» (en Norman MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, 20 (37)). También en los recuerdos de su amigo Norman Malcolm se pueden leer textos referidos a la concepción de un Dios juez absoluto que Wittgenstein parecía aceptar: «Wittgenstein dijo una vez que podía entender el concepto de Dios, en tanto en cuanto que está implicado en el aperebirse del propio pecado y culpa. Añadió que *no* podía entender la idea de un *Creator*. Creo que las ideas de juicio divino, perdón y redención tenían cierta inteligibilidad para él, al estar relacionadas en su mente con sentimientos de descontento consigo mismo, un intenso deseo de pureza y un sentido del desvalimiento de los seres humanos para mejorarse... Creo que Wittgenstein estaba predispuesto por su propio carácter y experiencia a comprender la idea de *un Dios juzgador y redentor*» (*Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, 70-71 (73-74)).

un sentido absoluto, es evidente que no pueda pensarse o describirse —como no puede el lenguaje representar lo absoluto, pues sólo representa el mundo, y éste es casual, relativo— pero sí puede *experimentarse, vivirse y sentirse* la exigencia absoluta de lo ético. Si no interpretamos así sus palabras estamos haciéndolo inconsecuente con los presupuestos del *Tractatus* que, a pesar de los años transcurridos, aún perduran en «A Lecture on Ethics». Quizá quede esto más claro si analizamos lo que Wittgenstein considera ejemplos de experiencias éticas.

9. LAS EXPERIENCIAS ÉTICAS

Wittgenstein ve la necesidad de explicar en su conferencia lo que pueden significar las expresiones como «absolute good», «absolute value» que él —y otros filósofos— están tentados de seguir usando, a pesar de su sinsentido. Ello sugiere que las deficiencias lingüísticas y gramaticales de tales términos no son obstáculo para seguir manteniendo que si lo bueno remite a determinadas experiencias éstas tengan en sí mismas un valor absoluto e incondicional. Wittgenstein es consciente de que las experiencias éticas que va a exponer³⁹ son puramente personales; lo cual no impide que las presente como aquellas que cualquier oyente puede imaginar —por haberlas sentido también— y así comprender mejor su discurso ético.

La primera experiencia, y la más fundamental para Wittgenstein, la describe como *una extrañeza por la existencia del mundo*. Se expresa en frases del tipo «qué extraordinario es que algo exista». La segunda experiencia que nos relata es la de sentirse *absolutamente seguro*, reflejada en el estado anímico en el que se llega a decir «estoy seguro, nada puede hacerme daño, pase lo que pase». Y por último, la experiencia de *sentirse culpable*. Las tres experiencias, que nos manifiestan también el carácter absoluto de la ética, además de ser sentimientos compartibles, cree Wittgenstein que pueden ser descritas con terminología religiosa: a la primera experiencia le correspondería la afirmación *Dios creó el mundo*, a la segunda la de *sentirse a salvo en las manos de Dios*, y a la tercera le correspondería el sentimiento de que *Dios desaprueba mi conducta*. Wittgenstein es perfectamente consciente del paralelismo entre sentimientos éticos y religiosos. Sus expresiones lingüísticas las considera carentes de sentido por las siguientes razones:

39. *A Lecture on Ethics*, 8-10 (20-23).

la primera experiencia ético-religiosa (la de extrañarse de la existencia del mundo) carece de sentido porque no puedo imaginarme el mundo no existiendo; y también la segunda experiencia (la seguridad absoluta) carece de sentido porque es absurdo afirmar que «es físicamente imposible que ciertas cosas me sucedan». En consecuencia, los términos de estas dos experiencias ético-religiosas (pues de la tercera, el sentimiento de culpabilidad, nada nos dice Wittgenstein) no son «usados» de un modo correcto, porque, aunque son similares o alegorías, a la hora de *describir* los hechos a los que se refieren nos encontramos, dice Wittgenstein, con que no hay tales hechos; de tal forma que «lo que al principio parecía ser un símil resulta ahora carecer de sentido»⁴⁰.

Sin embargo, aunque su formulación en el lenguaje, como se acaba de decir, sea absurda, no por ello dejan de tener un valor absoluto tales sentimientos o experiencias. ¿Y cómo unas experiencias —que en definitiva son hechos describibles— pueden tener valor absoluto? Esto es para Wittgenstein una paradoja que puede quedar resuelta si se es consciente de que un mismo hecho —experiencia— puede ser considerado de al menos dos modos diversos, de un modo «científico» o de un modo «milagroso». Para explicar esta diferencia de acercamiento a los hechos Wittgenstein nos ofrece el gráfico ejemplo de un oyente cuyo rostro se convierte repentinamente en el de un león. La sorpresa sería lo más cercano a la experiencia del milagro, mientras que el intento de estudiar y analizar el extraño fenómeno, una vez recuperados de la sorpresa, sería lo propio de la actitud científica. Pero esto, de ninguna manera, demuestra que no haya habido milagro, pues lo milagroso de un fenómeno no está en él mismo, sino en el *modo* de considerarlo por quienes lo contemplan.

Trasladando este ejemplo a la extrañeza de que el mundo exista lo que se puede afirmar es que dicho sentimiento nos refleja el modo de ver la existencia del mundo como un milagro, como una sorpresa. Lo que Wittgenstein, a mi juicio, nos quiere decir es que lo absurdo no es el sentimiento de extrañeza ante la existencia del mundo, pues esto es un hecho, sino intentar expresar por medio del lenguaje cualquier experiencia ético-religiosa, es decir, intentar *describir* su valor absoluto. Aquí está la clave del problema. Las proposiciones éticas y religiosas son *necesariamente* absurdas porque quieren dar a sus términos un valor absoluto, cuando para Wittgenstein es evidente que sólo los térmi-

40. *Ibidem*, 10 (23).

nos considerados en su sentido relativo —científico— son significativos, sólo ellos nos remiten al mundo casual. La utilización de términos éticos absolutos nos sugiere que todas las proposiciones ético-religiosas inevitablemente pretenden situarse más allá del mundo y del lenguaje significativo. Por eso al final de su conferencia leemos: «Mi tendencia total, y creo que la tendencia de todos los hombres que han intentado escribir o hablar sobre ética o religión, era *arremeter contra los límites del lenguaje*. Este arremeter contra las paredes de nuestra prisión es cabal y absolutamente sin esperanza»⁴¹. ¿Qué quiere decir Wittgenstein con que no hay ninguna esperanza? Que la posibilidad de que haya una ética formulada lingüísticamente es nula: *la ética no puede ser ciencia*; en términos del *Tractatus* equivale a «la ética no se puede expresar» (6.421); la ética, como expresión en el lenguaje de «the ultimate meaning of life», «the absolute good», «the absolute valuable», «the really important», «the life worth living» o «the right way of living» (expresiones todas ellas sustituibles entre sí, según Wittgenstein) es un «insentido», no nos aporta ningún conocimiento o representación del mundo de los hechos, no puede ser una teoría. De lo contrario, si pudiera ser ciencia o saber dejaría inmediatamente de poseer el carácter absoluto que según Wittgenstein le es esencial, pues frente a una teoría cualquier otra puede establecerse con la misma pretensión de legitimidad. La negación de la ética como ciencia no es equivalente a la negación de la ética como experiencia, vivencia o sentimiento del hombre. Y negar la posibilidad de una ética científica o filosófica no es tampoco equivalente a menospreciar —como sí han pensado algunos positivistas— todo aquello que se considera experiencia ética personal. Esto aparece muy claro en las últimas palabras de su conferencia en las que se asemeja la ética a una «tendencia» (*tendency*) del espíritu humano digna del respeto más profundo, que nos recuerda aquella consideración de «lo místico» en *Notebooks* como un impulso o inclinación natural (*Der Trieb*) del hombre.

Lo dicho en este apartado nos ayuda a darnos cuenta que las tesis éticas —por decirlo de alguna manera— del *Tractatus* y *Notebooks* subyacen aún, diez años después, en «A Lecture on Ethics». Sobre todo, las tres experiencias ético-religiosas de las que habla Wittgenstein aquí enlazan directamente con anteriores afirmaciones suyas. Por ejemplo, es evidente que el extrañarse de la existencia del mundo o considerarla

41. *Ibidem*, 12-13 (26).

como un milagro está estrechamente conectado con la proposición 6.44 del *Tractatus*: «No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *que* sea». Lo que Wittgenstein entendía por «lo místico», ahora se da a conocer como la experiencia muy compartida de «extrañarse», de «sorprenderse» de que algo exista; en definitiva, «lo místico» coincidiría con el sentimiento metafísico-religioso expresado en la proposición «Dios creó el mundo». En «A Lecture on Ethics», aunque no se menciona para nada el término «lo místico» podemos pensar que implícitamente es considerado como el sentimiento de que el mundo es una realidad finita y contingente cuya existencia, al no ser necesaria, nos provoca muy a menudo sorpresa y admiración. Lo cual no dista mucho tampoco de la proposición 6.45: «Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico». Y además, para Wittgenstein, este sentimiento o experiencia ético-religiosa, cuando se formula lingüísticamente y se pretende describir, conduce a un absurdo total que conecta con la tercera proposición del *Tractatus* referida a «lo místico»: «Hay ciertamente, lo inexpresable, lo que *se muestra* a sí mismo; esto es lo místico» (6.522). Lo que se muestra sabemos que para Wittgenstein no puede ser dicho, pero aunque no podemos hablar de la experiencia de que la existencia del mundo nos produzca sorpresa, sí podemos «mostrar» que esta experiencia es, como decía Wittgenstein al final de su conferencia, una «tendencia» del espíritu humano, que se manifiesta en la vida de los hombres (*it is a document*), y que «apunta a algo» (*deitet auf etwas hin*)⁴².

Por otra parte, el origen de la segunda experiencia reseñada en su conferencia, la de *sentirse absolutamente seguro*, puede encontrarse en la proposición de *Notebooks* que se refiere al hombre feliz: «Quien es feliz no debe sentir ningún temor. Ni siquiera ante la muerte» (8.7.16). La ausencia de temor, que equivale a la sensación de absoluta seguridad o a sentirse a salvo en las manos de Dios, nos remite a la concepción de la felicidad diseñada en *Notebooks*: ser feliz consistía en vivir de acuerdo con los hechos del mundo que no dependen de mi voluntad, es decir, en «cumplir la voluntad de Dios» (8.7.16). En consecuencia, sólo cuando se cumple la voluntad de Dios podemos sentir que el mundo no domina nuestro yo, sino que vivimos en el presente, sin ningún temor a nada; sólo entonces podemos sentir realmente que hemos encontrado el sentido de la vida, es decir, a «Dios», y por eso mismo po-

42. *Notes on Talks with Wittgenstein*, 12 (29).

demos cumplir su voluntad y sentirnos completamente a salvo, «pase lo que pase».

Y por último, la experiencia tercera (la de sentirse culpable) que menciona de pasada en su conferencia, también tiene su fuente en *Notebooks*. Cuando Wittgenstein identifica en «A Lecture on Ethics» el sentimiento de culpabilidad de los hombres con la afirmación religiosa «Dios desapueba nuestra conducta», está en el fondo diciendo con otras palabras lo que escribió también el 8.7.16: «Por supuesto que es correcto decir: la conciencia es la voz de Dios». Si verdaderamente la conciencia es la voz de Dios, entonces nuestros sentimientos de culpabilidad —o remordimientos de conciencia— no son sino la manifestación subjetiva y personal de que Dios desapueba nuestra conducta. Por tanto, obedecer a nuestra propia conciencia es obedecer a Dios. Y si esto es así, resulta claro por qué el sujeto volitivo es el portador (*Der Träger*) de la ética: es en la conciencia del sujeto donde se «muestra» o se descubre lo bueno y lo malo. Pero como lo bueno y lo malo, según Wittgenstein, dependen de algún modo del sentido de la vida, y podemos llamar Dios al sentido de la vida (8.7.16), de ahí se deriva, como ya sabemos, que lo bueno y lo malo, aunque se muestran en la conciencia del sujeto volitivo, dependen en última instancia de Dios (tesis teónoma), por lo que evidentemente sentirse culpable es equivalente a sentirse desaprobado por Dios.

Con esta comparación de textos, lo que quiero resaltar es la coherencia y continuidad del pensamiento ético de Wittgenstein, que depende en su totalidad de los presupuestos del *Tractatus*; y además, sugerir que lo que da mayor unidad a casi todas las afirmaciones éticas repartidas por sus escritos es una teonomía muy especial que brota como consecuencia de rechazar cualquier fundamento racional de la ética. Aquí hemos visto que la primera experiencia nos remite a «lo místico», la segunda a su concepción de la felicidad y del sentido de la vida, y la tercera a su concepción del sujeto volitivo, único portador de la ética. Todos estos conceptos provienen de *Notebooks* y del *Tractatus*, y todos ellos se relacionan estrechamente entre sí por una teonomía profunda que, a mi juicio, constituye el mejor resumen o compendio de toda su ética, y la mejor exposición de su constante irracionalismo ético⁴³.

43. Ha sido K. O. Apel quien más ha insistido en las graves consecuencias que acarrea el irracionalismo ético de Wittgenstein —junto con otras posturas filosóficas de nuestra época— a la hora de buscar un fundamento ra-

10. A MODO DE SÍNTESIS: LOS FRACASOS DE LA FILOSOFÍA MORAL

Si entendemos por filosofía moral la potencia de la razón (de la teoría) para explicar y fundamentar la moralidad, podemos concluir que Wittgenstein ha negado la posibilidad de que exista tal tipo de disciplina. A mi juicio, ha fomentado un irracionalismo ético que, sintetizando en dos tesis cada uno de los anteriores apartados, puede presentar las siguientes características:

1.^a La filosofía moral no puede decir nada sobre *el sentido de la vida* ni sobre lo bueno; ambos temas remiten a *Dios*, del cual nada podemos saber pues sólo nos es accesible a través de la oración.

2.^a La filosofía moral no tiene necesidad de atacar al *escepticismo ético* porque no existen preguntas éticas con sentido, y en consecuencia la búsqueda filosófica de una solución al *problema de la vida* es un absurdo: este desaparece sin más al creer en Dios.

3.^a La filosofía moral está incapacitada para ofrecer a los hombres razones que les lleven a buscar *la felicidad*; no hay justificación filosófica de la vida feliz, sino sólo *el imperativo moral* de vivir feliz.

4.^a La filosofía moral no puede *describir* en qué consiste la vida feliz, ni *objetivar* las características que la distinguen de la desdichada.

5.^a La filosofía moral no puede presentar criterios de moralidad porque sólo *el sujeto volitivo* —cada voluntad— es el portador de la ética, en el sentido de que sólo él puede ser juzgado bueno o malo, y también en el sentido de que sólo de *la dimensión volitiva* —y no intelectual o racional— emergen juicios de valor sobre otros sujetos o sobre el mundo en cuanto tal.

6.^a La filosofía moral no puede hablar de la voluntad humana porque es inaccesible a nuestro conocimiento, *no forma parte del mundo*, y en consecuencia nuestro lenguaje y nuestro pensamiento están imposibilitados de raíz para acceder al único *portador de la ética*.

7.^a La filosofía moral nada puede decir de *lo místico* (concepto que contiene todas las facetas de la ética de Wittgenstein) porque es un tipo de contemplación (interpretación metafísica) y de sentimiento (interpretación antropológica) que *se muestra* en los hombres felices que

cional de las normas morales. Puede consultarse sobre este tema concreto: *El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética*, en *La transformación de la filosofía*, Madrid 1985, vol. 2, 341-413 y *Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia*, en *Estudios éticos*, Barcelona 1986, 105-173.

han encontrado el sentido de su vida y que son conscientes de que la ciencia carece de respuestas a los problemas más vitales.

8.^a La filosofía moral, con sus racionalizaciones y argumentaciones, desvirtúa *el contenido ético de lo místico* y rebaja su valor absoluto al formular teorías que podrían ser rebatidas y sustituidas por otras.

9.^a La filosofía moral no sólo queda sin objetivos cuando se afirma la *tesis teónoma* («bueno es lo que Dios ordena»), sino que tal teonomía es la máxima expresión del *irracionalismo ético*: elimina de raíz cualquier intento de fundamentar racionalmente «lo bueno», y ridiculiza todas las posibles tareas de la teoría ética que desvirtúan el carácter absoluto de «lo bueno».

10.^a La filosofía moral no puede dar razones a favor o en contra de las *absolutas exigencias éticas* implícitas en toda religión, ni puede tampoco emitir juicios de valor sobre la corrección o incorrección de los distintos *códigos morales* —sean o no religiosos— porque es imposible situarse por encima o fuera de ellos, por lo que la tesis «bueno es lo que Dios ordena» tiene también su equivalente en «bueno es lo que mi código ordena».

11.^a La filosofía moral está incapacitada para ofrecer argumentos —los consecuencialistas carecen de valor ético— que respalden *el deber absoluto*; este no admite discusión ni fundamentación alguna, sino que exige *total cumplimiento*.

12.^a La filosofía moral no tiene ningún poder de seducción a la hora de *enseñar lo ético*, porque sus especulaciones y teorías son totalmente ineficaces para *conducir la vida de los hombres* hacia el bien.

13.^a La filosofía moral no puede explicar el contenido de *las experiencias absolutas* de las que emana la ética, porque intentarlo supone caer en las contradicciones propias de una disciplina que quiere utilizar *el lenguaje de lo relativo* para decirnos algo de las experiencias ético-religiosas más profundas de nuestra vida.

14.^a Y por último, la filosofía moral no es otra cosa que el intento de sobrepasar *los límites del lenguaje significativo*; y como el lenguaje científico es el único que posee significado, en consecuencia, las proposiciones éticas —como plenamente filosóficas que pretenden ser— se convierten en *pseudoproposiciones* que no respetan las «barreras» de nuestro lenguaje.

Enrique BONETE PERALES
Instituto de Filosofía. C.S.I.C.
Madrid