

## *La literatura como lenguaje de la ética*

Wilhelmi, Juan, Lunds Universitet

Literatura

Resumen: A principios del siglo XX se produjo un desdichado intento de dar carácter científico a los estudios literarios con lo que la aproximación a los textos se limitó en una perspectiva formal que olvidaba el contenido y, por tanto, toda cuestión que tuviera que ver con la relación entre literatura y ética. El ya no tan reciente “giro ético” de la crítica literaria abrió nuevas perspectivas que, en mi opinión, no pueden ser muy fructíferas porque la visión de la literatura que allí se encuentra está sometida a una idea trivial de la ética. En efecto, la ética generalmente se entiende como el intento de dar una fundamentación *teórica* al conjunto de normas que debe regir nuestra conducta y la literatura como una forma eficaz de ejemplificar en una serie de casos concretos aunque ficticios. El papel de la literatura —y el arte en general— como forma de acceso a lo ético debe buscarse por otros caminos. En las páginas siguientes propongo una reflexión sobre las nociones de ética y estética en la obra del filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein, que acompañadas de las ideas de Ernesto Sabato sobre la literatura pueden conducir, en mi opinión, a apreciar más justamente la relación que puede darse entre literatura y ética.

# La literatura como lenguaje de la ética

Juan Wilhelmi  
Universidad de Lund

## Introducción

A pesar de que tanto en Platón como en Aristóteles encontramos extensas reflexiones filosóficas sobre la literatura, centradas en su ética, la filosofía de la literatura no ha conseguido establecerse como una rama de estudio autónoma y, modernamente, se la ha tratado como un subtema de la filosofía del lenguaje. A principios del siglo XX se produjo un desdichado intento de dar carácter científico a los estudios literarios con lo que la aproximación a los textos se limitó en una perspectiva formal que olvidaba el contenido y, por tanto, toda cuestión que tuviera que ver con la relación entre literatura y ética. El ya no tan reciente “giro ético” de la crítica literaria abrió nuevas perspectivas que, en mi opinión, no pueden ser muy fructíferas porque la visión de la literatura que allí se encuentra está sometida a una idea trivial de la ética. En efecto, la ética generalmente se entiende como el intento de dar una fundamentación *teórica* al conjunto de normas que debe regir nuestra conducta y la literatura como una forma eficaz de ejemplificar en una serie de casos concretos aunque ficticios. El papel de la literatura —y el arte en general— como forma de acceso a lo ético debe buscarse por otros caminos. En las páginas siguientes propongo una reflexión sobre las nociones de ética y estética en la obra del filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein, que acompañadas de las ideas de Ernesto Sabato sobre la literatura pueden conducir, en mi opinión, a apreciar más justamente la relación que puede darse entre literatura y ética.

## El objeto de la ética

Wittgenstein comienza su conferencia presentando algunas propuestas para expresar su concepción de la ética: << [E]s la investigación acerca de lo que es valioso, o de lo que es realmente importante, o podría haber dicho que la ética es la investigación acerca del sentido de la vida, o acerca de lo que hace que merezca la pena vivir la vida, o acerca de la manera

correcta de vivir>>. (p 58). La intención de Wittgenstein es que estas frases sean consideradas como sinónimas: todas dicen lo mismo de manera diferente, y tomadas en conjunto deben tener el efecto de proporcionar al oyente o al lector una idea aproximada de aquello de lo que se ocupa la ética.

Cambiando el orden de aparición de las frases citadas, y ligeramente su formulación, podríamos decir que la ética es la investigación acerca del sentido de la vida, esto es, la búsqueda de la forma correcta de vivir, lo que hace que la vida merezca la pena, y que esto es lo único que realmente importa, lo único que tiene valor.

La idea de “sentido de la vida” es la que mejor nos puede servir para desarrollar este comentario sobre la concepción wittgenstiana de la ética. Si afirmamos que la búsqueda del sentido de la vida es la fuente de todo valor ético, nos daremos cuenta de inmediato de que aquellos que no creen que existe algo a lo que podemos llamar “sentido de la vida” encontrarán que la expresión “valor ético” carece de significado, o que, a lo sumo, indica de ciertas costumbres sociales o es expresión de las emociones. Wittgenstein rechaza radicalmente estas opiniones<sup>1</sup> e insiste en que la ética es lo único realmente importante, pero que de ella no se puede hablar<sup>2</sup>. ¿Cómo comprender esta postura? Responder a esa pregunta es el objetivo de las siguientes páginas.

## Hechos y valores

Wittgenstein prosigue señalando que todas las expresiones en las que ha tratado de acotar el tema de la ética pueden ser entendidas bien en un sentido relativo y trivial, bien en un sentido absoluto o ético y como el denominador común de esas expresiones es la noción de valor, tenemos que hablar, entonces, de valores relativos o de valores absolutos y solamente de éstos últimos trata la ética. Pero ¿qué es un valor absoluto? Empecemos viendo lo que es un valor relativo para poder llegar a la comprensión de lo que es un valor absoluto, precisando lo que este último no es.

Normalmente decimos que algo tiene valor si cumple un fin predeterminado que arbitrariamente hemos establecido. Una buena silla de despacho es aquella en la que mejor podemos sentarnos cuando vamos a escribir, una buena carretera es aquella que nos lleva más rápida y cómodamente al destino elegido e incluso cuando decimos que alguien es un buen

---

<sup>1</sup> Quien haya leído los diarios de Wittgenstein y las recopilaciones de recuerdos que sobre él han escrito algunos de sus discípulos no pueden tener dudas sobre este punto.

<sup>2</sup> En el parágrafo 6. 421 del *Tractatus Logico – Philosophicus* se dice: “Está claro que de la ética no se puede hablar.” En la *Conferencia* (1929) sostenía la misma idea. Hasta qué punto esto cambió en los escritos de lo que se ha dado en llamar su segundo período, es una cuestión que aún está por estudiarse.

pianista lo que queremos decir es que es capaz de interpretar piezas de un determinado grado de dificultad con un determinado grado de destreza.

Los juicios de valor, como “esta silla es buena”, “esta carretera es buena”, “este hombre es un buen pianista”, son en realidad, juicios de hecho que expresan el grado de comodidad de una silla, las características de una carretera y la habilidad con la que una persona ejecuta una tarea. Ninguno de estos juicios alude a nada que tenga valor ético; simplemente expresan proposiciones que establecen hechos. La palabra “bueno” que aparece en ellos simplemente quiere decir: “apto para un fin”.

Tomemos un juicio de valor relativo cualquiera: “Esta carretera es buena porque me lleva rápidamente a Lund. El valor de la carretera reside entonces en el hecho de estar pronto en Lund, ¿pero por qué sería esto valioso? Podríamos responder que porque me permite descansar antes de volver al trabajo. Naturalmente las cosas no pararían aquí, pues tendría que preguntarme por qué es bueno volver al trabajo sin estar fatigado y tras de ésta vendrían otra y otra pregunta: Llegaríamos así a una regresión eterna de la que podríamos salir mientras nuestros juicios sólo expresaran cuestiones de hecho. Siempre podríamos plantearnos un ¿por qué? ulterior sin poder llegar a una respuesta que nos permitiera decir “he llegado a un punto fundamental, a algo que tiene valor en sí y en lo que todos los demás juicios de valor encontrarían su fundamento”<sup>3</sup>. Estaríamos hablando de valores que no tienen auténtico valor; que no tienen valor ético.

Wittgenstein expresa estas ideas en el siguiente fragmento de la *Conferencia sobre ética*<sup>4</sup>.

Ahora bien, lo que ahora deseo sostener es que, a pesar de que se pueda mostrar que todos los juicios de valor relativos son meros enunciados de hecho, ningún enunciado de hecho puede ser, ni implicar, un juicio de valor absoluto. Permítanme explicarlo: supongan que uno de ustedes fuese una persona omnisciente y, por consiguiente, conociera todos los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y que conociera también los estados de mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en un gran libro; tal libro contendría la descripción total del mundo. Lo que quiero decir es que ese libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético, ni nada que pudiera implicar lógicamente tal juicio. (Wittgenstein, 1989: 36)

Las afirmaciones que se hacen en la cita anterior pueden parecer extrañas porque estamos acostumbrados a considerar los hechos como buenos o malos e incluso tenemos dificultades

---

<sup>3</sup> Una cadena de preguntas así podría ser: <<Debo llegar descansado a mi trabajo para poder realizarlo bien. Debo realizar mi trabajo bien para que sea efectivo. Mi trabajo debe ser efectivo porque de él se benefician otras personas. Debo beneficiar con mi trabajo a otras personas para que así la sociedad funcione>>. Y aquí no habríamos hecho sino llegar a un nuevo punto de partida: ¿Por qué es bueno que la sociedad funcione? La cadena de porqués no tiene fin.

<sup>4</sup> A partir de ahora nos referiremos a este texto como *Conferencia*.

para expresar el horror que nos producen acciones tan execrables como la tortura o el genocidio. No se trata de que Wittgenstein piense que haciéndolo así cometamos un error. Para aclarar su posición utilizaré un ejemplo propio. Imaginemos que estamos viendo una película sobre la vida de los animales. En ella contemplaremos escenas que nos parecerán crueles, animales carnívoros devorando a sus presas todavía vivas, mantis religiosas hembras que arrancan la cabeza al macho después del apareamiento, arañas que mantienen presas vivas en su red para comérselas cuando lo necesiten. Nadie se sentiría, sin embargo, tentado a emitir juicios éticos en un contexto como este. La vida de los animales se compone de hechos que simplemente hemos de aceptar como son.

Pensemos ahora que algunos de esos animales empiezan a evolucionar desarrollando sus capacidades mentales —la memoria, la capacidad de calcular, la imaginación—, que les ayudaría a planificar sus acciones. ¿En qué momento diríamos que son moralmente responsables de sus actos? ¿En qué nueva capacidad psicológica residiría esa responsabilidad? ¿En la memoria? ¿En la capacidad para prever situaciones y provocarlas? No sabríamos qué pensar de estos animales evolucionados ni aún en el caso de que sus procesos mentales llegaran a ser similares a los de los hombres. Podríamos seguir considerando sus actos —incluidos sus procesos mentales—, como actos naturales a los que no se puede aplicar ningún juicio ético. De modo similar podemos considerar las acciones de los hombres tanto físicas como psíquicas como actos naturales y así no atribuirles ningún valor ético.

Otra manera de ejemplificar la idea de que en el mundo —considerado como conjunto de hechos—, no hay valores, es la siguiente. La mayor parte de la gente considera los acontecimientos del mundo atribuyéndoles un valor ético, pero no tienen clara la posición desde la cual hacen esas valoraciones. Pensemos ahora en una persona que ve el mundo a través de una fe religiosa o un irrenunciable compromiso político. Este individuo percibe las situaciones en las que se ve envuelto atribuyéndoles un valor que se fundamenta en sus convicciones. Supongamos ahora que tras una experiencia espiritualmente traumática pierde la fe y sus convicciones le suenan a frases vacías. En cierto sentido sigue viendo el mundo como antes, comprende el significado de las cosas: los aviones sirven para viajar, en los hospitales se atiende a los enfermos y en los bares se puede tomar una cerveza, pero, de alguna manera el mundo se ha transformado para ella; ya no lo comprende; no comprende por qué uno ha de tomarse la molestia de viajar, buscar la salud o distraerse, porque la vida misma ha dejado de tener sentido. Diríamos que ve un mundo en el que han desaparecido los valores, y el que esto pueda suceder implica que los valores no residen en los hechos que componen el

mundo (en el que esa persona sigue viviendo sin dificultades *prácticas*) sino en la posición espiritual desde la que contemplaba los hechos.

Nos encontramos en la siguiente situación: una persona comprende el sentido práctico de los hechos del mundo y de las palabras y expresiones con las que nos referimos a ellos, pero ya no entiende el sentido de la vida en la que estos hechos tienen lugar.

Es fácil advertir que estamos usando aquí la palabra “sentido” con dos significados distintos. El primer significado nos remite a lo que sabemos cuando dominamos un concepto y la actividad de la vida cotidiana en la que ese concepto aparece. Podemos hablar en este caso de sentido lingüístico, o del sentido del lenguaje en el que hablamos de los hechos. El segundo significado tiene que ver con preguntas como ¿hay algo en la vida que merezca la pena vivir por ello? ¿Tiene sentido la vida humana, o es una serie de casualidades que nos conduce al incomprensible momento de la muerte? Aquí hablaremos de sentido ético. Lo que la persona de nuestro ejemplo había perdido era la capacidad de ver la vida con un sentido ético aunque, naturalmente, no había perdido el dominio del sentido lingüístico, sin el cual su vida práctica sería imposible.

En la *Conferencia* Wittgenstein repite una y otra vez las mismas ideas:

- a) Que no hay ningún hecho en el mundo cuya consideración nos lleve a la idea de sentido ético. Ningún hecho tiene de por sí valor.
- b) Que muchos de los intentos que hacemos para hablar del sentido ético conducen a frases carentes de sentido lingüístico, aunque esto no quiera en absoluto decir que la vida no tenga un sentido ético.

Más adelante examinaremos las razones por las que, en opinión de Wittgenstein, el discurso sobre la ética conduce al sinsentido lingüístico. Limitémonos ahora a comprobar la rotundidad con la que expresa ambas ideas. En el párrafo 6.41 del *Tractatus logico – philosophicus*<sup>5</sup> afirma:

El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: *en él* no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor. (Wittgenstein, 1973: § 6.41)

De manera más dramática dice en la *Conferencia*:

---

<sup>5</sup> A partir de ahora nos referiremos a esta obra como *Tractatus*.

Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo<sup>6</sup> leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición *ética*. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra. Ciertamente, la lectura de esta descripción puede causarnos dolor, rabia o cualquier otra emoción, también podríamos leer acerca del dolor o de la rabia que este asesinato ha suscitado entre otra gente que tuvo conocimiento de él, pero serían simplemente hechos, hechos y hechos, y no ética. (Wittgenstein, 1989: 36-37)

Y con respecto a la segunda idea, y de nuevo en el *Tractatus*:

§ 6.42 [N]o puede haber proposiciones de la ética. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto.

§ 6.421 Está claro que la ética no se puede expresar. La ética es trascendental.

Debemos plantearnos ahora una pregunta ¿Por qué no podemos, según Wittgenstein, atribuir valor ético a los hechos ni a las acciones en tanto que las consideremos como hechos? Para responderla, debemos insistir una vez más en que Wittgenstein presenta la ética como “la investigación acerca del sentido de la vida”. Ahora bien, un hecho es algo casual, algo que puede ocurrir o no ocurrir y esto no lo podemos decir del sentido de la vida. Si la vida tiene sentido éste no puede depender del azar, de que se dé, o no, un hecho. Si no fuera así habría que admitir que la existencia humana es algo absurdo, pues el que tuviera sentido para alguien se debería sólo a la casualidad de que en su vida se hubieran producido determinados hechos. Si la vida ha de tener sentido este no puede basarse en la casualidad y debe ser posible para cualquier persona, sean las que sean las circunstancias de su vida, vivir de acuerdo con ese sentido. Esta idea viene recogida en el párrafo 6.41 del *Tractatus* que antes se citó parcialmente y que, en su totalidad dice así:

El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: *en* él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor. Si hay un valor que tenga valor debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser así. Pues todo lo que ocurre y todo ser-así son casuales. Lo que lo hace no casual no puede quedar en el mundo, pues de otro modo sería a su vez casual. Debe quedar fuera del mundo. (Wittgenstein, 1973: § 6.41)

Una anotación que Wittgenstein hace en su diario en 1930 insiste en la misma cuestión:

Cuando alguien crea haber encontrado el sentido de la vida y quiera decirse que ahora todo será fácil, sólo necesitará recordar para su reflexión que ha habido un tiempo en el que no se había encontrado esta “solución”; pero también en ese tiempo se debe de haber podido vivir, y viéndolo así, la solución encontrada parecerá una casualidad. (Wittgenstein, 1981: 18-19)

---

<sup>6</sup> Ver la cita de la página 2.

En efecto, el sentido de la vida no es algo que puede descubrirse en un momento histórico como se hace un descubrimiento científico o matemático sino una forma de vivir en la que nos centramos en “lo que realmente importa” y que se da como una posibilidad para todo ser humano, viva en la época en que viva.

Los seres humanos no se limitan a reaccionar ante el mundo sino que toman una actitud ante él. En muchos casos esta actitud será puramente psicológica, consistente en una racionalización de nuestros actos de para poder estar satisfechos de nosotros mismos hagamos lo que hagamos. Esta racionalización suele tomar la forma: “actúo como lo hago ya que a fin de cuentas el mundo es así”. Nuestra concepción del mundo será, entonces, consecuencia de nuestros actos y debemos considerarla como un *hecho* psíquico sin valor ético<sup>7</sup>. Una actitud diferente es aquella en la que nos preguntamos cuál será el sentido del mundo para vivir en consonancia con él. Nuestros actos recibirán entonces sentido de nuestra actitud, y no al revés, y por eso nuestra forma de ver el mundo no puede ser un hecho más ya que consiste en aquello a partir de lo cual damos sentido a todos los hechos, a cualquier hecho. Este punto es difícil de comprender. Para aclararlo podemos acudir a una metáfora que Wittgenstein utiliza en el *Tractatus*: el ojo ante el que se abre un campo visual no puede estar situado en ningún punto de ese campo visual. Si lo hiciera el ojo sería al mismo tiempo lo que ve y lo visto, lo cual es imposible. De manera análoga, aquello que da sentido ético a los hechos no puede, a su vez, ser un hecho. Si lo fuera necesitaría recibir su sentido ético de algún otro sitio y ya no sería aquello de lo que todo recibe su sentido ético.

No se puede comprender claramente el rechazo de Wittgenstein a la idea de que los hechos pudieran *por sí mismos* ser sujetos de juicios éticos (que lo bueno y lo malo pudieran predicarse de los hechos), si no se ve el motivo que tiene para ello y, que en mi opinión, es el siguiente: Si la ética tratara de hechos, sería posible hacer teorías sobre ética y considerarla de una forma puramente intelectual, pero Wittgenstein consideraría una actitud así hacia la ética como una frivolidad escandalosa, y por nada del mundo llegaría a aceptarla. En una conversación con Friedrich Waisman expresó esta idea con rotundidad:

Si alguien me dice que algo es una *teoría* [ética] yo diré: no, no, esto no me interesa /.../ no sería esto lo que estoy buscando. Lo ético no se puede enseñar. Si para explicar a alguien la esencia de lo ético necesitara una teoría, entonces lo ético no tendría valor. (Wittgenstein, 1989: 49)

---

<sup>7</sup> A propósito de esto, escribe Wittgenstein en la *Conferencia* “Quizá ahora alguno de ustedes /.../ evocará las palabras de Hamlet <<nada hay de bueno ni de malo si el pensamiento no lo hace tal>>. Pero esto podría llevar de nuevo a un mal entendido. Lo que Hamlet dice parece implicar que lo bueno y lo malo, aunque no sean cualidades del mundo externo, son atributos de nuestros estados mentales. Pero lo que quiero decir es que mientras entendamos un estado mental como un hecho describable, éste no es bueno ni malo en sentido ético.

Una teoría no puede llegar a aprehender la idea de valor absoluto ya que hacemos teorías sobre lo que tiene un valor hipotético. Cuando el decir teórico afirma que algo es de una manera presupone que podría ser de otra y esto es lo que un juicio de valor absoluto excluye.

En este momento podemos hacernos una pregunta: si en el mundo, considerado como un conjunto de hechos, no podemos encontrar ningún valor, ¿de dónde viene la noción de valor que fundamenta los juicios éticos? Si cuando emitimos juicios de valor relativo estamos hablando de hechos, ¿de qué hablamos cuando emitimos juicios de valor absoluto?

## Los valores absolutos

Para introducir la noción de “valor absoluto” aparece en la *Conferencia* el siguiente ejemplo:

Supongamos que yo supiera jugar al tenis y uno de ustedes al verme dijera: “Juega usted bastante mal, y yo contestara: “Lo sé, estoy jugando mal, pero no quiero hacerlo mejor”, todo lo que podría decir mi interlocutor sería: “Ah, entonces, de acuerdo”. Pero supongamos que yo le contara a uno de ustedes una mentira escandalosa y él viniera y me dijera: “Se está usted comportando como un animal”, y yo contestara: “Sé que mi conducta es mala, pero no quiero comportarme mejor”, ¿podría decir: “Ah, entonces, de acuerdo?” Ciertamente no; afirmaría: “Pues, *tendría* usted que querer comportarse mejor”. Aquí tienen un juicio de valor absoluto, mientras que en el primer caso era un juicio de valor relativo. (Wittgenstein, 1989:35)

¿Cuál es la diferencia entre los dos casos anteriores? En el segundo, en vez de “tendría usted desear comportarse mejor”, se podría haber dicho: “usted tiene una actitud equivocada ante la vida”. Esto no ocurriría en el primer caso. La negativa a mejorar el juego de tenis es algo trivial, pero la indiferencia ante lo que está mal y lo que está bien no lo es. Lo que el ficticio interlocutor de Wittgenstein considera inaceptable de una manera absoluta no es el hecho de que éste haya mentado, —eso podría ser justificable e incluso bueno según las circunstancias— sino que una persona sea indiferente a la idea de que hay una manera correcta de hacer las cosas aunque no sepamos en un caso concreto cuál es, indiferente a que la vida *debe* tener un sentido. No se habla de un hecho sino de una actitud.

¿Qué nos dice Wittgenstein de estas actitudes? No puede, desde luego, definir las ni explicarlas, pero sí intentar poner ejemplos de ellas. Veamos uno de esos ejemplos, que es el primero que aparece en la *Conferencia*.

¿[Q]ué es lo que tenemos en la mente y qué tratamos de expresar aquellos que, como yo sentimos la tentación de usar expresiones como “bien absoluto”, “valor absoluto”, etc.? Siempre que intento aclarar esto es natural que recurra a casos en los que sin duda usaría tales expresiones. /.../ Creo que la mejor manera de describir dicha experiencia es decir que cuando la tengo *me asombro de la existencia del mundo*. En este caso me siento inclinado a usar frases tales como “¡qué extraordinario que exista algo” o “¡qué extraordinario que exista el mundo. Me siento entonces inclinado a usar frases como “Qué

extraordinario que las cosas existan” o “Qué extraordinario que el mundo exista (Wittgenstein, 1989: 38-39)

Lo que Wittgenstein quiere expresar no es que se quede atónito ante el hecho de que el mundo sea de una manera y no de otra, de que por ejemplo el cielo sea azul y no verde, o de que las personas sólo tengan dos pies, sino de que el mundo exista. Su asombro es el de un sujeto que se maravilla de que exista un mundo independiente de él y en el que hace su vida de forma que si se pudiera decir algo sobre lo que es el *ser* del sujeto diríamos, tomando la expresión prestada de Heidegger, que es el *ser en el mundo*, esto es que pertenece al mundo. Por otra parte, también puede decirse del sujeto que es un ser ético, un ser que no se limita, como los animales, a reaccionar ante los hechos a los que tiene que hacer frente, sino que busca el sentido de la vida para poder vivirla de manera correcta y entonces comprende que en los hechos del mundo nunca encontrará ese sentido ético.

Si el mundo, considerado como un conjunto de hechos contiene valores relativos, pero no contiene ningún valor ético, éste habrá que buscarlo fuera del mundo, y el sujeto, cuyo ser es *ser en el mundo* tendrá que buscar una posición *fuera del mundo* para poder encontrar la fuente de los valores éticos y el sentido de la vida. Desde esta posición intuiríamos el contenido de la noción “valor absoluto” desde la que expresamos juicios éticos, y esa posición no es otra cosa que una actitud hacia la vida.

La expresión *ser en el mundo* no quiere decir otra cosa más que vivir los sucesos que constituyen nuestra experiencia diaria con las cosas y las personas que nos rodean. Podríamos sustituir la expresión “vivir en el mundo” por otra equivalente “vivir en el lenguaje” ya que mediante el uso del lenguaje desarrollamos las actividades que componen nuestra vida. De este forma buscar una posición fuera del mundo es buscar una posición fuera del lenguaje, y asombrarse de la existencia del mundo es asombrarse de la existencia del lenguaje; verlo como un milagro. No es extraño que tras haber descrito la experiencia que hemos comentado, Wittgenstein afirmara ante un posiblemente perplejo auditorio:

Permítanme ahora considerar estas experiencias dado que, según creo, muestran las características que tratamos de aclarar. Y he aquí lo primero que tengo que decir: la expresión verbal que damos a estas experiencias carece de sentido (Wittgenstein, 1989: 39)

¿Qué quiere decir aquí “sinsentido”? ¿Que cuando Wittgenstein, comunicando sus experiencias con la esperanza de que algunos de sus oyentes las reconocieran, estaba haciendo algo absurdo? Debemos recordar la distinción que hicimos anteriormente entre sentido lingüístico (el sentido del lenguaje en el que hablamos de los hechos) y sentido ético (cuando

intentamos meditar sobre las preguntas relativas al sentido de la vida). Lo que Wittgenstein está haciendo es dando una razón por la que no puede expresarse el sentido ético en el lenguaje en el que vivimos cada día, en el lenguaje del mundo de cada día. La ética no trata del mundo de cada día sino que trata de aquella posición desde la que contemplamos el mundo para darle (o encontrarle) un sentido, por eso escribe Wittgenstein en su diario el 24 de julio de 1916: “La ética no trata del mundo, la ética ha de ser una condición del mundo, como la lógica”. La lógica es la condición de lo que hemos llamado sentido lingüístico y la ética, la condición de lo que hemos llamado sentido ético.

Las cuestiones que estamos tratando son menos oscuras de lo que parece. Podemos aclararlas acudiendo a un texto central de la llamada segunda época del pensamiento de Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*. Allí se dice:

Hay *una* cosa de la que no puede decirse ni que es de un metro de longitud ni que no es de un metro de longitud, y es el metro patrón de París. Pero con ello, naturalmente, no le he adscrito ninguna propiedad maravillosa, sino sólo he señalado su peculiar papel en el juego de medir con la vara métrica. (Wittgenstein 1988: § 50)

El contenido de este párrafo es claro. Medir una longitud es aplicar a ella una medida. Podemos ver con una cinta métrica si una mesa mide dos metros, pero no podemos aplicar la cinta métrica a sí misma para controlar su medida. Si desconfiamos de la exactitud de la cinta métrica, podemos compararla con otro patrón y, en última instancia, con el metro patrón de París, pero el metro de París no se puede aplicar a sí mismo, esto es *no se puede medir* y en *ese sentido* no puede decirse ni que el metro de París mide un metro ni que no lo mida. Decir que el metro de París mide un metro es un sinsentido, pero esto no es negar la existencia del patrón medida ni declarar que el medir es una actividad imposible o misteriosa, simplemente es señalar que una cosa no puede medirse a sí misma. Podíamos expresar esto diciendo que un patrón medida es algo que presuponemos cada vez que medimos, que el metro de París funciona como un fundamento y el acto de medir objetos es lo fundamentado. Lo que Wittgenstein quiere decirnos en el párrafo citado es que si hablamos del fundamento de la misma manera que hablamos de lo fundamentado (¿cuánto mide el metro patrón de París?) estaremos haciendo una frase sinsentido.

De manera análoga no podemos hablar de la actitud desde la que damos valor a los hechos de la vida en la misma forma que hablamos hechos, en el lenguaje de los hechos. Esa actitud es lo que presuponemos cada vez que hacemos un juicio ético sobre hechos y hablar de ella en el lenguaje de los hechos sería como intentar medir el metro patrón de París. De los

hechos podemos decir que son buenos o malos a causa de esto o de aquello, pero sería absurdo decir: el sentido de la vida es bueno por esto o aquello, y vistas las cosas *de esta manera* podemos entender el pensamiento de Wittgenstein según el cual no se puede hablar con sentido sobre ética<sup>8</sup>. Al afirmar que carece sentido hablar de ética, Wittgenstein no quiere hacer pensar a los oyentes de su conferencia que lo que ha expresado ante ellos, sobre los valores absolutos, sobre las experiencias que nos hacen sentirnos inclinados hablar de ellos, sea simplemente algo absurdo.

Quizá la mejor manera de comprender el pensamiento de Wittgenstein sea recordar un párrafo de la carta que dirigió a quien iba a ser el editor del *Tractatus logico-philosophicus*, Ludwig Ficker, en el que dice:

Mi libro tiene un propósito ético /.../ Mi trabajo se compone de dos partes: la que presento aquí y la que *no* he escrito, y ésta última es la importante. Mi libro traza las fronteras de la ética desde dentro y estoy convencido de que esta es la *única* manera posible de hacerlo. En suma, creo que /.../ he conseguido colocar firmemente todo en su sitio guardando silencio sobre ello. (Janik & Toulmin: 207)

Este es exactamente el objetivo de la *Conferencia sobre ética*: colocar firmemente la ética en su sitio. La ética es una investigación de lo que presuponemos cuando hablamos de juicios de valor. Cumple con respecto a estos la misma función lógica que el metro de París en la actividad de medir.

El mayor error que podemos cometer en ética es, según Wittgenstein, pensar que podemos hablar de ella en el lenguaje en el que hablamos de los hechos y que, por tanto nos sintamos autorizados a construir teorías en las que busquemos definiciones de lo bueno o de en qué consiste vivir de una manera éticamente correcta. Wittgenstein rechazaría *por principio* tales definiciones, como rechazaría tanto la respuesta positiva como la negativa a la cuestión ¿Mide el patrón metro de París un metro?

Los juicios de valor absoluto de los que trata la ética están —como las frases en las que tratamos de expresar lo que pertenece a la lógica del tipo “el patrón medida no puede medirse”— del lenguaje proposicional en el que hablamos de hechos que pueden ser verdaderos o falsos. La lógica y la ética, cada una a su manera constituyen el fundamento desde el que podemos hablar con sentido de los hechos del mundo. Presuponemos lo lógico cuando enunciamos hechos (presuponemos el patrón medida cuando decimos “esto mide tres

---

<sup>8</sup> Puede parecer extraña la analogía que acabo de proponer entre el patrón de medida y lo ético. Con ello pretendo sólo señalar que la ética —entendida como búsqueda del sentido de la vida—, tiene el mismo valor de fundamento a la hora de dar valor a los acontecimientos del mundo que tiene la lógica cuando se trata enunciar proposiciones sobre cuestiones de hecho.

metros), y presuponemos lo ético cuando decimos esto es bueno o esto es malo en un sentido absoluto. Wittgenstein expresa esta idea en su *Diario filosófico* el 24 de julio de 1916:

La ética no trata del mundo. La ética ha de ser una condición del mundo, como la lógica. (Wittgenstein, 1982: 132)

Lo ético no puede ser expresado en un lenguaje proposicional, pero puede mostrarse, esto es, puede ser intuido en la forma que tiene una persona de vivir. El 1 de diciembre de 1936 Wittgenstein escribió en su diario<sup>9</sup>:

Una proposición [religiosa o ética] puede parecer absurda y el absurdo de su superficie ser engullido por la profundidad que, por decirlo así, hay detrás de ella. /.../ [L]o que le da profundidad es el uso, la vida que lleva el que la cree. Pues esa proposición puede ser la expresión de la máxima responsabilidad. ¡Piensa que fueras puesto ante un juez! Qué parecería tu vida, que te parecería a ti mismo si estuvieras ante él (Wittgenstein, 2004: 93)

Creo que lo que Wittgenstein quiere decir en esta cita es lo siguiente: los juicios de valor absoluto pueden parecer tan absurdos como la pregunta “¿Cuánto mide la medida patrón?”, pero de la misma forma que la actividad de medir muestra que hay un patrón de medida, la vida que llevan las personas muestra que existe para el espíritu humano —aunque sólo sea como aspiración— la idea de una forma de vivir correcta, de una actitud correcta hacia la vida y eso es el auténtico objeto de la ética. Podemos resumir lo dicho sobre la concepción de la ética en Wittgenstein en los siguientes puntos:

1. Lo ético no puede expresarse en proposiciones que puedan ser verdaderas o falsas, porque verdaderos o falsos son los hechos que ocurren en el mundo y la ética no trata de hechos sino que es lo que nos permite ver un sentido moral en los hechos.

2. Llamar absoluto a un juicio ético no es más que recordar el carácter trascendente de la ética (su estar más allá de los hechos, dándoles sentido moral).

3. De lo ético no puede hablarse (como se habla de los hechos), pero puede intuirse en la forma en que las personas dan sentido a su vida.

4. Lo ético es darle a la vida un sentido más allá de nuestras conveniencias, gustos e inclinaciones.

---

<sup>9</sup> Utilizar aquí una cita de 1936 implica mantener la opinión de que las ideas de Wittgenstein sobre la ética no cambiaron en lo fundamental desde 1914 hasta su muerte.

## El sentido de la obra literaria

En un pasaje de su ensayo sobre la creación literaria, *El escritor y sus fantasmas*, Ernesto Sabato recuerda un aforismo de Claudel:

El principal problema del escritor tal vez sea evitar la tentación de juntar palabras para hacer una obra. Dijo Claudel que no fueron las palabras las que hicieron la *Odisea* sino al revés. (Sabato, 1979: 18)

Parece claro que lo que Claudel quiere decir es que las palabras, al entrar a formar parte de la *Odisea*, se convierten en literatura y por ello, además de presentar una serie de acontecimientos, algunos verosímiles y la mayoría fantásticos, toman un sentido nuevo: presentan la forma de ver el mundo propia de los griegos en tiempos de Homero. Mucho se puede decir de ella: La contigüidad de lo divino y lo humano es total y esto hace que para el griego homérico la vida carezca de misterios trascendentes. El destino del hombre no es más que el producto de la voluntad de los dioses, cuyos motivos, lejos de ser insondables son iguales a los de cualquier mortal, la ira, la venganza, la fidelidad a quienes le están próximos... Ni siquiera las profundidades del yo, que tanto han inquietado al hombre moderno, son misteriosas en ese mundo arcaico: los dioses infunden en los hombres los pensamientos que preceden a sus acciones decisivas, turban su juicio cuando quieren perderlos o los dotan de un ánimo sobrehumano cuando desean su éxito. En manos del hombre sólo aceptar su destino o buscar su perdición. Sin embargo, por mucho que se escriba jamás se llegará a expresar la totalidad del sentido de la *Odisea*, que no es otra cosa que la totalidad de la visión del mundo de aquel tiempo. Esto no se debe a que nos separen más de veintisiete siglos de la creación de esa obra. Si tratáramos de expresar de manera exhaustiva el sentido de una obra moderna nos ocurriría lo mismo que afirma Sabato en el ensayo antes citado:

Pedirle a un artista que explique ese perfil con dos ojos de frente es más o menos tan absurdo e impertinente como pedirle a Beethoven que explique una de sus sinfonías, o a Kafka que nos diga claramente qué quiso decir con su novela *El proceso*. Esa novela expresa de la única manera posible la realidad abismal que Kafka sentía. Si una novela se pudiera “contar” o “explicar” en cuatro palabras o hasta en un largo ensayo, estaría de más. Todo es consecuencia de nuestra mentalidad occidental y positivista, que caracteriza a lo que se llama “tiempos modernos” (Sabato, 1989: 26-27)

Lo característico de los tiempos modernos es la creencia en que *todo puede explicarse* sin tomar en cuenta que toda explicación necesita una base que, a su vez, no puede explicarse, pero que es presupuesta en todas las explicaciones.

En un ejemplo anterior veíamos que cada acción de medir presupone la existencia de un patrón medida que no puede ser el mismo medido. Veíamos también que todo juicio de valor absoluto presupone una actitud hacia la vida que no puede ser expresada en el lenguaje proposicional de los hechos. Lo mismo puede decirse de una obra de arte. Un cuadro de Van Gogh representa unos determinados objetos, la cama, la mesilla de noche y una silla de la habitación del pintor, un campo de girasoles, los tejados de las casas de un pueblo bajo un cielo estrellado. Entender ese cuadro no consiste en reconocer los objetos que contiene, sino en darse cuenta de cómo esos objetos muestran una determinada concepción de la vida. A esto es a lo que Wittgenstein llama la capacidad del arte para representar un objeto *sub specie aeternitatis*. Ese es el sentido del aforismo que escribe en su *Diario filosófico* el 7 de octubre de 1916:

La obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*; y la buena vida [la vida ética] es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. No otra es la conexión entre el arte y la ética. (Wittgenstein, 1982: 140)

Una obra de arte tiene la capacidad de expresar la relación del hombre con su ambiente total y el sentido de unicidad que el artista tiene de su vida. Leamos nuevamente el diario de Wittgenstein el 1 de agosto del mismo año: “Sólo de la conciencia de la *unicidad de mi vida* surgen religión -ciencia- y arte”. Es comprensible que lo que permite hablar de la vida de una persona —con la multiplicidad ilimitada de hechos que comprende— como de algo unitario, lo que expresa la relación de una persona con el mundo concebido no como una suma infinita de hechos sino también como una unidad, es algo que, a su vez, no puede explicarse en un ensayo ni expresarse en el lenguaje de los hechos como si fuera un hecho más. Estamos hablando de lo que subyace a los hechos y les da sentido.

Si leemos *Crimen y castigo* nos enteraremos de los acontecimientos en que un personaje, Rodión Romanovich Raskolnikov, se ve envuelto, pero para apreciar el sentido de esos acontecimientos —los que los diferencia de una crónica de sucesos que pudiera aparecer en cualquier diario—, es necesario comprender el universo en el que Dostoievski sitúa a su protagonista y que no es otro que la visión del mundo de Dostoievski, lo que antes hemos llamado el sentido de la unicidad de su vida o su relación con su ambiente total, expresiones éstas que son equivalentes. Y esto no es nada que se diga en ninguna de las frases que componen el texto de la novela sino que es el trasfondo que se intuye tras éstas.

No se puede explicar lo que Dostoievski quiere expresar en *Crimen y castigo* más que señalando que existe algo que se llama el sentido de la vida y que el delito de Raskolnikov es ignorarlo y la salvación de este personaje sólo llega cuando, en la prisión comprende

realmente cuál es ese sentido. Es evidente que estas palabras no son, en absoluto, suficientes para agotar el contenido de la novela a la que nos estamos refiriendo. Tampoco bastaría un ensayo. El contenido profundo de la obra de Dostoievski es algo que debe ser directamente captado por la intuición y que sólo puede comunicarse mediante metáforas o ejemplos. El que sea inexpresable de forma discursiva no quiere decir que sea algo inexistente o subjetivo y arbitrario. Pensemos que no es difícil ponerse de acuerdo en si alguien parece un personaje de Dostoievski y con eso no aludimos a su aspecto físico ni queremos decir que parezca proclive a intentar la experiencia de matar a una usurera. Lo que indicamos al hablar así es que estamos ante alguien cuya constitución espiritual nos hace imaginar que podría vivir en el universo ficticio de Dostoievski. Para poner un ejemplo igualmente sacado de la literatura diría que Martín, el personaje de *Sobre héroes y tumbas*, podría existir en una obra de Dostoievski; Zavalita, el personaje de *Conversaciones en la Catedral*, no. En esto estarán de acuerdo muchos de los lectores de esas novelas, pero si alguien les preguntara por qué Zavalita no puede ser un personaje de *Crimen y castigo*, la respuesta sólo podría ser que leyera de nuevo esas novelas con más atención. En suma, las auténticas obras de arte trascienden el pensamiento discursivo (aquello que se podría explicar en un ensayo) y nos ofrecen la *base pre-racional* sobre la que se sustentan. Nos muestran una concepción del mundo que da sentido a los sucesos, las acciones, los pensamientos, las palabras, las imágenes que la obra de arte contiene. Esta característica de las obras de arte no le pasa desapercibida a Wittgenstein. En una carta que envió a su amigo Paul Engelmann el 9 de abril de 1917, comentando un poema que éste le había mandado, el filósofo austriaco escribe:

The poem by Uhland is really magnificent. And it is how it is: if only you do not try to utter what is unutterable then nothing gets lost. But the unutterable will be —unutterably— *contained* in what has been uttered! (Engelman, 1967: 7)

Y sin embargo lo inexpresable es lo más importante, o mejor dicho: lo más importante es captar lo inexpresable en lo expresado, captar la combinación de lo inexpresable en lo expresado, de lo que puede decirse y del fundamento que le da sentido a lo que se dice. Sabato expone una idea en muchos sentidos similar en el ya mencionado ensayo *El escritor y sus fantasmas*:

La filosofía, por sí misma, es incapaz de realizar la síntesis del hombre disgregado: a lo más puede entenderla y recomendarla. Pero por su misma esencia conceptual no puede sino recomendar conceptualmente la rebelión contra el concepto mismo. De este modo hasta el propio existencialismo resulta una suerte de paradójico racionalismo. La auténtica rebelión y la verdadera síntesis no podía

provenir sino de aquella actividad del espíritu que nunca separó lo inseparable: la novela. (Sabato, 1979: 20)

No hay que llevar el acuerdo en las ideas entre Wittgenstein y Sabato demasiado lejos. Para Sabato lo que no se puede expresar conceptualmente, esto es, en el lenguaje de los hechos, tiene un carácter psicológico-existencial. La parte oscura, irracional del hombre, la fuente de sus deseos, temores, esperanzas, sueños, su soledad metafísica en una civilización que padece una desgarradora crisis de valores que amenaza con destruir el sentido mismo de la palabra “humano”, no puede expresarse de manera cabal más que en las grandes y terribles ficciones que pueden crear un Dostoievski o un Kafka. Wittgenstein, por su parte, tiene una visión que podría llamarse lógico-existencial. Para él, los valores en tanto que fundamento del sentido ético de los hechos no pueden expresarse en el mismo lenguaje en el que hablamos de los hechos, esto es, en el lenguaje conceptual, por motivos que anteriormente hemos señalado. Hay, sin embargo, un punto común de extremada importancia entre estos dos autores: el arte, y singularmente la literatura (en el caso de Sabato), tiene la capacidad de expresar lo que la ciencia o el lenguaje cotidiano no pueden decir; es el sustrato que hay que intuir para apreciar el auténtico sentido de la vida y al ser éste el objeto de la ética puede decirse que el arte, que la literatura, es el único lenguaje en el que lo ético puede expresarse. Por eso escribe Wittgenstein en el párrafo 6.421 del *Tractatus logico-philosophicus*:

Es claro que la ética no se puede expresar. La ética es trascendental. (Ética y estética son lo mismo.) (Wittgenstein, 1973: § 6.421)

## Bibliografía

- Engelman, P. (1967): *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*. Oxford: Blackwell.
- Janik, A & Toulmin, S. (1998): *La Viena de Wittgenstein*. Taurus, Madrid.
- Sabato, E. (1979): *El escritor y sus fantasmas*. Seix Barral, Barcelona.
- Sabato, E. (1989): *Entre la letra y la sangre*. Seix Barral, Barcelona.
- Wilhelmi, J. (1999): *Smak eller värde?* Nya Doxa, Nora.
- Wittgenstein, L. (1973): *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza, Madrid.
- Wittgenstein, L. (1981): *Observaciones*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Wittgenstein, L. (1982): *Diario filosófico 1914-1916*. Ariel, Barcelona.
- Wittgenstein, L. (1988): *Investigaciones filosóficas*. Crítica, Barcelona.
- Wittgenstein, L. (1989): *Conferencia sobre ética*. Paidós, Barcelona.
- Wittgenstein, L. (2004): *Movimientos del pensar*. Pre-textos, Valencia.

Juan Wilhelmi

[juan.wilhelmi@rom.lu.se](mailto:juan.wilhelmi@rom.lu.se)

Romanska Institutionen, Lunds universitet.