

WITTGENSTEIN Y LOS SENTIDOS DEL SILENCIO*

Carla Cordua

El imperativo del silencio enunciado en el Prólogo y el párrafo final del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein tiene tres sentidos —lógico, ético y místico— cuyas diferencias y conexiones mutuas se dilucidan aquí. Se analiza el lugar del silencio en el lenguaje y se examina hasta qué punto el imperativo del silencio persiste en la obra tardía de Wittgenstein. En particular se conecta la toma de posición del *Tractatus* con la conferencia sobre ética del año 1929, en la que el filósofo busca demostrar que los lenguajes de la moral y de la religión violan los límites del lenguaje significativo.

En el *Tractatus Logico-Philosophicus* no hay sino dos brevísimos pasajes que se refieren expresamente al silencio (T, Vorwort, p. 9 y N° 7). Como ésta es la única obra de Wittgenstein que gira entera, según su autor,

CARLA CORDUA, Ph. D. en Filosofía en la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras. Autora de numerosas publicaciones en revistas especializadas y de varios libros; entre ellos cabe mencionar: *Idea y figura: El concepto hegeliano de arte* (Río Piedras, Puerto Rico, 1979), *El mundo ético: Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel* (Barcelona, 1989), *Explicación sucinta de la "Filosofía del Derecho" de Hegel* (Santa Fe de Bogotá, 1992), en colaboración con Roberto Torreti, *Variedad en la razón: Ensayos sobre Kant* (Río Piedras, 1992), y *Wittgenstein: Reorientación de la filosofía* (Edit. Dolmen, 1977).

* Conferencia pronunciada el 10 de junio de 1997 en el ciclo para estudiantes universitarios "Pensamiento y silencio", organizado por el Centro de Estudios Públicos. En el N° 69 de *Estudios Públicos* apareció la conferencia "El silencio originario en el pensar de Heidegger", dictada por Jorge E. Rivera en el marco de ese mismo ciclo.

alrededor de la importancia absoluta de guardar silencio, puede parecer raro que no encontremos en ella mayores explicaciones del asunto. Se puede pensar, seguramente, que esta parquedad es discreta, pues hablar demasiado del valor y los alcances del silencio resultaría equívoco y sospechoso. ¿Cómo recomendarles el silencio a otros si el filósofo mismo no está dispuesto a practicarlo en alguna medida? En obras posteriores, Wittgenstein se refiere sólo indirectamente a las varias partes que le caben al silencio en nuestra vida y a las maneras como ninguna de las alternativas de la práctica aprendida de guardar silencio en determinadas circunstancias lo puede reemplazar o aventajar. En la obra de Wittgenstein las funciones del silencio son tres, la lógica, la moral y la que el filósofo llama mística.

La verdadera razón por la que Wittgenstein menciona tan pocas veces el deber del silencio, dos veces en el *Tractatus* y luego nunca más en forma directa, reside en que este aspecto de la obra pertenece a un sistema filosófico que su autor criticó y abandonó parcialmente más tarde. Ya en su origen los tres sentidos del silencio, a pesar de ser cada uno peculiar y en buena medida conceptualmente independiente de los otros, están entroncados en el primer sistema filosófico y referidos a través suyo los unos a los otros de una manera difícil de seguir. Sistemáticamente, el silencio tendría que ser uno solo, pero la exposición de Wittgenstein lo exhibe de hecho en tres dimensiones diversas entre las cuales los nexos son oscuros y no fueron explicados por su autor. En el *Tractatus* era preciso que la fórmula que dice la necesidad de guardar silencio fuera muy simple y parca para que, como las sentencias de los sabios antiguos, se pudiera entender de varias maneras. El imperativo del silencio del *Tractatus* hace las veces tanto de conclusión trivial de la exposición lógica del sistema como de verdad recóndita que expresa los alcances morales y místicos del primer libro de Wittgenstein¹.

¹ El N° 7 del *Tractatus* puede traducirse: "Sobre lo que no se puede hablar, hay que callar". La fuerza del "hay que" (*muss*) admite diversas lecturas:

(A) "Para todo x y todo y si no es posible que x hable sobre y , es necesario que x no hable sobre y ".

Como la negación de la posibilidad equivale lógicamente a la necesidad de la negación, (A) es una verdad lógica trivial.

(B) "Para todo x y todo y , si no es posible que x hable *con sentido* sobre y , es necesario que x no hable sobre y *de ninguna manera* (ni *con*, ni *sin sentido*)".

(B) no es una verdad lógica, pero puede dársele este carácter insertando la condición "Si x no ha de hablar sin sentido".

(C) "Para todo x y todo y , si x no ha de hablar sin sentido sobre y y no es posible que x hable con sentido sobre y , es necesario que x no hable sobre y de ninguna manera, ni con sentido (porque no puede), ni sin sentido (porque iría contra la condición prescrita)".

(C) es un imperativo hipotético o técnico, pero tiene la fuerza de un imperativo moral si "¡Evita la cháchara! ¡No hables sin sentido!" es un imperativo moral absoluto. Obviamente, este imperativo moral no puede derivarse de *Tractatus* N° 7, ni tampoco —me parece— de los números anteriores.

Pues la exposición del *Tractatus* puede y debe ser leída y comprendida en varios niveles diferentes. En una primera interpretación, la fórmula que impone el silencio resulta del sistema lógico contenido en este libro². En él se sostiene, en efecto, que el lenguaje es un espejo de la realidad mundana, capaz de expresar los hechos y las situaciones de que se compone el mundo, pero no de traspasar los términos que definen tanto al mundo como a su representación pictórica, el lenguaje, como conjuntos limitados. Cuando los usuarios del lenguaje les quieren dar a sus símbolos un uso no fáctico, esto es, lo quieren aplicar a tareas diferentes de la de enunciar lo que es el caso, las estructuras lingüísticas pierden el único contenido de que son capaces, se tornan carentes de referencia real y, como consecuencia de ello, pierden todo significado. El lenguaje, de acuerdo con el *Tractatus*, tiene los mismos límites que el mundo: donde se acaba uno se acaba el otro. Tales límites no pueden ser traspasados sin que lo que se dice caiga en el sinsentido.

El *Tractatus*, el único libro que su autor publicó en vida, se propone como tarea principal trazar un límite entre lo que se puede decir con sentido y lo que excede la capacidad de nuestros instrumentos lingüísticos. De esta diferencia lógica entre las oraciones que tienen un contenido significativo porque se refieren a hechos y situaciones mundanas y las formaciones verbales que, aunque a primera vista parecen oraciones, no lo son de verdad debido a que les falta el contenido fáctico, no quieren decir nada, saca Wittgenstein muchas consecuencias de diversa índole sobre la filosofía y las ciencias, sobre el mundo y lo que queda fuera de él, sobre los hechos y los valores y, también, sobre los lenguajes de la moral, del arte y de la religión.

Debido a que Wittgenstein presupone que, por lo general, hablamos para hacer patente o expresar un significado, cuando usamos el lenguaje para no decir nada, este abuso resulta de la carencia de claridad sobre el funcionamiento de nuestro lenguaje. Sabemos hablar pero no comprendemos las condiciones de que dependen los sentidos formulables lingüísticamente. Cuando hablamos sin sentido es porque estamos enredados en con-

² Cf. el análisis propuesto en la nota N° 1. Muchos comentaristas del *Tractatus* sostienen que la fórmula que manda el silencio tiene un sentido a la vez lógico y moral. Pero, ¿cómo puede resultar un imperativo moral de un sistema lógico que no reconoce otra necesidad que la lógica? Quienes afirman de manera expresa que Wittgenstein propone en la oración final de su libro esta oscura combinación de la necesidad lógica con la forzosidad moral, nos deben una explicación adecuada del origen de la exigencia moral. Es el caso, me parece, de James C. Edwards, *Ethics without Philosophy: Wittgenstein and the Moral Life* (1982), pp. 85-86; y de Philip S. Shields, *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein* (1993), pp. 10-30; especialmente p. 11.

fusiones conceptuales, porque no entendemos que hemos abandonado la esfera limitada de lo significativo. Si llegamos a comprender, gracias al sistema lógico del *Tractatus*, que hay ciertos usos del lenguaje que no producen sino vacuidades y disparates, parece obvio que guardaremos silencio en vez de incurrir en el sinsentido. Éste es el alcance estrictamente lógico de la fórmula que nos hace presente que allí donde es imposible hacer sentido es preciso callarse.

Pero las consideraciones lógicas en el libro de Wittgenstein están puestas, en último término, al servicio de ciertas doctrinas morales y místicas, a cuya exposición el autor dedica la parte final de su tratado. Una segunda lectura, que considere principalmente el sentido moral de la obra, como en el Prólogo y en otros comentarios acerca de la intención del tratado exige su autor que se haga, pone en evidencia que la oración que manda guardar silencio formula una obligación moral incondicional o absoluta que el lector contraería después de comprender la exposición de Wittgenstein. Lo revelado en el *Tractatus* transformará de una vez para siempre la vida y la actividad del lector, en particular si es aficionado a la filosofía. En este efecto moral, que no aparece más que al término de la exposición y que posee alcances que superan la esfera de los asuntos lógicos planteados antes, residiría el verdadero sentido del libro, según reiteradas declaraciones de Wittgenstein.

Antes de proseguir con los varios sentidos del silencio, debemos preguntar: ¿con qué derecho sostenemos que el *Tractatus* puede ser entendido de diferentes maneras? Pues la posibilidad de hacer más de una lectura no puede sino tornar ambiguas las fórmulas y las doctrinas que en él se proponen. El caso es que el libro mismo no sólo autoriza sino que impone tal perspectiva sobre su contenido. Ya que, por una parte, expone un sistema filosófico referente a la condición del mundo, del lenguaje, de la relación entre ellos; un sistema referente, asimismo, a la función primordial de la lógica para determinar lo que hay y lo que se dice, para establecer los límites del lenguaje y del mundo y las diferencias entre realidad e irrealidad, sentido y sinsentido, posible e imposible. Y, por la otra parte, el *Tractatus* declara que la filosofía, incluida la que en este libro se expone, se ocupa de pseudoproblemas sobre cuestiones de las que se puede demostrar que no es posible decir nada con sentido pues todo discurso sobre cuestiones filosóficas contraviene las reglas del lenguaje significativo.

Así es como resulta que, después de haber leído este libro y de haber sido promovido por su lectura a la comprensión de los límites del mundo y del lenguaje que lo expresa, el lector debe, según Wittgenstein, arrojar lejos de sí no sólo a la filosofía tradicional, el complicado producto de malenten-

der, también los filósofos, el funcionamiento del lenguaje, sino debe deshacerse de igual manera de las seudoproposiciones del propio *Tractatus*, tal como uno se deshace, después de usarla, de la escalera que le hizo posible subir al lugar donde quería llegar. El *Tractatus*, al desautorizar a la filosofía, se autocancela expresamente y de esta manera nos abre, después de hacerlo, una nueva perspectiva sobre lo que se propone y lo que significa como obra. Así es como autoriza ser leído en varios niveles: antes y después de la cancelación de toda filosofía que pretenda ser ciencia, antes y después de averiguar el significado religioso de que el mundo y el lenguaje sean limitados.

El sentido lógico de la oración que manda el silencio es diferente de su sentido moral, entre otras cosas, porque es posible leer el sistema filosófico del *Tractatus* sin tener en cuenta que propone una filosofía para terminar de una vez para siempre con la filosofía como ciencia. Antes de convencernos de que la filosofía consta de seudoproposiciones que sólo aparentan ser proposiciones, el sistema del *Tractatus* parece uno que se agrega a los producidos por la filosofía tradicional; luego, enterados por Wittgenstein de que éramos víctimas de una ilusión, renunciaremos a los esfuerzos filosóficos de una vez por todas, habiendo sido transformados por la revelación de que la filosofía no conoce la realidad ni enseña nada sobre ella, sino que es, más bien, una terapia que cura del hábito de hacer las preguntas sin solución con que los filósofos se han torturado por 25 siglos. Así es como el silencio de que habla el *Tractatus* adquiere, desde esta otra perspectiva, una dimensión moral que no estaba en evidencia en su solo aparato lógico.

El *Tractatus* cancela la filosofía como metafísica, como lógica, como moral, como estética. Para efectuar esta tarea purificativa o de eliminación de un extravío milenarista tiene que incurrir en los mismos abusos de lenguaje que busca desenmascarar. Desde la perspectiva de la liberación del filósofo, no se puede decir que el *Tractatus* derive el imperativo moral del silencio directamente del sistema lógico-metafísico expuesto por él. Pues, como tratamiento práctico que el pensador se da a sí mismo y a otros que ya han padecido las torturas de tratar de convertir a la filosofía en una ciencia, presupone, además de los límites del lenguaje significativo, cierta forma de vida que Wittgenstein conoce, y una historia del pensar filosófico que da testimonio de la insensatez de vivir de esa manera. La evidencia del sinsentido de la filosofía tradicional conduce pues, al que la ha comprendido, a un silencio que es parte de la lucidez de quien se acaba de reponer de la tiranía de una quimera. La liberación del filósofo, la posibilidad de dejar

de hacer filosofía voluntariamente³, es una gran conquista, desde el punto de vista de Wittgenstein; antes dedicado a servir una empresa imposible, el filósofo abandona con clarividencia, y renuncia de manera ilustrada, a decir y a conseguir lo que no se puede.

Wittgenstein se impacienta con los primeros lectores del *Tractatus* porque, le parece, sobrestiman el interés de los aspectos lógicos de la obra y no captan adecuadamente que el conjunto está dominado por una intención moral. La vanguardia que inaugura la historia de los malos lectores del *Tractatus* está formada por Bertrand Russell y Gottlob Frege. El soldado austríaco Wittgenstein, prisionero en el norte de Italia después de la Primera Guerra Mundial, les había enviado sendas copias del manuscrito del *Tractatus*, que solía llevar en su mochila, a sus dos principales mentores y maestros⁴. Los comentarios epistolares que ambos le envían al autor después de leer el manuscrito no le gustan nada al filósofo todavía inédito. Wittgenstein le escribe a Russell⁵ que Frege no ha entendido ni una sola palabra de su planteamiento. En cuanto a los comentarios del propio Russell, la misma carta dice que: “Mucho me temo ahora que no has comprendido mi aseveración esencial, de la que toda la cuestión acerca de las proposiciones lógicas no es sino un agregado (*Zusatz*)”. Conocemos, además, otras declaraciones, independientes del texto del *Tractatus*, como la famosa carta de Wittgenstein a Von Ficker⁶, que confirman que su autor veía entonces en las últimas proposiciones morales y místicas de su libro, que se extienden de la proposición 6.4 hasta el final, el verdadero sentido y la justificación de su primera obra, tal como lo afirma el Prólogo del tratado.

Acercuémonos ahora a la manera concreta en que Wittgenstein habla del silencio en el *Tractatus*. Los dos pasajes que formulan el imperativo de guardar silencio enmarcan la obra completa; la primera mención del asunto se encuentra en el Prólogo, donde el autor explica la intención de la obra; la segunda está al final de ella. Estos dos pasajes dicen así: “El sentido total de [este] libro se podría expresar mediante las palabras: todo

³ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 133.

⁴ La carta de Wittgenstein a Russell, fechada el 19 de agosto de 1919, comenta las observaciones que le hace el filósofo inglés después de leer el manuscrito del *Tractatus*. Wittgenstein se queja en ella de no ser entendido por nadie y cuenta que “también a Frege le envié mi manuscrito. Me escribió hace una semana y veo por su carta que no entiende ni una sola palabra de todo [el libro]”. L. Wittgenstein, *Briefe* (1980), p. 88. (En adelante, Cartas, seguido de la página).

⁵ Cartas, p. 88.

⁶ Cartas, p. 96.

cuanto puede, en general, ser dicho, puede ser dicho con claridad; y sobre aquello que no se puede hablar hay que guardar silencio”⁷. La oración final del libro es ésta: “Sobre lo que no se puede hablar hay que guardar silencio” (T 7).

El *Tractatus* no es un libro popular, y, especialmente en castellano, es sólo conocido por unos pocos. Igual que ocurre en otros idiomas, entre nosotros también ha sido mal entendido a menudo. La obra de Wittgenstein en general es difícil de llegar a conocer bien, pero el *Tractatus* en particular es un libro “oscuro y breve”⁸, como lo llama acertadamente su propio autor en carta a Russell. Aunque los temas abarcados por el *Tractatus* son de muy diverso tipo: metafísicos y morales, cosmológicos y religiosos, lógicos, estéticos y personales, la exposición del sistema tractariano está llevada a cabo principalmente en los términos metafísicos y lógicos desarrollados antes por otros pensadores y ligados estrechamente a los asuntos en que trabajaban por aquellos años pensadores como Frege y Russell. El carácter relativamente recóndito de la orientación moral y mística de esta obra de Wittgenstein contribuyó, sin duda, a dificultar el acceso a lo que su autor consideraba su verdadero sentido. El libro fue mal entendido literalmente por todo el mundo por bastante tiempo y ahora parece evidente que no sólo su originalidad y profundidad sino también el carácter condensado de la prosa y cierta desconsideración con el lector, fueron en alguna medida responsables de la dificultad del conjunto.

Que tantos lectores filosóficos se hayan equivocado sobre el *Tractatus* no demuestra, ciertamente, que la autointerpretación del autor sea correcta. Conviene recordar, desde luego, que tenemos dos lecturas diversas del *Tractatus* debidas al propio Wittgenstein: la que el filósofo profesaba en la época de la publicación del libro (1921) y la que sostendría 10 años más tarde (a partir de 1930), muy diferente de la primera. La interpretación temprana está dominada por la convicción, expresada en el Prólogo del *Tractatus*, de que el libro resuelve de una vez para siempre todos los problemas de la filosofía tradicional⁹. Diez años después, Wittgenstein se ha convertido en un crítico de su primera obra; decide volver a la filosofía, que había abandonado, para restablecerla sobre bases nuevas. Wittgenstein

⁷ L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, p. 9. (En adelante, T seguido del número de la proposición citada). Las traducciones del alemán y del inglés que cito son mías.

⁸ Cartas, p. 252.

⁹ T, p. 10. Entiéndase que la solución definitiva de los problemas filosóficos, como Wittgenstein la concibe, es su disolución crítica definitiva, no la respuesta universalmente convincente que buscaron quienes en el pasado plantearon tales problemas.

desautoriza, en efecto, tanto al atomismo lógico del *Tractatus* como la noción de que el lenguaje es una representación del mundo que lo refleja eficazmente.

La crítica de su libro juvenil la dirige Wittgenstein frontalmente contra las bases lógico-metafísicas del sistema tractariano. ¿Reniega también de las conclusiones morales y místicas en que el sistema desemboca cuando revisa críticamente su primera filosofía? No reniega nunca expresamente de ellas; es notorio, sin embargo, que no vuelve a enunciar el imperativo del silencio ni en su significado lógico ni en sus alcances morales y místicos. Tampoco insiste más tarde en la importancia moral absoluta de no sobrepasar los límites del lenguaje, pero resulta obvio que él, tanto en su actividad filosófica como en su actitud personal, sigue adhiriendo a la práctica de evitar a toda costa las palabras inútiles, los grandes gestos y la pretensión de saber más de lo que sabe, una tentación frecuente para los filósofos, cree. En este sentido, se mantiene fiel a la ética del *Tractatus*. Pero como la cuestión de la moral del silencio posee un nexo con lo que Wittgenstein llama 'lo místico', vamos a proceder antes a fijar con claridad los caracteres del silencio que Wittgenstein califica de moral.

Cuando el pensador nos conmina a poner en práctica cierta clase de silencio, vemos claramente que no se refiere a los silencios internos del lenguaje, a sus pausas y a los gestos mudos con que los hablantes mezclan y precisan lo que dicen. Lo que Wittgenstein se propone es, más bien, moralizar la entera actitud del hablante frente a su posibilidad de valerse de un lenguaje. Debe aprender, antes que nada, que esta posibilidad depende de ciertas condiciones y que hay una diferencia insalvable entre el uso legítimo y el uso abusivo del lenguaje. El imperativo moral del silencio no le pide nada al lenguaje como tal, que está bien como es, dice el filósofo a menudo, sino sólo al hablante.

No debemos entender que el silencio como obligación moral, según Wittgenstein, es lo contrario del lenguaje y que implicaría una renuncia a valerse de éste. No hay una oposición simple entre lenguaje y silencio: sus relaciones son más complicadas. Es verdad que hablar y hacer ruidos nos parecen estrechamente ligados entre sí. Sin embargo, es obvio que el soliloquio y el monólogo, aunque a menudo completamente divorciados del sonido, son partes del lenguaje. Pues, aunque pueden, en ciertos contextos, funcionar como términos contrastantes, el lenguaje y el silencio tienen muchos lazos que los unen y el lenguaje sonoro contiene partes cuyas que son silenciosas. Buenos ejemplos de tales ingredientes son los signos luminosos del tránsito, por ejemplo, o las señales de humo usadas como método de comunicación entre personas distantes. También los gestos que hacemos

en vez de hablar, como sonreír o saludar de lejos con la mano levantada, son elementos del lenguaje que no resuenan, tal como tampoco hace ruido la actividad de sacar cuentas de memoria o de pensar antes de contestar una pregunta. De manera que el silencio, que entendido de cierta manera puede constituir una alternativa frente al lenguaje, también forma parte de él, tanto en las formas indicadas como en el modo de las breves pausas que separan a las palabras, a las frases, a los versos, a las estrofas y a los discursos.

Pero la moral de Wittgenstein no se refiere a los silencios internos del lenguaje sino, más bien, a aquella otra forma del silencio que se caracteriza por ser lo contrario de la cháchara; se trataría de aprender una conducta destinada a contrarrestar ciertas tendencias naturales del hablante, como la inclinación a la habladería hueca o como aquel impulso que lo arrastra a decir cosas sin sentido. El imperativo moral del silencio convertido en práctica actualizaría en nosotros ciertas formas de libertad: podríamos dejar de hablar de lo que no sabemos, seríamos capaces de abstenernos de tratar de explicar lo confuso; nos ahorraría el disgusto de hablar de más sin ninguna necesidad o de parlotear inoportunamente.

Uno de los sentidos de la oración con que concluye el *Tractatus* es moral, porque se dirige a la acción humana y establece para ella una distinción absoluta entre el uso y el abuso de la posibilidad de hablar. Por eso conviene señalar que el filósofo no se vale, en el original de su escrito, del sustantivo 'silencio' sino de la forma verbal 'guardar silencio' o 'permanecer callado'. Los pasajes sobre el silencio apelan a nosotros como hablantes que tienen, en cuanto tales, la posibilidad de callar en determinadas ocasiones o sobre ciertos asuntos. Los animales y las cosas, que no hablan, tampoco y por ello mismo, se pueden quedar callados. El verbo alemán 'schweigen' debiera traducirse, por esta razón, por un verbo y no por un sustantivo¹⁰, como ocurre a veces. Pues de lo que se trata aquí es de una actividad humana exclusiva y de su omisión voluntaria e ilustrada, de algo que sólo nosotros y por razones, podemos ya sea hacer, ya sea dejar. Lo sometido al mandato moral no es una cualidad o propiedad objetiva que se pudiera atribuir también a las cosas. El texto de Wittgenstein usa en los dos pasajes mencionados un verbo que nombra una actividad, la de callar. El libro entero se propone demostrar que callar, guardar silencio es, en determinadas circunstancias, un deber nuestro.

Las dos breves formulaciones de nuestra obligación de guardar silencio dicen casi lo mismo y ambas cuentan ya con una distinción que

¹⁰ Véase, por ejemplo, la traducción inglesa de T 7 en James C. Edwards, *op. cit.* p. 5.

Wittgenstein introduce hacia el final de su primer libro, en la parte reservada a las conclusiones (T 6.522); allí sostiene que: “Hay, en efecto, lo que no puede decirse. Es lo que se *muestra*, lo místico”. La noción de lo místico posee en el *Tractatus* varios matices: se dice en general de lo que es inefable, como acabamos de escuchar, de lo que se muestra en contraste con lo que cabe ser dicho. Pero Wittgenstein llama ‘mística’ también a la experiencia del asombro o de la maravilla ante la existencia del mundo. “Que haya mundo es lo místico, no cómo es” (T 6.44)¹¹. Se refiere, asimismo, a un sentimiento y a un impulso humano, que califica de ‘místicos’. “El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico” (T 6.45). En este último uso, el sentimiento de lo místico es inspirado por la intuición de que, siendo el mundo algo limitado, tiene que haber un más allá del mundo, aquello que queda fuera de sus límites. Finalmente, en sus diarios anteriores al *Tractatus*, anota lo siguiente: “El impulso hacia lo místico viene de la insatisfacción de nuestros deseos por la ciencia”¹².

En cualquier caso, la característica general de lo místico como lo extramundano inefable se mantiene a través de estas inflexiones del significado. En una conferencia sobre ética dictada el año 1929 confirma Wittgenstein que los rasgos esenciales de esta noción son siempre los mismos: lo místico no pertenece al mundo, donde todo es relativo y contingente, y, debido a ello, es que resulta inefable. Sostiene que: “Si digo: ‘Me maravilla la existencia del mundo’, estoy abusando del lenguaje. Voy a explicar esto: tiene un sentido perfectamente adecuado y claro decir que me maravilla que algo sea el caso; todos entendemos lo que significa decir que me maravilla el tamaño de un perro que es más grande que ninguno que he visto antes, o cualquier otra cosa que, en el sentido corriente de la palabra, es extraordinaria. En cada uno de estos ejemplos me maravillo de que algo sea el caso que *podría* concebir que *no* es el caso. Me maravilla el tamaño de este perro porque puedo concebir un perro de otro tamaño, esto es, de tamaño común y corriente, que no me maravillaría. Decir ‘Me maravilla que esto o lo otro sean el caso’ sólo tiene sentido si puedo imaginar que ellos no son el caso... Pero carece de sentido decir que me maravilla la existencia del mundo, pues no puedo imaginar que no exista”¹³. Respecto de la experiencia religiosa de sentirse absolutamente seguro o a salvo, pase

¹¹ Cf. “A Lecture on Ethics” en Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Occasions, 1912-1951*, editado por J. Klagge y A. Nordmann (1993), pp. 40-42. (En adelante Conf. E y página).

¹² Citado por Max Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus* (1964), p. 376.

¹³ Conf. E, pp. 41-42.

lo que pasare, un sentimiento que Wittgenstein declara haber tenido¹⁴, dice: “Todos sabemos lo que significa estar seguro en la vida ordinaria. Estoy seguro en mi habitación si allí no me puede atropellar un autobús. Estoy seguro si he tenido ya tos convulsiva y por eso no me puede dar otra vez. Estar esencialmente seguro significa que es físicamente imposible que me ocurran ciertas cosas y, en consecuencia, carece de sentido decir que estoy seguro *pase lo que pasare*. Otra vez, este es un abuso de la palabra ‘seguro’ tal como el otro ejemplo presentaba un abuso de las palabras ‘existencia’ y ‘maravillarse’. Ahora deseo insistir ante Uds. que cierto característico abuso de nuestro lenguaje afecta a todas las expresiones éticas y religiosas”¹⁵.

El lenguaje posee una lógica y una relación con la realidad que lo hacen apto, de acuerdo con la teoría temprana de Wittgenstein, para representar hechos y sus combinaciones; sus proposiciones dan cuenta fielmente de la organización de las situaciones fácticas posibles, con las que comparten la misma forma lógica. El lenguaje no sirve, en cambio, para reflejar las condiciones de las que dependen tanto el mundo como su representación pictórica por el lenguaje¹⁶. No hay un metalenguaje que permitiera decir cómo es que el lenguaje consigue espejear la realidad. Podemos ver que lo hace pero no podemos decir cómo lo consigue. Una proposición *muestra* su sentido mediante la manera como sus partes están organizadas; pero no podemos formular otra proposición que explique esta característica de las proposiciones que consiste en exhibir un sentido. Que las proposiciones muestran está presupuesto por todas las formulaciones posibles que quisieran explicarlo. Cualquier intento de decir lo que se muestra, además de verlo, es inútil y circular. Lo que desde sí se muestra y también lo que puede ser mostrado por nosotros, no puede, en cambio, ser dicho.

Esta distinción entre lo que se dice y lo que se muestra introduce en el *Tractatus* una separación tajante entre lo mundano y el conjunto de las condiciones patentes pero inefables del mundo y del lenguaje. Wittgenstein incluye en este campo de lo inefable que, aunque patente no puede ser puesto en palabras, a la lógica, por ejemplo, debido a que ella es, de acuerdo con el *Tractatus*, una condición tanto del mundo y del lenguaje como de la relación representativa gracias a la cual lo mundano puede ser dicho. Muchas otras áreas caen, junto con la lógica, más allá de las posibilidades del lenguaje, que posee una vocación mundana radicalmente exclu-

¹⁴ Conf. E, p. 41.

¹⁵ Conf. E, p. 42.

¹⁶ Las pseudoproposiciones difieren de las proposiciones fácticas en que no dependen de cómo son las cosas; se refieren no a los hechos posibles, sino a las precondiciones ‘trascendentales’ de la representación y del mundo. Cf. T 6.13 y 6.421.

yente. La división entre lo que puede ser dicho y lo que se muestra coincide con la que separa lo indiferente, lo que es como es y no puede ser cambiado, de los valores absolutos, que se muestran pero son inefables, que son lo que nos importa pero no podemos expresar lingüísticamente. “Las oraciones no pueden expresar nada que sea superior” (T 6.42). Qué son el bien y lo bueno lo han tratado de poner en palabras todos los grandes filósofos, pero la prueba de que han fracasado es que, de lograrlo, habrían puesto fin de una vez para siempre a la habladuría moral.

Considerando este distingo entre lo que se puede decir y lo inefable parece obvio que el joven Wittgenstein, un ingeniero aficionado a las matemáticas y la lógica y un asceta en ciernes, lleva cierto tipo de rigor demasiado lejos. Trazando los límites del lenguaje y del mundo con el propósito de prohibir los abusos de lenguaje, el sin sentido y los enredos conceptuales, obtiene de sus planteamientos algo más de lo que convenía. Pues según el *Tractatus* todo lo que más nos interesa y preocupa, las cosas valiosas, las buenas y las bellas, Dios y el sentido de la vida y del mundo, la religión, la felicidad y todas las cosas superiores a los meros hechos indiferentes, son inefables, no se revelan en el mundo ni forman parte él (T 6.41)¹⁷. El mundo del que trata Wittgenstein en su primera obra es exclusivamente la totalidad de lo que es el caso; esto es, se trata del mundo compuesto por los objetos de las ciencias empíricas, las que, como sabemos, se esfuerzan por apartar de su consideración de la realidad los intereses y valores humanos para conocer cuanto acontece *objetivamente*, lo que quiere decir, aparte de la existencia o inexistencia del hombre.

Wittgenstein establece tal angostísima esfera del lenguaje significativo por una obvia necesidad personal de pureza, de limpieza conceptual, de claridad mental. Pero la establece con el rigorismo y la severidad que caracterizan al *Tractatus*. Un fuerte deseo de castigarse y de repeler las pretensiones del deseo, de las pasiones y las ambiciones humanas se expresa, seguramente sin intención, en la empresa tractariana. Dice su autor: “Aunque ocurriera todo cuanto deseamos, ello no sería, por decir así, más que un regalo del destino pues no hay una conexión *lógica* entre la voluntad y el mundo que lo pudiera justificar...” (T 6.374). “El mundo es independiente de mi voluntad” (T 6.373). “De la voluntad como portadora de lo ético no se puede hablar” (T 6.423). “El sentido del mundo tiene que encontrarse fuera de él. En el mundo todo es como es y todo ocurre como ocurre; *en* él no hay valores y, si los hubiera, no tendrían valor. Si hubiera

¹⁷ Véase una lista sistemática de los asuntos declarados inefables en el *Tractatus* en H.-J. Glock, *A Wittgenstein Dictionary* (1996), p. 331.

un valor que tiene valor, tendría que estar fuera de todo suceder y de todo ser-así. Pues todo suceder y ser-así son casuales” (T 6.41).

Lo que se muestra y no puede ser dicho¹⁸ es lo místico, sostiene Wittgenstein; el imperativo de guardar silencio ante lo inefable protege la posibilidad de que lo místico se revele desde sí y de que tal posibilidad no sea arruinada por el hablar de más y la palabrería que lo invade todo. Este es el tercer sentido de la necesidad de guardar silencio que encontramos en el *Tractatus*. Aunque el propósito final de este tercer sentido del imperativo es preservar la posibilidad de una revelación mística, como imperativo de callar se dirige a los hablantes y los llama a actuar de manera que su conducta favorezca aquella revelación. Tal punto de vista pone en evidencia que la tercera acepción del silencio consiste de una combinación ético-mística. Guardar silencio tenemos que hacerlo nosotros, mostrarse corre por cuenta de lo extramundano en el sentido del *Tractatus*.

Muchos pensadores y filósofos de tendencia religiosa y mística recomendaron la práctica del silencio. De Buda se cuenta que las explicaciones con que respondía a las preguntas de sus discípulos consistían en quedarse callado y que, contra lo previsible, estos silencios resolvían satisfactoriamente las dudas de quienes aprendían de él. Teresa de Ávila impuso la práctica del silencio a la orden de las carmelitas descalzas por considerar que el silencio guardado antes de orar es indispensable “para ser la oración verdadera”¹⁹, como ella dice. La crítica que Søren Kierkegaard dirigió al hábito de la habladuría en la época entonces actual, que impresionaría tanto a Heidegger, aunque de inspiración religiosa, está cerca del sentido moral que Wittgenstein atribuye a cierta clase de silencio. En su *Diario (1849-1854)*, Kierkegaard dice: “Que un hombre tenga ese derecho de hablar del buen tiempo, eso lo sé. Pero el otro asunto me ha ocupado toda la vida... Hay una relación de silencio mediante la que estamos ligados a Dios; ella se rompe si nos ocupamos de otra cosa que de aquella que es para nosotros la cuestión suprema”²⁰.

Cerca de diez años después de la publicación del *Tractatus*, en 1929, redactó Wittgenstein en inglés la conferencia sobre ética²¹ que ya mencionamos; estaba destinada a ser leída ante la llamada Sociedad de los Herejes de Cambridge. En este escrito, preparado no para filósofos sino

¹⁸ Wittgenstein dice en 1919 que este distingo constituye la cuestión principal de la filosofía. Véase la carta a B. Russell del 19 de agosto, citada aquí en la nota 3. (Cartas, p. 88).

¹⁹ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, en *Obras completas* (1951), cap. IV, pp. 283-284.

²⁰ Citado por Jean Wahl, *Études Kierkegaardianes* (París: Vrin, 1949), p. 555.

²¹ Conf. E, pp. 36-44.

para un público general, Wittgenstein, no obstante encontrarse envuelto en una profunda revisión crítica de su manera anterior de pensar, insiste en la imposibilidad lógica de hablar sobre ética, sobre religión, sobre valores. Para ilustrar tal imposibilidad introduce el distingo entre el uso relativo y el uso absoluto de las palabras²² que usamos para hablar de valores en general, de moral, de religión. El significado relativo de nuestros términos está bien ajustado a la indiferencia y trivialidad de las cuestiones fácticas; pero los deberes absolutos, la obediencia absoluta de la voluntad de Dios, por ejemplo, o el bien o la belleza absolutos, no pueden ser dichos con los símbolos de un lenguaje adaptado a la contingencia y la relatividad de todo lo mundano. Los términos absolutos carecen de contexto y de referencias a otros términos y este aislamiento los priva de sentido pues, de acuerdo con Wittgenstein, una palabra tiene significado en la medida en que posee una función específica entre otras palabras; tiene que pertenecer a un juego de lenguaje compuesto de diversas partes que se condicionan mutuamente.

La conferencia de 1929 defiende la condición extramundana de los valores en exactamente los mismos términos y con los argumentos del primer libro. Basándose en la división tajante de los valores y los hechos, establecida en el *Tractatus*, la “Conferencia sobre ética”, sostiene, por ejemplo, que: “Nuestras palabras, usadas como las usamos en las ciencias, son instrumentos capaces de contener y transmitir significados y sentidos, pero sólo significados y sentidos *naturales*. La ética, si es algo, es sobrenatural y nuestras palabras no expresan sino hechos, tal como una taza de té no podrá recibir más que una taza llena de agua aunque vaciara muchos litros sobre ella. He sostenido que en lo concerniente a hechos y proposiciones no hay más que valor relativo y bien y derecho relativo, etc.”²³

En general, varios rasgos centrales de su idea de la moral y de lo místico en el *Tractatus* se conservan intactos en el mencionado escrito sobre ética; no sólo manifiesta su antiguo asco frente a la cháchara sobre los valores y la moral, a la que el imperativo del silencio trataría de poner fin. También retorna en esta conferencia la noción de que los imperativos morales y religiosos son mandatos incondicionales o absolutos²⁴, que ya encontramos antes, donde la forzosidad de la obligación de guardar silencio en los sentidos moral y místico se acerca a la única necesidad reconocida por Wittgenstein joven, que es la lógica. De manera que en el primer libro

²² Conf. E, p. 38.

²³ Conf. E, p. 40.

²⁴ Conf. E: “El sentido ético o absoluto”, (p. 38; cf 42). “Las tres experiencias que les he mencionado [...] les parecen a aquellos que las han tenido, me parecen a mí, por ejemplo, que poseen en algún sentido un valor intrínseco, absoluto” (p. 43).

no sólo resulta imposible hablar con sentido de la moral y de lo que queda fuera de los límites del mundo sino que también está prohibido moralmente hacerlo o siquiera intentarlo.

Pero el final de la conferencia de 1929 no termina con una repetición de la exigencia de guardar silencio. Si bien no se puede hablar con sentido de valores, de moral o de religión, tampoco está Wittgenstein dispuesto ahora a prohibirlo. Al final de la conferencia sobre ética vemos de pronto que, a pesar de todo cuanto el pensador conserva de su primera época, su actitud ha cambiado durante el período en el que, retirándose de la filosofía, se dedicó, entre otros oficios, a ejercer de jardinero en un convento y de profesor primario en algunas aldeas de montaña de Austria. La conferencia, contrastando espectacularmente con las palabras finales del *Tractatus*, que mandan callar sobre lo que no se puede decir con sentido, termina diciendo: “Veo ahora que estas expresiones sin sentido [como las oraciones morales y religiosas] carecían de significado no porque yo no hubiera encontrado todavía las expresiones correctas sino porque su falta de sentido es su verdadera esencia. Pues todo lo que yo quería lograr con ellas era nada más que *ir más allá* del mundo y esto es lo mismo que decir más allá del lenguaje significativo. Toda mi tendencia y creo que la tendencia de todos los hombres que alguna vez han tratado de escribir o hablar de ética o de religión, era chocar contra los límites del lenguaje. Tal estrellarse contra los muros de nuestra jaula es absolutamente desesperado. La ética, en cuanto se origina a partir del deseo de decir algo sobre el significado último de la vida, el bien absoluto, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice no agrega nada, en ningún respecto, a nuestro conocimiento. Pero deja constancia de una tendencia de la mente humana que yo no puedo dejar de respetar profundamente y que yo no ridiculizaría por nada del mundo”²⁵.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Black, Max. *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1964.
- Edwards, James C. *Ethics without Philosophy: Wittgenstein and the Moral Life*. University Presses of Florida, 1982.
- Glock, H.-J. *A Wittgenstein Dictionary*. Cambridge: Blackwell, 1996.
- Santa Teresa de Jesús. *Camino de perfección*. En *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1951.
- Shields, Philip S. *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*. University of Chicago Press, 1993.

²⁵ Conf. E, p. 44.

Wahl, Jean. *Études Kierkegaardiennes*. París: Vrin, 1949.

Wittgenstein, Ludwig. *Logisch-philosophische Abhandlung* [T]. Werkausgabe in 8 Bänden, Band I, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

———. *Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe in 8 Bänden, Band I, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

———. *Briefe* [Cartas]. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1980.

———. “A Lecture on Ethics” [Conf. E.]. En J. Klagge y A. Nordmann (editores), *Philosophical Occasions, 1912-1951*. Indianapolis y Cambridge: Hackett, 1993. □