

TESIS DOCTORAL

AÑO 2020



ENTRE LA NADA Y LA ETERNIDAD

**LAS DOS DIMENSIONES DE LA METAFÍSICA EN EL
PENSAMIENTO DE WITTGENSTEIN**

FRANCISCO PUBILL GALOBART

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

DIRECTOR

CARLOS GÓMEZ SÁNCHEZ

A Manuel y Sofía,
por lo que su nombre indica...

AGRADECIMIENTOS

Debo expresar ante todo mi reconocimiento y gratitud al director de mi tesis, el doctor Carlos Gómez Sánchez que, en todo momento, ha encauzado debidamente mi trabajo dándome, por otra parte, la libertad de acción necesaria para la plena realización del mismo. Sin su inestimable contribución no habría llegado hasta aquí.

También quiero agradecer a mi familia su actitud de comprensión y respaldo que desde los inicios del Grado hasta la presente Tesis, pasando por el correspondiente Máster, me han dispensado. Gracias a mi mujer, Carme, y a nuestros hijos, Berta y Roger.

Asimismo, estoy también reconocido a la monja benedictina Teresa Forcades por todas las interesantes conversaciones que hemos mantenido en Montserrat sobre metafísica en general y sobre Wittgenstein en particular.

Cada vez me siento más escandalizado por la ausencia del sentido de lo sagrado en mis contemporáneos [...] Me inclino a una contemplación mística del mundo, por una veneración y una necesidad irresistible de admirar los hombres y la naturaleza, de reconocer la profundidad allí donde otros sólo descubren la apariencia inanimada y mecánica de las cosas.

PIER PAOLO PASOLINI

Los errores de nuestra época forman parte de un cristianismo carente de lo sobrenatural. La causa de ello es el laicismo —y anteriormente el humanismo.

SIMONE WEIL

Creer en un dios significa entender la pregunta por el sentido de la vida.

Creer en un dios significa ver que con los hechos del mundo no está todavía todo resuelto.

Creer en un dios significa ver que la vida tiene un sentido.

LUDWIG WITTGENSTEIN

NOTA: En las notas a pie de página relativas a las obras *Tractatus*, *Movimientos del pensar*, *Zettel*, *Aforismos* y *Sobre la certeza*, el número que aparece alude al párrafo, sección o aforismo correspondiente. En el resto de la bibliografía, se refiere al número de página.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
WITTGENSTEIN ANTE LA TRASCENDENCIA.....	12
ANTECEDENTES NECESARIOS.....	19
ARTHUR SCHOPENHAUER: Entre lo Absoluto y el <i>velo de Maya</i>	21
SOREN KIERKEGAARD: Por la angustia hacia Dios.....	28
LEON TOLSTÓI: La voz del Evangelio.....	34
WILLIAM JAMES: La melancolía y el heroísmo.....	39
FRITZ MAUTHNER: La banalidad del lenguaje.....	42
OTTO WEININGER: El espíritu <i>fin de siècle</i>	47
PAUL ENGELMANN: A modo de <i>alter ego</i>	50
PARTE I: A SOLAS CON EL MUNDO	55
CORPUS PROPIAMENTE FILOSÓFICO	56
<i>DIARIOS SECRETOS/CUADERNOS DE NOTAS 1914-16</i>	
Cara y cruz de un proceso metafísico	58
EL <i>TRACTATUS</i> : «El mundo tal como lo encontré»	70
<i>CONFERENCIA SOBRE ÉTICA</i> : Hay otros mundos pero <i>no</i> están en este	84
<i>OBSERVACIONES A “LA RAMA DORADA” DE FRAZER</i>	
Wittgenstein como antropólogo	94
<i>LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS</i>	
Los juegos inundan el lenguaje	100
<i>SOBRE LA CERTEZA</i> : El canto del cisne	107
ANEXOS PERTINENTES	114
LA FILOSOFÍA	116

LO MÍSTICO	127
EL SILENCIO	140
LA PERPLEJIDAD	151
LA POESÍA	160
LA CULPABILIDAD	171
LA MUERTE	182
SEIS AÑOS ENTRE LUZ Y TINIEBLAS: Wittgenstein como maestro	195
CONFIGURACIÓN DE LA KUNDMANNGASSE	
Wittgenstein como arquitecto	209
Anexo: BERNHARD, ROITHAMER Y LA CONSTRUCCIÓN DEL CONO	217
HAY MÁS FELICIDAD EN DAR QUE EN RECIBIR	
Wittgenstein como enfermero	221
PARTE II: A SOLAS CON UNO MISMO Y CON DIOS	
EL EVANGELIO ABREVIADO	
El apostolado de Tolstói como ejemplo a seguir	226
LA VERTIENTE HEBRAICA	239
LA VERTIENTE MEDIEVAL	253
LA VERTIENTE ORIENTAL	266
SKJOLDEN: “LA PEQUEÑA AUSTRIA” Wittgenstein como ermitaño	283
LA BÚSQUEDA DE DIOS	308
1) La trascendencia determinada por el lenguaje	308
2) La presencia de Dios más allá del lenguaje	317
3) ¿Dios como conclusión ilógica?	327
EQUIVALENCIAS METAFÍSICAS	
Equivalencia trascendental: Emerson y Thoreau. El palpitar de la naturaleza	336
Equivalencia mística: Simone Weil. A la espera de Dios	344

Equivalencia visual I: Pier Paolo Pasolini. Entre Marx y lo sagrado	363
Equivalencia visual II: Andrei Tarkovski. Lamento por el Dios ausente	371
LA CREENCIA SIN FUNDAMENTOS: A modo de conclusión	380
BIBLIOGRAFÍA	395

INTRODUCCIÓN

En un periodo filosófico intenso y diversificado en el que la fenomenología y el positivismo derivaron en el existencialismo y el pensamiento analítico, los nombres de Heidegger y Wittgenstein se elevaron con luz propia, personificando dos de las directrices que mejor han caracterizado esta época de la filosofía contemporánea. *Ser y tiempo*, de Heidegger y el *Tractatus logico-philosophicus* y las *Investigaciones filosóficas*, de Wittgenstein, configuran una espléndida tríada que vino a cambiar el paradigma especulativo reciente.

Inicialmente próximo a la filosofía analítica, Wittgenstein se alza como una figura enigmática y solitaria cuya complejidad de pensamiento se presenta en el *Tractatus* como una muralla lógica inquebrantable que, sin embargo, esconde otras inquietudes de fondo. En nuestro estudio vamos a profundizar en la cuestión de los dos Wittgenstein, dada la incidencia que esta dualidad entraña de cara a la apreciación de la metafísica. Nuestro filósofo supo estar a gran altura tanto con el *Tractatus* como en las *Investigaciones* y creemos que no cabe polemizar sobre si el segundo de sus libros invalida al primero, o los dos conforman un binomio perfecto en el que ambos contenidos se complementan. Ajenos a esta circunstancia (por otra parte, ampliamente tratada), hemos centrado nuestra atención en un Wittgenstein que, en realidad, siempre estuvo ahí desde sus primeros cuadernos y convivió con todas las fases y épocas en las que el proceso lógico siguió su curso imparable, en su claro objetivo de penetrar hasta las mismas entrañas de la mecánica del pensamiento. La muerte del filósofo detuvo bruscamente el pormenorizado análisis que llevaba a cabo en este sentido.

Ya desde sus primeros escritos, Wittgenstein dejó traslucir de forma clara y ostensible que existía en su interior una lucha de naturaleza espiritual que le acompañó hasta el final de su vida. A tenor de lo que hemos observado en este sentido, no sería exagerado afirmar que nuestro filósofo fue, a pesar de su postura controvertida, un hombre religioso, no solo por proclamar abiertamente sus inquietudes, sino por la dirección que quiso dar a su vida, oteando un marco de superación personal que, en muchos casos, excedía a sus auténticas posibilidades. En cualquier caso, Wittgenstein no consintió que la creencia de fondo que le permitía mantener un relativo e irregular

equilibrio interno, se inmiscuyera en su trabajo lógico y analítico. El filósofo se volcó en el ámbito de la lógica porque, a su juicio, no había otra forma de poder “comprender” el mundo. Pero la precisión de sus trabajos le condujo a la evidencia de que lo realmente importante para el ser humano quedaba al margen, aislado, “fuera del mundo” y sin posibilidad alguna de ser tratado y aprehendido.

Hemos creído oportuno prestar atención a las aportaciones netamente metafísicas que Wittgenstein realizó con el paso del tiempo y por las cuales, tal vez, no sea debidamente recordado. La importancia del *Tractatus* primero y de las *Investigaciones* después, ha centrado el interés por la obra del filósofo. Algunos estudiosos aluden también a los trabajos de su etapa final (de naturaleza marcadamente cognitiva), y se refieren a los mismos como a un “tercer” Wittgenstein, siendo *Desde la certeza* la obra que mejor sintetiza esta fase dentro de la evolución del filósofo, que concluyó precisamente con este libro.

El sentimiento religioso de Wittgenstein tiene su base en la doctrina cristiana alrededor de la cual pivotan el sentimiento de culpa y el correspondiente perdón, que tanto preocuparon siempre al filósofo. Luego está la hipotética consideración de algo superior que se manifiesta en la ética y que Wittgenstein calibra en base a las posibilidades que le ofrece el campo lógico. También aquí se deja perfilar una imagen de lo Absoluto. Sin embargo, en relación a lo expresado en el *Tractatus*, se trata de una entidad que queda fuera de nuestro contexto y en el cual no tiene ninguna capacidad operativa. Es por ello que Wittgenstein no puede subsistir espiritualmente con el remanente trascendental que le queda tras su análisis lógico. Si quiere atender a su angustia vital tiene que recurrir a la creencia religiosa y eso complica mucho la situación, dado que el filósofo no es un hombre de fe propiamente dicho, aunque su conducta en este sentido lo presente con frecuencia como el más fervoroso de los creyentes.

En este trabajo hemos prestado atención a los autores que influyeron de una u otra forma en el espíritu de Wittgenstein. En algunos de ellos encontró refugio y consuelo en los momentos emocionalmente más difíciles. Posteriormente, hemos rastreado en la obra del filósofo en busca de la preocupación ética, religiosa o claramente mística en determinados casos. Como no podía ser de otra manera, hemos diferenciado entre la trascendencia presente en la otra cara del análisis lógico y que se sitúa fuera del mundo;

la que puede manifestarse a través de los juegos de lenguaje, correspondiente a la segunda etapa del filósofo y, finalmente, la que se halla centrada en la fe religiosa, la cual no aparece sujeta, obviamente, a ninguna condición proposicional. Es en este punto donde hemos observado la doble confluencia que se abre en el pensamiento del autor. El sentimiento religioso se bifurca en dos vertientes al derivar por una parte del propio planteamiento lingüístico y filosófico del filósofo, mientras que por otra parte viene inducido por la fe en unas doctrinas concretas en las que Wittgenstein se educó y que, efectivamente, le acompañaron hasta el fin de sus días. El resultado que este compendio nos ofrece es oscilante y ambivalente, y muestra con claridad el nivel de malestar interno de nuestro autor ante esta delicada cuestión que le atenazó desde la juventud.

Ciertamente, Wittgenstein ha pasado con todo merecimiento a la historia de la filosofía por sus pormenorizados estudios sobre el lenguaje, y las posibilidades o impedimentos que el mismo ofrece al ser humano de cara a comprender la complejidad del mundo. Pero en ningún caso se puede pasar por alto que, paralelamente a la rigurosidad de sus planteamientos analíticos, el filósofo experimentó en el fondo de su ser una irrealización espiritual que nunca encontró acomodo en el marco de la lógica. Es del todo inexacto suponer que el interés del filósofo por la trascendencia tenga su núcleo únicamente en sus problemas personales (emocionales, sensuales o del género que fuere). Wittgenstein tuvo que atender su desazón religiosa en base a unas posiciones que, teóricamente, debían quedar excluidas en un pensador como él.

El filósofo combinó la rigurosidad de su análisis lógico, con una devoción clara ante preceptos religiosos que difícilmente eran “aptos” para el ámbito científico y filosófico. En nuestro ánimo está intentar asimilar esta postura ambivalente para poder percibir qué márgenes de comprensión e interacción recíproca nos ofrece. Probablemente nunca podremos estimar cómo esta compleja bifurcación pudo colmar las hondas aspiraciones de Wittgenstein, pero no cabe duda de que la tensión permanente ante esta peculiar dicotomía acabó configurando una de las personalidades filosóficas más excepcionales y sorprendentes de todos los tiempos.

WITTGENSTEIN ANTE LA TRASCENDENCIA

Sí, mi trabajo se ha extendido desde los fundamentos de la lógica a la esencia del mundo.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Decía Bertrand Russell que Wittgenstein se sentía atraído por la mística porque con ella no era necesario pensar. Es posible que el autor de los *Principia Mathematica* estuviese, hasta cierto punto, en lo cierto. El pensar fue para Wittgenstein una necesidad inseparable de la propia existencia, una forma de vida. Su cerebro desbocado encaró todo lo que la lógica y la metafísica podían dar de sí, diseccionando el sentido y el sinsentido del mundo. En la mente angustiada de nuestro filósofo convivieron deseos sensuales insostenibles, complejos de raza y condición e intensos anhelos metafísicos. Todo ello, convirtió la mente de Wittgenstein en un hervidero que salpicaba todo lo que configuraba su entorno.

Pero al margen de toda su labor especulativa propiamente filosófica hay otra vertiente de su pensamiento —o más bien cabría hablar de su sentimiento más profundo e intenso—, que polarizó toda su vida: el sentir religioso con el que encaró la totalidad de la existencia, ubicándolo en el mismo epicentro de aquella ética (recóndita e inexpresable), que debía presidir todas las acciones de nuestra vida. A pesar de los vaivenes intelectuales derivados de su propia evolución filosófica, Wittgenstein se mantuvo siempre firme ante aquella percepción metafísica a la que no podía canalizar desde el ámbito lógico, pero que se materializaba de alguna forma, a través de la creencia. Nuestro filósofo se mantuvo siempre cerca de Dios, pues no veía razones para negar su existencia a pesar de que tampoco obtuvo la fórmula para poder concebirlo y aprehenderlo como una realidad concreta. Podríamos considerar que, en el fondo, Wittgenstein tuvo a la divinidad como al común denominador de todo su proceso especulativo, por mucho que sus amplios y diversos intereses filosóficos le condujeran por sendas aparentemente “técnicas” y alejadas de aquella metafísica que no obtenía

encaje con el ámbito proposicional que preside nuestra vida, incluso dentro de la laxitud conseguida con los juegos de lenguaje de su segunda fase filosófica.

Norman Malcolm afirma que Wittgenstein refirió a Drury que había recibido una carta de un amigo austríaco, un sacerdote que la que «dice que él espera que mi trabajo vaya bien, si esa es la voluntad de Dios. Bach escribió en la primera página de su *Orgelbuchlein*: “A la gloria del Dios supremo, y que mi vecino se beneficie con ello”. Esto es lo que me hubiera gustado decir acerca de mi obra» (1990, p. 100). Efectivamente, Bach (y también Häendel en su *Te Deum*) escribió en muchas de sus obras las iniciales S. D. G. (*Soli Deo Gloria*), en un gesto de humildad que, obviamente, tenía que resultar muy significativo para Wittgenstein, siempre obsesionado por su supuesta vanidad personal que todo lo contaminaba. También el cineasta sueco Ingmar Bergman plasmó esta dedicatoria al final de algunos de sus guiones.

Ludwig Wittgenstein nació en el seno de una de las familias más acaudaladas de Europa. Fue selectamente educado de forma particular y no fue a la escuela hasta los catorce años, donde coincidió con Adolf Hitler. La mansión familiar era frecuentada por artistas de la talla de Brahms, Loos o Kokoschka. Sin embargo, no fue un niño feliz y a lo largo de su vida se sintió amenazado por el suicidio que, por otra parte, fue la causa de la muerte de tres de sus hermanos. Sus primeras lecturas se centraron en Hertz y Boltzmann y posteriormente, inducido por su hermana Margarethe, en Schopenhauer. Estudió ingeniería industrial en Berlin-Charlottenburg y aeronáutica en Manchester, donde diseñó un prometedor motor a reacción que tendría su desarrollo en la Segunda Guerra, y sintió un gran interés por los globos aerostáticos. Los problemas matemáticos inherentes a sus estudios aeronáuticos le condujeron a la obra de Frege y Russell y esto encaminó sus pasos hacia la filosofía analítica. A través del editor Ludwig von Ficker repartió 100.000 coronas de su importante herencia entre los artistas más destacados de la época, como Rilke, Trakl, Loos o Kokoschka. Se alistó como voluntario en el ejército austríaco en la Primera Guerra Mundial, donde destacó por su valor en combate. En esta época empezó a desarrollar las teorías sobre el lenguaje que le conducirían a la elaboración del *Tractatus*, el único libro que publicó en vida y que le abrió las puertas del Círculo de Viena, fundado por Moritz Schlick. Durante seis años ejerció de maestro en aldeas de la Baja Austria. Su experiencia no resultó demasiado positiva, pero posiblemente le sirvió para profundizar en nuevos planteamientos lógicos que evolucionaron hacia formas más abiertas y flexibles, alejadas de la rigidez del *Tractatus*

y que se reflejaron en las *Investigaciones filosóficas*. Posteriormente, consiguió una cátedra de filosofía en Cambridge, sucediendo a G. E. Moore. En varias ocasiones viajó a Noruega, donde se recluyó en una cabaña que construyó en una pequeña población para poder trabajar con la tranquilidad necesaria. Durante la Segunda Guerra Mundial trabajó en el Guy Hospital de Londres y, posteriormente, en un laboratorio en Newcastle. En 1948 se estableció en Irlanda donde culminó sus *Investigaciones filosóficas*. Falleció en Cambridge, en 1951, a causa de un cáncer de próstata ante el que siempre mostró una actitud pasiva y de resignación. Sus últimas palabras fueron: «Dígame que mi vida ha sido maravillosa». Una despedida paradójica y sorprendente de un hombre único e irrepetible.

Wittgenstein se ubica con firmeza en el panorama filosófico a partir de su contacto con Frege y, especialmente, con Russell. En este sentido, es fácil verlo como lo hacían los pensadores de Cambridge o del Círculo de Viena, es decir, como un filósofo analítico desligado de cualquier motivación metafísica. Y es precisamente en este punto donde el camino de nuestro filósofo se singulariza adoptando posicionamientos que, con el paso del tiempo, le apartarían de cualquier línea filosófica específica, dejándole en una especie de tierra de nadie en la que desarrolló su particular sentido de la realidad. Wittgenstein opta por un silencio carente de sentido dentro del ámbito analítico y, además, lo pone por delante de lo expresable, dado que con las proposiciones no se alcanza nada especialmente valioso. Es por ello que de su *Tractatus* el filósofo destaca el prólogo y la parte final de la obra, donde se habla abiertamente de cuál es, realmente, su interés de fondo.

Ya desde sus *Cuadernos de notas 1914-16*, su trabajo filosófico deja transpirar sus inquietudes espirituales que, en algunas ocasiones, alcanzan el nivel de auténticas proclamaciones místicas. Este vívido sentimiento no le impide proseguir su estricto trabajo sobre el auténtico alcance de la lógica y las proposiciones que la muestran. Todo el empeño del filósofo estuvo siempre centrado en intentar discernir el límite de nuestra capacidad cognitiva y saber cuál es el nivel de auténtico conocimiento que podemos alcanzar sobre cuánto nos rodea. Por ello, derivó la acción de su pensamiento en distintas direcciones filosóficas, lógicas y psicológicas, sumergiéndose en los confines de la realidad, rastreando las conductas, las costumbres, los gestos, la mecánica misma del pensamiento (*Últimos escritos sobre filosofía de la psicología, Zettel*), diferenciando entre creencia y certeza (*Sobre la certeza*); siempre con el lenguaje como elemento

básico y fundamental para penetrar en la complejidad de la existencia: «El conocimiento no se traduce en palabras cuando se expresa. Las palabras no son ningún tipo de traducción de otra cosa que ya estaba allí antes que ellas» (Wittgenstein, 2007, p. 191).

La poderosa personalidad de Wittgenstein se mostró siempre a través de una actitud apasionada que él contemplaba como esencial en el ser humano y que siempre vio intensamente reflejada en la postura de Kierkegaard. Defendió con firmeza categórica sus posicionamientos, sin demasiado miramiento hacia aquello que le parecía superfluo e irrelevante. Así, en carta a Paul Engelmann: «...La introducción de Russell a mi libro ya está aquí y va traducirse al alemán. Es un potingue con el que no estoy de acuerdo, pero, dado que no lo he escrito yo, no me importa mucho» (Engelmann, 2009, p. 75). Sin embargo, quienes asistieron a sus clases o a sus charlas, más o menos informales, le recuerdan con una reverencia casi religiosa. Al parecer, Wittgenstein se sumergía en sí mismo sin saber, a primera vista, cuál iba a ser la dirección y el desarrollo conceptual de sus propios pensamientos. En este sentido, destaca la hermosa definición que ofrece Carnap y que Ray Monk relata en su biografía del filósofo:

...Cuando comenzaba a formular su punto de vista sobre algún problema filosófico específico, con frecuencia percibíamos la lucha interna que tenía lugar en él en ese mismísimo momento, una lucha mediante la cual intentaba ir de la oscuridad a la luz bajo una tensión interna dolorosa, que era incluso visible en su rostro, de lo más expresivo. Cuando finalmente, tras un esfuerzo arduo y prolongado, surgía su respuesta, su afirmación permanecía ante nosotros como una obra de arte o una revelación divina de reciente creación. No es que afirmara sus opiniones de manera dogmática... Sino que a nosotros nos parecía que la intuición le llegaba por medio de la inspiración divina, de modo que no podíamos evitar la sensación de que cualquier comentario o análisis sobrio y racional sería una profanación. (Monk, 1994, p. 233).

La filosofía que Wittgenstein desarrolló en la fase final de su vida indaga, de forma casi enloquecida, en cuestiones aparentemente simples de las que extrae savia suficiente para desarrollar tratados enteros. Su capacidad de penetración llega hasta el tuétano de cualquier situación. Ello es así porque nuestro hombre partió frecuentemente de circunstancias y detalles aparentemente accesorios para escrutar todas las parcelas de la realidad. Así lo plantea Javier Muguerza:

Wittgenstein poseía —como pocos filósofos a lo largo de la historia de la filosofía— lo que alguna vez he llamado “el don de la perplejidad” (perplejidad que propondría como traducción un tanto libre del *zaumátsein* griego con que se sostenía que comenzaba —y quién sabe si acaba— la reflexión filosófica (Muguerza, 1995, p. 106).

Sin embargo, —y este podría ser el auténtico *leitmotiv* de toda su vida— nunca se apartó de aquel particular sentido de la ética y la trascendencia que ya en su momento cristalizó en la realización del *Tractatus* y que complicaba aún más el enfoque y la comprensión de sus teorías a los ojos de sus coetáneos. Wittgenstein se hallaba en condiciones de cuestionarlo todo, incluso aquello que por su sencillez escaparía a la atención de todos. Con arreglo a esto, de no haber fallecido tempranamente habría afrontado, sin duda alguna, infinidad de retos que hubieran encaminado su labor especulativa por caminos realmente inimaginables. Así lo expresa Engelmann:

«Siempre causará extrañeza que las cosas que llamaban su atención tanto en la vida como en la literatura, y que se convirtieron en problemas de su pensar, son justo aquellas que a las “personas cultas” les parecen precisamente banales y las menos problemáticas» (Engelmann, 2009a, p.162).

Wittgenstein heredó la creencia en unas verdades cristianas, orientadas en una línea protestante, que tuvo presentes durante toda su vida. Siempre mantuvo una fe suspendida, flotante, como desmarcada, pero que, sin embargo, hizo convivir con indagaciones filosóficas que se distanciaban ostensiblemente de cualquier postura religiosa. Los planteamientos místicos, las dudas existenciales, el sentido último de la ética, se abrieron paso en todo momento y en todas las épocas de su proceso filosófico. El año anterior a su muerte Wittgenstein se sigue expresando con la misma claridad y sentimiento que en la época de los *Cuadernos de notas*:

No es posible imaginar cómo juzga Dios a los hombres. Si al hacerlo incluye en la cuenta realmente la fuerza de la tentación y la debilidad de la naturaleza, ¿a quién podrá juzgar? Pero si no lo hace así, el resultado de estas dos fuerzas será el fin para el que fue predestinado. Así pues, fue creado bien para mostrar el juego conjunto de las fuerzas, bien para sucumbir. Y éste no es un pensamiento religioso, antes bien una hipótesis científica. Por tanto, si quieres permanecer en lo religioso, tienes que *luchar* (Wittgenstein, 2014a, 488).

Para otros pensadores, el mero hecho de profesar una fe determinada que otorgue sentido y contenido a la vida, condicionaría de forma importante todo posible marco filosófico posterior. Pero en el caso de Wittgenstein, ambas posturas caminan por separado, se aproximan, interactúan y vuelven a alejarse bruscamente, mostrando que la verdad implícita en una no va a pisar el terreno a la otra, y que ambas pueden coexistir sin colisionar, enriqueciéndose en todo caso, para un mayor esplendor recíproco. Y aunque “oficialmente” puede afirmarse que nuestro filósofo no era precisamente un hombre de fe, no es menos cierto que siempre reclamó para sí la posibilidad de gozar de sus beneficios espirituales. Las menciones religiosas son amplias y variadas y se mantienen siempre vivas y presentes, aunque en determinados momentos parecen disminuir o aparecen más sofocadas, mientras que en otros se reavivan intensamente. Así es como define a nuestro filósofo, Gómez Caffarena:

Wittgenstein fue siempre profundamente religioso; su religiosidad fue enfrentándose de modos diversos con la dificultad expresiva que destacaba su reflexión filosófica (de temple básicamente empirista) centrada en la capacidad lingüística humana (Gómez Caffarena, 2007, p. 277).

Wittgenstein indagó a fondo en la teoría del conocimiento. Su posición frente al mundo aspira a desentrañar la auténtica raíz que subyace al todo. No se trata de que experimente una preferencia por la lógica y que opte por una visión analítica frente a otras hipotéticas opciones. Nuestro filósofo se encara con la lógica del lenguaje porque no contempla otra posibilidad de penetración en la estructura del mundo, tal como lo proclama Engelmann: «Pero no se entiende a Wittgenstein si no se comprende que lo que le importa en todo ello es la filosofía y no la lógica, que solo representa en este caso el único medio a mano para desarrollar su imagen del mundo» (Engelmann, 2009a, p. 149).

En su proyección de lo trascendente, Wittgenstein vislumbra una indiscutible aproximación a la verdad, a la vez que reconoce que no podrá ir más allá para categorizar a la misma. La humana limitación que solo permite intuir y mostrar, deja al pensamiento de nuestro autor en una extraña posición de impotencia, a todas luces insatisfactoria para las aspiraciones analíticas. Sin embargo, para Wittgenstein esta postura es precisamente la que deja constancia de lo único que, humildemente, podemos barruntar ante lo Absoluto. En este sentido, afirma Cyril Barrett:

La tesis de Wittgenstein es que un cuerpo puede estar en el mundo, en el espacio y en el tiempo, y estar íntimamente relacionado con la Divinidad y lo divino; sin embargo, como divino, como Divinidad, no está *en* el mundo como cualquier otro hecho o evento, ni se revela *en* el mundo como un hecho o evento (Barret, 1994, p. 139)

Por su parte, Jareño Alarcón, estima:

La respuesta a los problemas del mundo no puede estar en el propio mundo sino en el cambio de actitud hacia él. En el caso de Wittgenstein esto es comprendido como la quintaesencia de la percepción religiosa de la realidad, que deriva de un posicionamiento ético característico en el que “lo otro” distinto del “yo” toma un valor de absoluto (Jareño Alarcón, 2001, p. 51).

Con arreglo a esto, la más genuina dimensión del pensamiento de Wittgenstein tal vez hay que buscarla en todo aquello que no escribió, en lo esbozado y no definido, en la inacabable retahíla de dudas y preguntas con las que fecunda sus propias opiniones, como si quisiera cercenarlas a fin de que no parezcan demasiado acabadas y definitivas. Hay en los trabajos del filósofo como un aire de tanteo, como si no estuviera convencido de cuál es la tecla oportuna que hay que pulsar (o tal vez sí, pero prefiere perderse en un mar de teóricas posibilidades). Quizá porque en el fondo, todo le resulta penetrado por el misterio y, por tanto, en todo pueda hallar un motivo de análisis o de observación. Así, la trascendencia se mantiene viva e intacta, impoluta en su magnífica imprecisión, haciendo de Wittgenstein un pensador ubicado en un plano extraordinario y sin parangón posible.

ANTECEDENTES NECESARIOS

La formación que tuvo Wittgenstein entra en el plano de lo selecto. En su familia, la cultura era un bien muypreciado y durante toda su infancia, en la que fue tutelado por profesores particulares, el filósofo se codeó con artistas e intelectuales que tenían en la mansión Wittgenstein un punto de encuentro habitual. Por ello, tuvo acceso a todas las materias y disciplinas, y solo el paso de los años fue perfilando el camino que marcaría su vida y le conduciría a una posición filosófica muy personal y novedosa, a pesar de que en sus inicios partió de unas bases lógicas previamente desarrolladas por otros pensadores. Wittgenstein hizo de su existencia una glorificación del pensar, que llevó hasta extremos sorprendentes.

Sin embargo, a lo largo de su intenso periplo filosófico nuestro autor vivió momentos complejos y difíciles en los cuales casi siempre estuvo acompañado por lecturas concretas —en ocasiones, rotundamente específicas— que guiaron sus pasos en circunstancias en las que, ciertamente, se hallaba absolutamente perdido. Contrariamente a lo que pudiera parecer, estos libros, en muchos momentos, no eran de la naturaleza que cabía suponer en un pensador que había optado por una senda tan peculiar y personal. Solo en algunos casos es posible hablar de filosofía propiamente dicha. Para el propio Wittgenstein la lista de autores que le influyeron era muy clara: a nivel científico, Boltzmann y Hertz; dentro del pensamiento propiamente filosófico Schopenhauer y Weininger; en el ámbito lógico, Frege y Russell y, dentro de un plano más general, Kraus, Loos y Spengler, sin olvidar al economista Piero Sraffa, al que le unía una gran amistad. Esta lista corresponde al año 1931, pero hemos de suponer que en la mayoría de los casos estos nombres serían asumidos en cualquier otra época de la vida de Wittgenstein.

En cualquier caso, los nombres que aquí pasaremos a considerar, coinciden solo muy parcialmente con la lista mencionada. El motivo estriba en que hemos ponderado otros aspectos más relacionados con el tema que nos ocupa y eso modifica notablemente el conjunto expuesto. Solo los dos autores correspondientes al marco filosófico

permanecen: Schopenhauer y Weininger. Los demás, aun contemplando su influjo indiscutible en parcelas concretas y diversas del pensamiento de nuestro filósofo, los omitimos para pasar a analizar a otros cuyas obras impactaron de modo especialmente intenso a Wittgenstein, dentro del campo espiritual y trascendente.

Iniciaremos nuestro repaso con Schopenhauer, cuya influencia en la cosmovisión general de Wittgenstein fue muy notoria, y seguiremos con Kierkegaard, un auténtico referente espiritual para nuestro filósofo. Lo mismo cabe decir de Tolstói: algunos de sus libros jugaron un papel esencial en la vida de Wittgenstein. En el mismo sentido, citaremos a William James. En este caso su aportación para nuestro filósofo se reduce a un solo libro, pero eso no disminuye para nada el interés que despertó. Ciertamente, desde el punto de vista trascendental, no puede decirse que Mauthner tuviera mucho que ofrecer a Wittgenstein, pero dada la importancia capital del lenguaje a la hora de exponer y desarrollar el mundo de nuestro filósofo, hemos creído oportuno citar al autor de *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Luego atenderemos a Weininger, un personaje fácilmente cuestionable y discutible, pero que jugó un papel muy relevante en la época de Wittgenstein. Finalizaremos con un amigo cuya presencia armonizó y estabilizó muchos momentos de la vida de nuestro autor: Paul Engelmann.

Todos estos autores contribuyeron de alguna manera a configurar la personalidad de Wittgenstein y en este sentido podemos afirmar que sin ellos no se puede especular cual habría sido la hipotética evolución del filósofo. Y no nos referimos únicamente a su faceta como lógico, analítico o filósofo en términos generales, sino incluso en el plano meramente humano. Wittgenstein tuvo una existencia repleta de encrucijadas en muchas de las cuales pudo quedar atrapado en una autodestrucción irreversible. El hecho de haber sabido salir a flote (aunque solo fuera para hundirse nuevamente por algún nuevo “motivo”) es algo en lo que los autores que hemos seleccionado pudieron jugar un papel más o menos relevante y que, como admiradores de Wittgenstein, hemos de intentar valorar en su justa medida.

ARTHUR SCHOPENHAUER: Entre lo Absoluto y el *velo de Maya*

Los problemas científicos pueden interesarme, pero nunca apresarme realmente. Esto lo hacen solo los problemas conceptuales y estéticos. En el fondo, la solución de los problemas científicos me es indiferente; pero no la de los otros problemas.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Se ha dicho que los conocimientos de Wittgenstein sobre filosofía eran irregulares y que no puede saberse con certeza en qué pensadores profundizó y a quiénes dejó olímpicamente de lado (en este sentido se habla de Aristóteles). Es evidente que uno de los pocos filósofos que penetraron hondamente en nuestro autor, dejando una huella que, en mayor o menor grado, persistió en el conjunto de su obra, fue Schopenhauer. La cosmovisión del genio huraño de Danzig trazó la línea divisoria entre los dos ámbitos que marcarían de forma decisiva el universo de Wittgenstein.

La interacción constante entre voluntad y representación que Schopenhauer propone y que comporta la nítida separación entre lo eterno y lo transitorio, fue una constante que caló en profundidad en el pensamiento de Wittgenstein. Cuando nuestro autor empezó a configurar su pensamiento analítico lo hizo plenamente consciente de que se hallaba en el ámbito fenoménico, en el cual la forma lógica lo acapara todo sin dejar nada fuera de su alcance, dado que el lenguaje y el mundo son esencialmente lo mismo. Pero las preposiciones lógicas no pueden penetrar en el marco de la ética, no pueden aspirar a lo que queda fuera del mundo. Esta significativa limitación marcó el nivel de preocupación metafísica que Wittgenstein arrastró hasta sus últimos días. Todo lo realmente valioso e importante carece de lógica y queda fuera de los patrones que generan las proposiciones, es decir, se halla en el campo de la Voluntad.

La demarcación schopenhaueriana del mundo como ámbito fenoménico deja a la voluntad como el gran misterio que rige el funcionamiento ciego y caótico del universo. Para Schopenhauer, hurgar en las entrañas de la voluntad utilizando el raciocinio es un

error descomunal. Tampoco Wittgenstein se muestra optimista en este sentido. Solo la intuición puede aspirar a la proximidad con la verdad. La explicación analítica del mundo limita profundamente las aspiraciones de trascender y conocer la hipotética verdad que lo sustenta todo. Esta parece ubicarse en un plano ante el cual solo nos cabe el silencio.

El ideal del planteamiento filosófico de Wittgenstein hubiera sido que a través del lenguaje lógico pudiera describirse todo sin excepción. Pero el uso del lenguaje se supedita a la naturaleza del mundo y, por consiguiente, se muestra ineficaz para atender las cuestiones metafísicas. El ámbito lógico describe la posibilidad de la mente que se proyecta y configura el yo. Por ello, el yo que contempla el mundo acaba siendo, de hecho, el propio mundo. La lógica tiene, a pesar de todo, sus propias preensiones de alcanzar un nivel determinado de proyección aunque sea mostrándose a sí misma. Este planteamiento es observado de forma precisa por Rüdiger Safranski:

Wittgenstein segrega asimismo del pensamiento lógico, como Schopenhauer, una especie de «conciencia mejor». Y como Schopenhauer también, pretende trazar los límites entre lo decible y lo indecible. La lógica del lenguaje, con la que nos referimos a lo que «acontece» fuera de ella, «acontece» ella misma a su vez. Es autorreferente y juega sus juegos de lenguaje. Los juegos de lenguaje son para Wittgenstein lo mismo que la música para Schopenhauer. El lenguaje «dice» algo al apuntar hacia las cosas; y al mismo tiempo se muestra a sí mismo; se muestra como algo capaz de producir «sentido» sin que no obstante él mismo sea el «sentido» (Safranski, 2008, p. 451).

Un mecanismo muy peculiar para una realidad meramente representativa en la que Schopenhauer no contempla tregua posible. En ella, el individuo se halla sometido a un régimen enloquecido al que debe dar respuesta constantemente. Schopenhauer rompió con la primacía de la razón que desde los inicios de la filosofía griega se presentaba como garante de la especulación del pensamiento. De este modo, puso a la irracionalidad en un primer plano filosófico que influyó poderosamente en el posterior movimiento existencialista.

Pero Wittgenstein esquivo a la irracionalidad estructurando unos esquemas formales en los que el mundo resulta significativo para el ser humano. Con este ejercicio lógico desplaza a la hipotética irracionalidad hacia los confines del mundo. La

diferencia de su planteamiento con el de Schopenhauer estriba en que para Wittgenstein lo que queda fuera del mundo (la voluntad) no tiene por qué ser irracional. Al contrario, puede tener la máxima significación, pero al quedar lejos de nuestro ámbito deviene oscuro y absolutamente desconocido. Para Schopenhauer, en cambio, la voluntad es una vorágine absurda e incomprensible que cursa sin fin ni objetivo. En este sentido, afirma Clément Rosset:

Así, la voluntad que gobierna todo, no tiene en sí misma, ni origen, ni razón de su propio poder y no hace más que repetirse eternamente. No procede de nada y no lleva a ninguna parte. La condición que se impone es que la Voluntad está privada de todos los caracteres de la Voluntad. El último absurdo de la voluntad schopenhaueriana consiste en el hecho de que sea *incapaz de querer* (Rosset, 2005, p.117).

Ante esta situación caótica, Wittgenstein antepone otro planteamiento. Estima que fuera de los hechos del mundo y de la lógica que los explicita, tiene que existir algo superior que no encuentra su manifestación a través del lenguaje. Ciertamente, esto no equivale a una fuerza racional y comprensible para el ser humano. En cualquier caso, la especulación de Wittgenstein en este sentido contempla un orden implícito al que el individuo puede acogerse: «Crear en un Dios significa entender la pregunta por el sentido de la vida» (Wittgenstein, 2009b, p. 209). Pero este sentido no se halla en el mundo. En nuestro ámbito solo tiene cabida el funcionamiento lógico: «Las proposiciones de la lógica describen el armazón del mundo o, más bien, lo representan. No tratan sobre nada. Presuponen que los nombres tienen significado y las proposiciones elementales sentido, y esta es su conexión con el mundo» (Wittgenstein, 2003, 6.124). Lo que realmente es valioso y trascendental se halla fuera de nuestro alcance. No podemos conocerlo, solo intuirlo.

Pero esta intuición también es de vital importancia en los planteamientos de Schopenhauer, que desestima a la razón para acceder a nada que sea realmente significativo. Es la intuición la que nos pondrá en la pista de la ética y, especialmente, del sentimiento de compasión. Este sentimiento, obviamente, no se encuentra en el mundo de la manifestación. Hay que buscarlo entonces en las entrañas de la voluntad. Pero, como ya se ha dicho, la voluntad es caótica y sin objetivo ¿Dónde se halla entonces la esencia de la ética? Ciertamente, Schopenhauer no tiene respuesta para la cuestión: «Este proceso es, desde luego, asombroso y hasta misterioso. Es en verdad, el

gran misterio de la ética, su fenómeno originario y el hito más allá del cual la especulación metafísica no puede atreverse a dar un paso» (Schopenhauer, 2007, p. 252).

También en Wittgenstein encontramos este espacio enigmático en el que se encuentra la ética. En realidad, es la ética la que impulsa la realización del *Tractatus* («El sentido del *Tractatus* es ético», en carta a L. von Ficker). En la mayor parte de la obra de nuestro filósofo, la ética aparece como un eje alrededor del cual pivotan todas las demás cuestiones. En la ética se halla la búsqueda de sentido. Pero su naturaleza, al ser sobrenatural escapa al ámbito de nuestra comprensión lógica. Es para Wittgenstein, el hecho de que exista el que determina nuestra posición en el mundo. Acceder a ella, es otra cuestión. El ámbito trascendental en el que aparece la ética deriva en lo místico. Es la existencia del mundo en sí mismo lo que realmente importa: «Lo místico no consiste en *cómo* es el mundo, sino en *que sea*» (Wittgenstein, 2003, 6.44).

También en el ámbito de la docencia existen claros puntos de contacto entre ambos pensadores. Schopenhauer se sirvió de su cómoda situación económica para no tener que formar parte del ámbito de la enseñanza, al que repudiaba por estar, en su opinión, al servicio del orden establecido. En este sentido abominaba de Hegel al que veía como un corruptor de la filosofía y un lacayo del Estado. Schopenhauer sentenciaba que había que vivir *para* la filosofía y no *de* la filosofía, tal como hacía la mayor parte del profesorado. Wittgenstein también gozaba de una economía desahogada (la fortuna de su familia era de las más importantes de Europa), pero a diferencia de Schopenhauer no se sirvió de la misma ya que la repartió entre sus hermanos. Sin embargo, esta postura no le dejó a merced de ninguna “línea” filosófica determinada. Mantuvo durante toda su vida la más absoluta libertad de pensamiento y de conducta, alternando su estancia en Cambridge con variadas vivencias que iban del magisterio rural a la arquitectura, pasando por sus retiros en Noruega. Sus criterios analíticos pronto se distanciaron del Círculo de Viena, y su evolución filosófica le empujó hacia nuevos planteamientos que, en cierto modo, lo situaron en una ubicación inclasificable.

Por otra parte, en lo concerniente al ámbito científico existe también una coincidencia de posicionamiento por parte de ambos filósofos. Schopenhauer no tenía en demasiada consideración a la ciencia a la que veía totalmente incapaz de aproximarse a la metafísica. La razón estriba en que la ciencia interactúa únicamente con el ámbito

de la representación y el fenómeno, sin alcance alguno para dilucidar la esencia de lo que lo gobierna. Así, Schopenhauer se regodea del afán científico para explicarlo todo:

Como consecuencia de su materia, la física se topa con frecuencia y de forma inevitable con problemas metafísicos y entonces nuestros físicos, que no conocen más que sus juguetes electrizantes, sus pilas voltaicas y sus ancas de rana, revelan una ignorancia e incultura crasas y hasta pedestres en cuestiones de filosofía (Schopenhauer, 2009, p. 140).

Por su parte, Wittgenstein tampoco se sintió a gusto con el ámbito científico. Su proceder teórico (que el filósofo repudiaba) y su nula capacidad de penetrar en el fondo de lo auténticamente valioso, le mantuvo alejado de aquel “progreso” que supuestamente tenía que cambiarlo todo: «Nuestros niños aprenden ya en la escuela que el agua está formada por los gases de hidrógeno y oxígeno. Quien no lo entiende es tonto. Los problemas más importantes se ocultan» (Wittgenstein, 2014a, 399).

El distanciamiento que ambos pensadores mantuvieron en relación a todo lo relativo al progreso y sus supuestas expectativas científicas fue una de las razones (aunque no la única) que los mantuvo aislados en un mundo cerrado en el que, en el fondo, se sentían salvaguardados de las amenazas circundantes. Ambos compartieron la profunda convicción de que no estaban escribiendo para sus coetáneos, sino para una humanidad futura en la que sus propuestas cobrarían el máximo sentido. Esto propició la adopción de una postura que se armonizara con el ideal humano que ellos concibieron. En el caso de Schopenhauer su vida, ciertamente, no fue la de un asceta, tal como su filosofía propugnaba para escapar de la presión insoslayable de la voluntad. En este sentido, el filósofo se justificaba con meridiana claridad: «No es necesario al filósofo ser santo, como al santo ser un filósofo». En cualquier caso, para Schopenhauer no había otra salida para burlar a la voluntad. La única forma de escapar de la inacabable cadena radica en la anulación absoluta, lo que implica la desaparición del propio yo subsumido en la renuncia. No se trata sin embargo de un sacrificio en el sentido cristiano del término. Aquí lo pertinente es “contrariar” a la voluntad adoptando aquellos esquemas de conducta que resultan opuestos a su enloquecida dinámica: castidad, resignación, humildad... pero no con vistas a ninguna finalidad moral, sino como la única forma de sustraerse a la eterna imposición de la voluntad. Por su parte, Wittgenstein hizo suyos estos esquemas de conducta, imponiéndose un comportamiento que aspiraba en todo momento a la perfección. Pero en este caso no para detener el

curso de una voluntad desatada, sino para equilibrarse a sí mismo, superando un insostenible sentimiento de culpa y haciéndose merecedor de un perdón a sus supuestos vicios y debilidades humanas.

La preocupación que ambos compartieron por la ética tiene en común que es contemplada como un fenómeno desconocido e inalcanzable. Para Schopenhauer se la puede encontrar a través de la mera intuición presente en todo ser humano. De esta forma, el individuo sabe exactamente lo que tiene que hacer. Pero nada puede conocer racionalmente del ámbito ético. Es algo oscuro e impenetrable. En las posiciones de Wittgenstein la cuestión sigue un derrotero parecido. La ética puede intuirse y mostrarse, pero escapa por completo a nuestro razonamiento que solo tiene acceso al marco lógico de las proposiciones. La ética se halla fuera del mundo.

En lo relativo al papel de la filosofía, ambos autores mantienen una posición más bien humilde. A pesar de que las expectativas en relación a la profundidad de su pensamiento son importantes, el papel que acaban asignando a la filosofía es meramente orientativo y clarificador, una especie de guía para encauzar debidamente el comportamiento del hipotético pensador. Se aprecia por otra parte, un desdén por el propio gremio filosófico al que se acusa de encumbrarse sin atenerse para nada a la verdad, que debería ser su único objetivo. Se trata, por consiguiente, de no pedirle a la filosofía nada que pueda falsearla en sus objetivos primordiales. En este sentido, Schopenhauer se expresa claramente en su obra capital:

La genuina consideración filosófica del mundo, esto es, aquella que nos enseña a conocer su esencia íntima y nos hace sobrepasar el fenómeno, es justamente la que no se pregunta por el *de donde* viene el mundo, *hacia dónde* va o *por qué* existe, sino solo por el *qué* del mundo...» (Schopenhauer, 2004, p. 368).

Por su parte, Wittgenstein también es absolutamente explícito en este sentido:

El método correcto en filosofía consistiría propiamente en esto: no decir nada más que lo que se puede decir, esto es: proposiciones de la ciencia natural —algo, por tanto, que no tiene nada que ver con la filosofía—; y entonces, siempre que alguien quisiese decir algo metafísico, demostrarle que no había dado significado alguno a ciertos signos de sus proposiciones. Este método no sería satisfactorio para la otra persona —no tendría la sensación de que le estábamos enseñando filosofía— pero *tal método* sería el único estrictamente correcto (Wittgenstein, 2003, 6.53).

Sin duda, la huella que el pensamiento de Schopenhauer dejó en Wittgenstein fue notable y aunque con el paso de los años el autor del *Tractatus* se fue distanciando del autor de *El mundo como voluntad y representación*, siempre conservó el sentido de dualidad en la que lo eterno y lo transitorio determinan todo nuestro conocimiento del mundo.

SOREN KIERKEGAARD: Por la angustia hacia Dios.

El puro tiene una dureza que es difícil de soportar: Por eso se aceptan más fácilmente las amonestaciones de un Dostojevski que las de un Kierkegaard. El primero aprieta todavía cuando el segundo ya ahoga.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Aunque las inquietudes religiosas de Wittgenstein recibieron la influencia de distintos pensadores y filósofos, tal vez sea en Kierkegaard donde el autor del *Tractatus* encuentra una especie de alma gemela que refleja intensamente el voltaje de su profunda angustia vital. A pesar de que el estilo literario de Kierkegaard no es del agrado de nuestro filósofo, no puede evitar percibir la fuerza arrolladora presente en la pasión encendida del pensador danés. Kierkegaard ha conseguido ubicar el cristianismo en un punto de equilibrio que permite resolver todas las aparentes contradicciones. La profunda devoción y la total entrega a Dios convierte al individuo en este peculiar “caballero de la fe” capaz de superar lo imposible. Wittgenstein se siente atraído por este esquema que le aproxima y, a la vez, le aleja de la verdad que persigue. Todas las bajezas y culpas con las que el filósofo entra en combate podrían disiparse con la redención que ofrece el cristianismo apasionado que Kierkegaard proclama.

Desde sus primeros escritos, Wittgenstein deja aflorar un sentimiento religioso que encuentra su impulso en la mera existencia del mundo ante la que cabe asombrarse y que deriva en lo místico. Da igual cuál sea la estructura de dicho mundo, su funcionamiento, sus leyes. Lo realmente fascinante es que sea, que exista. En esto radica lo místico. Ahora bien, esto funciona muy bien como embrión de un determinado sentir metafísico. El inconveniente es que no recoge el malestar, la frustración, la sensación de “pecado” que afloran en el individuo y que Wittgenstein experimenta con absoluta crudeza. Para que este sentir tenga acogida en el seno de una creencia tiene que poseer unas características especiales como las que presenta el cristianismo. En sus conversaciones con Norman Malcolm, Wittgenstein muestra escaso interés ante la idea de un Dios creador. En cambio, le atrae sumamente el concepto de un Dios que escucha,

que juzga al creyente y perdona las faltas: «Por así decirlo, estoy, pues, en armonía con aquella voluntad ajena de la que aparezco dependiente. Esto significa: “yo cumplo la voluntad de Dios”» (Wittgenstein, 2009b, p. 211).

Pero ¿cómo se sabe que se está cumpliendo la voluntad divina? ¿Acaso no presupone eso estar en posesión de una fe de la que nuestro filósofo carece? Con arreglo a esto, Wittgenstein aboga por una creencia que necesita pero que no sabe cómo sostener. Por ello, admira la posición de Kierkegaard, porque el autor danés tiene una profunda conciencia del pecado y para superarla pone al cristianismo en primer término, aceptando plenamente el componente irracional implícito en sus contenidos. Para Kierkegaard, la creencia tiene que tener un carácter salvífico para el creyente. Así lo expresa Francesc Torralba: «No le interesa una filosofía que pueda presumir de tener un estatuto epistemológico como el de las ciencias experimentales. Busca una filosofía para la vida, para *esta* vida, para la de cada uno en particular». (Torralba, 2015, p. 17). Y eso es lo que le pone en paralelo con Wittgenstein. Existe también concordancia en relación al concepto de instante, (tratado por Jaspers y Heidegger), este momento irrepetible en el que el presente y la eternidad convergen generando una nueva naturaleza en el tiempo. El presente muestra esta cualidad extra temporal en la que todo es posible. Angelus Silesius, muy admirado por Wittgenstein, describe en *El peregrino querúbico* este momento mágico:

Si Dios es un instante eterno, ¿qué impide
Que, ya ahora mismo, sea en mí todo en todo? (Silesius, 2005, p. 78).

En lo concerniente a Wittgenstein, su posición es también inequívoca: «Solo el que no vive en el tiempo, sino en el presente, es feliz» (2009b, p.209). Este presente sintetiza la esencia misma de la eternidad. Y este concepto de la eternidad puede quedar comprendido en el instante:

Normalmente uno se imagina la eternidad (del premio o del castigo) como una duración temporal sin fin. Pero igualmente podría uno imaginársela como un instante. Puesto que en un instante se pueden experimentar todos los horrores y toda bienaventuranza. Si quieres imaginarte el infierno no necesitas pensar en tormentos inacabables. Más bien diría: ¿Sabes qué horrores indecibles es capaz de soportar un ser humano? Piensa en ello & sabrás lo que es el infierno, aunque no intervenga para nada la duración (Wittgenstein, 2000, 107).

Kierkegaard anticipó el concepto de angustia que a partir del siglo XX se hizo extensible a muchas áreas del pensamiento. No es solo la angustia frente a la nada o ante la muerte. También lo es cuando se trata de abordar la libertad y la responsabilidad permanente de tener que escoger lo más oportuno y adecuado ante una vorágine de posibilidades. En cualquier caso, para Kierkegaard la angustia tiene, a su vez, una vertiente extraordinariamente positiva pues, aunque en la misma esté siempre implícita la huella de un “pecado original” en órbita permanente, la angustia también supone el punto de apertura del hombre hacia un cambio decisivo, un giro existencial que puede otorgar sentido a la vida. La noción del pecado original, también muy presente en Schopenhauer (y en su admirado Calderón), contempla la culpabilidad solo por el hecho de haber nacido y todo lo que eso comporta. El pecado original es la manifestación de la Voluntad. La negación de la misma es a través de la redención.

En cualquier caso, Wittgenstein no contempla a la angustia como potenciadora de posibilidades sino como una lacra derivada del dolor interno ante el sentimiento de culpabilidad que hay que superar a cualquier precio:

No puede haber un grito de angustia mayor que el de un hombre. Como tampoco puede haber angustia mayor que aquella con la que puede encontrarse un ser humano concreto. Un hombre puede, por tanto, encontrarse en una infinita angustia, necesitando, en consecuencia, una infinita ayuda (Wittgenstein, 2014a, 504).

Ahora bien, ¿de dónde procede la angustia? Ciertamente, en los espíritus simples no está presente pues estos no están determinados como espíritus, «Cuanto menos espíritu menos angustia», afirma Kierkegaard. En el ser humano en estado de inocencia todavía no hay nada contra lo que luchar y esta carencia es lo que origina el terrible malestar de la angustia. Se trata de un vacío inconmensurable: «¿Qué es entonces lo que hay? Precisamente eso ¡nada! Y ¿qué efecto tiene la nada? La nada engendra la angustia. Este es el profundo misterio de la inocencia, que ella sea al mismo tiempo la angustia» (Kierkegaard, 2013, p.101) Pero Wittgenstein se siente permanentemente pecador, muy lejos de la inocencia a la que alude Kierkegaard. La inocencia se fundamenta en la ignorancia. En estas condiciones, el ser humano permanece todavía en su naturalidad: «El espíritu está entonces en el hombre como soñando» (Kierkegaard, 2013, p.101).

Pero la intensidad presente en la angustia deriva de la posibilidad de actualizarse al revivir nuevamente la acción que en su día fue la causa del malestar y el dolor. La posibilidad de recaer una y otra vez en una conducta impropia, fue causa de un profundo sentimiento de culpa que Wittgenstein arrastró toda su vida. Cuando nuestro autor observa a los seres ignorantes, brutos y extremadamente simples, no puede evitar un firme rechazo, una especie de repugnancia inconfesable. Y, sin embargo, debe apreciar en ellos una felicidad arrolladora y envidiable, algo que Kierkegaard también contempla: «En el hombre sin espiritualidad no hay ninguna angustia; es un hombre demasiado feliz y está demasiado satisfecho y falto de espíritu como para poder angustiarse» (Kierkegaard, 2013, p. 196). Es en busca de consuelo y ayuda que Wittgenstein acepta los fundamentos cristianos, los únicos que pueden hacer la existencia más llevadera. No obstante, para Kierkegaard, el sufrimiento, derivado de la angustia o la desesperación tiene la capacidad de avivar el conocimiento. También Schopenhauer y Nietzsche contemplan esta vertiente enriquecedora implícita en el sufrimiento humano. A Wittgenstein, sin embargo, este dolor le atomiza y le conduce a la idea recurrente de quitarse la vida. Se siente sucio y debe corregir urgentemente su conducta soez: «Dios puede decirme: “Te juzgo por tu propia boca. Te has estremecido de asco ante tus propias acciones, cuando las has visto en otros”» (Wittgenstein, 2014a, 491).

Wittgenstein se ve en la necesidad de reclamar constantemente la presencia divina, aunque él, en realidad, se halla mucho más cerca de una actitud agnóstica en sentido amplio que de una fe asumida y asimilada. No encuentra otro medio que el de una devoción ante un Dios en el que tal vez no cree o quizá en el que nunca ha dejado de creer, pero al que nunca podrá acceder a través de la razón, la lógica y el marco científico. Para sentir a Dios es indispensable la fe y nuestro filósofo se siente exento de ella ya que esta no se sostiene en nada, no tiene fundamentos, no deriva de las proposiciones, no procede de la evolución del intelecto:

En realidad, una prueba de Dios debería ser algo por medio de la cual se pudiera uno convencer de la existencia de Dios. Pero opino que los *creyentes* que nos ofrecieron tales pruebas querían analizar y fundamentar con el entendimiento su “fe”, aun cuando ellos mismos nunca hubieran llegado a la fe por medio de tales pruebas (Wittgenstein, 2014, 485).

Wittgenstein se esfuerza para poder acogerse a este Dios de la misericordia y el perdón. Pero siente que su suciedad interior dificulta enormemente el acercamiento. Por otra parte, en el mundo de nuestro filósofo no hay espacio para lo místico. Todo lo que este concepto contempla y significa queda fuera de su alcance. Por consiguiente, no dispone de una línea de contacto con ninguna entidad superior, a pesar de lo mucho que lo necesita. Es preciso el acceso a la fe religiosa, pero ¿cómo se consigue esto?

Me parece que una fe religiosa podría ser algo así como el apasionado decidirse por un sistema de referencias. Como si además de ser *fe*, fuera una forma de vida o una forma de juzgar la vida. Una aprehensión apasionada de *esta* concepción. Y la instrucción en una fe religiosa debería ser, pues, la exposición, la descripción de un sistema de referencias y a la vez un hablar-a-la-conciencia. Y al final ambos deberían tener el efecto de que el instruido mismo, por sí, apresara apasionadamente ese sistema de referencias. Es como si, por una parte, alguien me dejara ver mi situación desesperada y, por la otra, pusiera ante mí el instrumento de salvación, hasta que yo, por mí mismo, o en todo caso no llevado de la mano por el *instructor*, me lanzara sobre ello y lo apresara (Wittgenstein, 2014a, 375).

Sin embargo, —y aunque sea desde otro contexto— Kierkegaard también destaca esta dificultad: «... Dios es amor, y lo continuará siendo para mí, lo que ocurre es que en la temporalidad Dios no puede hablar conmigo ni yo con Él, pues nos falta un lenguaje común» (Kierkegaard, 2014, p. 105). Wittgenstein tampoco puede acudir a ningún lenguaje ya que el que tiene a su disposición, no puede tratar cuestiones de valor y trascendencia. El rígido mecanismo analítico no puede dar cabida a cábalas metafísicas. Solo la relajación que posteriormente aparecerá en forma de “juegos de lenguaje” a partir de la *Investigaciones filosóficas*, será permeable a todo tipo de cuestiones, incluidas las especulaciones religiosas. En este aforismo de 1946 Wittgenstein se lamenta una vez más:

...Es posible comportarse de tal o cual modo por verdadero amor, pero también por astucia y frialdad de corazón. Como no toda humildad es bondad. Y solo si pudiera hundirme en la religión, podrían acallarse estas dudas. Pues sólo la religión podría destruir la vanidad y penetrar en todas las hendiduras (Wittgenstein, 2014a, 271).

La diferencia entre ambos pensadores estriba en que Kierkegaard logra estructurar su fe a pesar de los escollos propiciados por la razón, mientras que Wittgenstein solo puede referirse a Dios o invocarlo ante una situación de dolor o peligro, con un

vocabulario sencillo y directo, sin someterlo a la rigurosidad de sus normas lógicas ya que la interacción es imposible:

El instante terrible en una muerte desventurada tiene que ser pensar: “Oh, si hubiera... Ahora ya es demasiado tarde”. ¡Oh, si hubiera vivido correctamente! Y el instante bienaventurado tiene que ser: “¡Ya está todo cumplido!” – Pero ¿cómo hay que haber vivido para poder decirse eso! Pienso que también aquí debe haber grados. *Pero, yo mismo, ¿dónde estoy yo? ¡Qué lejos de lo bueno & qué cerca de un final rastrero!* (Wittgenstein, 2000, 110).

La trascendencia de Dios (y de todo el sentido ético), podrá tener su encaje en los juegos lingüísticos desarrollados posteriormente, donde todo puede vincularse en su marco correspondiente, incluidos los temas metafísicos. En cualquier caso, Dios continúa siendo un enigma al que uno ya se puede referir abiertamente, pero sigue sin poder comprender. Por ello, la lucha de Wittgenstein por mantener un concepto religioso que pueda funcionar en paralelo con la amplitud de sus teorías lógicas debe considerarse heroica, tal como lo demostró en distintos momentos de su vida personal y filosófica. La pasión encendida y desbocada de la que Kierkegaard es garante, siempre fue para Wittgenstein una de las aspiraciones no cumplidas, a pesar de que en ella se encuentra una de las claves que nuestro filósofo persiguió: La entrega, la absoluta convicción, la plena seguridad, que se justifican y autocomplacen solo a través de la fe. Esta fe misteriosa que no requiere el fundamento ni la demostración de nada y que se basta plenamente a sí misma para llegar a Dios.

LEÓN TOLSTÓI: La voz del Evangelio

La religión cristiana es sólo para aquel que necesita una ayuda infinita, es decir, para quien siente una angustia infinita.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Afirmaba Wittgenstein a su amigo Ludwig von Ficker que el *Resumen del evangelio*, de Tolstói, en un determinado momento le salvó la vida. Ciertamente, la obra del autor ruso contiene una peculiar lectura de los evangelios que impactó de forma importante en nuestro filósofo. Según William James, Tolstói es un prototipo del “alma melancólica“, concepto que tuvo incidencia en el pensamiento de Wittgenstein. Por otra parte, según indica Valdés Villanueva: «Las frecuentes confesiones de Wittgenstein nos indican que él mismo se reconocía en el prototipo tolstoiano. Además, el sufría precisamente una fuerte “crisis” psicológica, que empezó a manifestarse de forma aguda desde que en 1913 decidiera buscar en Noruega su propia “Yásnaya Poliana” y que un par de meses antes del comienzo de la guerra continuaba por sus fueros...» (Valdés, 2009a, p.327).

En su *Confesión*, Tolstói muestra cómo el punto de arranque de su angustia espiritual tiene lugar en el preciso momento en el que el escritor se muestra en plena ebullición creativa, inmerso en las comodidades y elogiado por su entorno. Esta situación tiene importantes puntos de conexión con la vida de Wittgenstein, el cual también inicia un complejo periplo en el que intenta despegarse de ciertas cosas, mientras se aproxima a otras. Nuestro filósofo también posee un importante bagaje cultural que, de alguna manera, le impide asumir determinadas actitudes metafísicas que, sin embargo, parecen rondarle de forma insistente. Todas las dudas, decepciones y obstáculos contra los que Tolstói tiene que enfrentarse en su lucha por conocer una verdad que no esté manipulada y que no sean fruto de la mera superstición, desfilan también ante la inestable personalidad de Wittgenstein. Sin embargo, su interés en preservar la raíz de la fe se muestra inmutable:

Por extraño que suene: podría probarse que los relatos históricos de los Evangelios son falsos en sentido histórico y con ello la fe no perdería nada; pero *no* porque se remita quizá a “verdades racionales universales”, sino porque la prueba histórica (el juego de pruebas histórico) nada tiene que ver con la fe. Esta noticia (los Evangelios) es aprehendida por la fe (es decir, el amor) de los hombres. *Ésta* es la certeza de ese dar-por-cierto y no *otra cosa* (Wittgenstein, 2014a, 170).

Tolstói no se conforma con cualquier cosa. Su sentido crítico, su capacidad para razonar abiertamente y su amplia y diversa cultura, se van estrellando de forma continua contra las diferentes opciones que, teóricamente, le ofrece la vida. Si un enorme vacío inunda el alma de un ser humano y no consigue llenarlo con nada de lo que conoce y tiene a su alcance ¿en qué dirección debe buscar? Ciertamente que la fe que profesan las gentes sencillas puede mostrarse orientativa dado que en estas personas todo parece plantearse de forma más directa y transparente y eso puede presuponer un mayor grado de autenticidad en la evolución de su espíritu. Pero eso tampoco certifica que este camino sea el correcto y que deba imitarse ciegamente su sentimiento religioso. Tal vez para Wittgenstein, la época en que estuvo en la Baja Austria trabajando de profesor en distintas aldeas, entre 1920 y 1926, no solo pudo modificar su teoría del lenguaje, sino que propició también su personal aproximación a esta simplicidad que aparentemente puede responder a todo. Sin embargo, nuestro filósofo nunca se sintió identificado con aquellas gentes a las que veía sumergidas en la vulgaridad y la estupidez (en paralelo con sus antiguos compañeros de armas en el primer conflicto mundial) y con las que tuvo diversos altercados. De hecho, Paul Engelmann, que en todo momento muestra una gran estima y admiración por Wittgenstein, considera que la época de maestro constituye un error dentro del periplo existencial de nuestro filósofo.

Tolstói da a entender con amargura, que no resulta fácil renunciar a los conocimientos, cuando ya se han adquirido, a pesar de tener muy claro de que no responden satisfactoriamente a ninguna de las cuestiones que podrían considerarse esenciales. Cuando una persona se ha acostumbrado a razonar resulta muy difícil que acepte, sin más, planteamientos y doctrinas que conllevan un importante porcentaje de quimera y absurdo: «... pues en la mucha sabiduría hay mucho sufrimiento; y quien añade ciencia añade dolor» (2014, p. 60). Por otra parte, las fuentes con las que Tolstói se identifica incluyen a Schopenhauer (su lectura le introdujo en las filosofías orientales) y cuya influencia en el pensamiento de Wittgenstein, como ya se ha visto, es

amplia y contrastada. En este sentido, Tolstói se mantiene oscilante entre la racionalidad (que tal vez no lo fuera tanto) y la irracionalidad (que quizá fuera superior a la imaginada), algo que también pudo ocurrir en Wittgenstein. Por ello, estima que la solución que ofrece el conocimiento racional sólo es un indicador de que la respuesta únicamente podrá obtenerse formulando el problema desde otra perspectiva y estableciendo una vinculación entre lo finito y lo infinito.

Pero esta vinculación no es fácil para nadie. Para Wittgenstein es particularmente complicada porque en su pensamiento filosófico ha definido lo finito dentro del ámbito del lenguaje. El mundo contingente representado por las proposiciones lógicas no puede “combinarse” con lo infinito, lo trascendental, que resulta intocable. Al contrario, hay una línea divisoria particularmente definida que impide la derivación hacia lo que queda fuera de nuestro ámbito, lo místico. Para Wittgenstein, por consiguiente, no hay ninguna posibilidad de que lo finito interactúe con lo infinito. No obstante, el deseo de conocer lo que queda fuera del mundo es también lícito y comprensible. En este sentido, Tolstói resume claramente cuál es su posición:

Pero quiero que mi comprensión me conduzca a lo que es por definición inexplicable; quiero que lo inexplicable continúe siéndolo, no porque no sean justas las exigencias de mi razón (esas exigencias son justas y no puedo comprender nada fuera de ellas), sino porque percibo los límites de mi inteligencia (Tolstói, 2014, p. 141)

Sin embargo, puede dar la impresión que Tolstói no quiere ir más allá de lo que pueda comprender a través de su conocimiento más elemental para no perturbar el nivel de misterio implícito en el concepto de divinidad. De este modo lo inexplicable se mantiene intacto y así marca también la dimensión de lo inconmensurable, algo que también Wittgenstein se resiste a perder. Para el autor del *Tractatus*, que el bien venga determinado por Dios, impide la correspondiente relación de preguntas y objeciones que pondrían en cuestión su inalterabilidad. Se trata de una solución ciertamente pragmática pues la presencia divina juega un curioso papel de impedimento, de barrera infranqueable que asume, a la vez, la constatación de lo superior. Wittgenstein no tuvo impedimentos teóricos de ninguna naturaleza para alcanzar la convicción sobre la existencia de un ignoto orden supremo. El concepto de lo divino se mantuvo siempre al margen de cualquier consideración. Lo realmente complicado era asumir las “obligaciones” que esto comportaba y ante las que el filósofo se mostraba impotente.

Era entonces cuando se autoreclamaba una “fe” que contemplaba como insuficiente o, tal vez, inexistente.

Tolstói eligió una vida de pobreza y ascetismo, donó cuanto poseía a su familia y cedió los derechos de sus últimas obras al dominio público. Comprendió el sinsentido de una vida regalada pero carente de finalidad, y no precisó, como su personaje Ivan Ilich (Tolstói, 2011) que su salud y su vida cotidiana se desmoronasen para enfrentarse con la auténtica dimensión de la existencia. La necesidad de hallar la plenitud le condujo a un cambio de paradigmas en el que todo fue puesto en cuestión. Esta actitud influyó de forma importante en Wittgenstein que, por otra parte, compartió con Tolstói (y también con Weininger) la decepción ante lo que la sociedad veneraba como progreso. En realidad, lo que se escondía tras este concepto era una absoluta pérdida de ideales y de objetivos que dejaban al ser humano en un estado de absoluta alienación, algo que en su momento también inquietó intensamente a Nietzsche al referirse al fenómeno de la “modernidad”. Si las personas que pertenecen a la misma clase social no consiguen ponerse de acuerdo a la hora de determinar unos valores y unos objetivos, sencillamente, porque cada uno busca por encima de todo defender sus propios intereses personales. Tolstói se apartó abiertamente de su clase social y convivió con los campesinos, en cuya austeridad existencial creía poder encontrar la auténtica verdad.

Para Wittgenstein la ruptura fue más grande, si cabe, pues nunca se sintió plenamente realizado en ninguna parte. Renegó, como Tolstói, de su ascendencia familiar, de las instituciones académicas y de su propia condición de filósofo, centrándose en la conquista de la paz interior y la entrega a los demás en la medida de lo posible, como supuesta consecuencia de una mayor perfección humana a la que nunca logró acceder. Intentó convivir con los campesinos de las aldeas austríacas sin conseguirlo. Se esforzó por alcanzar una dimensión personal que rozara la santidad para tranquilizar su espíritu convulso. Por ello, tuvo necesidad de aproximarse a un cristianismo en el que creía contemplar la posibilidad de una redención imposible de alcanzar por ningún otro camino: «No se puede sentir una angustia mayor que la de un ser humano. Puesto que, si un hombre se siente perdido, es esta la mayor angustia» (Wittgenstein, 2014a, 504).

Precisamente así, con estas palabras, es como concluye el libro dedicado a los *Aforismos*. Estamos en la parte final de un largo aforismo escrito en 1944. Nuestro

pensador sigue inmerso en el sufrimiento y la irrealización que le acompañó toda su vida y que cursó al margen del momento específicamente filosófico en el que estuviera implicado.

WILLIAM JAMES: La melancolía y el heroísmo

La fe religiosa y la superstición son muy diferentes. Una surge del *temor* y es una especie de falsa ciencia. La otra es un confiar.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Las veinte conferencias “Gifford” que William James dio en Edimburgo entre 1901 y 1902, configuran su trabajo *Las variedades de la experiencia religiosa*, un libro muy renombrado en el ámbito de la religión natural y que supuso la absoluta proyección internacional de su autor. El análisis exhaustivo y pormenorizado que James realizó en torno a la experiencia religiosa, convirtió el libro en uno de los más apreciados por Wittgenstein, algo que reconoció públicamente en diversas ocasiones.

La inquietud religiosa que vivió Wittgenstein cuando tenía veintiún años, tuvo, al parecer, y según Norman Malcolm, su origen en la contemplación de una pieza teatral del dramaturgo Ludwig Anzengruber, en la que el personaje central, marginado y moribundo, recupera inesperadamente el deseo de vivir. Para Wittgenstein esta vivencia pudo suponer su primer contacto con la experiencia religiosa y su capacidad salvadora. Los miedos que el filósofo arrastraba y que le inducían a un profundo pavor ante la posibilidad de caer en la locura, hallaron en la obra de James las oportunas respuestas a sus dudas y temores. Para James, la angustia ante la locura superaba a los otros casos de melancolía religiosa, representados por la falta de sentido y el sentimiento de culpa, ambos muy vivos también en Wittgenstein. El yo escindido en dos vertientes en lucha permanente que el filósofo experimentaba encuentra en la octava conferencia de James una definición muy clara: «Los sentimientos más elevados y los más bajos, los impulsos vitales y los errores, comienzan siendo un caos en nosotros para acabar formando un sistema estable de funciones de correcta subordinación» (James, 1999, p. 134). Según James, el yo dividido puede reunificarse a través de la fe y alcanzar un equilibrio que lo libere de su angustia inicial.

Sin embargo, es indispensable mostrar una entereza frente a todas las complicaciones que surgen. Wittgenstein decidió afrontar su problemática mostrándose firme ante la situación. Probablemente, el hecho de sentirse reflejado en el libro, debido a la variedad de casos y situaciones que James presenta, supuso para nuestro filósofo un evidente refuerzo para su precario estado de ánimo, especialmente con las conferencias dedicadas al alma enferma y al yo dividido. James presenta una nutrida variedad de experiencias que engloban la práctica totalidad de posibles situaciones. Así lo explica Luis L. Aranguren: «...el tema capital de William James en este libro es, a mi parecer, el de su concepto antipositivista, antimaterialista, antiobjetivista, de *experiencia*. Los elementos “egoísticos”, como él los llama, no pueden ser suprimidos porque “el mundo de nuestra experiencia” no es reducible a los objetos científicos, que son solamente *ideal pictures*, representaciones abstractas, ajenas a nosotros mismos...» (Aranguren, 1999, p. 6).

La resolución a la que aludíamos, por parte de Wittgenstein, se vería reflejada en toda su conducta a partir de 1912-13, momentos en los que su “experiencia” religiosa tal vez acabó empujándolo a un alistamiento militar del que teóricamente debía librarse sin problemas, por una parte, por la hernia inguinal que sufría y, por otra parte, porque la situación opulenta e influyente de su familia seguramente le hubiese permitido sortear fácilmente la situación. La aventura bélica de Wittgenstein (tal como veremos en el apartado correspondiente), reflejó toda la entrega que el filósofo era capaz de demostrar. En ella sintió la muerte cercana y eso le devolvió este deseo de vivir que tal vez había contemplado en aquella obra teatral que tanto le había marcado. Por otra parte, la actividad filosófica le tenía acaparado y aprovechaba todos los momentos de tranquilidad para entregarse a su “trabajo”. De esta forma, Wittgenstein combinaba una vida precaria y llena de privaciones con sus teorías lógicas y, también, con un heroísmo en el campo de batalla que le supuso cuatro medallas al valor. Esta experiencia combinada tal vez sacó a Wittgenstein de un pozo metafísico en el que permanecía hundido desde su más tierna juventud.

A raíz del libro de James, Wittgenstein intentó reconducir su vida en una dirección determinada. El alcance de una supuesta santidad le redimiría de todos sus pesares y sufrimientos. Pero eso requiere encarar la existencia con una plenitud y convicción difíciles de asumir. Wittgenstein tuvo muy claro que debía sacrificarse por los demás, sentirse “limpio”, vencer la vanidad que todo lo enturbia y hacer voto de pobreza. En su

intensa vivencia militar tendrá ocasión de atender algunas de estas cuestiones. El heroísmo no es para nuestro filósofo el resultado de una victoria sobre un enemigo determinado, sino la capacidad de imponerse un sacrificio a sí mismo que le haga merecedor de una vida mejor y más feliz. Wittgenstein siempre tuvo muy presente que: «Para vivir felizmente tengo que estar en armonía con el mundo. Y esto *significa* “ser feliz”» (Wittgenstein, 2009b, p.211). Pero permanecer en armonía no es una cuestión tan fácil, sobre todo si, como Wittgenstein, se arrastra un profundo complejo de culpa. Esta situación de absoluta entrega es vivida como un proceso que aproxima a la verdad. Pero Wittgenstein no tiene claro que los motivos y razones que puedan suponer una superación humana en dirección a la verdad puedan ser inducidos y proyectados en el individuo: «No es posible guiar a los hombres hacia lo bueno; solo puede guiárseles hacia algún lugar. Lo bueno está más allá del espacio fáctico» (Wittgenstein, 2014a, 21). Si lo “bueno” no puede encontrarse entre nosotros debido a su dimensión, distinta de la que el hombre puede aprehender, ¿hacia dónde se puede encaminar el ser humano?

La influencia de James dejó en Wittgenstein una huella importante. El hecho de que cualquier reacción ante las dificultades de la vida induzca a una posición de naturaleza religiosa, significó mucho para nuestro filósofo. Especialmente, en lo relativo a la capacidad ordenadora de la fe, que genera una sensación de seguridad y de equilibrio que no es posible hallar en nada más: «Creer en un dios significa entender la pregunta por el sentido de la vida». (Wittgenstein, 2009b, p. 209) La posibilidad de combinar esta creencia con las dudas y los altibajos que la existencia de Wittgenstein experimentó supuso una lucha permanente de la que el filósofo no pudo liberarse nunca.

FRITZ MAUTHNER: La banalidad del lenguaje

Algunas veces es necesario sacar una expresión del lenguaje y mandarla limpiar; después se puede volver a poner en circulación.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Aunque la influencia de Mauthner en Wittgenstein pueda resultar comprensible en muchos aspectos, lo cierto es que posiblemente sea más aparente que real. Nuestro filósofo nunca demostró interés alguno por las teorías que Mauthner expresó en su conocida obra *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Wittgenstein lo menciona en el *Tractatus*: «Toda filosofía es crítica del lenguaje (Sin embargo, no en el sentido de Mauthner)» (Wittgenstein, 2003, 4.0031). Wittgenstein se desmarca de los postulados de Mauthner ya que nuestro filósofo antepone la forma lógica y las proposiciones que de ella derivan a cualquier otra estimación sobre el tema, lo cual le sitúa de inmediato en otro plano especulativo. Según Mauthner, el lenguaje solo proporciona imágenes contingentes del mundo. Esta relación metafórica elimina toda capacidad filosófica para penetrar en la verdad. Solo la crítica del lenguaje puede esclarecer las arbitrariedades presentes en todo planteamiento. Influido por las posiciones científicas de su maestro Ernst March, Mauthner estima que el hecho de que nuestros cinco sentidos reduzcan y limiten nuestro ámbito sensorial —dado que solo se persigue una función práctica y no la aprehensión objetiva de lo realmente profundo—, deja al ser humano en un estado de limitación en su capacidad para percibir la realidad que recuerda el efecto engañoso propio del oriental “velo de Maya”, tan propugnado por Schopenhauer.

La postura de Mauthner supone una auténtica desmitificación del ámbito del lenguaje, el cual solo tiene identidad en base al uso que se hace del mismo, sin posibilidad de hallar en él nada trascendental:

Todos los demás objetos de uso o son consumidos como el alimento, o son estropeados como instrumentos o máquinas. Si el lenguaje fuera un instrumento se agotaría o se estropearía también. Pero únicamente las palabras pueden devaluarse, desgastarse o consumirse. Con ello, no obstante, se tornan preciosas para la masa.

Pero el lenguaje no es un objeto de uso, ni un instrumento tampoco; sobre todo, no es un objeto, no es más que su propio uso. Lenguaje es uso del lenguaje. Y así no es ya un milagro que el uso crezca con el uso (Mauthner, 2001, p.51).

Para Mauthner, del lenguaje no se deriva utilidad alguna para poder profundizar en lo objetivo. Se queda en la superficie, en el mundo de la mera representación. Para Wittgenstein, en el lenguaje operan las proposiciones lógicas que dan la medida de lo que es el mundo. Ciertamente, cuando se quiere incidir en lo esencial, el lenguaje ya no resulta operativo y solo queda la posibilidad de intuir y mostrar. En ambos casos el lenguaje se muestra claramente limitado de cara a mayores aspiraciones filosóficas y metafísicas.

Una diferencia importante, no obstante, radica en que para Wittgenstein la contemplación de lo que se puede decir abiertamente deja claro aquello que no es posible mencionar y que supone cuanto acontece fuera del mundo. Para Mauthner no existe esta bifurcación. El lenguaje es irrelevante en su conjunto y no tiene un punto de conclusión en ningún sentido. Carece, por tanto, de sentido el estudio de su mecánica: «Las palabras solo tienen sentido para aquel que posee ya sus contenidos de representación; y, asimismo, la gramática de una lengua es completamente inteligible sólo para aquel que no la necesita, porque comprende el idioma» (Mauthner, 2001, p. 49). Este planteamiento tiene connotaciones con las teorías del segundo Wittgenstein, donde los juegos de lenguaje flexibilizan sustancialmente los dogmas presentes en el *Tractatus*. Wittgenstein presenta estimaciones muy claras en este sentido: «...Un significado de una palabra es una forma de utilizarla. Porque es lo que aprendemos cuando la palabra se incorpora a nuestro lenguaje por primera vez» (Wittgenstein, 2003, 61).

Todo ámbito de especulación a través del lenguaje queda muy debilitado por las posiciones de ambos pensadores. Por una u otra razón, el lenguaje queda mermado en su capacidad comunicativa y sin ninguna posibilidad de ir más allá de la mera interacción entre individuos de una comunidad concreta. Tanto Mauthner como Wittgenstein se mostraron claros y contundentes a fin de evitar que el lenguaje falseara la realidad con sus falacias y rebuscados arabescos. Esto deja al panorama especulativo en una situación muy humilde pues la auténtica realidad, las hipotéticas formas de la verdad no pueden ser rozadas con los supuestos atributos del lenguaje. Si existe una

realidad superior permanece oculta e inexistente para Mauthner y desplazada y, solo intuida, para Wittgenstein.

Una de las cuestiones más importantes que ambos pensadores han abordado de forma muy distinta es la ética. Para Wittgenstein es de naturaleza trascendental y por consiguiente no tiene existencia en nuestro plano, regido por la lógica natural. Ello la deja fuera del alcance de teorías y planteamientos que podemos derivar de las proposiciones. Para Mauthner, en cambio, la ética es algo esencialmente humano y anexo a nuestra naturaleza cotidiana:

El individuo, si lo encontramos sin conexión alguna con los demás hombres, carece de ética. La ética es un fenómeno social. La ética, como el lenguaje, solo entre los hombres es algo, porque ella no es más que lenguaje, precisamente. La ética es el hecho de que entre los hombres se han formado conceptos de valores, que se presentan como juicios en la observación de las acciones humanas (Mauthner, 2001, p. 56).

Obviamente, Wittgenstein no puede compartir un planteamiento de esta naturaleza, ciertamente muy humano, pero desprovisto de toda perspectiva metafísica. Para nuestro pensador el ámbito de la ética sustenta todo el andamiaje trascendente que se muestra en *lo místico*. La ética se halla detrás de todo lo esencialmente valioso y significativo para el ser humano. Deudor de Schopenhauer en este sentido (y en otros), Wittgenstein estima que en la voluntad opaca que mueve el mundo se halla presente la ética y su presencia es independiente de su uso:

Porque para la existencia de la ética tiene que ser lo mismo si en el mundo hay o no materia viviente. Y está claro que un mundo en el que solo hay materia muerta no es ni bueno ni malo en sí, de modo que el mundo de los seres vivos tampoco puede ser en sí ni bueno ni malo (Wittgenstein, 2009b, p. 219).

El concepto de la ética es, posiblemente, la diferencia más importante entre Mauthner y Wittgenstein. Sin embargo, ambos comparten el mismo interés en relativizar los efectos del lenguaje sobre el pensamiento en general y sobre el filosófico en particular. Wittgenstein es explícito en el *Tractatus*:

El lenguaje disfraza el pensamiento. Y lo hace en verdad de tal modo que uno no puede inferir a partir de la forma externa de la vestimenta la forma del pensamiento vestido con ella; pues la forma externa de la vestimenta está diseñada con unos

objetivos completamente distintos de los de dejar que se reconozca la forma del cuerpo (Wittgenstein, 2003, 4.002).

Aunque el pensamiento analítico de Wittgenstein y las posiciones evolucionistas de Mauthner se ubican en perspectivas de base muy opuesta, ambos pensadores declararon el estado de alerta en relación a algo sumamentepreciado por el ser humano: el modo de expresar todo aquello que significa para nuestra comunicación y para la transmisión cultural a todos los niveles. En cualquier caso, Wittgenstein reconoció el papel fundamental de lo inexpresable, aquello que el lenguaje no puede contemplar, no tanto por una condición de limitación del mismo, sino porque lo trascendente no forma parte de nuestro ámbito y no podemos expresarlo ya que se halla en otro plano y eso, precisamente, es lo que garantiza su grandeza. De poder manifestar abiertamente y con sentido el valor de lo sobrenatural, este quedaría automáticamente trastocado o bien (tal como se expresa en el *Discurso sobre Ética*), su irrupción en nuestro mundo supondría un cataclismo. Esta concepción trascendente del lenguaje encuentra en Heidegger un inestimable valedor al contemplarlo como expresión de la esencia del ser, por encima de sus características meramente formales:

El lenguaje no es en su esencia la expresión de un organismo ni tampoco la expresión de un ser vivo. Por eso no lo podemos pensar a partir de su carácter de signo y tal vez ni siquiera a partir de su carácter de significado. Lenguaje es advenimiento del ser mismo que aclara y oculta (Heidegger, 2013, p. 35).

Esta posición estará más en consonancia con nuestro autor al estimar la presencia del ser, a pesar de que para Wittgenstein esto supondría aceptar un lenguaje inexpresable en nuestro contexto, al estar revestido de la trascendencia que lo imposibilita como elemento del mundo. La concepción de nuestro autor se bifurca, como hemos visto, entre el lenguaje proposicional que aclara cuestiones de nuestro ámbito doméstico dejando para el silencio lo que concierne al marco metafísico, pero contemplando la existencia de una ética ubicada en otro plano, la cual no puede extenderse a nuestra realidad, sin que esto suponga, sin embargo, que no pueda concebirse desde un plano potencial al que únicamente accederemos a través de la intuición.

Sin embargo, Wittgenstein coincidió con Mauthner en que la filosofía no podía aspirar a clarificar el mundo en la medida en que el lenguaje solo restringía dicha

posibilidad. Esto suponía un desmerecimiento del ámbito filosófico que hay que estimar como muy meritorio. Haber sabido cuestionar la primacía aparentemente intocable del lenguaje fue una cualidad que ambos pensadores ostentan con merecimiento.

OTTO WEININGER: El espíritu *fin de siècle*

Nada de inaudito tiene que el carácter de los hombres pueda ser influido por el mundo exterior (Weininger). Esto solo quiere decir que, de acuerdo con sus experiencias, los hombres cambian con las circunstancias.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Decía Hermine, hermana mayor de Wittgenstein, que el libro *Sobre las últimas cosas*, de Otto Weininger, le servía para sentir que su hermano estaba cerca de ella. Resulta evidente que este autor constituye uno de los puntos de referencia al que Wittgenstein recurrió en repetidas ocasiones en base a la coincidencia con muchos de sus posicionamientos. Weininger personifica el individuo romántico, rebelde, desencajado y metafísico que a finales del siglo XIX experimentó el malestar y la desconfianza inherentes a un momento histórico complejo e irrepetible. Una época que llegaba a su fin con todos los altibajos sociales, morales y culturales que le eran propios. Un momento en que el pesimismo alemán derivaba sus últimas consecuencias del pensamiento de Schopenhauer a través de nombres como Julius Bahnsen, cuya filosofía radicalizaba hasta el extremo los planteamientos de su maestro; Eduard von Hartmann y su personal concepción del inconsciente, entre Hegel y Schopenhauer, o Michael Mainlander, cuya peculiar y sorprendente teoría sobre la muerte de Dios pudo influir en Nietzsche. En este particular contexto, la personalidad de Weininger, tan intensa en sus propuestas como fugaz y breve en su existencia física, constituye todo un paradigma.

A raíz de la publicación de *Sexo y carácter*, Weininger se convirtió en todo un referente del pensamiento del momento. Esta obra fue reeditada en numerosas ocasiones a pesar de que su contenido resulte escabroso en muchos aspectos, especialmente en lo concerniente a su oscura y crítica visión de la mujer. La condición de antisemita y judío convirtieron a Weininger en una rareza dotada de una gran imaginación que combinó, aleatoriamente, con determinadas teorías científicas o filosóficas. En el libro también afloran algunas cuestiones que serían tratadas más ampliamente en su obra póstuma

Sobre las últimas cosas. Tal es el caso de la relación entre lógica y ética, sin duda uno de los aspectos que más interesaron a Wittgenstein.

En contraposición constante con la sociedad en la que le tocó vivir, Weininger renegó del concepto de progreso tan en boga en aquellos momentos, y lamentó el patético conformismo con que sus coetáneos afrontaban todo cuanto acontecía. Se trata de la misma pasividad “democrática” que también desesperó a Nietzsche quien veía en la “modernidad” la misma amenaza que Tolstói o Weininger percibían en la idea del progreso. Por otra parte, y en perfecta concordancia con Wittgenstein, Weininger desestima la mitificación de la ciencia y ve en ella solo un mecanismo alienante cuyos artífices, los científicos, solo piensan en sí mismos y no en las hipotéticas consecuencias de su trabajo. Por ello, el ámbito científico solo puede aspirar, a lo sumo, a encontrar algunas verdades, pero en absoluto *la* verdad. En este sentido también Wittgenstein arremetía contra una ciencia que nada aporta al esclarecimiento de lo auténticamente valioso. Para Weininger el pensamiento lógico es un deber moral que, inevitablemente, conduce a la ética. Al igual que Schopenhauer y, hasta cierto punto, el propio Wittgenstein, Weininger derivaba su pensamiento de Platón y Kant quienes, a pesar de tener muy presentes los aspectos científicos, supeditaban las verdades de la ciencia a la verdad presente en las especulaciones filosóficas. En este sentido se expresa Weininger:

La creencia no necesita de la lógica, *mientras que muy en el fondo la lógica no puede prescindir de la creencia*. Las últimas proposiciones de la lógica, la ley de no contradicción y la de identidad no pueden ser *conocidas*, sino que deben ser *creídas* (Weininger, 2008, p.187).

Con este planteamiento, Weininger establece un punto de referencia que tendrá gran relevancia en el pensamiento de Wittgenstein. Lógicamente, la creencia, bajo el prisma de Wittgenstein, es algo trascendental que no puede ser plasmado en el lenguaje, es algo que acontece fuera del mundo. Sin embargo, las últimas proposiciones de la lógica precisan de una “fe”, pues en sí mismas carecen de un contenido asequible que permita penetrar en su estructura interna. En cualquier caso, Wittgenstein estimaba que existía un paralelismo entre la lógica y la ética. Ello es así porque nuestro filósofo considera que a pesar de que la lógica opera en nuestro mundo cotidiano, su naturaleza, su origen, está fuera de nuestro ámbito. Con la ética sucede otro tanto. La diferencia estriba en que la lógica puede expresarse, mientras que la ética solo puede mostrarse. En este sentido, Weininger presenta un interesante planteamiento complementario: la lógica

ya existe antes del tiempo y permanece fija e inmóvil. No parece derivar de nada y a nada conduce, aparte de su capacidad para explicar con proposiciones el funcionamiento de nuestro mundo. La ética, en cambio, aunque exista precisa de su proyección en el tiempo. Por ello, se halla orientada hacia el futuro dando un sentido a la existencia y negando que todo concluya con la muerte. De este modo, también Weininger establece un paralelismo entre ética y lógica:

Las circunstancias para la lógica y la ética son exactamente las mismas. No se puede *probar* que la gente debería hacer el bien. Pues si eso pudiera ser deducido, la idea de lo bueno sería la consecuencia de una causa y entonces también podría ser un medio para un fin» (Weininger, 2008, p. 190).

Parece evidente que Wittgenstein encontró en Weininger una serie de principios que, posteriormente, pudieron cobrar forma en su visión metafísica. La idea de una fe entregada y firme soluciona muchos de los problemas derivados del rigorismo científico. Para Wittgenstein, las teorías nunca tuvieron ningún crédito. Para nuestro filósofo se salta de lo pragmático a lo místico. No existe la posibilidad de convencer a través de teorías y planteamientos científicos de que existe algo superior. La existencia de Dios, de la verdad, de la ética es solo una cuestión de creencia. Se accede a la misma por libertad personal, esta misma libertad que nos aleja de lo arbitrario. Sin embargo, esta creencia no nos libra de la duda que, fácilmente, se traduce en desesperación, un sentimiento vívidamente expresado por Kierkegaard y también muy presente en Wittgenstein. Según Weininger, en base a la creencia se actúa de un modo muy concreto: «Se renuncia a la demostrabilidad, a la deducibilidad, a hacer generalmente evidente o plausible lo creído, se renuncia a todo lo demostrable» (Weininger, 2008, p.197). Este planteamiento tuvo una gran incidencia en el pensamiento posterior de Wittgenstein.

PAUL ENGELMANN: A modo de *alter ego*

Por favor, sea tan amable y envíeme la Biblia en un formato pequeño pero que sea legible.

LUDWIG WITTGENSTEIN

La influencia de Paul Engelmann en la vida y en la obra de Wittgenstein no resulta fácilmente evaluable ya que la relación entre ambos pensadores durante más de veinte años supuso una notable interacción que enriqueció a las dos partes de forma importante. Desde su intensa correspondencia, hasta sus apasionados contactos personales, pasando por la conjunta tarea que ambos realizaron en la construcción de la casa Stonborough para Gretl, la hermana de Wittgenstein, el nivel de comunicación entre los dos amigos ofrece uno de los balances más productivos que se han dado en el ámbito del pensamiento reciente.

Cierto que Engelmann siempre aparece como alguien que prefiere quedar en un segundo plano, adaptándose al “tempo” marcado por el autor del *Tractatus* y disculpándole actitudes discutibles o reacciones poco afortunadas que, tanto en su relación epistolar como en sus encuentros personales, tuvieron lugar en numerosas ocasiones:

Querido s. E. :

2. 1. 21

Muchas gracias por su carta. Me ha apenado no verle en Navidades. Me ha resultado un tanto curioso que quiera esconderse de mí, y por el siguiente motivo: ¡desde hace más de un año estoy completamente muerto moralmente! De ahí puede deducir si me va bien. Soy uno de los casos que quizá hoy no son tan raros: tenía una tarea, no la he cumplido y por eso ahora me voy a pique. Tendría que haber dirigido mi vida al bien y convertirme en una estrella. Pero me he quedado en la tierra y ahora me marchito poco a poco. Mi vida se ha vuelto realmente sin sentido y por eso ahora ya solo consiste en episodios superfluos. Es verdad que mi entorno no lo nota y que tampoco lo entendería; pero yo sé que me falta lo fundamental.

Alégrese si no entiende lo que escribo.

Hasta la vista.

Suyo

Ludwig Wittgenstein
(Engelmann, 2009a, p.83).

Sin embargo, la amistad de Engelmann fue para Wittgenstein un faro orientador en muchos momentos en los que nuestro filósofo había perdido el norte y se consumía en sus numerosas tribulaciones. Con frecuencia encontraremos a Engelmann analizando, comprendiendo y explicando las posturas teóricas de su amigo en los campos más diversos, y siempre con una sincera intención esclarecedora. Así, ante las obvias dificultades que ofrecen la lectura y asimilación del *Tractatus*:

Al lector común, también al filosófico, las ideas fundamentales de Wittgenstein contenidas en el *Tractatus* le resultan la mayoría de las veces incomprensibles porque son “demasiado complicadas”. No lo son; pero resultan incomprensibles porque no se dan los presupuestos anímicos de los que surge un pensamiento así y que también debería tener presentes el lector, aunque fuera en medida limitada (Engelmann, 2009a, p.147).

Engelmann se sitúa siempre en el plano adecuado de comprensión. Ciertamente una “ventaja” derivada de su grado de proximidad e identificación humanas que le permite asimilar como nadie el mundo de Wittgenstein y traducirlo a un nivel supuestamente más asequible. En este sentido, y en relación a la temática que nos ocupa, Engelmann participó intensamente de la preocupación por la trascendencia. Ambos pensadores interactuaron con fuerza en este campo y es posible que, en determinados momentos, no se pueda percibir con absoluta precisión donde se encuentra el origen de una determinada observación o comentario:

Sin duda alguna, para Wittgenstein su vida en el frente, que la mayoría de las veces hubo de transcurrir arrojando los mayores peligros (nunca dijo una palabra al respecto), fue el caldo de cultivo de profundos conflictos de conciencia. Y ese estado anímico mío fue el que me permitió comprender desde dentro sus sentencias, para todos los demás enigmáticas. Y precisamente esta comprensión me hizo entonces imprescindible para él (Engelmann, 2009a, p.126).

Engelmann envió a Wittgenstein un poema de veintiocho versos, de Ludwig Uhland, titulado *El espino del conde Eberhard*, del que Karl Kraus había dicho que “es tan claro que nadie lo entiende”. Ciertamente, su contenido es bien simple. El caballero

Eberhard recoge una rama de espino en Palestina, la encaja en su yelmo y la lleva a la batalla. De regreso, la planta en su casa y durante toda su vida contempla su evolución hasta convertirse en un árbol frondoso, bajo el cual el anciano recuerda los viejos tiempos. Engelmann quedó cautivado por la sencilla expresividad del poema (“Cada uno de esos versos de Uhland era sencillo de por sí, pero tampoco “simple”, sino objetivo”) y se lo mandó a nuestro filósofo que le respondió con entusiasmo: «El poema de Uhland es realmente magnífico. Y es así: si uno no se empeña en expresar lo inexpresable no se pierde nada. ¡Porque lo inexpresable está contenido — inexpresablemente— en lo expresado!» (Engelmann, 2009a, p. 135).

Estamos ante una muestra de absoluta coincidencia entre ambos personajes. Del mismo modo que ante lo trascendente, aquí solo queda el “mostrar” y, al no aspirar a nada más en esta postura casi de calidez oriental, se traduce aquella verdad a la que uno no puede referirse directamente. Con ello queda claro que existe una fuerza poética que trasciende al lenguaje (al que, por otra parte, no puede renunciar) y que guarda gran similitud con la postura de Wittgenstein en relación a lo místico. Engelmann lo describe con meridiana claridad:

Declara sin sentido: hablar de lo trascendente, de lo metafísico, y lo fundamenta en una base lógica fuerte. Y así, mientras por una parte vuelve imposibles todos los ataques a lo trascendente, por otra desbarata todos los intentos de defenderlo hablando. Pero señala otro camino, por el que, a pesar de todo, esto se hace indirectamente (Engelmann, 2009a, p. 159).

Engelmann va siguiendo el trazo que su amigo marca. Ambos tienen claro que la metafísica requiere un tratamiento muy específico a la vez que precisa de un distanciamiento plenamente asumido. Ciertamente, no es fácil, a primera vista, adoptar la postura adecuada. Engelmann dilucidó en su juventud muchas cuestiones que posteriormente modificó en su significado, mientras que otras permanecieron más estables y permanentes. Ante lo Absoluto, su posición evolucionó desde el ateísmo hasta una percepción clara y concreta de la divinidad:

Nada que sea accesible a conceptos humanos y juicios humanos es absoluto y eterno. Lo absoluto y eterno —en la idea, pero no en la forma— es inaccesible a nuestros sentidos; por eso tampoco necesitamos esforzarnos en investigarlo. ¡Cierto es! ¡Hay una verdad absoluta eterna: Dios! Origen de todo ser y causa de todo acontecer, de toda época, en la Tierra como en todo el cosmos; pero nosotros, los

seres humanos, no somos capaces de hacernos una imagen correcta al respecto (Engelmann, 2009a, p. 199).

Esta postura metafísica pone a Engelmann en paralelo con el pensamiento de Wittgenstein a pesar de que el modo de vivir y experimentar este sentimiento presenta claras diferencias entre ambos autores.

La etapa de maestro en aldeas austríacas supuso una viva sensación de fracaso para Wittgenstein. A pesar de su voluntariosa tenacidad, el balance final dejó al filósofo inmerso en un profundo desequilibrio interior, incrementado por una profunda sensación de culpa en base a un incidente con un alumno al que, al parecer, golpeó. En este sentido, el encargo de construir una casa para su hermana Gretl, que había recibido Engelmann, fue gradualmente absorbido por nuestro filósofo como una solución balsámica, hasta convertirlo en una tarea absolutamente suya en la que se concentró al máximo. El arquitecto, como en tantas otras ocasiones, fue cediendo, hasta que el proyecto quedó plenamente asumido por Wittgenstein. Su aportación se consideró un auténtico modelo lógico, austero y de formas concisas, aplicado en este caso a la arquitectura. Wittgenstein extremó hasta lo indecible las cuestiones de detalle llevando a técnicos y operarios a un desasosiego permanente. Por su parte, Engelmann también fue víctima del curso de los acontecimientos:

<Los dos años siguientes, hasta finalizar la construcción, fueron para mí muy difíciles: desde el principio estaba convencido de sus capacidades superiores, también para solucionar problemas de arquitectura e interiorismo>, y siempre consideré la casa de la Kundmannngasse como su producto espiritual y no mío. No solo toda la configuración exterior de la casa <sobre la base de mis planos ya realizados, que se ejecutaron sin cambios> es aportación suya; sobre todo anticipó en todos los detalles del interior las soluciones más positivas de la arquitectura superior, post-loosiana. <Pero era una persona de tanta energía de voluntad que la colaboración continua con él me provocó también una fuerte crisis interior.> (Engelmann, 2009a, p.227).

La relación de Wittgenstein y Engelmann se fue enfriando a partir de 1930 cuando el filósofo se fue a Cambridge a dar clases de filosofía y el arquitecto se marchó a Palestina. Nunca volvieron a reencontrarse. Pero la simbiosis que formaron durante años, prefigura la imagen de un tándem perfectamente armonizado a pesar de las permanentes irregularidades presentes en su relación. Sin lugar a dudas, la presencia de

Engelmann en la vida de Wittgenstein, garantizó la posibilidad de un rico universo filosófico que ayudó a mantener y desarrollar con su presencia siempre oportuna y ajustada a las “necesidades” de nuestro autor. El resultado de esta productiva aventura compartida ofrece un balance más que sobresaliente al que ya no podemos renunciar.

PARTE I
A SOLAS CON EL MUNDO

CORPUS PROPIAMENTE FILOSÓFICO

La obra de Wittgenstein se halla repartida en numerosos libros que con el paso del tiempo han ido configurando una colección importante que permite acceder a diferentes épocas y contextos del pensamiento de nuestro filósofo. En muchos casos se trata de estudios y ensayos sobre algunos trabajos muy específicos o sobre su obra en general. Obviamente, el *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas* ocupan el lugar más relevante, pues en sus contenidos se halla bifurcado el pensamiento del autor en las dos vertientes que configuraron su trayecto filosófico. Sin embargo, el resto de la obra de Wittgenstein se halla esparcida de forma más o menos discutible en una variedad de libros que recogen momentos concretos dentro de su trayectoria amplia y diversa.

Unificando todos estos tratados configurados por cuadernos, diarios, notas o apuntes tomados por particulares en clases o charlas, se consigue recrear una imagen relativamente precisa del autor cuyos ejes principales, de hecho, giran en torno a unos posicionamientos claros y concretos ya establecidos en sus dos obras principales de los que derivaría toda la obra posterior. En cualquier caso, y a tenor de lo que este humilde ensayo pretende, hemos intentado bucear en aquellos textos en los que el filósofo alude de forma más o menos directa al ámbito de la ética y la trascendencia. Estos factores marcaron su vida ya desde el principio y esta es la razón por la que ya su primer trabajo escondía, tras un imponente muro de lógica matemática, una preocupación ética que en realidad justificaba la totalidad de la obra en sí misma.

La preocupación religiosa propiamente dicha, el sentido panteísta del universo, el espacio reservado a la ética, la estructura del mundo... son algunas de las constantes que el conjunto de la obra del filósofo va arrastrando como un lastre al que no puede renunciar. Wittgenstein concluyó tempranamente el curso de sus evoluciones filosóficas cuando estas estaban centradas en la cuestión de la certeza. Su enfermedad (y su temprana muerte como consecuencia de la misma) le impidió proseguir por una senda ciertamente peculiar cuyos frutos ya habíamos empezado a conocer en los *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología y Zettel*. En lo que concierne a la metafísica, su

labor se expresa de forma desigual en ciertas obras y momentos que hemos procurado recoger. Se trata de un conjunto de libros en los que encontramos vivas e interesantes referencias a lo ético y religioso, es decir, a lo queda “fuera del mundo”.

Hemos iniciado nuestro estudio con los *Diarios secretos* y los *Cuadernos de notas (1914-1916)*. Ambos trabajos se complementan dado que formaban parte de los mismos cuadernos escritos en la etapa militar de nuestro filósofo. En ellos abundan las referencias a la angustia ante la muerte y, en consecuencia, a planteamientos intensamente religiosos que ponen de manifiesto un sentimiento espiritual puesto al límite. Por otra parte, hay una parte del material de los *Cuadernos* que, posteriormente, fue a parar al *Tractatus*, al cual, obviamente, también hemos dedicado nuestra atención. No podemos pasar por alto el marco de la Ética en sentido amplio, dada la gran importancia que el filósofo le concedió siempre. En este sentido, la *Conferencia sobre Ética*, que Wittgenstein pronunció en Cambridge, vertebró nuestro estudio.

Pondremos también un interés especial en comentar una obra “menor” de Wittgenstein: *Observaciones a “la Rama dorada” de Frazer*. El sentido antropológico del filósofo contempla el ámbito indígena como portador de una ritualidad y una magia que no pueden ser “explicadas” ni ignorados por la “ciencia” de Frazer. Posteriormente, atenderemos la trascendencia ineludible de las *Investigaciones filosóficas*. Sin ellas, no se concibe la rompedora evolución de Wittgenstein. Y concluiremos con *Desde la certeza*, la obra póstuma de nuestro filósofo, donde encontramos sus refinados análisis a partir del concepto de certeza expuesto por Moore.

Creemos que con esta selección estamos en condiciones, no solo de apreciar el proceso filosófico básico seguido por Wittgenstein, sino de contemplar en las interioridades del mismo todas las inquietudes metafísicas que desfilaron incansables por la vida y la obra del filósofo.

DIARIOS SECRETOS/CUADERNOS DE NOTAS 1914-1916.

Cara y cruz de un proceso metafísico

La forma en que empleas la palabra “Dios” no muestra en *quién* piensas sino *lo que* piensas.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Los cuadernos en los que Wittgenstein escribió su diario personal y sus trabajos sobre lógica son, sin duda alguna, el trabajo máspreciado para poder aproximarse a lo más profundo de la personalidad del filósofo y a la religiosidad implícita en la misma. En estos cuadernos no se gestan únicamente los posteriores contenidos del *Tractatus*. También aparecen, expresadas de todas las formas posibles, las inquietudes espirituales que acecharan a Wittgenstein durante toda su vida. La razón de la riqueza de lo que aquí se dirime viene propiciada por las circunstancias, aleatorias y, en cierto sentido, dramáticas que envuelven la realización de los cuadernos que nos ocupan.

Wittgenstein inicia su diario en práctica coincidencia con el inicio de su vida militar al servicio (voluntario) del imperio austro húngaro en el marco de la Primera Guerra Mundial. Que la confección de los trabajos lógicos máspreciados del legado de Wittgenstein encuentre su vía de realización en el ámbito inestable y siempre peligroso de un conflicto bélico no parece lo más pertinente. Pero la peculiar personalidad de nuestro filósofo precisaba de elementos y circunstancias que propiciaran las consecuentes reacciones emocionales que requería para el desarrollo de sus trabajos. Su predisposición en circunstancias tan adversas recuerda a Marco Aurelio escribiendo sus *Meditaciones* mientras se enfrentaba con el imperio germánico. O incluso a Boecio, cuya *Consolación de la Filosofía* afloró en la cárcel, en espera de su sentencia de muerte. Sin olvidar a San Juan de la Cruz, cuya obra poética fue escrita en parte mientras permanecía encarcelado en Toledo.

Sin embargo, la diferencia con estos personajes radica en que ellos no pudieron escapar a las situaciones complejas y nefastas que les envolvían, mientras que nuestro filósofo podía haber evitado tranquilamente su campaña militar, no solo por la hernia

inguinal que padecía, sino por la arrolladora influencia de su poderosa familia que fácilmente hubiera apartado a su vástago Ludwig de las trincheras. Es difícil precisar qué condujo a Wittgenstein a las filas del ejército. Mirando la situación en perspectiva, podría pensarse que cumplía con un ineludible deber patriótico que no le dejaba otra alternativa —circunstancia digna de estudio en sí misma—, pero a la vista de su postura de entrega absoluta en las situaciones de peligro, también podría pensarse que, de alguna manera, buscaba una muerte que siempre le había rondado, mostrando una constante predisposición al suicidio, el cual, se había llevado a tres de sus hermanos. Tal vez, Wittgenstein no tuvo el suficiente coraje para ir a buscar a la muerte de forma directa y prefirió que la guerra, las circunstancias, el destino determinaran si realmente había llegado su hora.

En cualquier caso, el filósofo se centró en sus diarios en los que explicita la totalidad de su actividad cotidiana y también su trabajo propiamente filosófico. Para aumentar la complejidad de la cuestión, Wittgenstein plasmó su diario personal en escritura cifrada en las páginas pares del cuaderno, es decir, las de la izquierda, y dejó para las de la derecha sus elucubraciones analíticas y lógicas. La marcada diferencia entre los dos enfoques, propició que los albaceas del filósofo, decidieran publicar solo los textos filosóficos del autor, omitiendo los diarios propiamente dichos, conocidos como *Diarios secretos*. Sin embargo, resulta indiscutible que es la lectura conjunta de las dos vertientes de los cuadernos la que proporciona realmente la visión de conjunto necesaria para poder pulsar los más profundos y sinceros estados de ánimo de Wittgenstein, tanto en lo meramente humano y emocional como en lo esencialmente especulativo.

En las páginas de la izquierda (*Diarios secretos*), Wittgenstein muestra su más profunda humanidad, su día a día, la sordidez de su entorno doméstico. La cuestión más recurrente a la que nuestro autor alude constantemente es la relativa a su actividad filosófica. Constantemente hace constar si ha “trabajado”, o si las circunstancias no se lo han permitido. Por un momento, puede dar la impresión que Wittgenstein se ha enrolado en el ejército para dedicar todo el tiempo disponible a sus planteamientos filosóficos, lo cual no dejaría de resultar llamativo. Aparte de su dedicación a la lógica, hay otras cuestiones a las que también presta atención. Tal es el caso del estado de su sensualidad y el modo de afrontarla. Otra, sería el grado de malestar que le provoca su convivencia con la tropa. La refinada educación que Wittgenstein recibió le

incapacitaba drásticamente para tolerar la grosería y la estupidez presentes en la mayoría de sus compañeros de armas. Solo se siente bien cuando alterna con los oficiales. El filósofo, obviamente, destaca por sus maneras. En este sentido, su conducta impropia y su condición de voluntario, agravan aún más la relación con su entorno. Sin embargo, en este sentido es necesario hacer notar que Wittgenstein, en realidad, no se cree superior a nadie. No es por una razón de presunción o conciencia social que el filósofo se siente mal con quienes le rodean, sino por una mera cuestión de formas y actitudes. Wittgenstein no consigue percibir ninguna sensibilidad en estas personas y eso le crea una gran desazón. Si desea aislarse de la tropa es únicamente por su conducta “indecente” que supone para él una auténtica tortura.

Sin embargo, hay otra característica presente en estos diarios y que es de gran interés en base al objeto de nuestro estudio. Ante las dificultades que presenta su convivencia con el ámbito militar, especialmente cuando las acciones bélicas ponen en peligro su vida y la de sus compañeros, Wittgenstein proclama el nombre de Dios y pide su ayuda en todos los sentidos («¡Que Dios me ayude!»; «¡Que Dios me de fuerzas!»; «¡Que el espíritu me ilumine!»; «¡Dios está conmigo!»; «¡Dios me asista!»...) Es evidente que Wittgenstein invoca al Dios de la fe en la que fue educado. Paralelamente, trabaja denodadamente en sus teorías lógicas, que desplazan sin remisión toda trascendencia más allá de los límites del mundo y del lenguaje. El filósofo marca claramente la frontera con lo inexpresable mientras, simultáneamente, alude a la presencia de Dios de la manera más simple y directa, la que utilizan todos los mortales. Si el Dios al que el filósofo se dirige tiene validez metafísica y Wittgenstein se siente reconfortado ante su “presencia”, no parece pertinente ubicar a lo místico en un ámbito en el que resulta inaccesible y que, según el planteamiento del filósofo, solo puede “mostrarse” ya que de ningún modo puede encajar en el marco de las proposiciones lógicas.

¿Cómo debemos asimilar que se pueda reclamar la atención de Dios, cuando estamos ante una entidad que no puede operar en nuestro mundo? Con su demanda de la ayuda divina Wittgenstein nos pone en alerta en relación a cuál va a ser su periplo espiritual y cómo va a penetrar en el ámbito de la irracionalidad, a pesar de quedar excluida *a priori* por la propia estructura de la teoría lógica. Wittgenstein va a entrar en

un debate intenso y, en ocasiones trágico, en el que va a enfrentarse a sí mismo en la desesperada búsqueda de su auténtica verdad.

Aunque los diarios de Wittgenstein se inician el 9 de agosto de 1914, no es hasta el día 22 que nuestro autor da comienzo a su actividad propiamente filosófica en las páginas impares del primer cuaderno. Y lo hace con una especie de declaración de principios: «La filosofía tiene que cuidar de sí misma» (Wittgenstein, 2009b, p. 65). un aforismo que, posteriormente, y como tantos otros, reaparecerá en el *Tractatus*. Wittgenstein aborda en los dos primeros cuadernos todo lo relativo a nombres, objetos y el valor de las proposiciones. En este sentido, hay una diferencia muy notable entre los contenidos de las páginas pares y las impares. En las primeras, los *diarios secretos* exponen con crudeza su experiencia militar y sus ruegos a Dios para que la situación mejore, mientras que, en las páginas impares, los *Cuadernos de notas*, el filósofo se halla plenamente sumergido en sus análisis lógicos, sin que aparezca nada en lo escrito que permita detectar su situación emocional, de profunda exasperación ante lo que le toca vivir. Cuando Wittgenstein “trabaja”, no permite que nada de su vida personal se filtre en los textos filosóficos. En su proceso especulativo, va clarificando cuestiones para facilitar el avance de sus teorías analíticas. Los campos filosófico y analítico, por ejemplo, no pueden sufrir ningún tipo de mezcla. Al contrario, hay que delimitar muy claramente su radio de acción ya que sus correspondientes aportaciones son esencialmente muy distintas. Para empezar, toda ciencia divide al mundo en dos apartados en uno de los cuales se tratarán las cuestiones relativas al objeto de su análisis, mientras que en el otro no. Por ello, también la lógica sufre este mismo proceso de partición que derivará en una parte forzosamente antitética y, por tanto, ilógica. Pero, en el marco de esta partición ¿en qué bando se ubica el yo? Esta consideración es suficientemente compleja para que de la misma puedan derivarse posiciones dispares.

Para Wittgenstein, el yo trascendental, el que identifica el mundo con el lenguaje no puede permanecer en paralelo con la estructura de un yo que, a su vez, puede formar parte de la representación. El yo ubicado en la vertiente trascendental es una entidad permanente de naturaleza metafísica. En cambio, el sujeto al que habitualmente llamamos yo, permanece en un mundo cambiante y aleatorio. Resulta ser el soporte indispensable para percibir el alcance del otro yo trascendental, pero el yo del sujeto, en sí mismo, es un concepto vacío. Entonces ¿qué es lo que nuestro yo puede realmente saber y conocer?

Curiosamente, el inicio del tercer cuaderno en su vertiente filosófica no tiene su correspondencia con los diarios de la izquierda, los cuales saltan del 29 de mayo (con un breve, pero explícito «Dios sea conmigo»), al 6 de julio. La razón estriba en la intensa actividad militar que vivió el filósofo durante el mes de junio. Solo hay anotaciones correspondientes al trabajo filosófico un único día, el 11 de junio, pero su valor es tan extraordinario que justifica plenamente el silencio absoluto mantenido a lo largo del resto del mes. El conglomerado de frases (catorce en total), cubren la práctica totalidad de lo que en aquellos momentos podía contener la inquietud metafísica y religiosa de Wittgenstein:

¿Qué sé yo sobre dios y la finalidad de la vida?

Sé que este mundo existe.

Que me encuentre en él como mi ojo en su campo visual.

Que hay algo problemático en él a lo que llamamos su sentido.

Que este sentido no se halla en él, sino fuera de él.

Que la vida es el mundo.

Que mi voluntad atraviesa el mundo.

Que mi voluntad es buena o mala.

Que, por tanto, bien y mal están relacionados de algún modo con el sentido del mundo.

Podemos llamar dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo.

Y vincular a esto el símil de dios como un padre.

La plegaria es el pensamiento en el sentido de la vida.

No puedo disponer los acontecimientos del mundo según mi voluntad, sino que soy completamente impotente.

Tan solo puedo, pues, independizarme del mundo —y, por tanto, en cierto sentido enseñorearlo—, en tanto que renuncie a toda influencia sobre los acontecimientos (Wittgenstein, 2009b, p. 205).

Wittgenstein parece “vomitar” abruptamente todas las cuestiones que durante casi dos años le inquietaron y solo se vieron tímidamente reflejadas en cierto pasaje de los diarios de la izquierda del cuaderno: «...En los períodos de bienestar externo no pensamos en la impotencia de la carne; pero si uno piensa en los períodos de penuria, entonces sí que cobra conciencia de esta impotencia. Y uno se vuelve hacia el espíritu» (Wittgenstein, 1991, p.65). Ahora irrumpe en sus trabajos desplazando los contenidos lógicos y analíticos para dar paso a todas las inquietudes espirituales. El día 6 de julio

Wittgenstein resume el estado de la cuestión en su diario de la izquierda: «Fatigas colosales durante el último mes. He meditado mucho sobre todo lo divino y lo humano, pero curiosamente, no puedo establecer la conexión con mis razonamientos matemáticos» (*Ibíd.*, p. 153). Y en la nota del siguiente día remacha la cuestión: «¿Pero esta conexión llegará a establecerse! Lo que no se deja decir, no se *deja* decir» (*Ibíd.*, 1991, p.153).

Se plantea aquí uno de los nudos gordianos del pensamiento de Wittgenstein: el utópico encaje entre el sentimiento religioso del filósofo y su correspondencia con su teoría analítica. El filósofo parece asumir con humildad todo el conjunto de limitaciones que le dejan en una posición poco prometedora: «¿Qué se yo sobre Dios y la finalidad de la vida?» Con este inicio tan propio del sentimiento de un místico, Wittgenstein inicia sus disquisiciones de profundo calado religioso. La humildad inicial se hace extensible a la última de las consideraciones: «Tan solo puedo, pues, independizarme del mundo —y, por tanto, en cierto sentido enseñorearlo—, en tanto que renuncie a toda influencia sobre los acontecimientos». Wittgenstein reconoce su nula incidencia en el curso de las cosas. El mundo funciona al margen de la voluntad de los individuos. Esta voluntad, que puede ser buena o mala, solo puede incidir en los límites del mundo, pero no sobre los hechos. El filósofo se pregunta: «Pero ¿se puede vivir de modo que la vida deje de ser problemática? ¿De modo que se *viva* en la eternidad y no en el tiempo?». Podríamos hablar de la división schopenhaueriana entre la Voluntad eterna e ignota y el tiempo en el que evolucionan las manifestaciones fenoménicas. Wittgenstein aspira a lo eterno, a lo indecible, allí donde “habita” lo superior. Si se acepta la creencia en esta entidad suprema se está otorgando significado al mundo. ¿Acaso nuestro filósofo no invoca en reiteradas ocasiones a Dios en sus diarios secretos? Se trata de que todo vuelva a tener sentido. La solución pasaría por tener la capacidad de conocer nuestra propia voluntad para penetrar en el mundo y actuar correctamente. Pero si este conocimiento, como parece bastante obvio, no se da, entonces creemos depender de otra voluntad que nos es ajena y a la que concedemos una naturaleza divina.

Desde el inicio de su amplio periplo especulativo, nuestro autor nos muestra su intenso deseo de poder comprimir en un adecuado marco de condiciones lingüísticas, todo el hipotético sentido que pueda tener el mundo. Pero de la rigurosidad de las proposiciones solo se desprenden unos resultados que, en sí mismos, no aportan nada al esclarecimiento de la naturaleza de la totalidad. Y lo que se acaba prefigurando es más

bien: que los aspectos esenciales de la existencia se encuentran en el otro lado, es decir, en la vertiente donde no tiene acceso el ámbito lógico. Pero Wittgenstein aspira a la paz necesaria para seguir adelante. En sus diarios de la izquierda del cuaderno del día 24 de julio es sumamente explícito: «Estamos siendo tiroteados. Y a cada disparo mi alma se estremece ¡Me gustaría tanto seguir viviendo!» (Wittgenstein, 1991, p. 155). Wittgenstein se ha apuntado a una guerra en la que no quiere morir ya que anhela seguir con sus trabajos. Pero, en cierto modo, ¿no es el propio conflicto el soporte necesario para el desarrollo de su actividad? El mismo día, escribe en las páginas de la derecha: «El mundo y la vida son uno. La vida fisiológica no es, por supuesto, “la vida”. Y tampoco lo es la vida psicológica. La vida es el mundo...» (Wittgenstein, 2009b, p. 215). El filósofo adecua su sentido existencial a la dificultad del momento. La auténtica “vida” no se perderá con la amenaza de la muerte. Cinco días después, concretamente, el 29 de julio, la interioridad de Wittgenstein se manifiesta abiertamente en ambos diarios a la vez. En este punto, el pensador logra una unidad perfecta entre sus dos vías de expresión y así el cuaderno alcanza su punto álgido al ofrecer un discurso unitario perfecto. En las páginas de la izquierda expresa:

Ayer fui tiroteado. Sentí miedo. Tuve miedo a la muerte. ¡Lo que ahora deseo es vivir! Y resulta difícil renunciar a la vida cuando se le ha tomado gusto. Pero precisamente eso es “pecado”, vida irrazonable, falsa concepción de la vida. De cuando en cuando me convierto en un *animal*. Entonces soy incapaz de pensar en ninguna otra cosa que no sea comer, beber, dormir. ¡Horroroso! Y entonces sufro también como un animal, sin posibilidad de salvación interior. En esos momentos estoy entregado a mis apetitos y a mis aversiones. En estos momentos es imposible pensar en una vida verdadera (Wittgenstein, 1991, p. 155).

Simultáneamente, en su trabajo filosófico, expone:

Porque es un hecho lógico que el deseo no esté en ninguna conexión lógica con su cumplimiento. También está claro que el mundo del feliz es *otro* que el mundo del infeliz.

¿Es ver una actividad?

¿Se puede querer bien, querer mal y no querer?

¿O sólo es feliz el que *no* quiere?

“Amar a su prójimo”, ¿eso significa querer!

Pero ¿se puede querer y, sin embargo, no ser infeliz cuando el deseo no se satisface?

(Y esa posibilidad existe siempre).

¿Es bueno, según las concepciones comunes, no desear *nada* a su prójimo, ni algo bueno ni algo malo?

Y, sin embargo, en cierto sentido el no desear nada parece ser el único bien (Wittgenstein, 2009b, p. 215).

El texto filosófico parece responder al diario. Wittgenstein, una vez más, se siente sucio, obscuro, «me convierto en un *animal*», y en esas condiciones no puede rehacerse y salir a flote. No dispone del bagaje que le otorga su “trabajo”. La vida verdadera, tal como el filósofo la expresa, se consigue con el equilibrio de quien es capaz de acceder a la auténtica felicidad. Pero esta felicidad se muestra muy fluctuante. Por una parte, se da a entender que una actitud de indiferencia, próxima a los planteamientos estoicos y también orientales, puede resultar oportuna y deseable, pero por otra parte se demanda un cierto compromiso con los demás, con el prójimo. Wittgenstein oscila entre las distintas posturas sin atreverse a optar por una actitud definida: «¡Todavía cometo burdos errores en ese punto! ¡Sin duda alguna! (Wittgenstein, 2009b, p. 217).

El siguiente día, el 30 de julio el contenido del diario se retrotrae a la cotidianidad de la vida militar. Wittgenstein se lamenta de no saber dominarse ante un hecho que ahora juzga como irrelevante, pero que le ha producido un enorme enfado. Nada hay en lo escrito que parezca mínimamente trascendental. Y, sin embargo, a la hora de abordar el trabajo filosófico Wittgenstein desgrana otro de los textos punteros presentes en el cuaderno de notas. El filósofo inicia su amplio y pormenorizado planteamiento aludiendo al problema ético tal como Kant lo plasmó para desarrollar sus imperativos categóricos: «El primer pensamiento al establecer una ley ética general de la forma “tú debes...” es “¿Y qué si no lo hago?”» (Wittgenstein, 2009b, p. 217). Wittgenstein estima que la ética no puede tener relación con el premio y el castigo, en la línea en la que ya había razonado su admirado Schopenhauer, para el que el mero hecho de contemplar una obligación supone aceptar el premio o el castigo correspondiente. Pero precisamente por ello, no resulta posible admitir la naturaleza categórica que Kant le impone, sino que deviene inevitablemente hipotética. No puede haber consecuencias de ninguna clase por las acciones humanas. Dado que la ética es trascendente, su seguimiento o transgresión no puede enmarcarse en el proceso de los hechos que acontecen en el mundo lógico. El premio o el castigo solo pueden existir en el propio contexto de las acciones en sí mismas.

Wittgenstein cuestiona otra vez la naturaleza de la vida feliz y, en este sentido, debe plantearse que la vida feliz es buena y, consecuentemente, mala la infeliz. Ante la opción de que sea deseable una vida feliz y el *porqué* de dicha postura, Wittgenstein reconoce la naturaleza tautológica de la cuestión: la vida feliz se justifica por sí misma. En cualquier caso, el filósofo percibe, como en su día lo hizo Schopenhauer, que todo lo que rodea a la ética resulta enigmático: «¡En cierto sentido, todo eso es en realidad profundamente misterioso!!» (Wittgenstein, 2009b, p. 217). Ciertamente, es fácil considerar que la vida feliz es *más armónica* que la infeliz, pero cuando Wittgenstein se plantea en qué sentido, vuelve a toparse con la naturaleza trascendente de la ética. Por consiguiente, no puede describirse lo que distingue a la vida feliz y armónica dada su condición metafísica.

Los primeros días de agosto no hay anotaciones en el diario secreto, pero sí en el cuaderno filosófico. Wittgenstein continúa inmerso en sus observaciones éticas y religiosas. El día 1 de agosto, el filósofo entra con fuerza en la cuestión: «Como sucede todo, eso es Dios, Dios es como sucede todo. Solo a partir de la conciencia de la *unicidad de mi vida* surge la religión —la ciencia— y el arte» (*Ibíd.*, p. 219). Y al día siguiente el filósofo amplía vastamente sus reflexiones con otro texto de gran alcance. La cuestión fundamental es: ¿podría hablarse de ética si no existieran seres vivos, aparte de uno mismo? La respuesta es afirmativa. La naturaleza trascendente de la ética la pone por encima de esta hipotética situación. Ahora bien, el mundo existente no queda imbuido por esta ética, sino que permanece impermeable ante la misma. El mundo, por tanto, no es ni bueno ni malo. Es el individuo el que introduce la valoración ética, pero ello presupone que el sujeto no puede pertenecer al mundo, sino que solo puede ser contemplado como “límite del mundo”. Y nuestro filósofo añade: «Se podría decir (schopenhauerianamente): el mundo de la representación no es bueno ni malo, sino que lo es el sujeto que quiere». (*Ibíd.*, p. 219). A partir del camino escogido, el individuo puede ser o no ser feliz, pero, en cualquier caso, la felicidad o la infelicidad no pueden formar parte del mundo: «Así como el sujeto no es parte alguna del mundo, sino que es un presupuesto de su existencia, bueno y malo son predicados del sujeto, no propiedades del mundo». (*Ibíd.*, p.219). Wittgenstein prosigue con sus planteamientos trascendentales de inspiración en Schopenhauer:

El sujeto de la representación es una ilusión huera. Pero el sujeto de la voluntad existe. Si no existiese la voluntad, entonces tampoco existiría aquel centro del

mundo que llamamos Yo y que es el portador de la ética. Bueno y malo lo es esencialmente tan solo el sujeto, no el mundo. ¡El Yo, el Yo es lo profundamente misterioso! (*Ibíd.*, p. 221).

Este yo que es un misterio es quien personifica la ética, la cual existe igualmente sin la existencia de ningún Yo, pero toma forma y consistencia a partir de la presencia humana y su hipotética conducta en relación a todo cuanto le rodea. Este Yo no permite ser contemplado con la necesaria distancia que podría ayudar a su comprensión. Tal como afirma Wittgenstein: «Me sitúo objetivamente ante todo objeto. Ante el Yo, no» (*Ibíd.*, p. 221). El Yo no permite ningún acercamiento objetivo porque es la esencia misma que observa. Por ello, no puede observarse a sí mismo, como tampoco la ley de la lógica puede utilizarse para analizarse a sí misma; dado que es ella quien determina cualquier margen operativo: no existe nada fuera de ella en el mundo.

Pero, en definitiva ¿existe un lugar para la plena felicidad en este mundo? Independientemente de cuál sea su posición en este sentido, Wittgenstein no puede evitar el contacto con las miserias humanas. En su cuaderno de notas siguen figurando lamentaciones que ensombrecen la posibilidad de hallar el equilibrio indispensable: «¿Cómo puede el ser humano ser feliz en absoluto, puesto que no puede defenderse de la miseria del mundo?» (*Ibíd.*, p. 223). Una vez más es la vía del conocimiento la que salva y predispone a la felicidad, tal como ya había estimado Spinoza. En este contexto, el individuo debe desprenderse de todo lo superfluo y vivir modestamente. Nuestro filósofo no tiene reticencias en este sentido. Pero no contempla en absoluto la vertiente histórica del mundo. Lo que haya habido y sucedido hasta el momento presente no es de su incumbencia («Quiero informar sobre el mundo que encontré yo»). Es la propia experiencia personal la única que cuenta. No hay espacio para otras visiones o versiones de cuanto acontece en el mundo. El Yo, en el sentido más absoluto, sigue acaparando la totalidad: «El Yo filosófico no es el ser humano, ni el cuerpo humano o el alma humana con las propiedades psicológicas, sino el sujeto metafísico, el límite (no una parte) del mundo» (*Ibíd.*, p. 225). Pero en este mundo todo permanece al mismo nivel y nada es bueno ni malo. Lo que ocurre es que las cosas adquieren significado y contenido en base a la acción diversa de nuestra voluntad: «Así como mi representación es el mundo, también mi voluntad es la voluntad del mundo» (*Ibíd.*, p. 231).

El diario secreto concluye el día 19 de agosto. El cuaderno filosófico se prolonga hasta el 10 de enero de 1917. Los contenidos de sus últimas páginas son más generales y aluden a cuestiones más diversificadas. Wittgenstein se ratifica en algunos de los temas que ya le han ocupado:

El método correcto en filosofía sería propiamente el de no decir nada, sino lo que se puede decir, esto es, lo científico-natural, por tanto, algo que no tiene nada que ver con la filosofía, y entonces siempre que otro quisiese decir algo metafísicamente, probarle que no le ha dado significado alguno a ciertos signos en sus proposiciones (*Ibíd.*, p. 245).

Una vez más, Wittgenstein delimita el cometido de la filosofía, quedando fuera de la misma precisamente aquellos aspectos que supuestamente deberían ser más filosóficos. Todas las especulaciones de largo alcance caen fuera del mundo, de sus proposiciones y, en consecuencia, de la teoría filosófica que derivaría, supuestamente, de dichas proposiciones. Solo el ámbito científico puede tratarse y debatirse ya que sus presupuestos empíricos forman parte de nuestro ámbito. Wittgenstein concluye el cuaderno haciendo referencia a una cuestión que su admirado Schopenhauer trató ampliamente y sobre la que él no teorizó demasiado, a pesar de que la amenaza de su hipotética consumación le persiguió casi toda su vida: el suicidio:

Si el suicidio está permitido, entonces todo está permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Esto arroja luz sobre la esencia de la ética. Ya que el suicidio es, por así decir, el pecado elemental (*Ibíd.*, p. 243).

Oponerse, por tanto, al curso natural de la vida es la más grave de todas las desviaciones. Es atentar directamente contra el designio primordial de la voluntad. Es de suponer que los impulsos suicidas que acompañaron a Wittgenstein le hicieran sentirse mal y cuando habla de “suciedad” y “pecado” no solo alude a su sensualidad sino también a la facilidad con que la tentación del suicidio le amenazó reiteradamente.

Es difícil saber en qué momentos el espíritu de Wittgenstein alcanzó realmente la paz, sin la amenaza constante de la culpabilidad que solo encontró alivio con la proximidad de la religión, cuya naturaleza irracional le rescataba provisionalmente de los condicionantes que imponía el pensamiento analítico. La ética, siempre presente en la cosmovisión de nuestro filósofo, fue el punto central de todo su amplio campo especulativo. La misma ética que iba a generar uno de los libros más fascinantes de toda

la historia de la filosofía: el *Tractatus logico-philosophicus*, a partir del cual Wittgenstein se ubicó de manera firme, importante y permanente en el campo del pensamiento universal.

EL *TRACTATUS*: «El mundo, tal como lo encontré»

Todo el asunto de la ética lo coloca Wittgenstein en la región de lo místico, de lo inexpresable. Sin embargo, él es capaz de transmitir sus opiniones éticas. Su defensa sería que lo que él llama lo místico puede mostrarse, aunque no puede decirse. Puede que esta defensa sea adecuada, pero, por mi parte, confieso que me deja con un cierto sentido de desazón intelectual.

BERTRAND RUSSELL

Ciertamente, ese malestar al que alude Russell es probable que se hiciera extensible a la gran mayoría de pensadores lógicos de Cambridge y a los que integraban el Círculo de Viena. Los planteamientos de Wittgenstein y su forma de presentarlos en una peculiar clave aforística hacen del libro que nos ocupa una hermosa rareza cuya enorme repercusión en el ámbito filosófico, ha sido tanto por sus peculiaridades formales, como por las hipotéticas consecuencias filosóficas de lo expuesto en la obra, la cual acabó siendo (más o menos) cuestionada por el propio autor en base a sus propuestas posteriores. El libro avanza a partir de una peculiar numeración decimal en base al contenido e importancia de los apartados o aforismos, en los cuales no es descartable una influencia de Kraus.

En este sentido, no podemos desmarcar la gestación del *Tractatus* de aquel especial momento convulso que vivía aquella Viena finisecular. Sin lugar a dudas la influencia de Karl Kraus en aquel contexto tan concreto fue decisiva al poner, a través de su revista *Die Fackel* (“La antorcha”) a toda la sociedad patas arriba con sus constante invectivas que diseccionaron todas las vertientes de la cultura y la vida social del momento. La revista se editó de 1899 a 1936, con un total de 922 números. Durante los primeros doce años la publicación contó con la colaboración de importantes intelectuales del momento como Adolf Loos, Heinrich Mann, Arnold Schönberg o Hugo Wolf.

En este sentido, hay que destacar la muy estimable aportación de Adolf Loos en la cual encontramos la misma escala de valores humanos que siempre estuvieron presentes en Kraus y que, de hecho, presidían las iniciativas de muchos de los intelectuales en aquel momento tan decisivo para la capital austríaca. Estamos ante un cambio de paradigma y se requiere la contemplación de unos principios básicos que tengan presentes a los más humildes y a sus problemáticas. En consecuencia, y especialmente después de su viaje a Estados Unidos, Loos contempló unos esquemas que transformaban toda la teoría arquitectónica imperante. El arquitecto abogaba por una posición absolutamente pragmática cuando estimaba que solo una sociedad que no quiere ver como son realmente las cosas puede derivar hacia una ornamentación desmedida. Es por ello que consideraba que solo los cambios sociales pueden impulsar la transformación de los objetos y no al revés.

Dentro del contexto musical, la personalidad de Arnold Schönberg modificó de modo sustancial todo el panorama del momento a través de su concepción del dodecafonismo que sería el prefacio del posterior serialismo. Junto con Alban Berg y Anton Webern configuró la llamada Segunda Escuela de Viena. A través de su *Tratado de armonía*, Schönberg desbloqueó aquel lenguaje armónico que parecía haber tocado techo después de Wagner. De este modo, la música se añadía a la arquitectura y a la literatura en su lucha rompedora por establecer unos nuevos parámetros destinados a una nueva concepción social y humana. En este sentido, Jordi Pons precisa:

Es justamente en esta atención puesta en el modo de ver las cosas, y en proponer una explicación estética no esencialista, donde se comprueba la afinidad de Loos no sólo con Schönberg, sino también con el Wittgenstein que, como crítico del lenguaje estético, considera que las experiencias estéticas son parte de los juegos de lenguaje. (Pons, 2006, p. 46).

Con arreglo a esto, nos encontramos con un escenario muy peculiar en el que la particular aportación de Wittgenstein se engarza en todo un movimiento transformador que actúa como una vorágine en aquel panorama social insulso y decadente. De este modo lo plantea Engelmann:

Lo común de Kraus, Loos y Wittgenstein es su esfuerzo por separar y dividir correctamente. Son separadores creativos. Y es comprensible que provoquen con ello las resistencias más fuertes, ya que con tal esfuerzo chocan contra el instinto

más profundo (y autorizado) de su tiempo, dirigido en todos los ámbitos a la superación de separaciones. Pero estas sólo pueden superarse por una unidad radicalmente nueva, no por una mezcolanza de los escombros y restos aún existentes, deformados y contaminados hasta la desfiguración, de valores culturales vivos en otro tiempo (Engelmann, 2009a, p. 180).

La naturaleza del *Tractatus* refleja, por tanto, esta ruptura con todo lo innecesario, superfluo y alambicado que presidía aquella sociedad vienesa que ya no representa nada vivo para todos estos creadores que surgieron en aquel momento histórico tan irrepetible. El lenguaje, utilizado como una herramienta incisiva por Kraus, en manos de nuestro autor es sometido a unas condiciones estrictas en las que muestra todas sus posibilidades y también sus inconsistencias, sobre todo ante las cuestiones más esenciales. También Hugo von Hofmannsthal pone al lenguaje contra las cuerdas y decide prescindir del mismo por simplemente innecesario, tal como lo expresa en su famosa obra *Carta de lord Chandos*: «las palabras abstractas, de las que, conforme a la naturaleza, se tiene que servir la lengua para manifestar cualquier opinión, se me desintegraban en la boca como setas mohosas» (Hofmannsthal, 2001, p. 40).

Como podemos apreciar, todo apuntaba a una transformación profunda y, en este sentido, el *Tractatus* jugó un papel que trascendió en mucho lo que inicialmente se esperaba de él. En su configuración influyeron obras de distinta naturaleza ya que nuestro autor estaba abierto a disciplinas muy dispares. Tal es el caso de los *Principios de mecánica*, de Heinrich Hertz, el cual reformuló el concepto de fuerza de la física newtoniana con la finalidad de que tal concepto resultase del todo innecesario. Este planteamiento encarado a la disolución de problemas incidió de forma importante en la evolución del pensamiento de Wittgenstein. En la introducción de su libro, Hertz escribe:

Cuando se eliminen esas ingratas contradicciones, la cuestión referente a la naturaleza de la fuerza no se habrá respondido; pero nuestras mentes, dejando atrás todo engorro, dejarán de hacerse preguntas que no hacen al caso (cit. en Monk, 1994, p. 408).

Es evidente que este posicionamiento constituye para el filósofo un auténtico lema que siempre tendrá muy presente. La fascinación de Wittgenstein por la simplicidad es manifiesta en todo el conjunto de su obra y nos pone frente a una frase de Einstein que

viene hecha a medida: «Cuando la solución es simple, Dios está respondiendo». Ya en los *Cuadernos*, el día 19 de septiembre de 1916 Wittgenstein expresaba un sentir muy general cuando escribía: «La humanidad siempre ha buscado una ciencia en la que *simplex sigillum veri*» (2009b, p.207). Este aforismo tiene su correspondencia, de forma más ampliada, en el *Tractatus* (5.4541):

Las soluciones a los problemas lógicos tienen que ser sencillas, pues son ellas las que establecen el estándar de sencillez.

Los hombres han tenido siempre el presentimiento de que ha de haber un dominio de preguntas cuyas respuestas —*a priori*— son simétricas y se encuentran agrupadas en una conformación cerrada, regular.

Un ámbito en el que valga el principio: *Simplex sigillum veri*.

La frase en cuestión (“la simplicidad es el sello de lo verdadero”) es del médico holandés Hermann Boerhaave y es muy posible que Wittgenstein la tomara de Schopenhauer que la menciona en varias ocasiones. El interés por parte de nuestro autor en destacar la necesidad de conseguir una sencillez básica en todos los órdenes es realmente notorio. Que esta posición la adopte el autor en obras tan complejas como el *Tractatus* y las *Investigaciones* puede resultar, a primera vista, desconcertante; sin embargo, esta actitud simplificadora la aplicó Wittgenstein de forma continuada a lo largo de toda su vida filosófica. Para nuestro autor, de la claridad derivaba la mejor de las enseñanzas. De aquí su fijación en poder localizar y eliminar los pseudoproblemas que durante siglos han estado confundiendo a propios y extraños en el campo filosófico.

En efecto, Wittgenstein tendía a la sencillez en todos los sentidos tal como veremos a medida que vayamos penetrando en las distintas vertientes, tanto de su vida personal como de su amplia aportación especulativa. Obsérvese, en este sentido, su tendencia a distraerse con films de aventuras y de escasa trascendencia o el hecho de preferir una revista de relatos de detectives *Street & Smith*, a la publicación *Mind* especializada en cuestiones filosóficas y fundada en 1876 por Alexander Bain. Incluso dentro del género policíaco, Wittgenstein prefería a un narrador de segunda como Norbert Davis, por ser un autor de escritura breve, directa y exenta de ornamentación.

Por otra parte, la cita que encabeza el *Tractatus*, del escritor y crítico literario Ferdinand Kürnberger, persiste en esta actitud que tiende constantemente hacia la

simplificación y es muy posible que Wittgenstein la hubiese conocido a través de Karl Kraus:

Motto:... y todo lo que se sabe y no se ha oído meramente como rumor o murmullo, puede decirse en tres palabras.

Sin duda, nuestro autor se siente claramente identificado con la finalidad depurativa del *motto* en cuestión que, al parecer, mencionaba con frecuencia en sus conversaciones y que nos indica claramente el evidente afán reductivo que persigue con su libro el cual, inicialmente, iba a titularse *Lógica filosófica* pero, tal como explicita Valdés Villanueva, las cosas siguieron otro camino:

El título con el que se conoce universalmente esta obra de Wittgenstein fue sugerido por Moore después de que nuestro autor rechazase ásperamente la sugerencia de que se llamase «Lógica Filosófica»: «¡No sé qué significa [este título]!», responde. «No existe la lógica filosófica (a no ser que se piense que como todo el libro es un sinsentido, el título también puede serlo).» En el nombre propuesto por Moore hay un eco del *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, una obra que, paradójicamente, es criticada por Schopenhauer por su optimismo (Valdés, 2003, p. 26).

El prólogo que el propio Wittgenstein hace del libro es, en comparación con la introducción de Russell, breve y esquemático. El autor previene al lector de que el libro que está manejando no es corriente en sus contenidos y que en definitiva, lo que pretende fundamentalmente, es precisar el alcance de la lógica en el ámbito del lenguaje y su delimitación subsiguiente en el marco de la filosofía. Wittgenstein está convencido de que la verdad implícita en los pensamientos que trata es indiscutible y, por otra parte, le trae sin cuidado si lo expuesto «ya había sido pensado con anterioridad por algún otro». Decididamente, nuestro filósofo está seguro de la valía de su trabajo y lo que más le interesa es entrar en materia cuanto antes. Sólo es preciso y necesario que el lector asuma como suyos posicionamientos que le fueron indispensables al autor para llegar a estas conclusiones y no otras, tal como lo precisa Isidoro Reguera:

Si Wittgenstein dice en el prólogo del “Tractatus” que solo entenderá las ideas del libro quien ya las haya pensado alguna vez, él mismo nos pone sobre aviso del modo de entenderlo o interpretarlo (Haber vivido en la Viena del momento “fin de siècle” y haber ido a la guerra) (Reguera, 1994, p. 124).

Por su parte, Engelmann nos da su orientación personal sobre la correcta comprensión de la obra cuando apunta:

«La pregunta cuya respuesta me parece que dice mucho para una comprensión correcta de lo que W. piensa, suena así: ¿qué entiende W. en el Tr. por la palabra “mundo”? Comienza su libro con la proposición: “El mundo es todo lo que es el caso”. Y en la época en que el título del libro ya estaba fijado de manera definitiva, me dijo un día que originariamente había querido titular el libro: “El mundo, tal como lo encontré”» (Engelmann, 2009a, p. 214).

Hay que observar que el objetivo real y final del libro es ético y eso es algo muy remarcable en el seno de una obra sobre lógica proposicional, donde el lenguaje muestra todas sus peculiaridades explicativas y de sentido, para acabar colapsando sobre sí mismo, proponiendo un desenlace deslumbrante que induce a la confusión más absoluta si lo que se pretende es asimilar sus propuestas en base al paradigma de la filosofía analítica. En este sentido, Pierre Hadot menciona la carta de nuestro autor a Ludwig von Ficker, del año 1919:

El objetivo del libro es ético. En principio pensé incluir en el *Prólogo* una frase que no se encuentra en él efectivamente, pero que os la voy a escribir aquí porque tal vez pueda servir como una clave. Esto es lo que pensaba escribir: mi obra está formada de dos partes, de la que se encuentra aquí (en el *Tractatus*) y, además de todo lo que “no” he escrito. Y es precisamente esta segunda parte la que es más importante. Mi libro delimita en efecto, desde el interior por decirlo así, la esfera de lo ético; y estoy convencido que ésta es, *rigurosamente hablando*, la única manera de trazar sus límites. Resumiendo, pienso que todas las cosas sobre las cuales *muchos* mantienen hoy *discursos vacíos*, yo las he demostrado en mi libro, guardando silencio sobre ellas (Hadot, 2007, p. 133).

En base a esa posición, podríamos estimar que el libro, en definitiva, no va destinado al ámbito científico y por ello, es natural que los filósofos analíticos y positivistas se quedaran estupefactos ante la conclusión que el trabajo demandaba. Su contenido parecía, en sus propuestas centrales, fácilmente asimilable dentro de un paradigma netamente lógico, pero rápidamente derivaba hacia consideraciones abiertamente metafísicas, demasiado “poéticas” para los disciplinados cerebros de Viena o Cambridge. Ya hemos visto que en el prólogo del libro, Wittgenstein avisa de que es necesaria una cierta empatía por parte del lector para poder comprender

correctamente lo que se expresa en el trabajo. En este sentido, podríamos decir que un espíritu religioso se sentirá más próximo a su mensaje, que no uno que solo quiera extraer del mismo conclusiones meramente lógicas, tal como lo explicita Engelmann:

Por eso, una persona que piensa como un científico puro no tendrá acceso alguno al contenido filosófico del Tr., mientras que una religiosa, pensante por sí misma, tendrá uno inmediato (y, desde ese punto de vista, el desciframiento de su parte fundamental lógica es sólo un problema técnico) (Engelmann, 2009a, p. 211).

Engelmann precisa que las *Leyes fundamentales de la aritmética*, de Frege, fueron fundamentales para Wittgenstein a la hora de configurar la estructura del *Tractatus*. Por otra parte, cabe destacar que mucho de lo que el *Tractatus* expresa se halla contenido en los *Cuadernos de notas (1914-1916)*, tanto en lo relativo al ámbito de la lógica y el lenguaje propiamente dichos, como en lo concerniente al campo metafísico que es el que nos ocupa. El concepto de lo místico (ya apuntado en los *Cuadernos*) reaparece aquí en tres ocasiones. En la parte final de la obra, Wittgenstein abandona las propuestas sobre la lógica, el lenguaje y su incidencia en las proposiciones que delimitan la naturaleza del mundo, y se va centrando en todos los aspectos metafísicos que han quedado fuera de su área de estudio debido, precisamente, a la naturaleza trascendental que los caracteriza y a todo aquello que escapa a la rigurosidad del análisis lógico. El auténtico proyecto ético del filósofo cobra ahora plena forma, tal como lo plantea Dall' Agnol:

Para Wittgenstein, el sujeto no es el cuerpo humano que es compuesto por hechos. El sujeto que verdaderamente importa es aquel que está en el límite del mundo. En otras palabras, el sujeto es un límite del lenguaje porque es condición de su existencia, y no de su sentido. Este sujeto es el sujeto volitivo concebido a partir de Schopenhauer y que es, en el *Tractatus*, el portador de la ética (Dall' Agnol, 2016, p.36).

Pero como punto de partida insalvable Wittgenstein quiere, ante todo, dejar claro que las opciones propiamente filosóficas son escasas, por no decir nulas, si no se acogen al funcionamiento de la ciencia natural. El ámbito científico puede aportar respuestas significativas si lo formulado no escapa a su naturaleza, tal como se expresa en el *Tractatus*: «Sentimos que, aun cuando *todas las posibles* preguntas científicas hayan obtenido respuesta, nuestros problemas vitales ni siquiera se han tocado. Desde luego, entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta» (6.52). El

problema radica en la insatisfacción inherente a las respuestas propiamente “científicas”, dado que rara vez responden a las expectativas puestas en las preguntas. Norman Malcolm expone una carta de Wittgenstein donde expresa claramente su insatisfacción ante las auténticas posibilidades que brinda la filosofía:

¿De qué sirve estudiar filosofía si lo único para lo que sirve es para hablar con cierta plausibilidad acerca de algunos abstrusas cuestiones de lógica, etc., y no perfecciona su pensamiento acerca de las cuestiones importantes de la vida diaria? (Malcolm, 1990, p. 24).

Ciertamente, las opciones que Wittgenstein contempla en la filosofía son modestas y sin mucho juego de cara a esclarecer dudas trascendentales. En este sentido, Josep María Terricabras expone lo siguiente:

Wittgenstein sostiene que la filosofía lo deja todo como está (IF, 124c) porque no dice nada nuevo ni defiende tesis propias. Pero esa misma afirmación, ¿no responde a una preocupación filosófica y no es ya, por tanto, una tesis filosófica? Lo que Wittgenstein quiere subrayar es que el no defiende tesis *propias*, que pudieran proceder de algún conocimiento filosófico y que pudieran ser interpretadas como una especie de logro filosófico extraordinario. Wittgenstein solo acepta aquellas tesis filosóficas que también son reconocidas como tesis por los demás hablantes. Claro está que estas tesis, por su universal evidencia, no son tesis como las de la filosofía tradicional, que deben ser propuestas y que deben ser defendidas y atacadas con los más variados argumentos (Terricabras, 1990, p.65).

La propia mecánica del método científico deja al descubierto lo que le atañe y lo que queda fuera de su radio de acción. La sincera aspiración a “comprender” lo supremo carece de encaje en el marco de la ciencia y de la psicología. Así se expone en el *Tractatus*: «Para lo que es más elevado resulta absolutamente indiferente *como* sea el mundo. Dios no se revela *en* el mundo» (2003, 6.432). Sin embargo, esto requiere una aclaración que proporciona Cyril Barret:

Wittgenstein no está diciendo que Dios no se revela, sino que no se revela como hecho, evento o estado de cosas que forma parte del mundo. Dios, por tanto, como el valor, está “fuera del mundo”, no es parte de él. Dios, lo mismo que el valor, pertenece a lo más alto. Así en la medida en que se revela, no es parte del mundo, del mundo de los hechos históricos y los datos científicos (Barret, 1994, p. 139).

Con arreglo a lo expuesto, el camino de la ciencia ha de seguir otro curso alejado por completo de lo trascendente. El campo científico solo admitirá las preguntas que se corresponden con su naturaleza y solo de esta forma garantizará las respuestas. Allí donde no queda espacio para las respuestas tampoco lo habrá para las preguntas ya que para nuestro autor el enigma no existe. Dentro de la formalidad lógica existe una correspondencia insalvable y lo expresable debe serlo sin limitaciones, pero lo que no resulta abordable por las proposiciones quedará, a su vez, desestimado por muy significativo que resulte para el ser humano. De hecho, es el propio ser humano la medida que se utiliza para calibrar la proyección lógica. Isidoro Reguera así lo plantea: «La lógica no contiene más que las condiciones de la cabeza humana y por eso el mundo no es más que el yo» (Reguera, 2002, p. 104).

Wittgenstein utiliza la expresión “*bild*” que puede ser figura o pintura y con la que “ilustra” su teoría figurativa del lenguaje. La figura es una forma de realidad a otros niveles. Puede considerarse una realidad simbólica que tiene una estructura y que muestra una determinada situación en el contexto lógico. Sus propiedades semánticas implícitas son de orden interno y no mantienen relación con ninguna entidad exterior. En cualquier caso, las figuras tienen algo en común al margen de su forma de figuración. Se trata de su forma lógica tal como se expone el *Tractatus*: «Lo que toda figura, cualquiera que sea su forma, tiene que tener en común con la realidad para que, en suma, pueda figurarla —correcta o erróneamente—, es la forma lógica, esto es: la forma de la realidad» (2.18). Pero esa realidad carece de lo que Wittgenstein considera crucial y el ser humano debe ceñirse a los patrones del contexto lógico.

Y, sin embargo, es comprensible que existan dudas e inquietudes y el individuo siga formulando preguntas en este sentido. La única condición para evitar cualquier confusión lingüística consiste en discernir las cuestiones que no atañen a la ciencia ni a la filosofía. Para muchas personas, algo que no se puede preguntar a la ciencia, podrá plantearse en el ámbito de la filosofía. Y este es uno de los errores que Wittgenstein quiere corregir. La filosofía, una vez liberada de todos los hechizos lingüísticos, solo puede ayudar a clarificar posturas y evitar desviaciones:

El método correcto en filosofía consistiría propiamente en esto: no decir nada más que lo que se puede decir, esto es: proposiciones de la ciencia natural —algo, por tanto, que no tiene nada que ver con la filosofía—; y entonces, siempre que alguien

quisiese decir algo metafísico, demostrarle que no había dado significado alguno a ciertos signos de sus proposiciones. Este método no sería satisfactorio para la otra persona —no tendría la sensación de que le estábamos enseñando filosofía— pero “tal método” sería el único estrictamente correcto (Wittgenstein, 2003, 6.53).

Pero si el alcance del método filosófico es tan modesto, es lógico y natural que infinidad de cuestiones queden fuera de su cometido. Es entonces cuando el ser humano tiene necesidad de un orden distinto, metafísico, que explique la vida, ya que tampoco el ámbito científico propiamente dicho ofrece respuestas a los temas esenciales. En este sentido, Wittgenstein tiene claro que las llamadas leyes de la naturaleza son una ilusión de cara a explicar la génesis de los fenómenos naturales. Nuestro filósofo es muy escéptico en este sentido. En realidad, Wittgenstein contempla la posición mantenida en la antigüedad en la que la existencia de un hipotético Dios cerraba el círculo de posibilidades. Tiene que haber una raíz de la que parte toda la relación de procesos causales. Si queremos, por tanto, retrotraernos a su punto de inicio tenemos que encontrarnos con algo que no permite un retroceso infinito, que suponga, en todo caso, un punto de origen. Esto presupone entroncar con lo que no puede ser expresado, rozar el límite en el que aflora “lo místico”. Así lo describe Pierre Hadot:

Cuando Wittgenstein identifica “indecible” y “místico”, no se trata ni de teología negativa ni de éxtasis, sino de “sensación”, y creo que lo que distingue para él lo “místico” es precisamente que se trata de sensación, una emoción, una experiencia afectiva (*Erlebnis* y no *Erfahrung*) que no se puede expresar, porque se trata de algo ajeno a la descripción científica de los hechos, algo que se sitúa entonces en el plano existencial o ético o estético. Puede pensarse por lo demás que cuando Wittgenstein habla de mística está pensando en su propia experiencia (Hadot, 2007, p. 23).

Pero aceptar esta formulación no equivale a otorgar una mayor comprensión de determinados hechos o situaciones. Siempre quedará pendiente la pregunta de por qué no se pueden obtener respuestas más claras y concretas que no tengan que recurrir a una determinada entidad ordenadora que ponga todo el proceso en funcionamiento. Sin embargo, la búsqueda de una explicación y, mayormente, de un sentido, no pueden hallarse en la dinámica del mundo ya que, según Wittgenstein, cualquier sentido que este pueda tener forzosamente tiene que encontrarse fuera del mismo, con lo cual la cuestión vuelve a quedar bloqueada. El mundo está inmerso en un constante fluir de

hechos que lo configuran. Estos hechos se sirven de la naturaleza de las cosas a las que implican en su funcionamiento contingente. Pero las hipotéticas consecuencias de estos hechos no nos proporcionan la escala de valores correspondientes para poder juzgar su importancia o su alcance fuera de un ámbito que no sea el meramente fenoménico. Wittgenstein estima que todo cuanto acontece entra en la esfera de lo puramente accidental y resulta, por tanto, carente de valor y de sentido. Para poder acceder al sentido del mundo deberíamos “salir” de dicho mundo y pasar al límite del mismo, algo que, obviamente, no podemos hacer dentro del marco de las proposiciones lógicas que son las únicas a las que tenemos acceso para “explicar” el mundo. Tal como expone Barret:

Incluso Dios está gobernado por las leyes lógicas, es decir, no podría crear un mundo en el que la proposición “b” fuera verdadera sin que lo fueran, junto con sus objetos, sus consecuencias. Dios tiene que escoger entre “p” y “no-p”. No puede crear un mundo en el que ambas proposiciones sean verdaderas (Barret, 1994, p. 135)

La consecuencia más inmediata de esta importante limitación es que no pueden existir proposiciones éticas dado que estas no pueden ser expresadas. En consecuencia, al quedar el ámbito trascendental fuera del mundo, nuestra valoración de las cosas y de los hechos queda mermada y solo nos queda movernos en el marco de lo que resulta más o menos adecuado en base a la aportación de nuestra voluntad, pero dado que esta voluntad no tiene conexión alguna con ningún referente ético, solo puede encajar en el campo científico y, más concretamente, en el psicológico. Nuestra voluntad, obviamente, puede ser buena o mala, según el caso, y será en base a nuestra actitud en este sentido que el mundo adquirirá un trasfondo determinado como consecuencia de nuestra disposición hacia él. En realidad, la finalidad ética que Wittgenstein se ha propuesto debe escapar de los condicionantes lógicos que solo propician las posibilidades meramente fenoménicas y por tanto carecen de toda proyección trascendente. El objetivo de la obra, tal como lo plantea Ordi, es ciertamente otro: «El *Tractatus* solo ofrece la fundamentación filosófica del imperativo del silencio, que hace posible una vida no escrita con hechos, sino de manera éticamente, estéticamente y místicamente trascendental» (Ordi, 2008, p. 156).

Con arreglo a esto, debemos apelar al *Tractatus* no escrito como auténtico referente a considerar. Ahora bien, según Wittgenstein, estos hipotéticos cambios derivados de la

acción de nuestra voluntad solo pueden cambiar los límites del mundo, pero no los hechos que pueden expresarse a través del lenguaje y configuran el ámbito lógico. Estos límites alterados pueden “cambiar” el mundo como un todo que se modifica a través de nuestra actitud hacia el mismo. Para Wittgenstein, el mundo, inmerso dentro de lo contingente, no cambia ni siquiera con la presencia de la muerte. En todo caso, el mundo finaliza y desaparece con la muerte. La vida, por tanto, no adquiere ninguna enseñanza ni pasa a un plano de clarividencia por el hecho de extinguirse. Este planteamiento, con resonancias epicúreas, marca la imposibilidad de que los respectivos contextos de la vida y la muerte interaccionen en ningún sentido. Por tanto, aun en el caso de referirnos a una hipotética vida futura que aparezca como una continuación de esta, la situación permanece invariable: «...¿No es quizá esta vida eterna tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo reside *fuera* del espacio y del tiempo» (Wittgenstein, 2003, 6.4312). Ciertamente, la naturaleza del misterio —que, como hemos visto carece de encaje dentro del contexto de los hechos contingentes—, tiene que trascender el mundo y ubicarse fuera del mismo.

Por todo ello, nos quedamos con un mundo en el cual todo lo trascendente acontece más allá de sus confines. Esto nos deja con una gran carga mística a la que no podemos acceder ni dar salida en ninguna dirección, mientras que todo lo que nos resulta accesible por pertenecer al mundo permanece vacío de contenidos éticos. Podemos, objetivamente, tener una visión escéptica de la vida en base a una falta de sentido que no podemos modificar desde ninguna vertiente, pero Wittgenstein tampoco acepta esta posición ya que no hay lugar para las preguntas que pueden formularse desde esta perspectiva. Al plantear una duda totalmente infundada en este sentido, se hunde todo posible razonamiento:

El escepticismo *no* es irrefutable, sino un sinsentido obvio, pues quiere plantear dudas allí donde no se puede preguntar. Pues una duda sólo puede existir allí donde existe una pregunta; una pregunta sólo donde existe una respuesta y esta última sólo donde *puede decirse* algo (Wittgenstein, 2003, 6.51).

Con arreglo a esto, todas las preguntas que comporten su oportuna respuesta se moverán en el terreno de lo científico. Pero, ¿qué sucede cuando estas respuestas no nos aclaran nada sobre los aspectos realmente esenciales de la existencia? Wittgenstein valora positivamente que el espíritu humano se esfuerce desde siempre en obtener respuestas sobre el sentido último de las cosas y del mundo en sí mismo. De este debate

constante siempre surgirán aspectos enriquecedores en todos los sentidos. Pero en modo alguno puede aceptarse que las respuestas obtenidas sean válidas como tales. Y así, al final solo nos queda la imposibilidad de formular ninguna pregunta «y esto es precisamente la respuesta». Wittgenstein ha ido demarcando la cuestión para que al final lo esencial se erija por sí mismo, al margen de las posibilidades que pueda otorgarle la lógica del lenguaje. De hecho, se podría considerar que la intención final del filósofo es perfilar una teoría que en realidad no puede tener entidad en sí misma, ya que su mera configuración ya supondría una contradicción de cara a sus auténticos intereses finales. Pilar López de Santa María es sumamente explícita en este sentido:

El *Tractatus* queda así definido como una teoría del decir y el mostrar. Y el que Wittgenstein pretenda hablar de lo que solo pueda ser mostrado, lo místico se debe a que es eso lo que a él le preocupa fundamentalmente. El principal objetivo de Wittgenstein en el *Tractatus* no es hacer una teoría lógica, sino colocar lo místico en el lugar que le corresponde, aún a costa de verse obligado a no hablar de ello. Toda la teoría del lenguaje va encaminada a mostrar que lo místico queda fuera del mundo y que, por consiguiente, cualquier intento de hablar del tema —incluido el suyo propio— está *a priori* condenado al fracaso (López de Santa María, 1986, p.78).

Y añade:

La primera pregunta que aquí se plantea es la siguiente: ¿Cómo se puede afirmar la existencia de algo que queda fuera del lenguaje —y, por consiguiente, de la lógica— cuando se ha sostenido que fuera de la lógica no hay ninguna posibilidad, que no hay ni siquiera un «fuera» de la lógica? Wittgenstein habla en ocasiones de lo místico como de algo que está fuera del mundo, pero no hay que entender ese «fuera» como un más allá de los límites sino como un «sobre». Lo inefable, lo místico, no es algo propiamente extramundano sino más bien supramundano. No es, igualmente, ilógico sino que está por encima de la lógica. Lo inefable es «lo que está más arriba», lo que, por así decirlo, envuelve al mundo y de ese modo lo limita y configura (*Ibíd.*, p. 78).

Lo cual nos remite al aforismo 6.42 del *Tractatus*: «Es por ello que no puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada que sea más elevado».

Llegado a este punto, Wittgenstein estima que el gran problema de fondo ha quedado solucionado: «La solución del problema de la vida se trasluce en la

desaparición de este problema» (Wittgenstein, 2003, 6.521). Ciertamente, una respuesta circular que no nos deja ningún margen de maniobra. *Lo místico*, sin ser expresable, es lo único que queda como hipotético exponente de valor y va a suponer el trayecto hacia la posterior apertura a los juegos de lenguaje. No deja de resultar paradójico que un libro que ha pasado a la historia filosófica como una obra enrevesada, farragosa y, en determinados momentos, incomprensible, sea en realidad, una clara muestra de simplicidad extrema que el autor se impone para que resulte sumamente transparente y conciso todo cuanto se expone.

A partir de aquí, la orientación filosófica y dialéctica de Wittgenstein va a optar por otros caminos más flexibles que le conducirán a nuevas propuestas lingüísticas, las cuales acabaran alterando totalmente los rígidos planteamientos del *Tractatus*. La apertura hacia la posibilidad de poder encarar todas las cuestiones posibles supone la aceptación de un lenguaje adaptable a todas las sensibilidades, surgido de la propia necesidad del hablante que, con su práctica constante y su interacción con el entorno, va mostrando todos los hipotéticos caminos y el modo adecuado para transitarlos, sin otra limitación que la derivada de su “uso” correcto.

CONFERENCIA SOBRE ÉTICA: Hay otros mundos, pero no están en éste.

Cuando algo es bueno también es divino.
Extrañamente así se resume mi ética. Sólo
lo sobrenatural puede expresar lo
sobrenatural.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Ante la pregunta de Friedrich Waismann sobre si la existencia del mundo está conectada con la ética, Wittgenstein responde:

Que aquí existe una corrección los hombres lo han sentido y expresado de este modo: Dios Padre creó el mundo, mientras que Dios Hijo (o la palabra procedente de Dios) es lo ético. Que los hombres hayan dividido la divinidad y después la hayan unido, indica el hecho de que aquí hay una conexión (Wittgenstein, 2011, p. 50).

Estas afirmaciones permiten ubicar, hasta cierto punto, el posicionamiento general de Wittgenstein ante el fenómeno de la ética. La ética, o palabra de Dios, se expresa en el Hijo, ya que no es posible acceder al Padre cuya grandeza se halla fuera del mundo. La ética se hace asequible a través del Hijo y, posteriormente, el hombre ha recompuesto la naturaleza de la divinidad, mostrando así el alcance de la búsqueda humana en este sentido. Nuestro filósofo estuvo toda su vida vivamente interesado en esclarecer algo tan profundamente esencial y, al mismo tiempo, desconocido debido a su naturaleza trascendental. La ética debería clarificar al hombre el sentido mismo de la existencia y la conducta correspondiente ante la misma. Pero algo tan valioso y preciado escapa por completo a nuestro lenguaje y, por tanto, a nuestro mundo, quedando desplazado en los límites del mismo. Sin embargo, una cuestión de este calado cuando es atendida a través de la mecánica del positivismo queda fuera del alcance de lo que puede ser directamente constatado y su naturaleza es relegada a la esfera de lo meramente emocional, tal como lo refiere Carlos Gómez:

Los seguidores neopositivistas de Wittgenstein dieron un sesgo empirista a sus teorías, y —al entroncar con la distinción humeana entre proposiciones analíticas (cuya verdad depende de relaciones entre ideas, como en matemáticas y en lógica) y sintéticas (cuya verdad depende de la comprobación experimental), más allá de las cuales no podía extenderse sino el reino de la sofistería y la ilusión— hicieron coincidir el significado de una proposición (sintética) con el método de verificación, tal como se formula en el *principio de verificabilidad* de M. Schlick y R. Carnap. Se descarta así el significado cognitivo de las proposiciones éticas, pues, al no referirse a cómo *es* el mundo sino a cómo *debe ser* son inverificables y solo se les otorga un significado emotivo, por el que expresamos nuestras emociones y tratamos de influir en la conducta de los demás (Gómez, 2002, p. 17).

El trabajo por excelencia sobre el alcance de la ética, lo expuso Wittgenstein en una conferencia (la única que dio en su vida), concretamente el 2 de enero de 1930, en Cambridge y fue publicada por primera vez en la revista inglesa *The Philosophical Review*, en 1965. En dicha conferencia el filósofo se refiere a ciertos aspectos éticos que para él son fundamentales. Partiendo de la definición dada por Moore en su renombrada obra *Principia Ethica*: «La ética es la investigación general sobre lo bueno», Wittgenstein propone otras estimaciones: “La ética es la investigación sobre el significado de la vida”; “aquello que hace que la vida merezca vivirse”; “la manera correcta de vivir”... Nuestro filósofo destaca el hecho de que, sea la que sea la explicación que consideremos más plausible, debemos considerar que todas deben ser contempladas en base a dos aspectos completamente opuestos: el relativo y el absoluto. Ello es así porque al referirnos a la función, actividad o conducta en relación a cuestiones sobre nuestra vida práctica, veremos con facilidad a qué aludimos si decimos, por ejemplo, que un determinado individuo es un buen pianista. Es obvio el valor del concepto “bueno” en dicha afirmación. Del mismo modo, podemos decirle a una persona que practica, pongamos por caso, un determinado deporte, que consideramos —tengamos o no razón, ya que esta no es la cuestión que aquí se dilucida—, que sus resultados son muy mediocres y que, por tanto, tal vez debería dedicarse a otra actividad. Nuestro interlocutor siempre nos podrá responder que ya lo sabe, pero que no tiene por qué mejorar, ni tiene la menor intención de hacerlo. Obviamente, su respuesta nos resultará, como mínimo, peculiar, pero deberemos aceptarla. Pero si alguien muestra una conducta injusta y reprochable ante una situación

determinada, le increpamos por ello, y nos responde tranquilamente que ya sabe que su comportamiento es abominable, pero no tiene la menor intención de cambiarlo, lo más lógico será que le digamos que *debería* desear actuar de otra manera. En este caso, estaremos haciendo un juicio de valor absoluto, mientras que en el ejemplo anterior sería relativo. El hecho de que se considere que alguien “debería” tener una conducta más apropiada presupone que existe para nosotros un criterio claramente referencial en este sentido.

Pero ¿de dónde saca su valor teórico este criterio? Para Wittgenstein es imposible someter el concepto de la ética al análisis del lenguaje, dado que nuestras palabras solo pueden transmitir un significado *natural*, mientras que la ética es de naturaleza trascendente y, en consecuencia, *sobrenatural* y, por tanto, inalcanzable. Por su parte, Moore propone un panorama extremadamente reductivo a la hora de definir lo bueno:

Si se me pregunta «¿qué es bueno?», mi respuesta es que bueno es bueno, y ahí acaba el asunto. O si se me pregunta «¿cómo hay que definir bueno?», mi respuesta es que no puede definirse, y eso es todo lo que puedo decir acerca de esto. Pero por decepcionantes que puedan parecer, estas respuestas son de fundamental importancia. A los lectores que están familiarizados con la terminología filosófica, podría mostrarles su importancia diciendo que llega hasta lo siguiente: que las proposiciones sobre lo bueno son todas sintéticas y nunca analíticas; cosa que no es trivial ciertamente (Moore, 2002, p. 99-100).

En consecuencia, no podemos establecer una validez de criterio ni en función de una valoración imposible, tal como lo estima Moore, ni tampoco según nuestro autor en base a la naturaleza trascendente de la cuestión. La extrema complejidad del tema nos conduce a una posición en la que el aspecto ético cursa de forma casi fantasmagórica al no poder derivar del mismo ninguna enseñanza de cara a reforzar la hipotética ética que debe presidir de nuestro mundo. Todo lo que nosotros podamos describir a través del lenguaje permanecerá siempre exento de ética. Así lo plantea Joan Ordi:

La ética, por tanto, no se puede expresar en leyes, sino que se *muestra* en las acciones. Eso quiere decir que, a pesar de que nuestras acciones se pueden describir en el lenguaje, aquello que hay de ético en nuestras acciones no puede, en cambio, ser descrito en el lenguaje, sino que se muestra a través de las acciones. La ética es condición de sentido del mundo. Por tanto, a ella no le corresponde discriminar qué acciones son *buenas* y cuales son *malas*: esta es una cuestión de la

ética aplicada, como también existe una lógica aplicada, que se diferencia de la lógica como condición del lenguaje significativo (Ordi, 2008, p. 84).

Es por ello que no hay proposiciones que tengan más valor que otras. En este sentido, Wittgenstein deja claro que incluso en el caso de comentar un asesinato, la mera descripción de los hechos no podrá contener una proposición *ética*. Es comprensible el impacto emocional que puede provocarnos conocer los detalles de un hecho funesto, pero a la hora de explicitarlo solo podemos referir *hechos*, sin que unos puedan prevalecer sobre otros en base a su hipotético “valor”. Wittgenstein precisa la cuestión: «Me parece evidente que nada de lo que somos capaces de pensar o de decir puede constituir *el* objeto (la ética)» (Wittgenstein, 2011, p. 37). El bien absoluto debería ser aceptado por todos, al margen de sus criterios y costumbres, pero el filósofo desconfía de que exista una situación que obligue, arbitrariamente, a mantener una conducta forzosa en este sentido. En cualquier caso, en el marco de la convivencia es lógico que existan unos referentes que conducen a la humanidad por unos cauces orientativos indispensables para el correspondiente encaje social. Así lo definen Hodges y Lachs:

Si los seres humanos no se pusieran de acuerdo al considerar ciertas acciones, sucesos y estados como de carácter aborrecible o satisfactorio, no habría perspectiva moral. No podríamos entonces ofrecer razones, y no podríamos emprender una evaluación moral. Si no fuéramos parecidos en este sentido, como bien podría haber sucedido, el discurso ético no sería nada para nosotros o sería algo muy distinto (Hodges y Lachs, 2011, p. 90).

Wittgenstein afirma que cuando trata de concentrarse en lo que sería un valor absoluto «*me asombro ante la existencia del mundo*». Sin embargo, esta expresión no tiene sentido dentro del ámbito del lenguaje. La explicación radica en que podemos sorprendernos ante un hecho determinado, porque tenemos la capacidad de imaginarlo de forma distinta. Pero, según Wittgenstein, «carece de sentido que me asombre de la existencia del mundo porque no puedo representármelo no siendo» (Wittgenstein, 2011, p. 39). El filósofo concluye que no tiene sentido que alguien se asombre de una tautología. Las expresiones éticas y religiosas conllevan un mal uso del lenguaje ya que habitualmente contienen muchos símiles que nos ayudan a construir el sentido de las frases. Pero la aceptación del símil estriba en que sugiere algo anterior al símil y que es donde este adquiere su valor de referencia. No obstante, si intentamos prescindir del

símil y contemplar los hechos de forma directa resulta que dichos hechos desaparecen. A pesar de que las vivencias personales (como las que tuvo el propio Wittgenstein), pueden conducir a la creencia en algún tipo de valor implícito, el hecho de ser experiencias las confirma como hechos acontecidos y, por ello, pueden ser descritas en lenguaje lógico y, por consiguiente, dejar de tener un valor absoluto. Wittgenstein concluye que no existe ninguna descripción significativa, no porque no se haya podido encontrar la forma correcta de expresarla, sino porque con las mismas se pretende *ir más allá* del mundo, lo que equivale a querer superar el lenguaje significativo, cuyos límites condicionan toda valoración trascendente.

Wittgenstein concluye su conferencia, mostrando su comprensión por esa tendencia humana hacia la ética, hacia lo realmente valioso que otorga dirección a la existencia. Esta propensión carece de toda dimensión científica y, en consecuencia, nada puede aportar para enriquecer nuestro conocimiento: «Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría» (Wittgenstein, 2011, p. 43). Wittgenstein lamenta que el lenguaje suponga una especie de prisión que comprime la validez de nuestros argumentos supuestamente trascendentales. La ética supone la inclinación a pretender decir algo que escapa a la validez de las proposiciones. No hay, por tanto, ningún valor que pueda ser plasmado abiertamente y considerado en base a sus hipotéticos contenidos. Pero lo que tiene realmente importancia para Wittgenstein es esa tendencia a arremeter contra los límites del lenguaje, como algo vivo que pretende encontrar una fisura por la que poder escurrirse y así poder manifestar su fuerza y su grandeza: «Este arremeter contra los límites del lenguaje es la ética. Porque esa clara predisposición, este arremeter, apunta hacia algo» (Wittgenstein, 2011, p. 46). En cualquier caso, —y al margen de que la ética no pueda aplicarse en base a su naturaleza trascendente—, resulta evidente que el ser humano buscará referentes en este sentido amparándose en aquellas conductas y sentimientos que acompañan a las sociedades y son asimilados con naturalidad por las mismas. Así lo argumentan Hodges y Lachs:

Ya que son las reacciones comunes lo que hace posible el discurso ético, acusarlo de ser subjetivo no es más que una mera confusión conceptual. Por supuesto, podría no haber tales acuerdos, y si no los hubiese, no habría discurso ético. Pero nada de eso es materia de análisis conceptual. El discurso ético solo es posible para gente que pertenezca a una comunidad. No puede surgir de una absoluta

neutralidad de valores. Somos seres interesados, y solo aquellos intereses y actividades a los que dan lugar nos capacitan para compartir un lenguaje evaluativo (Hodges y Lachs, 2011, p. 97).

En relación a los planteamientos de Schlick sobre la ética teológica, Wittgenstein toma partido, de forma indiscutible, por una de las dos interpretaciones. La primera considera que lo bueno adquiere esta naturaleza porque Dios así lo quiere, sin margen para otras consideraciones. La segunda concepción afirma que Dios quiere lo bueno porque es bueno, lo cual conlleva la aceptación de un concepto del bien que admite argumentos y valoraciones. Sorprendentemente, Wittgenstein se inclina rotundamente por la primera interpretación: lo bueno es lo que Dios quiere. Con esta contundencia, el filósofo elimina toda posibilidad de establecer una línea de observaciones y comentarios que pululen infinitamente en el contexto de la cuestión. De esta forma, la segunda concepción queda desestimada, mientras que la valoración definitiva resulta afirmada sin paliativos. Con esta postura, por otra parte, nuestro autor se pone plenamente en paralelo con los criterios de Lutero en este sentido:

Dios es Aquél para Cuya voluntad no hay causa ni fundamento que pueda establecerse como su norma y su pauta; porque nada está a su altura ni por encima de ella, sino que ella misma es la norma de todas las cosas. Si existiera para ella norma o pauta o causa o fundamento, dejaría de ser la voluntad de Dios. Lo que Dios quiera no es bueno porque El tenga que quererlo o esté obligado a disponerlo así: por el contrario, lo que ocurre tiene que ser bueno porque El lo quiere así. Se establecen causas y fundamentos para la voluntad de la criatura, pero no para la voluntad del Creador, ¡a menos que se ponga a otro Creador por encima de Él! (cit. en Kolakowski, 2002, p. 24).

También Reguera considera la cuestión desde posiciones próximas cuando expone:

Sólo Dios, al que definimos también como Palabra, podría decir qué es el bien: porque lo que dice o su decir es Él mismo. Dios es y dice el bien, su decir y su ser son lo mismo, pero están más allá de toda razón y de toda lógica. Solamente a su omnipotencia puede atribuirse el que pueda hablar sin lógica, sin razón y sin lenguaje (Reguera, 1994, p.62).

Ahora bien, la aceptación de la primera concepción supone tener que admitir que la esencia presente en lo bueno no es algo inherente a los hechos y, por tanto, no puede plasmarse a través de las proposiciones, quedando fuera de los límites del lenguaje.

Wittgenstein se muestra abiertamente contrario a las “explicaciones” presentes en cualquier ámbito teórico. El filósofo desestima todo género de teorías, incluso las probadas como verdaderas, ya que, a su juicio, no aportan nada. La teoría suprema sería aquella que permitiese explicar el fenómeno ético, pero es del todo imposible. De hecho, si esta supuesta teoría coexistiese en nuestro mundo, la ética perdería todo valor. En este sentido, Wittgenstein es muy preciso y contundente. En su conferencia plantea una metáfora que, por su intensidad, casi le pone en paralelo con el concepto de lo “numinoso” de Rudolf Otto. Dice Wittgenstein: «Si un hombre pudiera escribir un libro de ética que realmente fuera un libro de ética, este libro destruiría, como una explosión, todos los demás libros del mundo» (Wittgenstein, 2011, p.37). Aunque habitualmente Otto no es mencionado como una influencia para nuestro filósofo (ni él parece aludirlo en ningún momento), en este caso concreto es evidente que existe una correspondencia visible entre la naturaleza del “Mysterium tremendum” y el planteamiento de Wittgenstein. En el debate entre la lógica y la mística, cada una ocupa uno de los polos que delimitan los márgenes de nuestro mundo. Aquello que determina el “qué” es sencillamente lo eterno y trascendente y, por tanto, primordial. Es a partir del “qué” que somos, pero para nosotros no puede cuestionarse nada si no le añadimos el “cómo” para intentar dilucidar su misterio. También Reguera remacha debidamente esta cuestión: «Es verdad que Wittgenstein dice que la lógica está antes del “cómo” y no antes del “qué”, y es verdad que se podría decir, en general, que el “cómo” es lógico y el “qué” místico» (Reguera, 1994, p. 74). Y es por ello que el marco lógico es la derivación obligada del “qué”, que solo se manifiesta a través de una forma única y arbitraria, sin capacidad alguna para asumir “cambios” que supondrían la total desnaturalización de nuestro mundo. Reguera añade este interesante complemento a lo anteriormente mencionado:

La perspectiva ética del mundo es más grandiosa que la lógica, más alejada. Algo así como la diferencia entre la razón y la voluntad schopenhauerianas, diríamos. Pero el mundo es tanto una cosa como otra: voluntad y representación, «qué» y «cómo», lógica en un sentido y en otro, lógica y ética, razón científica y razón pura, ciencia y mística, lenguaje y silencio, etc. Aunque con diferencias (Reguera, 1994, p. 78).

Por otra parte, se estima que hay tres experiencias que el filósofo deriva de su consideración de la ética. La primera es la capacidad de asombro determinada por la

contemplación del mundo y de la que se pueden extraer importantes consecuencias metafísicas; la segunda, más confusa en su configuración, alude a la sensación de seguridad que Wittgenstein proclama ante las adversidades existenciales, pero que, sin embargo, tiene que fundamentarse forzosamente en una determinada fe en algo superior, similar a la que el místico, o simplemente el creyente, exhiben en base a la creencia que les envuelve. Finalmente, la sensación de culpabilidad ante la sanción que Dios representa ante nuestros errores, lo cual infunde a la cuestión un elemento intensamente religioso.

Nuestro lenguaje habitual está configurado por palabras entendidas como “recipientes” que contienen significaciones determinadas, pero todas ellas tienen como común denominador que estamos hablando de significados “naturales”. Dado que la ética es sobrenatural, si alguien quisiese plasmar su “valor” y “significado” tendría que hacerlo con un lenguaje distinto, ajeno a nuestra comprensión lógica. La perspectiva de que un libro pudiese destruir toda la literatura existente, nos muestra, como hemos visto, un concepto casi pavoroso de la ética y, por tanto, de Dios mismo por parte de Wittgenstein. Esta hipotética situación mostraría la naturaleza superior de la ética pero, por otra parte, evidenciaría el impedimento absoluto de poder conciliar ambos mundos. Sin embargo, la ética permitiría contemplar el mundo desde una vertiente distinta y, en cierto sentido, opuesta a la que acontece a través de la lógica, aunque ambas se complementarían de alguna forma, tal como lo describe Reguera:

Diríamos que la ética contempla la totalidad del mundo con una perspectiva que también le permite volverse a «lo más alto», o, mejor, con una perspectiva desde dentro ya de lo más alto, mientras que la lógica ve el mundo desde sus propias fronteras, de espaldas a lo místico, de lo que ya no tiene perspectiva alguna pero que soporta justamente con su dorso. La lógica y la ética, como las dos caras o lados de los límites del mundo: interior y exterior (Reguera, 1994, p. 69).

Ante esa disyuntiva, a los principios éticos no les quedaría otra opción que poder ser aprehendidos como una “necesidad”, en base a la razón práctica kantiana, o percibirlos en la intuición que nos hace descubrir el sentido de la compasión, que Schopenhauer expone ampliamente en su estudio sobre el fundamento de la moral:

En cambio, para el descubrimiento de la compasión, mostrada como la única fuente de las acciones desinteresadas y, por tanto, como la verdadera base de la moralidad,

no se precisa ningún conocimiento abstracto sino solo intuitivo, la mera aceptación del caso concreto a la que se reacciona inmediatamente sin ninguna mediación ulterior del pensamiento (Schopenhauer, 2007, p. 291).

En cualquier caso, no podrían ser entendidos ni, por tanto, ratificados por las proposiciones formales que, supuestamente, tendrían que permitirnos razonar la dimensión de su auténtico alcance. Ante esa bifurcación insalvable, el ser humano percibe la limitación inherente a su lenguaje como un imponderable sin solución posible, que nos deja con la percepción de que nos hallamos ante algo que “muestra” una clara dirección, pero que no permite profundizar en su interior ni ir más allá de lo que pueda intuirse en nuestro pensamiento. Sin embargo, el proceso que nos conduce hasta el sinsentido de nuestras aspiraciones no es un tiempo perdido. Así lo refiere K. T. Fann:

Así, pues, aunque la “pregunta” por el sentido de la vida no sea, estrictamente hablando, una pregunta; el proceso de plantearse la pregunta, intentar dar la respuesta y, finalmente, darse cuenta de la carencia de significado de la *pregunta*, muestra el sentido de la vida a aquel que ha seguido el proceso. Se encuentra en mejor situación ante ella, el sentido de la vida se le hace patente (Fann, 2013, p. 58).

Para Wittgenstein, el individuo se alza contra la constricción que le limita merced al lenguaje y, de alguna manera, “forcejea” para alcanzar el *límite del mundo*. Esta predisposición y tendencia hace presuponer a nuestro filósofo que estamos ante una actitud muy significativa y que, fuera de su mundo y, por tanto, de su alcance, el ser humano vislumbra la posibilidad de conectar con algo superior que, tal vez, lleva subsumido en su propio ser y que parece querer aflorar para “mostrarse”. En este sentido, la oscuridad presente en la ética de Schopenhauer se manifiesta aquí como auténtica matriz que da dirección al mundo, a pesar de ser ajena al mismo y a cualquier posibilidad de regulación lógica y consciente por parte del ser humano. Solo la intuición y el lenguaje poético pueden deslizarse por los recodos de la misteriosa Voluntad. Wittgenstein fue siempre consciente de esta característica insalvable que alejaba al mundo, inevitablemente, de los planteamientos analíticos. Peter Sloterdijk sintetiza la actitud de Wittgenstein ante la cuestión ética con esta acertada consideración:

Durante toda su vida, Wittgenstein fracasó en el desafío por redactar un texto real en el sentido de un discurso continuado. Sintió de un modo más agudizado que

cualquier pensador antes que él las complicaciones de las conjunciones o de la concatenación de las frases, y ningún otro problema le conmovió más profundamente en su vida que la imposibilidad de pasar de la descripción de los hechos a oraciones éticas (Sloterdijk, 2010, p. 125).

Esta precisa consideración resume toda la aventura filosófica de nuestro autor al intentar compaginar infructuosamente la realidad de los hechos descritos en las proposiciones con la naturaleza de la ética. De esta maravillosa imposibilidad hubo que derivar la estimación objetiva de un mundo bifurcado en el cual no había margen para aquella ética tan inestimable y necesaria como esquiva y alejada de nuestro mundo meramente fenoménico.

OBSERVACIONES A “LA RAMA DORADA” DE FRAZER.
Wittgenstein como antropólogo.

¡Qué estrecha es la vida del espíritu para Frazer! Y consecuentemente: ¡Qué incapacidad para comprender una vida que no sea la de un inglés de su tiempo!

LUDWIG WITTGENSTEIN

Las observaciones que Wittgenstein realizó en torno a *La rama dorada*, de Frazer, constituyen una aportación única en su naturaleza por parte del filósofo. En sus escritos, nuestro filósofo alude a distintos pensadores y a sus correspondientes obras, pero no existe ningún tratado sobre el pensamiento de un autor concreto a excepción de esta recopilación de observaciones en relación a la obra magna de James Frazer. La base teórica de la que parte nuestro filósofo tiene, obviamente, relación directa con los posicionamientos metafísicos que, en mayor o menor medida, ha ido desgranando en el conjunto de su obra.

La clave de las observaciones de Wittgenstein radica en establecer una clara diferenciación entre el ámbito de lo mágico-religioso y las posturas “científicas” que pretenden depurar a dicho ámbito de su auténtico “significado”. Para el filósofo carece de sentido intentar ver en la actitud del aborígen un rudimentario boceto de lo que será, en un marco más “cultivado”, una teoría científica que explique (o lo pretenda) cualquier fenómeno natural o el motivo que se esconde tras un cruento sacrificio. La concepción racional del antropólogo va en la dirección de explicar el origen de cuanto acontece y pasarlo después por el filtro empírico que, inevitablemente, mostrará que solo es un burdo concepto exento de reflexión científica. Wittgenstein no comparte en absoluto esta posición. Para el filósofo la clave estriba en la aceptación de la naturaleza del misterio y en la identificación de la dimensión humana de lo que tenemos delante y que nos concierne directamente a pesar de que inicialmente nos sintamos muy distantes de los hechos en cuestión. Para Wittgenstein, el sentimiento religioso describe la más pura esencia del ser humano. Por ello, lo que de ella deriva no cabe pretender explicarlo por la vía del raciocinio. En esta misma línea se expresa Edgar Morin:

Los filósofos del siglo XVIII tenían, en nombre de la razón, una visión muy poco racional acerca de lo que eran los mitos y la religión. Creían que la religión y los dioses habían sido inventados por los clérigos para burlar a la gente. No se daban cuenta de la profundidad y de la realidad de la fuerza religiosa y mitológica en el ser humano. Por ello mismo, se habían deslizado hacia la racionalización, es decir, hacia la explicación simplista de aquello que su explicación no alcanzaba a comprender. Hicieron falta nuevos desarrollos de la razón para comenzar a comprender al mito. Hizo falta que la razón crítica se volviera autocrítica. Debemos luchar sin cesar contra la deificación de la Razón que es, sin embargo, nuestro único instrumento fiable de conocimiento, a condición de ser no solamente crítico, sino autocrítico (Morin, 2011, p. 103).

Morin critica los posicionamientos de Levy-Bruhl en este sentido, el cual «veía a estos primitivos, con las ideas de su propia razón occidental-céntrica de la época, como seres infantiles e irracionales». Y añade:

No se hacía la pregunta que se había hecho Wittgenstein cuando se planteaba, leyendo *La rama dorada*, de Frazer: «¿Cómo es que todos esos salvajes, que se pasan el tiempo haciendo sus rituales de hechicería, sus rituales propiciatorios, sus encantamientos, sus diseños, etc., no se olvidan de hacer flechas reales con arcos reales, con estrategias reales?». Efectivamente, esas sociedades llamadas primitivas, tiene una gran racionalidad, presente de hecho, en todas sus prácticas, en su conocimiento del mundo, difundida y mezclada con una otra cosa, que es la magia, la religión, la creencia en los espíritus, etc. Nosotros mismos, que vivimos en una cultura que desarrolló ciertas áreas de racionalidad, como la filosofía o la ciencia, vivimos también imbuidos de mitos, de magia, pero de otro tipo, de otra clase (Morín, 2011, p. 103).

Hay que reconocer que ante la presencia de determinados hechos propios de culturas muy distintas a las nuestras, la reacción humana puede ser realmente muy fría, distante e incluso adversa. Así lo expone Javier Sádaba: «De lo que se trataría más bien, es de que, ante determinados acontecimientos del mundo, se reacciona simbólica y expresivamente sin que la verdad o la falsedad sean los factores esenciales» (Sádaba, 2008a, p. 25). En este sentido, la expresividad (o la confusión) que el ser humano alcanza a través del lenguaje fue, ciertamente, el elemento decisivo en la obra del filósofo. Por ello, no dudó en dejar bien claro y con el mayor énfasis todo lo que “podía decirse” para así, constatar con la misma firmeza, lo que “debía callarse”. La pretensión

de Frazer de someter a disección determinados lenguajes para, de este modo, encajarlos en su visión supuestamente moderna y actualizada, supone para Wittgenstein un error de funestas consecuencias. Para el filósofo hay que quedarse en la superficie y en la apariencia de las conductas y las costumbres para, de este modo, calibrar cual es nuestra capacidad de mimetismo en relación a las mismas. Al intentar penetrar en el supuesto núcleo de la cuestión y buscar inevitablemente su hipotético significado, arruinamos fatalmente cualquier posibilidad de comprensión. Por otra parte, la reacción de cada uno de nosotros ante un fenómeno determinado, puede ser la misma que la de otras personas, pero también puede ser muy distinta. En cualquier caso, la naturaleza del mito juega un papel muy relevante pues en él se hacen patentes aquellas cualidades superiores que el ser humano cree percibir en un determinado orden cósmico. Este planteamiento es explicado con detalle por Jacques Bouveresse:

Wittgenstein se inclina visiblemente por considerar que en toda explicación que pretende exhibir *el* origen, *la* justificación, *la* razón, etc., hay un elemento que la emparenta con el mito. Existe producción de un mito cada vez que en lugar de mirar simplemente la manera en que las cosas se presentan de hecho en cada caso, somos llevados a postular la presencia de *un* elemento determinado que debe dar cuenta de la manera en que las cosas se presentan en *todos* los casos (Bouveresse, 1993, p.85).

El Wittgenstein que está valorando estos temas está lejos de las rigideces propias de la época del *Tractatus*. Sus nuevas posiciones filosóficas son ampliamente flexibles y permeables. Los textos que nos ocupan en relación a Frazer gozan de esta misma condición y concluyen que la vida es como es y hay que permanecer abiertos a todas las posibilidades:

No quiero decir que el fuego, precisamente, deba impresionar a todos. El fuego, no más que cualquier otro fenómeno (*Erscheinung*); y un fenómeno impresiona a unos mientras que otro impresiona a otros. Y es que ningún fenómeno es en sí especialmente misterioso, pero cualquiera puede llegar a serlo para nosotros y lo característico del espíritu auroral del hombre (*erwachenden Geist des Menschen*) es que un fenómeno sea significativo. Casi se podría decir que el hombre es un animal ceremonial. Esto es, en parte, falso, en parte sinsentido (*unsinning*), pero también hay algo de verdad en ello (Wittgenstein, 2008a, p. 62).

El error de Frazer (o uno de ellos) según Wittgenstein, está en pretender hallar un significado práctico en los actos y los rituales del hombre primitivo. Lo último que parece dispuesto a aceptar el antropólogo escocés es que los contenidos presentes en la ritualidad tengan una trascendencia que vaya más allá de la misma, es decir, que la magia no contenga intenciones pragmáticas que aún se encuentran en una fase embrionaria que aspira a una mayor perfección. En este sentido, Frazer piensa con la mentalidad propia de la época en la que le tocó vivir. Y lo expresa contundentemente: «Resumiendo, la magia es un sistema espurio de leyes naturales, así como una guía errónea de conducta; es una ciencia falsa y un arte abortado» (Wittgenstein, 2008a, p. 23).

Este fragmento, correspondiente al capítulo “Magia y religión”, ha sido reproducido muchas veces debido a la concreción con la que el antropólogo puntualiza todos los aspectos que, a su juicio, desvirtúan por completo el concepto de la magia. En cambio, Wittgenstein no asume la supuesta capacidad científica para resolver las cuestiones antropológicas, ni cree que la ciencia deba intervenir en este sentido, pues su función es otra. Frazer desarrolla su riguroso método científico con una exhaustividad indiscutible. Esta actitud, posiblemente, no sería criticada por Wittgenstein si se limitara a la función que le compete. El error del antropólogo está en aplicar sus procedimientos a un campo equivocado, confundiendo así el evolutivo proceso científico que sigue la naturaleza causal de los fenómenos, con la trascendencia y simbología de los fenómenos en sí mismos. Para Frazer, el “misterio” viene avalado por el desconocimiento. Una vez alcanzado el objetivo correspondiente todo queda “explicado” y, por ello, aquella supuesta ciencia metafísica que envolvía aquel hecho o fenómeno desaparece para revelar así su auténtica y pragmática realidad. Y este es el punto en el que Wittgenstein culpa a Frazer de exhibir una mentalidad demasiado ajustada a su época y que pretende imponerse en un terreno que no le corresponde. Prescindir de la auténtica naturaleza del contenido mágico y ceremonial significa arruinar toda la cosmología del aborigen en aras de una idea de progreso que el hombre primitivo no busca ni concibe para nada con sus rituales. Lo único que pretende es poner en correspondencia el palpitar del universo con el suyo propio.

Wittgenstein confía en la capacidad humana para “despertar” ante todo cuanto le rodea. El poder de asombrarse ante la naturaleza supone una apertura del individuo ante el mundo y sus posibilidades. Esta actitud se encuentra refrenada por la ciencia que, de algún modo, “adormece” el espíritu humano:

¿Cómo podía dejar de impresionar al espíritu del hombre el alba, el fuego y la semejanza del fuego con el Sol? Pero ¿no es acaso que “porque no se le puede explicar” (la tonta superstición (*Aberglaube*) de nuestro tiempo), cuando se “explica” deja de impresionar? (Wittgenstein, 2008a, p. 61).

Wittgenstein apuesta por un elevado sentido del misterio, tras el cual se aúnan todos los ritos y creencias. Sin embargo, el filósofo va todavía más lejos en este sentido cuando estima que esta actitud presente en el hombre primitivo no ha cristalizado en lo que podría denominarse una creencia: «Creo (al revés que Frazer) que lo característico del hombre primitivo es que no actúa por *creencias* (*Meinungen*)» (*Ibid.*, p. 72).

Con ello, Wittgenstein ubica el sentimiento humano en un punto absolutamente ignoto en el que, supuestamente, aquella trascendencia que solo puede “mostrarse” aflora a través de determinadas actitudes, supuestamente inexplicables, presentes en los pueblos primitivos. Wittgenstein desea concretar que dichos pueblos tienen una percepción absolutamente correcta en relación al curso de la naturaleza, algo que Frazer parece poner en duda con frecuencia. Lo que cambia es su “extraña percepción de los fenómenos” que desemboca en la correspondiente actitud mágica. Pero percibir un fenómeno y ver en él un cúmulo de hipotéticos significados es algo inscrito en el espíritu humano que, de alguna manera, acaba configurando un sentido insertado en unos procesos irracionales que se exteriorizan y adquieren una forma concreta.

Todo eso nos pone en la pista de cuál es la auténtica naturaleza del ser humano. Wittgenstein es, en el fondo, muy modesto en este sentido. No puede (y probablemente, no quiere), explicar el “por qué”, la razón teórica que podría aclarar la naturaleza de estas manifestaciones:

La explicación (*Erklärung*) histórica, la explicación como hipótesis de desarrollo, es solo *un* modo de conjuntar los datos: es su sinopsis. Es igualmente posible ver los datos en su relación mutua y sintetizarlos en un modelo general (*allgemeines Bild*) sin que esto tenga la forma de una hipótesis sobre el desarrollo temporal (*Ibid.*, p. 65).

Lo que el filósofo desea por encima de todo es preservar la pureza de las manifestaciones y librarlas del hipotético significado que la ciencia antropológica les proporciona, en virtud de posicionamientos como los de Frazer, Levy-Bruhl o Tylor con su evolucionismo cultural que, en nombre del progreso, aplicaron una misma óptica

evolutiva a todos los fenómenos, ofreciendo una explicación que se ha revelado como absolutamente inexacta. Así lo refleja nuestro autor:

Para mí es muy claro que la desaparición de una cultura no significa la desaparición del valor humano, sino solo la de algunos medios de expresión de este valor; con todo, sigue en pie el hecho de que veo sin simpatía la corriente de la civilización europea, sin comprensión por sus fines, en caso de que tenga algunos. Así pues, en verdad escribo para amigos diseminados por todos los rincones del mundo (Wittgenstein, 2014a, 29).

Nótese, que, en la misma línea, Wittgenstein desestimó abiertamente la aportación del esperanto al campo idiomático. Para él, las lenguas eran manifestaciones únicas e intocables y pretender anularlas en pos de una supuesta comprensión homogénea por parte de todos en base a una lengua general y común, era una aberración que había que impedir:

Esperanto. El sentimiento de repugnancia cuando pronunciamos una palabra *inventada* con sílabas derivadas también inventadas. La palabra es fría, no tiene asociaciones y juega a ser “lenguaje”. Un mero sistema de signos escritos no nos repugnaría tanto (*Ibíd.*, 295).

El filósofo estima que la conducta del aborígen es previa al concepto de creencia como algo establecido y aceptado conscientemente. Los impulsos que rigen en la actitud metafísica del hombre primitivo, corren paralelos con aquella pasión que Wittgenstein siempre valoró muy positivamente (en Kierkegaard, por ejemplo), que se establece sin mediar con la razón o la lógica y a través de la cual no hay que “probar” nada, ni dar explicaciones en ningún sentido. En esta conducta directa y que no se detiene para cargarse de “razones”, podría estar este sentir profundo del hombre que la modernidad y la ciencia han eliminado, mutilando su alcance en nombre del “progreso”, y que, en toda la variedad de sus infinitas formas expresivas, supondría rozar el *límite del mundo*.

LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS. Los “juegos” inundan el lenguaje

El ideal, tal como lo pensamos, está inamoviblemente fijo. No puedes salir fuera de él: Siempre tienes que volver. No hay ningún afuera; afuera falta el aire. — ¿De dónde proviene esto? La idea se asienta en cierto modo como unas gafas ante nuestras narices y lo que miramos lo vemos a través de ellas. Nunca se nos ocurre quitárnoslas.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Con el paso del tiempo, y posiblemente como consecuencia de sus propias experiencias personales (entre ellas, su labor como maestro rural en la Baja Austria, durante seis años), Wittgenstein relajó gradualmente sus planteamientos lingüísticos iniciales y se distanció de forma importante de lo proclamado en su día por el *Tractatus*, en el que la condición accidental del mundo solo podía ser atendida por un análisis del lenguaje que contempla la acción inapelable de las proposiciones lógicas. Pero el segundo Wittgenstein ya no observa estos planteamientos como definitivos, Ahora todo aparece muy parcial y profundamente inexacto. Nuestro autor concluye que el lenguaje en el que se expresa el mundo debe ser contemplado desde una óptica mucho más amplia. Las condiciones históricas, los entornos sociales, las costumbres, van configurando una determinada estructura de lenguaje tan fluctuante como las circunstancias que lo generan. Por ello, carece de sentido contemplar una normativa que canalice el lenguaje en una única dirección. La validez de dicho lenguaje se establece en la medida en que las palabras cumplen su cometido de significado dentro de un contexto concreto y, lógicamente, estos contextos pueden ser muchos y muy amplios.

En este sentido, cualquier esperanza de establecer unos referentes aplicables al lenguaje en su conjunto debe perderse de inmediato. Los “juegos lingüísticos”, que es como Wittgenstein denominó a estas estructuras flexibles y abiertas, generan su propio nivel de comprensión. Pero los condicionantes que propician su configuración son

aleatorios e irrepetibles. Por consiguiente, habrá infinidad de formas de lenguaje, todas con sus propios niveles de significación. Es por ello, que los rígidos planteamientos del *Tractatus* deben ser contemplados como una forma determinada de entender el lenguaje, una forma más entre otras muchas, todas enteramente válidas, pero en modo alguno la única, tal como la primera obra de Wittgenstein proponía. Llegados a este punto, debemos contemplar la absoluta imposibilidad de encerrar al lenguaje en una totalidad inflexible y definitiva.

A partir de aquí, y ya liberado de los firmes condicionantes anteriores, el lenguaje se expresa con absoluta libertad, sin que tenga que ofrecer más razones que las que derivan de su propio uso: «Para una *gran* clase de casos de utilización de la palabra “significado” —aunque no para *todos* los casos de su utilización— puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje» (Wittgenstein, 2012, p. 61). Planteamiento que, inevitablemente, nos retrotrae a Mauthner. A partir de las *Investigaciones filosóficas*, y de otros textos como los contenidos en *Los cuadernos azul y marrón*, que ya mostraban la evidencia de un nuevo enfoque, el giro experimentado por el pensamiento de Wittgenstein es muy notable. Sin embargo, el filósofo planteó la oportunidad de que ambos libros fueran editados conjuntamente. De este modo serían leídos como si formaran un único corpus filosófico. Quizá porque en el primero ya se abre la puerta para penetrar en el segundo o, tal vez, porque en el segundo se siguen mostrando trazas del primero. No obstante, posteriormente, Wittgenstein admitió graves errores en el *Tractatus* gracias a las observaciones de Frank Ramsey. En cualquier caso, hay estudiosos que en modo alguno aceptan la existencia de dos “Wittgenstein” claramente diferenciados, tal como lo expresa Engelmann: «Lo que hace de las *Investigations* algo grande es que por todas partes se nota en ellas que fueron pensadas por la misma persona que escribió un día el *Tractatus*» (Engelmann, 2009a, p. 217).

En lo concerniente al motivo de nuestro estudio, la postura tomada en las *Investigaciones* plantea nuevas posibilidades, inexistentes a la luz de lo expuesto en el *Tractatus*. La filosofía rígida y arbitraria presente en la primera obra no permite afrontar las cuestiones esenciales precisamente porque por su naturaleza quedan fuera de la argumentación lógica presente en las proposiciones. El lenguaje dotado de sentido, paradójicamente, solo puede reglamentar lo que queda dentro de nuestro mundo, es decir, lo que carece de todo valor al margen de sus condiciones de significado objetivo,

de tautologías o de contradicciones. A partir de la flexibilización que supone la cosmovisión presente en las *Investigaciones* es posible afrontar las cuestiones esenciales. Las proposiciones trascendentales ahora son posibles porque forman parte de un determinado juego de lenguaje que queda justificado por su uso. Por ello, resulta posible tratar estas proposiciones en la misma medida que todas las demás. Ciertamente que eso nada presupone en relación a su hipotético valor real de significación. Los juegos de lenguaje, al ser enteramente subjetivos, plantean todo tipo de posibilidades y combinaciones aleatorias y modificables, tal como lo plantea Bustos Guadaño:

Puesto que la tesis general que Wittgenstein mantuvo es que la fuente de donde mana el sentido de nuestros términos es funcional, esto es, relativa al contexto de la forma de la que participan, el significado de un término no puede constituir una realidad fija, sino que es esencialmente abierto. Así sucede con el término “regla”. Existen muchas clases de reglas o, si se prefiere, numerosas acepciones del término “regla” (Bustos, 2004, p. 530).

Ante un universo tan abierto y moldeable, todas las proposiciones son sensibles a infinitas posibilidades y combinaciones. Tal vez por eso, el Wittgenstein de las *Investigaciones* ya no se muestra preocupado por lo que se puede decir o lo que se debe callar. Ahora todas las consideraciones son susceptibles de ser tratadas y nada queda atrapado en el ámbito del sinsentido. Sin embargo, ese Wittgenstein tardío permanece atento a los temas que siempre le acapararon y sigue careciendo de respuestas concretas ante las cuestiones vitales. En este sentido, la palabra “Dios” ocupa, obviamente, un lugar preferencial, pero nuestro filósofo lo encara con la relajación implícita en su nuevo marco de pensamiento: «¿Cómo se nos enseña la palabra “Dios” (es decir su uso)? No puedo dar una descripción gramatical completa de ello. Pero sí puedo, por así decirlo, hacer aportaciones a la descripción: puedo decir algo al respecto y quizá con el tiempo formar una especie de colección de ejemplos» (Wittgenstein, 2014a, 473).

Ciertamente, las *Investigaciones filosóficas* no es un libro cómodo de leer, como tampoco lo era el *Tractatus*, aunque los motivos del primero no son los mismos que se dan en el segundo. Ya hemos analizado los contenidos firmes, complejos y arbitrarios presentes en la primera obra, en la que todo bascula entre la nominación y la descripción figurativa. En la segunda, no hay ninguna dificultad para penetrar en el texto. Lo que ocurre, es que no queda muy claro lo que el autor nos propone... La definición de Ray Monk es muy precisa en este sentido:

Las *Investigaciones filosóficas* —quizá en mayor medida que cualquier otro clásico de la filosofía— no solo exigen que el lector les dedique toda su inteligencia, sino también que se *implique* en ellas. Otras grandes obras filosóficas —*El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer, por ejemplo— pueden ser leídas con interés y aprovechamiento por alguien que quisiera saber lo que dijo Schopenhauer. Pero si las *Investigaciones filosóficas* se leen con ese espíritu, rápidamente se vuelven aburridas y agotadoras, pues será prácticamente imposible comprender lo que Wittgenstein está “diciendo”. Pues en verdad no está *diciendo* nada; está presentando una técnica para desenmarañar las confusiones. Y a menos que sean las propias confusiones, el libro será de muy poco interés (Monk, 1994, p. 339).

En efecto, en este libro Wittgenstein nos muestra infinidad de claves para aclarar infinidad de hipotéticos enredos propiciados por el lenguaje. La preocupación por excelencia de nuestro filósofo se solucionaba en el *Tractatus* sometiendo a las proposiciones a un dogmático código para que no se “extraviaran” y cayeran en el despropósito y el sinsentido que conduce, inevitablemente, al silencio y a la nada. Aquí, por el contrario, quedan abiertas todas las posibilidades y lo fundamental es no contemplar ninguna limitación que pueda sofocar la amplitud de su alcance: «El lenguaje es un laberinto de caminos. Vienes de *un* lado y sabes por donde andas; vienes de otro al mismo lugar y ya no lo sabes» (Wittgenstein, 2012, p. 203). Es en la cotidianidad donde se hallan las claves del auténtico funcionamiento del lenguaje. Por consiguiente, será en este contexto donde fluirá con la naturalidad que realmente precisa. Wittgenstein lo concreta:

Quando los filósofos usan una palabra —“conocimiento”, “ser”, “objeto”, “yo”, “proposición”, “nombre”— y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene en su tierra natal? — *Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano (*Ibíd.*, p. 125).

Sin embargo, en determinados contextos metafísicos se ha querido contemplar a la palabra como portadora de un mensaje supremo que determina al mundo en base a su intrínseco significado. Obviamente, desde este planteamiento el uso del lenguaje no sería el que otorgaría significado concreto a las palabras o definiciones, ya que estas estarían revestidas de valores superiores a los que el ser humano estaría subsumido. En este sentido es pertinente la observación de Kolakowski:

Encontramos en muchas civilizaciones evidencia de una creencia nostálgica en un parentesco intrínseco, esencial entre palabra y significado y de una interminable búsqueda del «verdadero» significado y el verdadero lenguaje hablado al principio de los tiempos. Lingüísticamente esto es absurdo, desde luego: el significado de las palabras está determinado por la convención y los accidentes históricos y, aparte del uso corriente, no hay una lengua «genuina», ni un significado verdadero ni una misteriosa afinidad entre cosas y nombres. Aun así el mito de Babel está profundamente enraizado en nuestra conciencia lingüística; queremos recuperar el lenguaje perdido, original, recibido de Dios, en el que las cosas son llamadas por *sus* nombres, sus nombres celestiales, propios. Esta creencia y esta búsqueda se manifiestan y pueden encontrarse en la magia, en los rituales, en las exploraciones cabalísticas, en toda la tradición esotérica, en el concepto mismo de un lenguaje sagrado (Kolakowski, 2002, p.183).

Hemos visto como el propio Wittgenstein contemplaba estos posicionamientos en el capítulo anterior, cuando comprendía y respetaba las actitudes tribales ante la “incapacidad” de Frazer para asimilarlas correctamente. Con esta actitud, nuestro autor muestra la dualidad de su pensamiento, absolutamente coherente con una visión del lenguaje generada por el funcionamiento de los “juegos” al tiempo que observa la validez de lo que se expone desde el campo de la profunda creencia, aunque en este caso la contemplación de un lenguaje primordial esté en abierta contradicción con la cotidianidad que se supone como matriz de las palabras. Y es que son los entornos los que resultan esenciales para generar la dirección que debe tomar una definición, una conducta y todas sus manifestaciones inherentes. Sin aprendizaje no existe una postura concreta y todo está por decidir: «¿Estamos quizá precipitándonos al suponer que la sonrisa de un niño de pecho no es un fingimiento? —¿Y en qué experiencia se apoya nuestra suposición? (Mentir es un juego de lenguaje que requiere ser aprendido como cualquier otro)» (Wittgenstein, 2012, p. 221).

En relación a lo trascendente, Wittgenstein no perfila aquí ningún marco concreto. Al tener cabida en la amplitud infinita de los juegos de lenguaje, no hay necesidad de destacar ningún aspecto determinado. *Lo místico* (a lo que Wittgenstein no alude para nada en todo el libro), está ahora en igualdad de condiciones que cualquier otra consideración. El hecho de que una cuestión carezca de significado solamente es el reflejo de que el concepto no forma parte del lenguaje correspondiente. Pero esto no significa que no exista otro contexto en el que cobre plena significación. En este

sentido, la pregunta podría ser: ¿La absoluta variedad de juegos de lenguaje garantiza que todos los conceptos encontrarán su acomodo en alguno de ellos? Ello supondría que también podrían existir juegos con capacidad para lo trascendente. Obviamente, no hay razón alguna para dudarlo. Wittgenstein acomete estas cuestiones con absoluta naturalidad ya que ahora todo puede expresarse:

La religión enseña que el alma puede existir cuando el cuerpo ya está descompuesto. ¿Entiendo lo que enseña? —Claro que lo entiendo —me puedo imaginar algo con eso. Incluso se han pintado cuadros sobre estas cosas. ¿Y por qué habría de ser una de esas figuras sólo la reproducción incompleta del pensamiento expresado? ¿Por qué no habría de cumplir *el mismo* servicio que la enseñanza hablada? Y el servicio es lo que importa. Si se nos puede imponer la figura del pensamiento en la cabeza, ¿por qué no aún más la del pensamiento en el alma? (*Ibid.*, p. 417).

Ahora la complejidad de la metafísica podrá ser tratada, como consecuencia directa de la acción del correspondiente juego de lenguaje: «Como ocurre con todo lo metafísico, la armonía entre el pensamiento y la realidad ha de encontrarse en la gramática del lenguaje» (Wittgenstein, 2007, 55). Sin embargo, la gran cuestión esencial, es decir, cuál es el auténtico alcance de esta metafísica, continuará oscilando por encima de nuestro filósofo, buscando el oportuno encaje que la pueda aproximar a la realidad del ser humano. No obstante, también es posible que la naturaleza de lo que puede ser tratado con sentido o debe ser considerado un absurdo se modifique o incluso se invierta con el paso del tiempo. Los valores aparentemente intocables pueden alterarse ¿Dónde estaría entonces el límite que marca lo “posible”?:

Pero lo que las personas consideran como razonable o no razonable cambia. Una cosa que les parece razonable a los hombres en cierta época, les parece irracional en otra. Y, al contrario.

Pero, ¿no hay nada objetivo en esto?

Personas *muy* inteligentes y *muy* cultas creen en el relato bíblico de la creación y otras lo consideran algo manifiestamente falso, y las razones de estas últimas son bien conocidas por las primeras (Wittgenstein, 2015, 336).

En cualquier caso, el oportuno juego lingüístico siempre estará dispuesto para canalizar cualquier situación por compleja que resulte. En realidad, lo que acaba significando obedece a una estructura de nuestra propia percepción y, por ello, no

podemos verlo de otra forma si, previamente, no se ha modificado el contexto en el que nos movemos. El lenguaje precisa de esta mecánica expresiva y no permite un valor significativo que no sea el que le corresponde. En tal caso penetraríamos en el marco de otro juego lingüístico. Podemos cambiar el alcance del juego en cuestión, pero no estamos en condiciones de analizarlo fuera del ámbito que le es propio. Pero, ¿resulta posible, en el contexto de un juego determinado, poder “sintonizar” con otros juegos a pesar de permanecer fuera de los mismos? Se pasa de un juego a otro, pero no parece existir una posible conexión que permita relacionar todos los juegos de lenguaje pues, si así fuera, esa hipotética vinculación también debería considerarse en sí misma otro juego más. Es decir, no existe un juego de lenguaje que permita penetrar en los juegos en sentido amplio. Así lo expresa Miquel Tresserras:

Wittgenstein parece dejar en la penumbra el tipo de intercomunicación que hay entre los diversos juegos de lenguaje. ¿En qué medida es posible comprender el significado de los conceptos expresados en el interior de un juego de lenguaje sin participar en dicho juego? Cualquier interpretación de un texto desde el exterior del juego, ¿no falsea innecesariamente el significado de las palabras y las proposiciones que contiene? ¿Se puede comprender una cultura desde el interior de otra cultura? (Tresserras, 2003, p. 65).

Wittgenstein ha dejado claro que los conceptos deben ser entendidos en base a la funcionalidad que tienen en su lugar de origen, en su “tierra natal”. Por ello, parece difícil cuestionar ningún contenido desde el marco externo de la misma. Los juegos se hallan inducidos por el proceso lógico y no pueden tener una doble vertiente. Reflejan la realidad que les envuelve y no se proyectan en direcciones que, en realidad, están ocupadas por otros conceptos que definen otra perspectiva. Los juegos son sumamente elementales. Son como son y no pueden ser de otra manera. Y el valor significativo que comportan está por encima de las otras cualidades, tal como lo define Isidoro Reguera: «El peón de ajedrez no es ni la madera de su figura, ni su figura de madera, ni la figura de nada: es lo que determinan las reglas de juego, es ellas mismas; su realidad es, y solo es, una posibilidad de movimientos sobre el tablero» (Reguera, 2002, p. 193).

SOBRE LA CERTEZA. El canto del cisne

Me siento junto a un filósofo en el jardín; dice repetidamente «Sé que esto es un árbol» mientras señala un árbol junto a nosotros. Una tercera persona se nos acerca y lo escucha; yo le digo: «Este hombre no está trastornado: tan solo filosofa».

LUDWIG WITTGENSTEIN

Wittgenstein tuvo como uno de sus objetivos fundamentales clarificar cual es el auténtico cometido de la filosofía. En su afán por llegar al fondo de la cuestión, el auténtico núcleo de los supuestos problemas, advirtió que era la formulación de los mismos lo que empantanaba el panorama. Clarificar posiciones y determinar con la mayor precisión posible si existe un auténtico problema fue una cuestión a la que nuestro filósofo dedicó mucha atención. Desentrañar el lenguaje y detectar cuándo nos está hechizando con sus supuestos encantos conduce a la sorpresa de tener que admitir que ciertas cuestiones, teóricamente muy serias, e incluso insalvables, son, en el fondo, ilusorias. A la luz de estos planteamientos, Wittgenstein analiza la naturaleza de la propia certeza, aquello sobre lo que, teóricamente, no existe margen alguno para la duda y cuyo cuestionamiento puede despertar recelos y desconcierto. Pero también puede abrir nuevas posibilidades a partir de los juegos de lenguaje que ahora el filósofo contempla: «Es decir, las *preguntas* que hacemos y nuestras *dudas*, descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son —por decirlo de algún modo— los ejes sobre los que giran aquellas» (Wittgenstein, 2015, 341).

Superada la etapa del *Tractatus* y con unos puntos de vistas mucho más amplios y relajados que flexibilizan los esquemas lingüísticos, el segundo Wittgenstein afronta, a mediados de los años cuarenta (aunque su gestación era anterior), su última propuesta filosófica en lo concerniente al ámbito del lenguaje. Por lo demás, el filósofo orientó su trabajo en direcciones diversas que contemplaban un amplio espectro de intereses, tanto propiamente filosóficos, como psicológicos y cognitivos. A instancias de Norman Malcolm, Wittgenstein centró su atención en el libro *En defensa del sentido común*, de

G. E. Moore. Las reflexiones sobre este filósofo constituyen el punto final de la magna trayectoria filosófica de Wittgenstein, que falleció en el año 1951.

La certeza —que ya había sido una cuestión esencial en el pensamiento de Descartes— es replanteada por Moore, que estima que hay proposiciones que no pueden dar paso a las dudas. Esta duda para Wittgenstein se plantea en el contexto de un lenguaje concreto del cual no resulta posible dudar. Dentro del marco del pensamiento escéptico se aspira a una duda amplia y generalizada la cual, obviamente, también tiene que contemplar al lenguaje. Ahora bien, si el propio lenguaje es permeable a la duda y no ofrece la más mínima seguridad argumentativa, ya no resulta posible en sí mismo. Por consiguiente, la duda propuesta por el escéptico tiene que cursar dentro del contexto del lenguaje y ello contempla la aceptación del mundo, lo cual, contraviene la duda inicial: «Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone la certeza» (Wittgenstein, 2015, 115). Wittgenstein estima que hay proposiciones que no precisan de ningún género de comprobación ni son el resultado de comprobaciones empíricas. Se trata de proposiciones sobre las que existe la plena convicción de la certeza y que permanecen en la base del sistema, convirtiéndose en referenciales para las demás proposiciones que derivan de las mismas. Estas proposiciones básicas determinan la verdad o la falsedad implícitas en las que fluyen posteriormente. No obstante, ante estos principios que no dejan lugar a la duda no podemos argumentar qué “sabemos” sobre los mismos. El concepto de saber será aplicable solo en aquellos casos en los que podamos estar equivocados. Cuando no existe ninguna opción para la duda, no estamos en condiciones de decir que sabemos algo: «Puede entonces preguntarse: ¿Qué es lo característico de lo que podemos realmente saber? Y la respuesta será: Sólo se puede *saber* dónde no es posible error alguno, o: donde hay reglas de evidencia» (Wittgenstein, 2008b, p. 314).

Para Wittgenstein, la duda escéptica no es en sí misma irracional, pero entra en un contexto de no naturalidad ya que no contempla las reglas de un lenguaje perfectamente encajado en un marco social y a las que no podemos sustraernos. En términos generales, la postura de Wittgenstein ante el escepticismo consiste en no aceptar sus planteamientos ante las proposiciones que contienen la certeza, pero, al mismo tiempo, en dejar abierto un margen de duda ante la posición que mantenemos frente a la veracidad de dichas proposiciones. Por otra parte, el filósofo distingue claramente entre el conocimiento y la certeza. Mientras el primero se halla inscrito en el juego de

lenguaje, la segunda conforma la esencia misma de dicho juego, lo cual la ubica en un plano completamente distinto. Wittgenstein dota a la certeza de una esencia que no se compadece con los habituales argumentos de verdad o falsedad, lo cual la deja totalmente al margen de toda duda. Por consiguiente, el conocimiento, al quedar configurado a través de proposiciones empíricas, permanece sujeto al proceso de verificación y justificación, mientras que la certeza queda fuera de dicho ámbito al no haber “razones” que la puedan categorizar. El conocimiento, en cambio, es sensible a la duda, que ha surgido con posterioridad a la certeza: «El niño aprende a creer al adulto. La duda viene *después* de la creencia» (Wittgenstein, 2015, 160). Wittgenstein no pudo concluir la profunda investigación que llevaba a cabo sobre la naturaleza de las proposiciones que comportan la certeza.

En cualquier caso, nuestro filósofo advierte que incluso la más firme exposición de la certeza dependerá del contexto en el que está representada, pues determinados juegos de lenguaje pueden dotar a la certeza de una naturaleza más flexible: «Pero, cuando digo “Tengo dos manos” —¿qué puedo añadir para indicar que soy digno de confianza? Como mucho, que las circunstancias son las habituales» (*Ibíd.*, 445). La certeza tiene a su favor que, en determinados casos, la hipotética argumentación que alguien puede utilizar para pretender justificar una duda, no admitiría razones que pudieran ser consideradas como válidas dentro de un determinado juego de lenguaje. Si ante la frase: “El sol no saldrá esta noche”, alguien pretende poner en duda su veracidad deberá utilizar unos argumentos que seguramente nos resultaran absurdos e insostenibles. La naturaleza de los conceptos “sol” y “noche” se habrá alterado hasta tal punto que ya no tendrá espacio dentro de nuestro juego de lenguaje, su naturaleza será totalmente distinta y generará otro esquema lingüístico que escapará completamente a nuestra comprensión. En cualquier caso, Wittgenstein expone que, si bien ciertas certezas podemos considerarlas desmarcadas de cualquier contexto, otras permanecerán abiertas a las “condiciones” que imponga dicho juego lingüístico. El filósofo estima que nuestras certezas se fundamentan en un determinado uso del lenguaje, en el contexto del cual les hemos otorgado sentido y razón de ser: «La diferencia entre una actitud y una opinión es que las actitudes vienen antes que las opiniones, son sus condiciones de posibilidad, lo mismo que la certeza es la condición de posibilidad del conocimiento y de la duda» (Wittgenstein, 2008b, p. 245). Esta posición, por cierto, tornaría insostenible el

planteamiento básico cartesiano, dado que sin la presencia imprescindible de una certeza previa no se podría derivar duda alguna.

No obstante, el escepticismo continuará afirmando que hemos acomodado nuestras teorías a una determinada configuración del mundo que nos place y con la que nos sentimos identificados y seguros. Esto conllevaría que nuestros principios son, en realidad, mucho más infundados de lo que queremos aceptar y toda la subsiguiente seguridad empírica que nos hemos otorgado, carece de auténtico fundamento, tal como han afirmado determinados filósofos de la ciencia, como Feyerabend, al que Wittgenstein conoció en Viena en 1950. El escéptico estima que ninguna postura está realmente justificada y, por ello, considera que todos los razonamientos se amparan en otros previamente establecidos los cuales, a su vez, reposan en otros anteriores y así *ad finitum*. Con ello pretenden establecer que no existen posiciones convincentes para apoyar ninguna postura o creencia determinada. Pero si existen planteamientos que comportan una certeza, significa que esta correlación tiene la veracidad en su punto de arranque. Precisamente, para que las teorías que resultan justificadas tengan un auténtico sustento necesitamos un punto nuclear, inicial, presidido por una certeza que impide el eterno retorno de los argumentos. Al partir de un posicionamiento básico, sin posibilidad ni margen alguno para la duda, se genera un punto de referencia sobre el que tendrá que sostenerse todo el despliegue de razonamientos posteriores. Sin embargo, ¿debe lo verdadero ser justificado de alguna manera? Wittgenstein es rotundo en este sentido: «Si lo verdadero es lo que tiene fundamentos, el fundamento no es *verdadero*, ni tampoco falso» (Wittgenstein, 2015, 205).

El concepto de certeza manejado por Wittgenstein no admite valoraciones sobre su verdad o falsedad ya que se ubica en otro plano. Cuando entra en juego el conocimiento, todas las consideraciones son posibles, pero el concepto de certeza no se sostiene por razones o motivos. Simplemente, se acepta como indiscutible y no precisa de ninguna justificación: «Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso» (*Ibid.*, 94).

Toda la apertura sin límites que Wittgenstein había mostrado a partir de las *Investigaciones filosóficas* se comprime ahora en el contexto de *Sobre la certeza*,

incidiendo más en cuestiones relativas a la psicología y a la teoría del conocimiento. Los temas planteados por Moore llevan la cuestión de la certeza hasta límites que parecen desbordar la postura de Wittgenstein: «¿En qué habría de consistir dudar ahora de que tengo dos manos? ¿Por qué no puedo ni siquiera imaginarlo? ¿Qué creería si no creyera eso? No tengo ningún sistema dentro del que pudiera darse tal duda» (*Ibíd.*, 247). En los juegos de lenguaje se halla, sin embargo, la posibilidad de asumir todas las posiciones, también las de naturaleza metafísica que, en otro sistema de lenguaje, serían desestimadas, o negadas abiertamente: «Has de tener presente que el juego de lenguaje es, por así decirlo de algún modo, algo imprevisible. Quiero decir: No está fundamentado. No es razonable (ni irracional). Está allí —como nuestra vida» (*Ibíd.*, 559).

Por consiguiente, los juegos de lenguaje no son portadores en sí mismos de ninguna “verdad”, pero pueden predisponer en relación a modos de entender la vida, o de oponerse a la misma. Los juegos solo reflejan de forma continua lo que nosotros somos y cómo sentimos. Dada la lógica variedad que existe en este sentido, los juegos se multiplican sin límite y con ellos estructuramos nuestro mundo y los supuestos “valores” que en otros juegos no tendrán razón de ser. Cada juego es autosuficiente y completo, y contempla aspectos determinados a los que hay que dar cobertura y consistencia. Con arreglo a esto, cada juego genera sus propios interrogantes que encajan con su naturaleza intrínseca:

Imaginemos que el alumno preguntara en realidad: ¿Existe también la mesa cuando me doy la vuelta o cuando *nadie* la ve?” En este caso, ¿debería el maestro tranquilizarlo y decirle: “¿Por supuesto que existe!”? Es posible que el maestro se impacienta un poco, pero pensará que el alumno pronto dejará de hacer tales preguntas (*Ibíd.*, 314).

En efecto, este tipo de preguntas serán consideradas improcedentes ya que se le está enseñando al alumno un determinado juego de lenguaje, pero todavía no lo ha aprendido y, por ello, no efectúa las preguntas que serían vistas como pertinentes dentro de este juego determinado.

Sin embargo, este tipo de preguntas muestran también el auténtico fondo humano y cuáles son sus dudas e inquietudes. Es por ello que si alguien pregunta: “¿Existe Dios?” dentro de un determinado contexto lingüístico la cuestión puede caer en saco roto, pero

en otro juego de lenguaje sin duda será debidamente atendido y seguramente conseguirá “respuestas” más o menos atinadas y convincentes. Al haber aceptado a partir de las *Investigaciones filosóficas* esta infinita permeabilidad de los juegos, Wittgenstein ya no tiene necesidad de tensar la cuestión metafísica tal como aparece en el *Tractatus*. Ahora ya no existe aquella rigidez lógica que derivaba lo más esencial a los confines del mundo, sin posibilidad de encaje en el marco proposicional que configuraba nuestro entorno y nuestra vida inmediata. Todas las preguntas y respuestas son posibles. Por ello, Wittgenstein permanecerá fiel a sus habituales inquietudes, expresándolas con sencillez, como siempre hizo, pues ahora el lenguaje acoge a los sentimientos en la misma medida que las pruebas empíricas y permite todas las consideraciones posibles, ya que todas son manifestaciones humanas que abarcan todos los registros posibles.

Ahora bien, aunque los juegos de lenguaje permiten la comunicación a todos los niveles, ya que todas las dudas y preguntas están contempladas, ello no prefigura, obviamente, en modo alguno la naturaleza de las “respuestas”. Es decir, el ámbito metafísico puede ser ahora abiertamente abordado, pero no por ello, necesariamente, penetrado en su profunda esencia. Esto continúa siendo algo misterioso y ajeno a nuestro mundo. El juego de lenguaje tiene infinitas posibilidades, pero no es “clarividente” por naturaleza. Por consiguiente, la hipotética esencia de lo místico continúa siendo oscura e incomprensible y Wittgenstein debe permanecer, por tanto, abierto a posiciones espirituales y religiosas convencionales si no quiere perder su contacto con lo trascendente.

El año anterior a su muerte, Wittgenstein todavía sigue exponiendo sus inquietudes religiosas y lo hace con la misma intensidad con la que, en su día, llenó sus *Diarios secretos* y los *Cuadernos de notas 1914-16*. La aventura analítica del lenguaje ha quedado atrás y ahora el filósofo puede encarar cualquier tema, aunque sea abiertamente metafísico:

En realidad, una prueba de Dios debería ser algo por medio de lo cual se pudiera uno convencer de la existencia de Dios. Pero opino que los *creyentes* que nos ofrecieran tales pruebas querían analizar y fundamentar con el entendimiento su “fe”, aun cuando ellos mismos nunca hubieran llegado a la fe por medio de tales pruebas. “Convencer de la existencia de Dios” a alguien podría hacerse quizá por una especie de educación, mediante la conformación de la propia vida de este y aquel modo (Wittgenstein, 2014a, 485).

Wittgenstein contempla un esquema de vida en el que la fe pueda tener sentido en base a un proceso formativo del propio individuo. Sin embargo, admite que quienes accedieron a la fe lo hicieron sin ningún fundamento. ¿Acaso pueden existir “pruebas” empíricas y convincentes de la existencia de Dios? Por ello, cualquier proceso racional en este sentido debe verse como muy dudoso. Planificar la educación de un individuo de un modo determinado ¿puede despertar el sentimiento de la fe? Pero, exactamente, ¿qué significaría “educar” en la fe? En este sentido, Isabel Cabrera estima:

Ahora bien, si el lenguaje religioso es reflejo de experiencias y prácticas, entonces no podremos entender realmente el significado de los términos que utiliza un creyente a menos que atendamos al contexto de su uso: los quehaceres con los que relaciona este pensamiento y las imágenes que le evocan; entender el significado nos lleva a ahondar en su forma de vida (Cabrera, 2010, p. 157).

Pero de esto no se deriva, obviamente, que sus “razones” tengan que resultar válidas para nosotros. La hipotética forma de vida del creyente puede acabar teniendo sentido solo para él y de su conducta general, probablemente, no podamos extraer conclusión alguna que nos permita validar nada de lo que constituye su fervor religioso. Posiblemente, solo obtendremos un conjunto de “datos” en el sentido más frío del término. Para nuestro filósofo, se continuará necesitando el concurso de otra “cosa”, tal vez más relacionada con el ámbito meramente emocional y, por tanto, llanamente subjetivo y, por consiguiente, imposible de ser compartido en términos generales.

Wittgenstein llevó la dicotomía entre la duda y la certeza hasta niveles de gran intensidad. Tras este pormenorizado estudio que no pudo concluir, se esconde un último intento de trascender lo que hemos asumido como realidad absoluta. Es precisamente la duda continuada y las incansables preguntas que todo lo ponen en cuestión, las que pueden certificar cuál es el auténtico nivel de veracidad y de certeza. Y dentro de este marco de sospecha, la admisión de posturas que tal vez pretenden, en el fondo, poner los cimientos de una metafísica que siempre se le mostró tan esquiva como necesaria.

ANEXOS PERTINENTES

En la cosmovisión de nuestro autor parecen algunos conceptos de gran relevancia ya que en torno a los mismos orbitan aspectos esenciales del pensamiento del filósofo. Aunque dichos factores ya son tratados, en mayor o menor medida, al referirnos a las obras en los que figuran, hemos creído oportuno observarlos un poco más de cerca para poder detectar en los mismos toda la trascendencia que les corresponde.

Es por ello que hemos considerado adecuado entrar un poco más a fondo en el concepto de la propia Filosofía, ya que la relevancia que la misma tiene para Wittgenstein —aunque sea para desmerecerla en base a lo que comúnmente representa y supone dentro de la evolución del pensamiento humano— es evidente y dicha importancia radica precisamente en la puntualización de cuáles deben ser sus auténticos objetivos y no los que comúnmente se le habían asignado. Continuaremos entrando a fondo en el concepto de lo Místico, uno de los elementos fundamentales del primer Wittgenstein y que halló su oportuna y definitiva ubicación a partir del *Tractatus*, desapareciendo posteriormente a partir de las teorías lingüísticas que nuestro autor empezó a alumbrar a partir de los años treinta, pero reapareciendo constantemente en su obra aunque fuera desde un enfoque mucho más abiertamente religioso, reservado para sus pensamientos y aforismos y raramente presente en la obra propiamente filosófica.

Dedicaremos un apartado al concepto del silencio, un elemento esencial en el marco especulativo de nuestro autor, ya que supone la concepción de una expresividad imposible de conseguir por los cauces reglamentados del lenguaje proposicional, adquiriendo una relevancia que marcaría de forma definitiva la propia imagen de Wittgenstein como filósofo. Continuaremos con una cuestión muy propia en el ámbito de la filosofía en general, es decir, la capacidad de quedar sorprendido ante el mundo y los hechos que en él acontecen. Sin embargo, en el contexto de nuestro autor, la perplejidad adquiere relieves especiales dada la naturaleza esencialmente contemplativa de Wittgenstein frente al Todo, que le pone en muchos casos en pie de igualdad con la

mística clásica. Es en este mismo sentido que la poesía adquiere también relevancia en la obra del filósofo aunque sea de forma indirecta y sin figurar como un elemento discernible en su obra en general. En cambio, la culpabilidad aparece de manera preeminente en todo el pensamiento de Wittgenstein siendo, en muchos casos, la auténtica protagonista que subyace en lo más hondo del proceso filosófico.

Concluiremos con la muerte, un elemento de segundo orden en el marco conjunto del pensamiento del autor, pero que, inevitablemente, adquiere también su importancia aunque sólo sea por la peculiar apreciación que Wittgenstein hace de la misma. Confiamos en arrojar un poco de luz en torno a estas cuestiones que consideramos como auténticos puntos de referencia en el conjunto filosófico que define el proceso seguido por Wittgenstein.

LA FILOSOFÍA

El estudiante preguntó al maestro:
—Todas las maravillas de la naturaleza,
los árboles, las montañas, la tierra, ¿de
dónde vienen?
El maestro replicó:
— ¿De dónde viene tu pregunta?

TRADICIONAL ZEN

El contenido especulativo implícito en la filosofía ha sido siempre su característica más relevante. Eso ha determinado desde la antigüedad más lejana el amplio margen de sus aspiraciones y su vocación de convertirse en la respuesta a todas las cuestiones que inquietan al ser humano. Por consiguiente, carece de sentido destacar que un pensador se sienta interesado por las cuestiones esenciales que constituyen el eje de una determinada postura filosófica. Resulta más infrecuente, sin embargo, que alguien que pertenece al gremio filosófico demuestre un desinterés palmario no solo por la historia del pensamiento sino por las opciones que esta teóricamente ofrece para poder iluminar la mente humana en su búsqueda de la verdad. En cualquier caso, Wittgenstein aclara cuál debe ser el auténtico *modus operandi* dentro del ámbito filosófico. Una cosa es la función esencial, sumamente aclaratoria, de la filosofía y otra la conceptualización correcta de cómo se debe operar con la misma:

En ocasiones la gente dice que no puede juzgar tal o cual cosa porque nunca estudió filosofía. Esto es un absurdo irritante; pues se presupone que la filosofía es una ciencia cualquiera. Se habla de ella como podría hablarse de la medicina. Pero puede decirse que gente que nunca ha hecho una investigación de tipo filosófico, como la mayoría de los matemáticos por ejemplo, carece de instrumentos adecuados para ver una investigación o una prueba. De la misma manera que quien no está acostumbrado a buscar flores, bayas o hierbas en el bosque no encuentra ninguna, pues su ojo no está adiestrado y no sabe dónde hay que buscarlas en especial. Así el no adiestrado en filosofía pasa de largo ante todos los lugares en que hay dificultades escondidas bajo la hierba, mientras que el adiestrado se detiene y siente que ahí hay una dificultad, aun cuando todavía no la vea. Y no es

de sorprender cuando se sabe cuánto tiempo ha de buscar aún el adiestrado, que advierte que hay una dificultad, hasta encontrarla.

Cuando algo está bien escondido es difícil de encontrar (Wittgenstein, 2014a, 157).

Con arreglo a esto, no todo vale en filosofía y el autor que se precie debe reconocer una determinada forma de enfocar las cuestiones aunque sea para, posteriormente, reducirlas a su mínima expresión. En manos del autor del *Tractatus*, los clásicos objetivos filosóficos se han visto relegados a un segundo plano, dejando paso a una postura meramente aclaratoria cuya única finalidad es poner las cosas en su auténtico lugar, demostrando de esta manera que la mayoría de problemáticas supuestamente filosóficas son más ficticias que reales, tal como expone en el libro de G. Brand: «La filosofía ha de mostrar que no hay ningún problema allí donde no hay ninguno» (Brand, 1981, p. 179). Y precisa mucho más el alcance de su observación:

Dicho sea de paso, de acuerdo con la antigua concepción —por ejemplo, de la (gran) filosofía occidental— existían dos tipos de problemas en el sentido científico: problemas esenciales, grandes, universales, y no esenciales, casi accidentales. Por el contrario, en nuestra concepción, no existe en la ciencia ningún problema *grande*, esencial (Wittgenstein, 2014a, 47).

Se trata ante todo de dejar claro cuál debe ser el auténtico papel de la filosofía y precisar que la problemática que le afecta es, en realidad, de segundo orden, dado que lo que se consideraría esencial es aquello que caerá fuera del campo operativo del proceder filosófico dejando a la vista aquello que debe “mostrarse” y que, por lo tanto, no es sensible a la especulación. Las funciones que se le demandan a la filosofía están claramente delimitadas en el *Tractatus*:

El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos.

La filosofía no es una teoría, sino una actividad.

Una obra filosófica consta esencialmente de elucidaciones

El resultado de la filosofía no son «proposiciones filosóficas» sino la clarificación de las proposiciones.

La filosofía debe clarificar y delimitar de manera nítida los pensamientos que, de otro modo, se presentan, por así decirlo, turbios y envueltos en brumas. (4.112)

Esta actitud de depuración resulta más fácil de adoptar en alguien como Wittgenstein que no solo nunca mitificó el marco filosófico, sino que supo mantenerse

alejado incluso de los aspectos más básicos de lo que sería considerado la “cultura propiamente filosófica”. Esta despreocupación consciente y, en cierto sentido, también inconsciente, llevó a nuestro autor a una posición muy peculiar ante el corpus filosófico, tal como lo describe Isidoro Reguera:

La indiferencia por la historia de la filosofía y por sus autores, por ejemplo, por su hermenéutica y por el diálogo con ellos, por los usos y costumbres de la academia y de su tradición al respecto. Esta despreocupación por la escuela le proporcionó a Wittgenstein la singular frescura de su talante genial y le impidió perder mucho tiempo. Wittgenstein es el único crítico de la historia de la filosofía que no se enreda en su propio juego, en su propia crítica. Destruye la historia sin emplear ninguno de sus conceptos ni modos, y con todo respeto. Camina sobre pavesas, no sobre huellas (Wittgenstein, 1994, p. 65).

Wittgenstein empezó a poner a la filosofía en “su sitio” a partir de los *Cuadernos*. En el *Tractatus* se repiten, más o menos modificadas, muchas proposiciones expuestas ya en los citados *Cuadernos*. Por lo que atañe a la cuestión de fondo, una de las más aclaratorias sería:

La mayor parte de las proposiciones y preguntas que se han escrito sobre asuntos filosóficos no son falsas sino sinsentidos. Es por ello por lo que no podemos en absoluto responder a preguntas de ese tipo, sino solo constatar que se trata de sinsentidos. La mayor parte de las preguntas y proposiciones de los filósofos surgen del hecho de que no entendemos la lógica de nuestro lenguaje. (Wittgenstein, 2003, 4.003)

No obstante, eso no debe llevarnos a engaño en el sentido de que nuestro filósofo pueda aceptar y asimilar las posturas filosóficas reduccionistas que pretendan plantear que el mundo carece de problemas a considerar y cuestiones profundas que deben atenderse debidamente. Una cosa es que la filosofía, según Wittgenstein, deba modificar su clásico *modus operandi* y otra, muy diferente, es pretender que se “entiende” todo porque estamos ante algo explícito que no requiere mayor atención:

Algunos filósofos (o como se les quiera llamar) sufren de lo que podría llamarse “loss of problems” o “pérdida de problemas”. En tal caso, todo se les antoja absolutamente simple, y les parece que ya no existe ningún problema profundo, el mundo se hace vasto y chato y pierde toda profundidad; y lo que escriben se

convierte en algo incalculablemente insulso y trivial. Russell y H. G. Wells sufren de esto (Wittgenstein, 2007, 456).

Con arreglo a este estado de cosas, nuestro autor acaba de precisar el auténtico alcance de la labor propiamente filosófica en el contexto del *Tractatus*:

El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos.

La filosofía no es una teoría, sino una actividad.

Una obra filosófica consta esencialmente de elucidaciones

El resultado de la filosofía no son «proposiciones filosóficas» sino la clarificación de las proposiciones.

La filosofía debe clarificar y delimitar de manera nítida los pensamientos que, de otro modo, se presentan, por así decirlo, turbios y envueltos en brumas. (4.112)

Después de esta amplia declaración de intenciones, el cometido de la filosofía ha quedado ya tan alterado en relación a las funciones que históricamente le son propias, que Wittgenstein adopta una posición próxima a la de una especie de francotirador que no permitirá que las proposiciones cursen libremente y sin control sembrando el caos en el panorama filosófico. Nuestro autor no teme dar “consejos” que puedan parecer impropios con tal de esclarecer las ideas. Así en este aforismo escrito en 1948: «Baja siempre de las frías cumbres de la prudencia a los verdes valles de la tontería». (Wittgenstein, 2014a, 435). Un año después nos plantea la segunda parte de la observación: «En los valles de la tontería crece para el filósofo más hierba que en las desnudas cumbres de la prudencia» (*Ibid.*, 466). Por otra parte, el pensador se sentiría seguramente más cómodo si supiera que la rigidez filosófica puede cuestionarse y dejar paso a matizaciones que pueden, incluso, generar posiciones contrarias. Pierre Hadot lo expone de este modo:

Los filósofos antiguos comprendieron mucho mejor que nosotros el significado de estas diferencias en los juegos de lenguaje. Para ellos, una fórmula tenía naturalmente varios significados, es decir, varias posibilidades de aplicación. Esto era verdad ante todo para los oráculos, pero también para los proverbios y para las sentencias de los poetas y de los filósofos. Fuera de su juego de lenguaje original, una forma platónica u homérica puede cambiar de significado, sin ninguna dificultad, es decir, puede ser usada en un juego de lenguaje diferente. Esto es lo que hace posible la interpretación alegórica. (Hadot, 2007, p. 114).

Por otra parte, nuestro autor distingue entre dos formas distintas de juego lingüístico dentro del ámbito filosófico, cuyas consecuencias son diametralmente opuestas: «En filosofía hay que distinguir entre proposiciones que expresan nuestra inclinación al pensar y aquellas que *solucionan* el problema» (Wittgenstein, 2008b, p. 109). Se impone, por ello, una autodisciplina que el pensador debe observar si quiere ver clara la diferencia entre las dos posturas y no contribuir a la perpetuación de las problemáticas. Sin embargo, ¿por qué se perpetúan los mismos dilemas filosóficos a través de los siglos? Wittgenstein tiene la explicación ante esta eterna pregunta:

Una y otra vez se oye la observación de que la filosofía no hace en realidad ningún progreso, de que nos ocupan todavía los mismos problemas que ocuparon a los griegos. Pero quienes lo dicen no comprenden la razón por la que debe ser así. Ésta es que nuestro lenguaje ha permanecido igual a sí mismo y nos desvía siempre hacia las mismas preguntas. Mientras exista un verbo «ser» que parezca funcionar como «comer» y «beber»; mientras existan adjetivos como «idéntico», «verdadero», «falso», «posible»; mientras hablemos de un flujo temporal y de una expansión del espacio, etc., tropezarán los hombres con las mismas dificultades y mirarán absortos algo que ninguna aclaración parece poder disipar (Wittgenstein, 2014a, 75).

De este modo la labor filosófica adquiere un cariz purificador cuyos objetivos serán únicamente alcanzar la máxima transparencia de los conceptos y desmarcarse de todo lo que sólo supone repetir la misma pirueta ante la misma cuestión. Esto despejará notablemente el panorama de la problemática filosófica hasta dejarla exenta de elementos perturbadores que han venido confundiendo a todos los pensadores durante siglos. Sin embargo, Wittgenstein se impuso una férrea analítica a la hora de afrontar todas las posiciones filosóficas y asimilarlas en su justa medida, aunque sólo fuera para reducirlas a su mínima expresión. Norman Malcolm rememora su energía inacabable con la que encaraba el plano especulativo:

La severidad de Wittgenstein estaba relacionada, creo, con su apasionado amor por la verdad. Luchaba constantemente con los problemas filosóficos más profundos. La solución de un problema le conducía a otro problema. Wittgenstein no caía en el compromiso; tenía que comprender de manera *completa*. Se estimulaba él mismo con furia. Todo su ser quedaba bajo tensión. Nadie en la clase podía dejar de percibir que tensaba su voluntad, tanto como su intelecto, al máximo. Este era un

aspecto de su absoluta, incansable honestidad. Primariamente, lo que hacía de él una persona que infundía temor, incluso una persona terrible, tanto como maestro como en sus relaciones personales, era su integridad sin miramientos, que no daba tregua a los demás ni se la daba él mismo. (Malcolm, 1990, p. 38).

Aunque aparentemente el cometido que Wittgenstein ha encargado a la filosofía está muy por debajo de lo cabría esperar, en realidad es todo lo contrario. Las respuestas a las grandes cuestiones no se darán porque ya no habrá margen para que sean formuladas como preguntas. Los problemas filosóficos se solucionan no con la correspondiente elucubración una vez ya están expuestos, sino que desaparecen antes de configurarse como tales. Este planteamiento muestra analogías con el pensamiento del Buddha en relación a lo que se muestra improcedente en el momento de presentar una pregunta, tal como lo expone Raimon Panikkar:

La pedagogía del Buddha no consiste en enseñar soluciones, sino en invitar a disolver el mismo planteamiento, reconociendo su inadecuación, no ya porque no soy capaz de plantearlo debidamente, sino porque el mismo yo que se lo propone es la causa de que el planteamiento sea incorrecto (Panikkar, 1996, p. 261).

Obviamente, el enfoque básico no surge del mismo presupuesto teórico, dado que en la posición budista se parte de la premisa de que la pregunta ha sido formulada desde un espacio contingente lo cual condiciona, necesariamente, a la respuesta conduciéndola al mismo estado de contingencia. Wittgenstein no desestima en absoluto esta situación propia de la realidad fenoménica, pero en su visión del mundo contempla al lenguaje lógico como determinante a la hora de formular solo lo que pueda ser planteado abiertamente, dejando de lado toda la parafernalia que solo vendría a enredar la situación. Así la gran misión de la filosofía clásica queda reducida a prácticamente nada y el alcance real de la cuestión resulta claramente delimitado, en la estimación de Reguera:

Y todo ello aderezado con esta convicción propedéutica que defendió hasta con el atizador de la chimenea: los problemas filosóficos no existen, son problemas mal planteados. Si significan algo, son problemas científicos; si no significan nada pero mueven el ánimo, son enigmas místicos. En cualquier caso, no son problemas filosóficos (Reguera, 2002, p. 68).

Nuestro filósofo, sumamente disciplinado, permanece siempre alerta ya que conoce la capacidad de los giros lingüísticos y las formas soterradas con las que éste acaba engendrando una descendencia no siempre deseada. Por consiguiente, propone la máxima lucidez a la hora de encarar todas las posibilidades:

Cuando se me pregunta “¿ves allí una esfera?”, y en otra ocasión, “¿ves allí una semiesfera?”, lo que veo podría ser lo mismo en ambas ocasiones, y aun cuando respondiera “sí”, distinguiría, sin embargo, entre las dos hipótesis. Tal como distingo en el juego del ajedrez entre un peón y el rey, aun cuando el movimiento actual pudiera hacerse con cualquiera de ellas, y a pesar de que el propio rey podría actuar como un peón. – En filosofía siempre se está en peligro de originar un mito del simbolismo o un mito de los procesos mentales. En lugar de decir simplemente lo que cada quien sabe y debe admitir (Wittgenstein, 2007, 211).

Ciertamente, la filosofía se sobrecarga de significado y trascendencia y va más allá, según Wittgenstein, de lo que le concierne realmente. Esto es así porque el ámbito filosófico se halla imbuido de una poderosa necesidad de consolidarse como un saber científico que le otorgue consistencia al margen de la propia naturaleza del pensar, tal como acertadamente lo señala Heidegger:

Desde entonces, la «filosofía» se encuentra en la permanente necesidad de justificar su existencia frente a las «ciencias». Y cree que la mejor manera de lograrlo es elevarse a sí misma al rango de ciencia. Pero este esfuerzo equivale al abandono de la esencia del pensar. La filosofía se siente atenazada por el temor a perder su prestigio y valor si no es una ciencia. En efecto, esto se considera una deficiencia y supone el carácter no científico del asunto. En la interpretación técnica del pensar se abandona el ser como elemento del pensar (Heidegger, 2013, p. 17).

A partir de este punto, nuestro autor empieza a encarnar un tipo distinto de filósofo, —o tal vez deberíamos decir, anti-filósofo—, un nuevo espécimen a medio camino entre el científico y el místico, que distribuye las tareas en un nuevo orden de prioridades, desmantelando lo propiamente filosófico, que ahora se queda inhabilitado y sin finalidad ninguna. El filósofo resulta ser, paradójicamente y en última instancia, el elemento que precisamente no reconoce a la filosofía en su vertiente problemática. Ello deja el camino abierto a una postura que nos aproxima claramente a la mística, dado que la otra vertiente, la científica, a pesar de la claridad de sus dictámenes, carece de toda

profundidad para encarar cuestiones de mayor calado y siempre nos acaba dejando frente a todo aquello trascendente que no puede tratar. Pero el supuesto místico tampoco tiene margen de operatividad ya que todo lo que se puede intuir porque de alguna manera se “muestra”, acontece en un plano al que no se tiene acceso directo y, por consiguiente, hay que acabar adoptando una postura meramente contemplativa presidida mayormente por el silencio. Pero entonces, ¿cuál es exactamente este nuevo paradigma filosófico que propone Wittgenstein? Richard Rorty se hace esta pregunta:

¿Tiene sentido decir que una nueva concepción filosófica trae consigo la muerte de la filosofía? En concreto, ¿tiene sentido que, Dios sabe cómo, la filosofía ha sido superada, ha dejado de estar de moda o ha quedado vista para sentencia, gracias a cierto descubrimiento wittgensteiniano de lo que se ha dado en llamar “ciertos hechos lingüísticos”? ¿Es posible escabullirse del dilema: o bien Wittgenstein se limitaba a proponer otra dudosa teoría filosófica o bien ni siquiera estaba “haciendo filosofía”? (Rorty, 1996, p. 82).

Ciertamente, nuestro filósofo nos ha conducido a un punto muy enigmático —a pesar de que el enigma era algo que en su pensamiento estaba fuera de lugar— en el que nos vemos obligados a contemplar un nuevo enfoque que, ciertamente, nos deja francamente “desamparados” ante la cuestión. Pero Wittgenstein ya nos tiene, en cierto modo, acostumbrados a este tipo de situaciones rocambolescas que, sorprendentemente, resultan necesarias e incluso indispensables, para que el filósofo pueda precisar la dimensión de lo que realmente nos quiere comunicar. Podríamos decir que la argumentación del autor no puede sostenerse en un esquema lineal y concreto, dado que esto invalidaría el alcance de lo que nos propone, a medio camino y basculando siempre entre el sentido lógico y aquello que permanece “innombrable”, es decir, una dicotomía explosiva pero necesaria sin la cual no sería posible la correcta transmisión de sus propuestas. Esto nos remite directamente a la parte final del *Tractatus* cuyas últimas proposiciones avanzan a una velocidad vertiginosa y antes de que nos hayamos recuperado del embate de la primera la siguiente ya está haciendo mella en nuestro supuesto entendimiento. Realmente, la conclusión de la obra es un prodigio de síntesis, en la cual el filósofo da por supuesto que ya nos ha dejado claro lo esencial y ya es momento de sacar las oportunas conclusiones.

Solo con que tomemos en consideración las diez últimas proposiciones del libro, Wittgenstein nos revela todo un mundo fascinante que arranca con 6.44: «Lo místico no

consiste en *cómo* es el mundo, sino en *que sea*». Hemos mencionado este aforismo en otras ocasiones, pero debemos hacerlo las veces que sea necesario ya que del mismo se desprende toda la metafísica de Wittgenstein. En las siguientes proposiciones o aforismos (dependerá esta consideración del nexo que creamos establecido en la correlación de los textos), el autor desgrana cuestiones como la visión del mundo, el sentir del mundo; la interacción entre pregunta y respuesta; la no existencia del *enigma*; el sinsentido del escepticismo; la inoperancia científica ante nuestros problemas vitales que redundan en la inexistencia de la pregunta como respuesta; la desaparición del problema de la vida; lo místico, nuevamente, manifestando lo *inexpresable*; la limitación del discurso filosófico a las proposiciones de la ciencia natural, sin capacidad metafísica alguna.

Y así alcanzamos la penúltima proposición, posiblemente una de las más fascinantes de toda la historia de la filosofía, en la que Wittgenstein nos confiesa el “truco” de su propuesta global:

Mis proposiciones son elucidaciones de este modo: quien me entiende las reconoce al final como sinsentidos, cuando mediante ellas —a hombros de ellas— ha logrado auparse por encima de ellas. (Tiene, por así decirlo, que tirar la escalera una vez que se ha encaramado en ella).

Tiene que superar esas proposiciones; entonces verá el mundo correctamente. (Wittgenstein, 2003, 6.54).

Esta era la clave de la cuestión: las proposiciones solo operaban en función de un objetivo al margen de la validez en sí mismas. En realidad, hay que olvidarlas un vez han “trasmitido” lo necesario y prescindir de ellas. Esta operación reduccionista nos dejará ante la auténtica dimensión del mundo. Una propuesta impregnada de genialidad, en la que el autor nos abre la puerta a la auténtica dimensión de lo nos ha venido proponiendo desde el prólogo del libro. Es el momento de sacar la “conclusión” (¿definitiva?) ante el despliegue de contenidos expuestos. Pero aún nos queda la última proposición o aforismo, la que más tinta ha hecho correr en el seno del pensamiento contemporáneo, la numerada con el mágico siete al que ya no hay que añadir decimales porque ahora ya queda todo en estado definitivo: «De lo que no se puede hablar, hay que callar la boca». Nunca la filosofía se había desnudado con esta austeridad sin precedentes. Ahora es el silencio el que, definitivamente, se muestra como portador del

gran mensaje. Esta es la espléndida respuesta que el pensamiento de Wittgenstein nos brinda como consecuencia inevitable de todo lo que se ha planteado.

Y este parece ser el objetivo que nuestro autor ha venido persiguiendo. Abandonar a la filosofía a su suerte después de haberla diseccionado y dejarla convertida en una disciplina nueva, con otras prioridades. Con arreglo a esto, quien practica esta nueva visión de la filosofía tal vez no deba ya llamarse propiamente filósofo sino simplemente sabio, a tenor de la reflexión de Pierre Hadot:

El mal uso del lenguaje separaba al hombre del mundo. Mediante una especie de autoterapia, la filosofía se cura a sí misma. Hay aquí una especie de psicoanálisis. Y una vez “analizado”, el filósofo deja de ser filósofo, deja de estar “en busca de la sabiduría”, y se convierte en “sabio”. Su sabiduría es una pura vivencia incomunicable, una mirada dirigida a las cosas, pero que no puede expresarse. La crítica del lenguaje elimina el vacío de los conceptos, en beneficio de la plenitud de la existencia vivida (Hadot, 2007, p. 73).

Tal vez por eso, Wittgenstein estuvo diez años sin escribir nada después del *Tractatus*. Ya no había nada que añadir a todo lo expuesto. La filosofía había colapsado y ahora la realidad debía contemplarse desde la simplicidad heredada de la depuración conceptual a la que se habían sometido los problemas supuestamente filosóficos. La sabiduría era la ilustre heredera. No obstante, nuestro filósofo replanteó gradualmente sus posiciones generando el “segundo” Wittgenstein, que aunque se distanció de la era del *Tractatus*, no cambió en lo referente a su posición frente a la filosofía, trivializada ahora en base al funcionamiento de los juegos de lenguaje. En cualquier caso, su postura básica se mantuvo estableciendo una correlación entre sus dos caminos, supuestamente muy distintos, pero que, en realidad, parecen mantener un enlace inexpugnable en lo referente a su postura trascendente frente al mundo, jugando cada uno un papel que se deriva del anterior o se constata con el siguiente. Como si la faceta teórica implícita en la era del *Tractatus* encontrara su pleno y correspondiente desarrollo en las *Investigaciones Filosóficas*, mostrando que las diferencias conceptuales, aun siendo reales en muchos aspectos, esconden una armonía interna que unifica todo el bloque, especialmente en relación a lo místico que fue, en definitiva, el gran objetivo de Wittgenstein.

Subsumida ahora en la dinámica de los juegos, la esencia mística no muestra abiertamente su talante ya que cursa con la misma naturalidad que cualquier otra cuestión. Su falta de contraste con el entorno la invisibiliza y se presenta como prácticamente inexistente, lo cual no es en modo alguno cierto ya que lo que se esconde en la misma sigue conteniendo aquella oscuridad que no se desvanece por el hecho de que forme parte del oportuno juego de lenguaje. Las dos posturas del filósofo se combinan y se complementan para ofrecer una imagen igualmente deslumbrante ante los temas fundamentales. Se trata de saber apreciar de qué modo configuran este corpus que constituye el punto nuclear de toda la perspectiva wittgensteiniana. Isidoro Reguera traza un esquema muy preciso de la situación:

Un trasfondo de oscuridad y silencio tiñe sus dos filosofías: en una dijo que había que guardar silencio y en la otra lo guardó sin más. Pero el límite de lo místico, declarada o tácitamente, cierra ambos caminos conceptuales: uno lo cierra un sentimiento extático de asombro ante la mera existencia de las cosas, y otro, una aceptación muda de ellas. Un Wittgenstein creyó entrever lo oscuro más allá de la condición humana, y otro se quedó en la oscuridad de ella misma. La oscuridad del primero era la del sentido más alto de la vida, la del segundo fue la del trasfondo de sus condicionamientos básicos. Pero ambas oscuridades remiten a lo mismo (Reguera, 2002, p. 13).

LO MÍSTICO

Este saber no sabiendo
es de tan alto poder,
que los sabios arguyendo
jamás le pueden vencer:
que no llega su saber
a no entender entendiendo,
toda sciencia trascendiendo.

SAN JUAN DE LA CRUZ

El concepto de lo místico ocupa un lugar muy relevante dentro del pensamiento de Wittgenstein. Aunque el término perdió protagonismo a partir del segundo período de su especulación filosófica a raíz de los juegos de lenguaje, lo que subyace en el concepto permaneció intacto en el pensamiento del autor durante toda su vida. Ello es así porque la preocupación metafísica del filósofo nunca encontró un mejor acomodo para lo que él clasificaba de trascendente. Lo místico sintetiza el encuentro de Wittgenstein con un Absoluto inabarcable y desconocido que nuestro autor tuvo siempre como referente inapelable. De esta manera lo refiere Pierre Hadot, uno de los introductores del pensamiento de Wittgenstein en Francia:

El éxtasis místico corresponde para Wittgenstein, a mi juicio, en una salida de los límites del mundo y del lenguaje por la que el mundo y el lenguaje mismo aparecen como sinsentidos. “El hecho de que el mundo sea” es absolutamente incomprensible e inexpresable. Mientras que las proposiciones de nuestro lenguaje solo tienen sentido cuando se refieren a hechos del mundo, el conjunto del mundo y el conjunto del lenguaje, percibidos precisamente como un todo limitado, no nos proporcionan ninguna determinación susceptible de fijar un sentido. Y entonces, el éxtasis revela que el sentido del mundo (y el del lenguaje) está fuera del mundo (Wittgenstein, 2007, p. 74).

A partir de la filosofía del lenguaje, nuestro autor aprehendió la auténtica naturaleza del mundo y su dependencia insalvable del marco lógico. Sin embargo, todas las hipotéticas respuestas a las cuestiones más importantes para el ser humano van

quedando fuera del discurso proposicional. Por ello, el filósofo canaliza en lo que “puede decirse” el férreo funcionamiento de las leyes que determinan lo que es el caso, pero de tal condición no deriva nada que resulte significativo. En el *Tractatus* (4.115) nuestro autor lo expresa claramente: «(La filosofía) dará a entender lo indecible al representar claramente lo decible». El afán de Wittgenstein por esclarecer al máximo todo lo que queda inscrito en el marco del lenguaje persigue la constatación de lo que queda fuera del alcance lógico proposicional, es decir, aquello que siendo existente no resulta, sin embargo, “enunciable”. Y allí reside precisamente este núcleo oscuro y luminoso a partes iguales que supone el encuentro con lo Absoluto. Todo lo que puede decirse abiertamente es insustancial, las proposiciones no significan nada y no tienen más validez unas que otras. Ofrecen un esquema lógico pero plano, sin posibles acotaciones trascendentales. Pierre Hadot, lo expresa de esta manera:

Respecto del “misticismo”, tiene que ver con la idea siguiente: lo inexpresable se muestra en el lenguaje, la esencia del lenguaje consiste al expresar lo expresable, en tender a lo inexpresable; nosotros no podemos expresar aquello que *vemos* en el lenguaje; el sentido último del lenguaje no puede expresarse en el lenguaje. Sin duda, estamos *en* el lenguaje; esta situación es insuperable. Pero es precisamente en esta situación insuperable en la que se nos muestra la Trascendencia (Hadot, 2007, p. 75).

Sin embargo, la contemplación de lo místico también puede hacerse desde una óptica ajustada a un modesto recogimiento que permita la contemplación de la magnificencia cósmica en claro contraste con nuestra pequeñez y de ello concluir una posición de equilibrio espiritual. De hecho, este sería el punto de arranque de Wittgenstein al considerar al universo como algo que sobrecoge con su presencia, al margen de ulteriores consideraciones. Esta actitud aparece refrendada por Ernst Tugendhat:

Lo místico [...] es una actitud humana que no remite a algo histórico y que no se refiere a nada sobrenatural; es simplemente una actitud de recogerse en sí mismo en que uno se hace consciente al mismo tiempo de la totalidad del mundo, y así gana una conciencia de su propia insignificancia y una conciencia no-egocéntrica de otros seres (Tugendhat, 2008, p. 33).

En cualquier caso, una vez adquirida esta conciencia es fácil proyectarse hacia ámbitos más extensos y complejos y derivar de ello una posición más metafísica, que

incluya aspectos superiores. Por ello, Wittgenstein recurre a lo místico para englobar en el concepto todo lo que pueda haber de valioso más allá del límite. Con arreglo a esto, lo que el término pueda resumir será siempre ampliamente abstracto e inaprehensible. Mostrará de forma muy vaga, pero intensa, toda la gama de sensaciones que podamos percibir como orientadoras de que estamos pulsando o rozando aquel ámbito inenunciable. En este sentido, se expresa Javier Sádaba:

La religión, como resumen de lo místico o intercambiándose con el arte y la moral, no es, por tanto, una creencia. No es creencia puesto que la creencia comporta un contenido que, en principio, podría ser verdadero o falso. La religión en consecuencia, no solo no es teología sino que es incompatible con ella. Y lo que no es creencia, lo místico, no se identifica con nada concreto (Sádaba, 2001, p. 519).

El propio Wittgenstein, argumenta sobre este punto: «Un símbolo religioso no se basa en *creencia* (*meinung*) alguna. Y solo donde hay creencia hay un error» (Wittgenstein, 2008a, p. 54). Y posteriormente, añade: «Creo (al revés que Frazer) que lo característico del hombre primitivo es que no actúa por *creencias* (*meinungen*)» (*Ibid.*, p. 72). Por tanto, estamos ante una actitud y no una creencia, un sentimiento y también una pasión tal como lo proclamaba Kierkegaard. Pero, ¿cómo valorar filosóficamente este aspecto y darle un contenido concreto que pueda ser transmitido? La mística clásica ha rehuído siempre la plasmación de ideas precisas que vayan más allá del contexto meramente poético. Por consiguiente, lo místico en Wittgenstein debe ponerse en paralelo con esta postura dubitativa en la que nada puede enunciar abiertamente. El filósofo contempla este término en tres ocasiones en el *Tractatus*. Anteriormente, ya lo había planteado en los *Cuadernos de notas 1914-16*:

«El impulso hacia lo místico proviene de la insatisfacción de nuestro deseo por parte de la ciencia. Sentimos que incluso cuando todas las posibles preguntas científicas sean respondidas *nuestro problema no habrá sido ni siquiera rozado*. Por supuesto entonces no queda ninguna pregunta más; y precisamente esta es la respuesta» (Wittgenstein, 2009b, p. 163).

La sección 6.52 del *Tractatus* reproduce más o menos el mismo contenido con la excepción de la primera frase, precisamente la que alude a lo místico. En el contexto del *Tractatus* lo místico adopta tres versiones que se complementan entre sí:

Lo místico no consiste en *cómo* es el mundo, sino en *que* sea. (6.44)

El sentir del mundo como un todo limitado es lo místico. (6.45)

Existe en efecto lo inexpresable. Tal cosa *resulta ella misma manifiesta*: es lo místico. (6.522)

En el primer aforismo, correspondiente a los *Cuadernos* y escrito el 25 de mayo de 1915, Wittgenstein afirma que nuestro impulso hacia lo místico proviene de la decepción que nos produce la ciencia. En este sentido nuestro filósofo siempre fue muy escéptico en relación al alcance real de la especulación científica de cara a explicar cuestiones importantes para el ser humano. Al contrario, su opinión sobre este ámbito fue siempre peyorativa: «Para asombrarse, el hombre —y quizá los pueblos— deben despertar. La ciencia es un medio para adormecerlo de nuevo» (Wittgenstein, 2014a, 28). La ciencia puede, ciertamente, aportar respuestas parciales sobre aspectos determinados del mundo, pero está incapacitada para discernir lo que es realmente esencial para el sujeto. Wittgenstein alude a las cuestiones relativas a la ética, lo trascendente y el sentido de la vida, todas ellas encajadas en ese contexto en el que no nos es posible penetrar y que no podemos trasponerlo a nuestro medio para analizarlo en base a nuestra capacidad lógica y del cual, sin embargo, sentimos el intenso roce de su presencia. Por ello, nos vemos impulsados hacia lo místico como si se tratase de una salida de emergencia. Pero al no poder tratarlo directamente en ningún sentido, lo místico permanece intacto en su realidad trascendente que solo podremos “mostrar”. Como consecuencia, nuestra hipotética pregunta se diluye y este desvanecimiento queda como la única respuesta posible. Wittgenstein apunta directamente al silencio como colofón definitivo. Al no quedar ninguna pregunta más se alcanza el objetivo que el filósofo venía preconizando. Así, lo místico se evade de la filosofía en la que no puede operar en ningún sentido al tratarse de un ámbito ajeno y extraño. De esta forma lo plantea Isidoro Reguera:

Lo místico, por lo que interesa, no cabe en el dominio de la filosofía: no es dominable ni por la lógica, porque no tiene lenguaje que analizar, ni desde la metafísica, que no deja de ser una construcción lógica del mundo (siempre la lógica a la base) (Reguera, 1994, p. 88).

Cuando ya no hay nada que preguntar, la paz originaria queda restituida y la trascendencia puede mostrarse en su magnificencia. Nuestra ausencia de preguntas es la muestra de que nos hemos aproximado a la verdad silente que no requiere especulación alguna, tal como lo expresa Raimon Panikkar: «Resulta evidente de hecho, que si la

ausencia de pensamiento y el silencio de la mente son los requisitos necesarios para llegar a Dios es porque no hay nada en él que pueda ser pensado» (Panikkar, 1996, p. 286). Esta relegación al silencio ante el vacío se clarifica mucho más a partir del primer aforismo que aparece en el *Tractatus* sobre el concepto místico: «Lo místico no consiste en *cómo* es el mundo, sino en que *sea*». (6.44) Toda la preocupación implícita en el discurso científico se centrará en la naturaleza del mundo y en las leyes que lo regulan, sin que de este contexto pueda surgir ninguna estimación con valor metafísico. Con arreglo a esto, la ciencia puede explicar el “cómo” del mundo pero resulta inhabilitada para cuestionar el “ser”. Que el mundo *sea* supone para Wittgenstein el núcleo del sentimiento místico, pues solo con la mera contemplación de su existencia ya debemos quedar abiertos al palpar de la trascendencia. Nuestro filósofo se alinea de este modo con posturas de la mística clásica, dejando únicamente a la poesía y, preferentemente, al silencio, la manifestación de esta profunda vivencia interior. En cualquier caso, este “ser” comporta para Wittgenstein la contemplación de algo que subyace de fondo y permanece como justificación última del mundo y de sus mecanismos, algo, en definitiva, que acontece muy lejos de la ciencia y, por tanto, no puede ser humanamente asimilado, aunque no por eso puede ser negada su esencia más profunda. Javier Sádaba lo explicita de este modo:

Lo que caracteriza, en suma, aquellas visiones o sentimientos es la constatación del mundo *como un todo*. Uno se admira, o siente que, además de los hechos, se trasluce lo que posibilita tales hechos. No se trata, naturalmente, de algún tipo de deducción, como sería, por ejemplo, esta: dado que existe lo relativo ha de existir lo absoluto. Lo que sugiere Wittgenstein, más bien, es que en los hechos se muestra que algo, no un objeto —podría ser incluso la nada—, es el fondo de las cosas (Sádaba, 2001, p. 516).

Esta estimación queda debidamente complementada con el siguiente aforismo: «El sentir el mundo como un todo limitado es lo místico» (6.45). ¿Cómo podemos encajar en nuestro interior la naturaleza de esta existencia que se nos presenta como contingente? Ciertamente, lo meramente fenoménico no lleva implícito ningún coeficiente de sentido. Aun en el caso de que científicamente pudiera “probarse” que la existencia del universo resulta explicable y que de su propia estructura pudiera derivarse su propia razón de ser, siempre nos quedaría la duda sobre el porqué de este impulso que generó la vida. En cualquier caso, aparentemente no podemos deducir, en base a las

teorías lógicas, el hecho del origen del mundo, pues la lógica aunque sea condición *sine qua non* para “explicar” el ámbito de los hechos, no tiene potestad para discernir lo que pudo haber antes de su efectividad física. Es decir, existen leyes lógicas que obligan al mismísimo creador a respetarlas tal como el propio Wittgenstein manifiesta en el *Tractatus*: «Se decía en otra épocas que Dios podría crearlo todo excepto lo que contravenía las leyes lógicas. Y es que un mundo ilógico no podríamos *decir* que aspecto tendría» (3.031). Ahora bien, también es factible suponer que el ámbito de la lógica sea previo a todo. ¿Sería, en tal caso, la propia creación del mundo una operación lógica, al margen de la posterior configuración de sus leyes? Es decir, si la creación del mundo es contingente y posteriormente se reviste de lógica no es lo mismo que si dicha creación obedece a una lógica inapelable que conlleva la eclosión de la vida. En este caso el marco lógico estaría en el seno de la propia trascendencia. Tal vez no sería el mejor de los mundos posibles, como afirmaba Leibniz, pero sería el único posible en la línea de la estimación de Wittgenstein. Sin embargo, esta lógica inherente a la propia existencia de lo creado contendría también la matriz de la ética a pesar de que su manifestación dependa de la existencia del individuo. Recordemos esta estimación de Wittgenstein en los *Cuadernos*:

Porque para la existencia de la ética tiene que ser lo mismo si en el mundo hay o no hay materia viviente. Y está claro que un mundo en el que solo hay materia muerta no es bueno ni malo en sí, de modo que el mundo de los seres vivos tampoco puede ser en sí ni bueno ni malo.

Bien y mal sólo entran en escena a través del sujeto. Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo (Wittgenstein, 2009b, p. 215).

Por consiguiente, si el individuo no pertenece al mundo y la ética es trascendente nos encontramos con un paralelismo entre ambos ámbitos. Por tanto, el sujeto en su condición de límite está abierto a la manifestación ética de la que, en realidad, procede. Pero dentro del marco de la realidad fenoménica el ser humano no puede discernir el valor inherente a lo trascendente. En este punto, Kant aportó su dimensión de la trascendencia que influyó netamente en Wittgenstein, tal como lo plantea Rorty:

Ya que Kant no podía disponer del Dios de Berkeley, se vio obligado a crear un yo trascendental que cumpliera dicha tarea. Como se apresuraron a señalar los sucesores de Kant, solo hay una forma de dar sentido al yo trascendental:

identificarlo con un yo pensante, pero incognoscible, que, a su vez, es el sujeto moral, el yo nouménico autónomo (Rorty, 1996, p. 225).

Nos hallamos entonces ante el silencio que caracteriza lo místico y que responde a todas las incógnitas desde su omisión absoluta. Nuestro filósofo ha depositado en el inefable campo de lo metafísico un firme compendio de cuestiones de índole trascendente, generando así una dimensión excelsa en la que fácilmente podríamos hallar la morada de lo superior y perfecto, el núcleo mismo de la esencia de Dios. Sin embargo, es una presencia que no tiene incidencia en nuestro ámbito y a la que no podemos recurrir ya que no nos es posible interactuar con ella en ningún sentido. Ante esta posición, Javier Muguerza muestra la necesidad de una vasta pregunta que recoge todos los flancos del misterio:

¿Por qué hubo Wittgenstein de admitir que hay lo indecible, lo inefable, lo inexpresable, esto es “lo místico”; y, sobre todo, por qué hubo de alojar a la ética, a la que llama también “trascendental”, en su interior? (Muguerza, 1995, p. 525).

Fácilmente, podría calificarse esta actitud de incomprendible, pero nada estaría más lejos de la realidad en el pensamiento de Wittgenstein. En la especulación desarrollada por nuestro autor, tanto en lo concerniente a la filosofía del lenguaje como a la metafísica, no hay espacio para el sinsentido ya que esto contravendría la raíz misma de todos sus planteamientos. Se trata de saber discernir con claridad, gracias al marco lógico expresado en el lenguaje —merced al cual contradicciones y tautologías estructuran el esquema de nuestro mundo—, toda la realidad que nos envuelve dejando en la cuneta aquello que no podemos tratar. Con arreglo a esto no queda margen para lo irracional. Una gran aportación de la cosmología de Wittgenstein consiste en que en su ideario no existe ni la irracionalidad, ni el absurdo ni el enigma. Todo es claro, evidente y asequible, y aquello que no goza de estas características es simplemente porque está en “el otro lado”, en la dimensión de la trascendencia sobre la que no nos cabe tener opinión. Por tanto, sería más oportuno referirnos al pensamiento de nuestro filósofo como superracional, pues comprende, en todo su desarrollo, la aprehensión de la realidad hasta donde resulta posible. Es por ello, que no resulta posible confundir las posiciones metafísicas de Wittgenstein con una defensa del ámbito irracional tal como los entendemos comúnmente y que ya fue motivo de firme disconformidad desde las filas del positivismo.

Simultáneamente, acepta otro nivel sobre el que no tenemos capacidad de valoración pues queda fuera de nuestro alcance, pero ambos forman parte de nuestra existencia y se trata, simplemente, de conceder a cada uno el espacio que demanda. En este balanceo entre los dos ámbitos estriba la hipotética comprensión de la filosofía de Wittgenstein, un punto de equilibrio ciertamente no siempre alcanzado entre dos dimensiones de cuya interrelación debe surgir la máxima claridad para que de esta forma desaparezcan pretendidos problemas filosóficos que en realidad son inexistentes. Este afán de depuración es, en realidad, el común denominador de todo el proceso especulativo desarrollado por nuestro autor. En este sentido lo destaca Richard Rorty: «A mi modo de ver, la pujanza de la obra de Wittgenstein reside en el vislumbramiento de un punto en el que “podamos dejar de hacer filosofía cuando queramos”» (Rorty, 1996, p. 98). Pero para ello es necesario que tengamos claro el alcance de la lógica tal como la concibe nuestro autor en base al funcionamiento del lenguaje y las proyecciones que este supuestamente nos transmite. En este sentido lo expresa Isidoro Reguera:

A Wittgenstein no le interesaba ni las matemática ni la psicología (ni la ética, ni la religión, ni la ciencia, etc.) por sí mismas, que como teorías le resultaban imposibles o irrelevantes, según el caso; sino sólo sus lenguajes, que fueron objeto de análisis de su filosofía. No es lo mismo: como teorías son una doctrina, como lenguaje son una posibilidad de doctrina. No le interesó su significado sino su forma de significar. (Reguera, 2002, p. 205).

La última formulación de Wittgenstein que aparece en el *Tractatus* sobre lo místico (6.522), corona perfectamente todo el contenido que abarca el concepto: «Existe en efecto lo inexpresable. Tal cosa *resulta ella misma manifiesta*: es lo místico». Nuevamente, en la incapacidad para poder referir precisamente lo más significativo y supremo radica la magnitud de su grandeza. Desde la perspectiva de otras visiones filosóficas, dejar precisamente este punto sin una respuesta, ni que sea discretamente esbozada, supondría un evidente fracaso especulativo. Pero para el filósofo que nos ocupa, el error imperdonable radicaría precisamente en querer incorporar al lenguaje comunicativo la “explicación” de lo que solo puede ser percibido por nuestra interioridad más profunda. Sin embargo, la conformidad con esta simple postura contemplativa ya supone, en sí misma, una actitud que solo cabe definir como filosófica, aunque habrá quien preferirá vincularla con el campo de la mística. Estamos

rozando los límites del absurdo, pero en este sentido deben establecerse claras matizaciones, tal como las plantea Reguera:

Una cosa es el *absurdo lógico*, sin gracia alguna, mera contravención prosaica de las leyes de la razón y del lenguaje dentro de su mismo juego, normalmente enquistado en las metafísicas, y otra el *absurdo místico*, el arremeter, a pesar de todo, de la razón y del lenguaje contra sus propios límites, conscientes de su definitivo fracaso en superarlos, pero también de que con su disolución (no hay otro modo de romper el juego) señalan algo superior: al reducto del silencio y sinrazón de los sentimientos místicos. Este absurdo sí tiene «gracia» (chispa intelectual), es decir, sí abre otras posibilidades a la inteligencia. El primer absurdo es irracional, el segundo es trágico. (Reguera, 1994, p. 34).

En cualquier caso, a partir del segundo Wittgenstein todas las implicaciones místicas se diluyen en la vasta conjugación de los juegos de lenguaje. Aparentemente, toda la motivación metafísica que agitaba las páginas del *Tractatus* ha desaparecido ante unos contenidos más abiertos que no imponen ninguna restricción. En realidad sucede todo lo contrario: ahora todo es asumible dentro del contexto concreto de cada juego y por ello no hay necesidad de canalizar la realidad del mundo al margen de la esencia metafísica. Ya no se da la limitación que implicaba que un campo se pueda encarar en base a la lógica de las proposiciones, mientras el otro solo se puede “mostrar” debido a su naturaleza transcendente. Tanto un ámbito como otro son atendidos en su correspondiente juego en igualdad de condiciones, sin que el marco metafísico suponga ningún rango superior en relación al mundo que se refleja en el lenguaje. Esta perspectiva equitativa puede llevar a pensar que la preocupación mística de nuestro filósofo ha desaparecido o, en todo caso, ha disminuido significativamente. Sin embargo, no es así en modo alguno. De hecho, lo que ha sucedido es que la misma apertura a un lenguaje abierto sin restricciones, no condiciona el espacio metafísico a quedar relegado al ámbito del ocultamiento y el silencio. Ahora puede ser enfocado dentro de su correspondiente marco de desarrollo comunicativo y, mientras las pertinentes reglas sean respetadas, la temática sobre lo superior y transcendente gozará de la misma credibilidad y comprensión que cualquier otra cuestión relativa a la realidad cotidiana.

Ello presupone una actitud muy abierta por parte de Wittgenstein ante la postura religiosa. Nuestro autor combina sin ningún apuro sus observaciones en los campos más

diversos, tal como se refleja en *Zettel* o en los *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*, con sus inquietudes religiosas que permanecen inalterables. Entre los *Cuadernos* y los últimos diarios escritos en Noruega han pasado más de veinte años y, sin embargo, en ambos trabajos se respira la misma atmosfera de religiosidad intensa. En los *Aforismos*, por otra parte, también se recogen observaciones de índole metafísica que cubren prácticamente toda la vida del filósofo. Por ello, no es posible ubicar las inquietudes espirituales de Wittgenstein en un periodo concreto de su evolución especulativa. Resulta evidente que, en su segunda etapa (o también la tercera, según se mire), el autor sigue inmerso en sus profundas reflexiones religiosas, a pesar de que en el desarrollo de sus observaciones psicológicas, no se mencione específicamente el marco de lo místico. Wittgenstein asume la vivencia religiosa como una forma de vida que es atendida dentro de su contexto lingüístico correspondiente, tal como lo expone Wilhelm Baum:

La religión es una forma de vida, no una forma de ciencia. El lenguaje religioso es, pues, un juego lingüístico propio. Y como ningún juego de lenguaje puede ser corregido por otro, nadie tiene tampoco derecho a hacer desaparecer, estableciendo criterios de manera caprichosa (como quiso hacer el Circulo de Viena), otros juegos lingüísticos (Baum, 1988, p. 173).

Por otra parte, el propio filósofo es perfectamente consciente de que su postura es sumamente permisiva en la cuestión religiosa. Al quedar plenamente abierta en base a los planteamientos expuestos en las *Investigaciones Filosóficas*, no condiciona en absoluto los hipotéticos posicionamientos filosóficos de nadie: «Si alguien da crédito a Spinoza o a Kant, entra en contradicción con su fe religiosa. Pero eso no ocurre si me lo da a mí» (*Ibid.*, p. 173). El hecho de asumir la vivencia religiosa con absoluta naturalidad, sin exigir para la misma un status particular que la justifique, la sitúa en un plano de comprensión y convivencia asumible para cualquier mentalidad y forma de vida, por opuesta y contraria que a primera vista pueda parecer a la fe religiosa de cualquier naturaleza.

Asimismo, Wittgenstein tuvo que reparar claramente en el hecho de que la capacidad de enfocar cualquier temática con la flexibilidad propia de los juegos de lenguaje no ofrecía resultados especialmente clarificadores en lo concerniente al plano metafísico. El sujeto podía, ciertamente, argumentar sobre la más compleja de las cuestiones mientras respetara las directrices implícitas en el correspondiente juego, pero

eso no garantizaba que lo argumentado estuviera atendido “correctamente”, es decir, que lo concluido tuviera un peso específico objetivo que fuera más allá de lo expresado y aceptado a título personal por quienes intervinieran en el proceso comunicativo. Tal vez por eso, el Wittgenstein de la última época sigue lanzando las mismas exclamaciones de duda, temor y reivindicación cuando se dirige a aquel Dios que le resulta extraño y no le concede ninguna certeza:

He leído extractos de las obras de St. John of The Cross, hay personas que se han condenado por no haber tenido la suerte de encontrar un sabio director espiritual en el momento adecuado.

¿Cómo puede decirse entonces que Dios no tienta al hombre más allá de sus fuerzas? (Wittgenstein, 2014a, 410).

Imaginamos a nuestro autor sintiéndose muy próximo a San Juan de la Cruz cuando en su empeño infructuoso por penetrar en la trascendencia y con la única opción del silencio, se encuentra con los versos:

Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo
toda sciencia trascendiendo.

La cuestión vital, dentro del contexto metafísico de Wittgenstein, estriba en la peculiar bifurcación que se abre en relación a la vivencia de la fe. Por un lado, el filósofo deriva hacia lo místico en base a sus concepciones especulativas, sustentadas por su particular visión del lenguaje, pero a este ámbito no puede dirigirse cuando su espíritu, habitualmente supeditado a dudas y mortificaciones de variada naturaleza, le acucia y le llena de inquietud. Con arreglo a esto, tiene que ser la creencia (o lo que queda de ella) surgida en la fe en la que fue educado, la que acude en su ayuda y le permite dirigirse a un Dios al que, por otra parte teme, para manifestarle su profundo dolor. Se dice que, probablemente, el filósofo perdió su fe luterana originaria en base a la influencia de su hermana Hermine y que la recuperó a raíz de la contemplación de la obra de teatro *Die Kreuzelschreiber*, cuestión que ya hemos referido, cuando tenía veintiún años. En cualquier caso, resulta evidente que antes de alcanzar esta edad, Wittgenstein ya mostraba una insuficiencia espiritual que buscaba llenar de alguna manera. Hermine cuenta que en la época en que su hermano estudiaba en la Escuela Superior de Charlottenburg, (en torno a 1906, es decir, cuando nuestro autor tenía

diecisiete años), se despertó bruscamente su sentimiento filosófico, tal como refiere W. Baum:

Por aquella época, o quizá un poco más tarde, se apoderó de él con tanta fuerza y tan en contra de su voluntad la filosofía, es decir, la reflexión sobre problemas filosóficos, que el conflicto interior de aquella doble vocación le hizo sufrir seriamente, y se sintió desgarrado (Baum, 1988, p. 51)

Parece factible considerar que Wittgenstein arrastró desde su tierna juventud, aquella vívida sensación de malestar que le acompañaría toda su vida, y aunque es cierto que había diferentes cuestiones que le atenazaban el ánimo (y la homosexualidad, probablemente, no era la de menor peso), parece factible considerar que el aspecto esencialmente metafísico cursaba libremente por sus entrañas, al margen de otras consideraciones más o menos objetivas. Nuestro filósofo nos ofrece una actitud híbrida ante las circunstancias existenciales con las que le tocó vivir. Desde un punto de vista esencialmente filosófico tal vez no resulte fácil acomodar estos aspectos en un mismo talante humano y especulativo, dado que aparentan estar en una absoluta contradicción. Un filósofo analítico no parece el elemento más adecuado para abrirse a una clara aceptación de la divinidad cristiana y, en el caso de que así fuera, simultáneamente quedarían sus propuestas lógicas desprovistas de todo contenido que fuera más allá del puramente lingüístico, sin perspectiva trascendental que pudiera derivar de los propios planteamientos expuestos.

Sin embargo, y en base a sus criterios sobre los juegos de lenguaje, Wittgenstein obtiene un refuerzo importante para establecer la validez de las afirmaciones religiosas, dado que no puede oponerse ninguna duda ni negación desde una perspectiva ajena a la consideración de la fe, ya que esto supondría una injerencia carente de validez lógica. En este sentido, es interesante recoger esta afirmación de Dario Antiseri: «Por eso la fe es inclasificable: nada puede valer contra ella; de otro modo, la fe sería una hipótesis y no un asentimiento incondicional» (Antiseri, 1976, p. 130). Esta argumentación está en auténtica correspondencia con lo que expone Wittgenstein ya que libera al lenguaje religioso de los condicionantes propiciados por la realidad empírica propios del marco científico. Los “argumentos” religiosos exponen una manera de entender la vida y en el contexto de su propia convicción no resulta pertinente pretender contravenirlos a través de un lenguaje ajeno a su misma naturaleza. Antiseri añade en este sentido:

Según esto, el discurso del hombre religioso no pretende ser verificado como el de la física ni se pretende con el atuendo de una demostración fundada en bases racionales, como en el caso del discurso matemático. Sus proposiciones no aspiran a explicar ni demostrar, sino a convencer; pretenden ser creídas, y no experimentadas. Por tanto, el lenguaje religioso es, como decimos, un lenguaje *conviccional*, que se refiere a la realidad en su totalidad. Además, el lenguaje religioso se diferencia del moral en que el primero se refiere al significado del universo, mientras que el lenguaje moral se refiere únicamente a las valoraciones del comportamiento humano (*Ibíd.*, p. 131).

La naturalidad con la que Wittgenstein enfoca esta realidad bifurcada parece ser uno de los aspectos más interesantes de toda su formulación, pues permite constatar lo trascendente al margen de la vía propiamente lógica mientras el espíritu encuentra su refugio en la creencia. Previamente, el filósofo ha modificado el concepto de fe para convertirlo en un modo de vida que el sujeto puede experimentar simultáneamente con cualquier método de especulación personal orientado libremente en cualquier dirección. No es fácil asimilar esta postura. Joan Ordi la describe de esta manera:

Es evidente que con su filosofía Wittgenstein pretende alcanzar una manera de contemplar el mundo que se podría caracterizar de *angelical*: se trata de contemplar el mundo desde dentro del mismo, pero con el conocimiento que tendría un ser que de manera natural habitase la esfera de la divinidad y desde allí tuviera una visión del mundo como totalidad fundamentada desde fuera (Ordi, 2008, p. 389).

No cabe duda de que lo místico desempeña en Wittgenstein un protagonismo difícilmente desdeñable dado el jugoso fruto que obtiene de su contemplación. Y aunque con el paso del tiempo su trabajo filosófico le llevó a singladuras muy cerebrales, que aparentaban un alejamiento de aquellas conjeturas religiosas que tanto significaron en sus primeros textos, no debemos perder de vista que el espíritu del autor siempre estuvo imbuido de las mismas inclinaciones y turbulencias. Este fragmento de una carta escrita a Norman Malcolm, en 1948, sintetiza este estado anímico en el que se conjugan las constantes que atosigaron siempre a nuestro autor:

Estoy ahora con muy buena salud física & mi trabajo no va tampoco mal. Ocasionalmente, tengo extraños estados de inestabilidad nerviosa sobre los que sólo te diré que son podridos mientras duran, & le enseñan a uno a orar (Malcolm, 1990, p. 77).

EL SILENCIO

El Buddha no da ninguna respuesta porque elimina la pregunta. No es que no responda, es que, en rigor, nos hace ver que no se le pregunta nada.

RAIMON PANIKKAR

Pocas veces se ha visto en toda la amplitud del ámbito filosófico que el concepto del silencio haya alcanzado una trascendencia tan relevante como en el pensamiento de Wittgenstein. En cierto sentido, la cosmovisión del autor parece quedar resumida en la séptima tesis del *Tractatus*, en la que la demanda de silencio se erige como el referente supremo cuando se trata de penetrar en la raíz del pensamiento de nuestro filósofo. Ni que decir tiene que los malentendidos que se han generado a partir de esta estimación tan peculiar y personal son abundantes y, en muchos casos, extremadamente equívocos. El silencio, tan estimado en el ámbito místico, no parece tener mucho sentido en el marco de la especulación filosófica. Sin embargo, cuando nos adentramos en el marco de la metafísica, el silencio reaparece y planea con autoridad, conformando su auténtica razón de ser. En este sentido se expresa Juan Martín Velasco:

Con frecuencia, el lenguaje místico confina con el silencio o sencillamente desemboca en él. Pero su silencio no es cómodo, perezoso o indiferente. Es una condición del lenguaje. Los grandes místicos han conseguido lo que san Juan de la Cruz recomendaba a las carmelitas de Beas: “Todo envuelto en silencio”. Y una lectura atenta de sus escritos descubre ese silencio no solo cuando la lengua o la pluma descansan, sino como raíz de la que surgen las palabras y como clima que las envuelve (Velasco, 2003, p. 56).

Estamos ante el silencio que predispone y que no obstaculiza. No hay jerga ni sermón y el vacío que deja la ausencia de lenguaje debe impregnarse de lo que constituye el mundo y, muy especialmente, de lo que entendemos como Absoluto, que ciertamente no es el mundo, ni de Wittgenstein, ni de ningún género de mística en sentido amplio. En cierto modo, ambos fenómenos interactúan aunque en el atomismo lógico que nuestro filósofo refrenda, el Absoluto se desmarca del ámbito de los hechos

del mundo. Así se genera aquella ambivalencia oscilante que de modo tan preciso se muestra en el Bhagavad Gita (IX, 4): «El mundo entero está interpenetrado por mí, en mi forma invisible. Todos los seres están en mí, aunque yo no estoy en ellos» Y Sankara comenta el fragmento:

La realidad es sagrada, tal como la describe Krihsna, porque es holística. Así todos los seres están en la unidad de conciencia, tanto si la han descubierto como si no. Pero además, lo Real es trascendente, trasciende las limitaciones de los individuos que no son sino limitaciones de visión. Por eso no está en ellos (Martín, 2009, p. 175).

Obsérvese, en este sentido, el planteamiento inverso de Agustín de Hipona en el cual es Dios quien permanece en el individuo al margen de si este está o no en la divinidad: «Tú estabas dentro y yo fuera, y fuera de mí te buscaba [...] Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo» (Agustín, 2005, p. 269). Parece que debemos plantearnos una realidad muy especial, o tal vez una ausencia de la misma, para dar validez a este tipo de cuestiones. No debemos contemplar ningún paradigma determinado, solo otear el profundo abismo que se nos ofrece. Por eso Wittgenstein rechaza las teorías en general, pues conducen a la aceptación concreta de aspectos equívocos y erróneos. La fe es pasional, tal como la describía Kierkegaard, y no precisa verificación histórica ni científica. Se acepta en base a la condición del silencio, el cual asimila la presencia de lo trascendente. Raimon Panikkar así lo refiere:

Un Dios que no fuera “misterioso” dejaría *ipso facto* de ser Dios en el sentido tradicional de la palabra. Aquellos que lo han “comprendido” han reconocido que solo el silencio puede describirlo. Dios no se deja expresar: solamente el silencio es la alabanza que le conviene (Panikkar, 1996, p. 279).

Ilse Somavilla, por su parte, destaca cómo el hombre contemporáneo al perder esta hermosa capacidad se enfrenta a una disminución cualitativa de sus capacidades emocionales:

A causa de la falta de pasión e interioridad, el ser humano ha perdido toda sensibilidad para el silencio, no tiene sentido alguno para momentos en que es mejor callar que hablar, más aún, en los que callar sería el hablar auténtico. Por eso sus conversaciones, a menudo, no son más que una verborrea, una “verbosidad

disolvente”, o, en el ámbito científico-filosófico, un juego de palabras ingeniosas: intentos fracasados de hablar de lo indecible. (Somavilla, 2009a, p. 320).

Este planteamiento nos remite a la conocida posición de Wittgenstein en relación al factor ético y trascendente y la imposibilidad de ser expresado en el marco del lenguaje. Este punto supone un importante refuerzo de cara a plantear el *Tractatus* como una obra sobre ética anunciada por su autor y que, sin embargo, durante mucho tiempo solo se contempló en su vertiente analítica por parte del positivismo lógico. Independientemente de todo el proceso que sigue Wittgenstein para justificar su posición en torno al silencio, coincide plenamente con el objetivo alcanzado por el ámbito místico en el curso de los tiempos. La eliminación por parte del filósofo de la posibilidad de preguntar aquello que no procede conduce a la conclusión definitiva. Recordemos el enunciado del *Tractatus*.

El escepticismo *no* es irrefutable, sino un sinsentido obvio, pues quiere plantear dudas allí donde no se puede preguntar. Pues una duda solo puede existir allí donde existe una pregunta; una pregunta solo donde existe una respuesta y esta última solo donde *puede decirse* algo (6.51).

Este orden de cosas podemos hallarlo ya en las propuestas del Buddha, que declina toda argumentación sobre cuestiones “vitales” a las que tradicionalmente se han destinado mucha divagación. Así lo expone Juan Martín Velasco:

Pero esta radicalidad, esta concentración en lo esencial —la salvación, la liberación— lleva al Buddha a una innovación radical que comporta el silencio sobre Dios, la eliminación del sujeto o *Atman* y el acallamiento de todas las preguntas en relación con el mundo, su origen y su realidad. ¿Podrá seguir hablándose, tras ese radical despojo, de religión? (Velasco, 2003, p. 159).

Habiendo llegado a este punto, Wittgenstein no espera que ninguna actividad humana orquestada desde el campo de la psicología, la física o de todo el conjunto de la ciencia pueda proporcionar respuestas válidas sobre cuestiones fundamentales. Al quedarse sin puntos de referencia, la especulación metafísica se colapsa ante su propia autolimitación conceptual. Entonces el silencio queda como único remanente, alcanzándose así una posición claramente religiosa que se nutre de la trascendencia de lo que queda sin responder. En este sentido, argumenta Joan Ordi:

Ya la misma pregunta por el sentido de la vida es, en sí, religiosa, si se tiene en cuenta que nada en el mundo de los hechos permite constatar ningún sentido y que, por tanto, hay que apuntar hacia la esfera de lo trascendente si es que se quiere tener la sensación de una respuesta positiva (Ordi, 2008, p. 208).

Sin embargo, para Wittgenstein la simbología religiosa no nos orienta sobre ninguna creencia concreta. De ser así, nos conduciría fácilmente al error, algo que la fe en el símbolo no contempla: «Un símbolo religioso no se basa en creencia (*meinung*) alguna. Y solo donde hay una creencia hay un error» (Wittgenstein, 2008a, p. 54).

Ciertamente, el silencio se alza como la más adaptada de las respuestas, pues cubre todos los flancos posibles a excepción, obviamente, del meramente dialéctico que no se concibe sin el concurso de la teoría y el argumento. Aceptar la naturaleza del silencio es también comprender cuál es su auténtico alcance y su capacidad para iluminar muchos recodos que permanecen en la oscuridad. El beneficio del silencio es constatado así por Ramón Andrés:

Estar solo, callado, favorece la pérdida de la dualidad, facilita caer en la cuenta de que uno es ante todo, y muy íntimamente, la relación con lo que ignora. Plotino refiere que si la naturaleza, a la vez contemplación y objeto de contemplación, fuera preguntada por qué produce, respondería a su interlocutor: “No debieras preguntar, si no comprendes en silencio tú también, cómo yo guardo silencio y no acostumbro a hablar”. (Éneada III, 8, 4) (Andrés, 2010, p. 18).

También Miguel de Molinos, impulsor del quietismo, centra su atención en el silencio como elemento indispensable para llegar a Dios. El alcance de la influencia de sus posicionamientos se hizo extensible a la mística francesa Madame Guyon, muy admirada por Schopenhauer. En su renombrada *Guía espiritual*, de Molinos estima:

No mira Dios las muchas palabras, sino al fin si es purificado. Su mayor contento gloria en aquel tiempo es ver al alma en silencio, deseosa, humilde, quieta y resignada. Camina, persevera, ora y calla, que donde no hallarás sentimiento, hallarás una puerta para entrarte en tu nada, conociendo que eres nada, que puedes nada, ni aún tener un buen pensamiento (Molinos, 1998, p. 83).

Sin embargo, dentro del marco filosófico, donde se trata de penetrar en los recovecos del alma humana y analizar pensamientos, conductas y teorías para intentar dilucidar donde está el camino de la verdad, la justicia y la hipotética transcendencia

implícita en el todo, debemos abrirnos enteramente al lenguaje y a la comunicación en todos los sentidos. Por consiguiente, la filosofía aunque puede precisar del silencio para su propia configuración, deriva siempre en la más viva expresión de la dialéctica y los argumentos se suceden, se confrontan, se solapan con vistas a una conclusión en forma de teoría. En este sentido, se partirá de un planteamiento muy simple: se argumenta porque se ha pensado y se ha concluido que determinadas cuestiones deben ser expuestas con la finalidad de alcanzar un objetivo especulativo determinado. Si no se tiene claro este punto no habrá manifestación alguna y el silencio ocupará el espacio lingüístico. Pero este silencio no podrá, obviamente, dar fe del objetivo inalcanzado. Simplemente se erigirá a sí mismo como presencia absoluta y desmarcada. No habrá nada que decir porque de los argumentos tratados no se habrá obtenido ningún fruto ni consecuencia. El silencio deberá ser considerado solo en base a sí mismo.

Ciertamente, en muchas ocasiones puede parecer que Wittgenstein opta por evadirse de conclusiones demasiado definitivas y dejar así las formulaciones en un estado de pureza que permita derivar de las mismas nuevas preguntas, en lugar de responder a las que son inherentes a las cuestiones tratadas. Nuestro filósofo es un hombre en el cual se multiplican los enfoques. De un blanquecino rayo de luz puede desprender un abanico de colores atornasolados, mientras los que observamos el hecho nos formulamos nuevos interrogantes que ya poco tienen que ver con lo planteado inicialmente. Así lo relata el propio Wittgenstein en un texto poco divulgado que, sin embargo, está entre los más bellos que el filósofo ha ofrecido en relación a su *modus operandi* y que refiere Morman Malcolm:

Lo que yo doy es la morfología del empleo de una expresión. Muestro que tiene clases de empleos que tú no has llegado a soñar. En filosofía uno se siente *forzado* a mirar un concepto de una cierta manera. Lo que yo hago es sugerir, o incluso inventar, otras maneras de mirarlo. Sugiero posibilidades en las que no has pensado previamente. Tú pensaste que hay una posibilidad, o solo dos cuando mucho. Pero yo te hice pensar en otras cosas. Además, hice que veas lo absurdo de esperar que el concepto satisfaga aquellas estrechas posibilidades. De este modo se alivia tu traba mental y quedas libre para mirar alrededor del campo de empleo de la expresión y describir sus diferentes clases de empleos (Malcolm, 1990, p. 57).

Esta especie de declaración de principios sintetiza perfectamente este punto de equilibrio entre el plasmar ideas en un texto o bien silenciarlas absolutamente.

Wittgenstein se pone al servicio de todo lo que pueda resultar aclaratorio. Se trata de disolver las dudas filosóficas derivadas del uso inadecuado del lenguaje, de esta gramática que Nietzsche destacaba como embaucadora y que no nos permitía librarnos de Dios. También nuestro autor censura el uso indiscriminado de la metafísica que solo conduce a engaños y falsedades. Para él solo el silencio permitía encarar la ética, la estética y lo místico. Por ello, su actividad filosófica debe oscilar forzosamente entre los conceptos concisos que conducen a simplificar el panorama especulativo y la adopción del silencio absoluto. El afán por la más absoluta concreción y el interés, casi arbitrario, por evitar todo cuanto pueda ser considerado superfluo llevan a Wittgenstein a un estilo muy peculiar y personal, no exento de cualidades literarias fácilmente apreciables, en una estimación de G. H. von Wright que menciona Malcolm:

Un aspecto de la obra de Wittgenstein que seguramente atraerá una atención creciente es su lenguaje. Sorprendería que no fuera algún día clasificado entre los escritores clásicos de la prosa germana. Los méritos literarios del *Tractatus* no han pasado desapercibidos. El lenguaje de las *Investigaciones* es igualmente notable. El estilo es simple y transparente; la construcción de las frases, firme y libre; el ritmo fluye con facilidad. La forma es a veces la del diálogo, con preguntas y réplicas; a veces como en el *Tractatus*, se condensa hasta el aforismo. Hay una sorprendente ausencia de toda ornamentación literaria y de jerga técnica o terminológica. El lazo entre la moderación ponderada y la más viva imaginación, la impresión simultánea de la continuidad natural y los sorprendentes giros nos conducen a pensar en algunas otras grandes producciones de los genios de Viena (Schubert era el compositor favorito de Wittgenstein) (Malcolm, 1990, p. 30).

Afirma Wittgenstein en el prólogo del *Tractatus*:

El libro trata de los problemas de la filosofía y muestra —según creo— que el planteamiento de estos problemas descansa en una mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje. De alguna manera, todo el sentido del libro podría condensarse en las siguientes palabras: lo que en cualquier caso puede decirse, puede decirse claramente; y de lo que no se puede hablar, hay que callar la boca.

Wittgenstein aspira a definir con claridad todas las proposiciones para que el mundo sea comprensible en su dimensión lógica. Sin embargo, la claridad de lo expuesto solo sirve para acentuar la sombra que se alarga en dirección a lo que acontece más allá del límite, allí donde se ubica lo Absoluto. A partir de aquí, el campo del

lenguaje se retrotrae sobre sí mismo y solo queda espacio para el vacío que otorga el silencio. Se trata, por tanto, de una circunstancia sobre la que no existe mucho margen de maniobra. Al haber establecido con claridad meridiana todo lo que resulta expresable, el espacio que queda para lo contrario solo puede contener el silencio. No se trata, no obstante, de un silencio vacío entendido como mero antagonista de la palabra. Aquí estamos ante un silencio muy cargado, que debe ser analizado en toda su enorme magnitud. Con arreglo a esto, Wittgenstein se expresa de manera diáfana en su carta a Ludwig von Ficker, escrita en 1919 y citada por Pierre Hadot:

El sentido del libro es ético. En principio pensé incluir en el *Prólogo* una frase que no se encuentra en él efectivamente, pero que os la voy a escribir aquí porque tal vez pueda servir como una clave. Esto es lo que pensaba escribir: mi obra está formada de dos partes, de lo que se encuentra aquí (en el *Tractatus*) y, además, de todo lo que “no” he escrito. Y es precisamente esta segunda parte la que es más importante. Mi libro delimita en efecto, desde el interior, por decirlo así, la esfera de lo ético; y estoy convencido que ésta es, *rigurosamente hablando*, la única manera de trazar mis límites. Resumiendo, pienso que todas las cosas sobre las cuales *muchos* mantienen hoy *discursos vacíos*, yo las he demostrado en mi libro, guardando silencio sobre ellas (Hadot, 2007, p. 133).

Es evidente, por tanto, que no resulta posible encarar este silencio como simple contraposición del lenguaje. El filósofo ha depositado tanto contenido, tanta plenitud en todo lo que “no se ha dicho” en su trabajo, que nadie puede pasar por alto que esta carencia de palabras engloba los mensajes más decisivos del discurso de Wittgenstein. Ahora bien ¿cómo percibir lo que realmente quiere decirnos este silencio? Para ello, es indispensable que el lector se sitúe en un plano de absoluta comprensión en lo concerniente a lo expresado. Todas nuestras vivencias pueden ser descritas a través del lenguaje y esto configura un margen lógico incuestionable. No obstante, que nuestros actos puedan ser expresados no conlleva que a través del lenguaje podamos describir también los contenidos implícitos en los hechos vividos. El hipotético contenido ético presente en las acciones no puede ser expresado ya que dicho ámbito sobrepasa las limitaciones del lenguaje. Con arreglo a esto, la ética podrá ser experimentada sin que pueda ser descrita. Por ello, nos encontramos ante un rotundo silencio que está, sin embargo, muy lejos de ser un silencio sin contenido. Joan Ordi alude al papel del *Tractatus* en este sentido:

El *Tractatus* mismo, como escritura del límite, tiene que *mostrar* lo que no puede ser dicho. Que no pueda ser dicho, sin embargo, significa que, considerado desde el límite, se muestra en silencio. Es el silencio del límite, que no se puede decir a sí mismo a través del lenguaje (lógica trascendental). Es el silencio de los valores absolutos, que no pueden expresarse en términos de valores instrumentales o relativos (ética trascendental). Es el silencio del valor estético de la obra de arte, que no se puede considerar como un objeto del mundo para un posible estado de cosas (estética trascendental). Es el silencio del fundamento trascendente del mundo, que no puede expresarse en ningún discurso religioso (mística). Es el silencio del sentido de la vida humana, que no se puede entender como dependencia del sujeto respecto de los hechos del mundo, ni se puede expresar en el lenguaje de la psicología (sentido trascendental). El silencio del límite preserva la realidad y la importancia de aquello que él trasciende. La tesis séptima del *Tractatus* culmina toda la obra al mostrar de qué podemos vivir realmente cuando aprendemos a callar sobre “aquello que es más alto” (Ordi, 2008, p. 194).

Esta actitud frente al silencio también viene determinada por la posición de Wittgenstein ante lo místico. Su punto de vista es, en realidad, muy elemental, tal como lo expone en el *Tractatus*: «Lo místico no consiste en *cómo* es el mundo, sino en *que sea*». (6.44) No se trata de calibrar las estructuras que conforman el mundo para apreciar su transcendencia. Lo que sucede en el mundo es contingente y nada tiene que ver con el hecho de existir en sí mismo. Así lo explicita Joan Ordi:

A pesar de que Wittgenstein no desarrolló ampliamente la razón de esta sorpresa o maravilla (que ya en Platón y Aristóteles daba origen a la filosofía), tal vez podría formularse así: parece “natural” que las cosas que pasan en el mundo, a pesar de ser contingentes, acaben pasando; ahora bien, ya no parece tan “natural” que el mundo exista, ya que también él, considerado como totalidad limitada, es contingente. Y justamente aquí parece radicar la paradoja de la existencia del mundo: la razón de su existencia no se puede hallar en los hechos que en él acontecen (Ordi, 2008, p. 418).

Esta actitud expectante de Wittgenstein ante lo maravilloso que resalta que el mundo exista se traduce una vez más en una respetuosa actitud de silencio. De ningún otro modo es posible aproximarse a la realidad trascendente. Ante su vivencia, el lenguaje se repliega y desaparece y solo nos queda la intensa consternación ante algo enorme que nos desborda y nos hunde en un silencio, que inevitablemente, tiene mucho

de religioso. Esto nos conduce a una apreciación más específica del silencio, que difiere de la que hemos observado hasta ahora y que derivaba de la imposibilidad de expresar con el lenguaje ciertas vivencias y situaciones. En este sentido, Panikkar manifiesta:

Señalemos, sin embargo, que hay dos formas de silencio: un silencio que podríamos llamar de partida, y otro de llegada. El silencio como punto de partida es el silencio religioso, con el cual y en el cual los hombres vislumbran a Dios. El silencio como punto de llegada es el fruto de todo un proceso de aproximación a la realidad de la realidad cuando el *logos* ha conseguido despojarse de todo lo superfluo (Panikkar, 1996, p. 235).

Lo que ahora tenemos delante es el silencio propiamente dicho, autosuficiente, y que no existe como antagonista de la palabra, sino como simple actitud ante el mundo. Se trata de un silencio que constituye una condición de vida, como una forma de asimilación de todo lo circundante. Es un silencio propio de un campo de operaciones, como terreno de siembra, como espacio circundante. Del mismo no sabemos exactamente qué puede surgir y cuáles pueden ser sus hipotéticos frutos, es en sí mismo una incógnita que puede derivar en lo más inesperado. Es también un silencio amenazante que puede volverse contra nosotros, a pesar de que lo hayamos adoptado y asimilado con absoluta convicción. En su seno fluyen los fantasmas que nos amenazan. Supone el estar solo con uno mismo (o con Dios) que tal como refiere Wittgenstein: «Es como estar solo con una fiera. En cualquier momento puede atacarte» (Wittgenstein, 2000, 238). Se trata de un silencio implícito en la soledad o, tal vez, de una soledad tan absoluta que contiene, en sí misma, toda la profundidad del silencio, aproximándonos a la raíz de la pura nada.

No obstante, este silencio también nos unifica con la totalidad y nos hace perder el sentido de la dualidad, característica sumamente acentuada en nuestra cultura cartesiana, adquiriendo de esta manera la correcta ubicación en el plano cósmico. Debe contemplarse el silencio como una opción tan válida como el más elaborado de los planteamientos. También el silencio es, de hecho, un poderoso argumento si sabemos validarlo debidamente. Miguel de Molinos delimita claramente todas las posibilidades que el silencio ofrece:

Tres maneras hay de silencio: el primero es de palabras, el segundo de deseos y el tercero de pensamientos. El primero es perfecto, más perfecto es el segundo y

perfectísimo el tercero. En el primero, de palabras, se alcanza la virtud; en el segundo, de deseos, se consigue la quietud; en el tercero, de pensamientos, el interior recogimiento. No hablando, no deseando ni pensando, se llega al verdadero y perfecto silencio místico, en el cual habla Dios con el alma, se comunica y la enseña en su más íntimo fondo la más perfecta y alta sabiduría. (Molinos, 1998, p. 103).

Pero el silencio cuando es buscado como telón de fondo, como atmósfera concreta para respirarla en todos sus matices, precisa de unas circunstancias determinadas, de una ubicación que ayude a conseguir este objetivo, lejos de los inevitables efluvios sonoros del “progreso”. En este sentido, no es extraño que Wittgenstein buscara la soledad y el silencio en distintos lugares en los que llevó una vida retirada y prácticamente monástica, especialmente en sus estancias en Noruega. Diversos filósofos han optado también en algún momento de su vida por retirarse de la vida mundana para cobijarse en distintos rincones de la naturaleza. Tal es el caso de Thoreau o Heidegger, entre otros. Sin embargo, nuestro filósofo es el que llevó la situación a límites más extremos ya que en su persona siempre permanecía latente un profundo sentido del sacrificio que él afrontaba como un reto que había que superar. Se planteó incluso la posibilidad de entrar en un monasterio y, de hecho, trabajó como jardinero en dos conventos próximos a Viena en 1920 y 1926. Su constante temor a llevar una vida errónea y disipada le conducía constantemente a contemplar el sentido de la decencia como algo sustancial para equilibrar la paz interna, tal como se refleja en su amplia correspondencia con Norman Malcolm. Lo indecente, para Wittgenstein, cubre un amplio espectro de actitudes equivocadas y deleznable. La preocupación máxima de nuestro autor pasa inevitablemente por el alcance de esta decencia idealizada, tal como lo refiere Wilhelm Baum:

Hubo un tiempo en que estuve dándole vueltas a la idea de hacerme arquitecto o boticario. Pero caí en la cuenta de que no podía encontrar en esas profesiones lo que yo buscaba. En el fondo, cuando uno ejerce esos oficios, y también otros, únicamente es un tendero. Lo que yo quiero es irme al otro barrio siendo una persona decente» (Baum, 1988, p. 132).

Cuando Wittgenstein combate en la Primera Guerra, se exige diariamente un rendimiento filosófico que debe cubrir unos mínimos. Cuando ese ideal no se alcanza se lamenta de forma constante. Nunca encontró un escenario ideal y por ello su

alejamiento del mundo es permanente y siempre se siente contrariado y distante de las obligaciones académicas, o del entorno social que le impiden concentrarse en lo realmente importante. Es en el marco de la soledad y el silencio donde nuestro autor escribe sus textos más cargados de intensidad metafísica, siendo los realizados en sus últimos años en Noruega, en Sjkolden, los más intensos y hermosos, y de los cuales se desprende una atmósfera religiosa que ponen a Wittgenstein en paralelo con los místicos clásicos y que forzosamente han de resultar impropios y extraños a quienes quisieron ver en él solo a un filósofo analítico. Hablando con Drury, nuestro autor afirmó: «No soy un hombre religioso, pero no puedo evitar ver cada problema desde un punto de vista religioso». Ciertamente, esa religiosidad a veces ambivalente y en ocasiones claramente definida, fue el común denominador en la vida del filósofo. Lo que resulta bastante evidente es que el filósofo adopta una postura ante el mundo con la que pretende ubicar su existencia en un plano de plenitud espiritual con la que acallar el constante malestar que le persigue. Es por ello que su actitud pretende ser religiosa ya que nuestro filósofo no veía otra forma de aprehender lo que quedaba fuera del límite, en la línea que preconizaba Heidegger: «Hacerlo todo *con* religión, no *por* religión. La religión tiene que acompañar como una música santa todo hacer de la vida» (Heidegger, 2014, p. 176).

Y esa “música santa” discurre, tal como lo expresaba san Juan de la Cruz, como «la música callada, la soledad sonora». De alguna manera el ámbito del silencio envolvió todo el pensamiento de Wittgenstein, posiblemente porque en su consecución se percibía el acierto de estar en la pista de lo realmente importante. Tal vez, en el fondo, la aspiración suprema de nuestro autor fue no tener que lidiar con problemáticas banales que le apartaban de aquel ideal soterrado que constituyó su auténtica aspiración: el alcance de un estado de paz y de silencio equivalente a la fusión con aquello que se muestra porque no puede decirse. Dado que el lenguaje se mostraba inviable y el silencio era lo único que quedaba en pie, podemos presuponer que el filósofo vio en este acallamiento la única opción para sentirse cerca de la vivencia interior de un Dios misericordioso y justiciero que otorgara sentido a la existencia y calmara todo el dolor y la angustia implícitos en la misma.

LA PERPLEJIDAD

Pues Wittgenstein poseía —como pocos filósofos a lo largo de la historia de la filosofía— lo que alguna vez he llamado "el don de la perplejidad" (perplejidad que propondría como una traducción un tanto libre del *zäumátsein* griego con que se sostenía que comenzaba —y quién sabe si acaba— la reflexión filosófica).

JAVIER MUGUERZA

Resulta esencial que en el contexto de la especulación filosófica exista una curiosidad implícita que induzca a querer penetrar en la esencia del mundo para descubrir sus verdades más ocultas. Sin esta condición, la vida, sus leyes y características podrían pasar fácilmente desapercibidas. Sin embargo, es inherente al ser humano el preguntarse sobre las más variadas cuestiones y plantear un sinfín de dudas y especulaciones sobre los mecanismos y el porqué de la realidad cósmica en la que estamos envueltos.

Esta curiosidad está empujando al pensamiento filosófico desde la época presocrática hasta nuestros días. Resulta evidente que la escuela analítica no ha sido una excepción en este sentido y el hecho de que Wittgenstein formase parte de este colectivo lo pone en paralelo, al menos inicialmente, con las posiciones de Frege, Russell o Whitehead. Sin embargo, nuestro filósofo se mostró siempre muy escurridizo cuando se trataba de adscribirlo a una determinada línea de pensamiento. Muy pronto se hizo evidente (para desesperación de Russell), que el inquieto e irascible autor del *Tractatus*, no era un elemento analítico al uso y sus aspiraciones filosóficas se situaban en horizontes extraños a la mera concreción matemática. Por un lado, Wittgenstein podía ser el más radical de los lógicos, pero por otro no dudaba en evadirse hacia posiciones que más parecían tener su raíz en la mística clásica con todo lo que esto representaba a la hora de precisar el auténtico alcance de su filosofía. Nuestro autor ostentaba una personalidad muy compleja que pronto se manifestó a los ojos de todos quienes conformaban su entorno más inmediato. Así lo define Russell:

Al final de su primer período de estudio en Cambridge se me acercó y me dijo: “¿Sería usted tan amable de decirme si soy un completo idiota o no?” Yo le

repliqué “Mi querido compañero de *college*, no lo sé. ¿Por qué me lo pregunta?” Él me dijo: “Porque si soy un completo idiota me haré ingeniero aeronáutico; pero si no lo soy, me haré filósofo”. Le dije que me escribiera algo durante las vacaciones sobre algún tema filosófico y que entonces le diría si era un completo idiota o no. Al comienzo del siguiente período lectivo me trajo el cumplimiento de esta sugerencia. Después de leer solo una frase, le dije: “No. Usted no debe hacerse ingeniero aeronáutico” (cit. en Kenny, A., 1998, p. 16).

En 1911, Wittgenstein visitó a Frege, el cual le aconsejó que se fuera a Cambridge a estudiar con Russell que en aquella época acababa de publicar, junto con Whitehead, los *Principia Mathematica*, una obra capital dentro de la lógica simbólica. Nuestro filósofo estuvo tres cursos, de 1912 a 1914, en el Trinity College. Russell le trató muy directamente y realmente tuvo que emplearse a fondo para aceptar al esquema de conducta que Wittgenstein le proponía:

Wittgenstein ha sido tal vez el ejemplo más profundo de genio, entendido en el sentido tradicional, con que me he tropezado en mi vida: apasionado, profundo, intenso y dominante. Poseía una cierta pureza que nunca más he vuelto a encontrar en esa medida, salvo en G. E. Moore... Cada día me visitaba a medianoche y durante tres horas, sumido en un excitado silencio, se movía de un lado para otro por mi habitación cual un animal salvaje. Una vez le dije: “¿Está usted meditando sobre la lógica o sobre sus pecados?” Me respondió: “Sobre las dos cosas”, y siguió recorriendo la habitación. No quería proponerle que ya iba siendo hora de acostarse, pues tanto a él como a mí nos parecía posible que se suicidara si me dejaba (cit. en Baum, W., 1988, p. 61).

Ciertamente, un temperamento como el del autor que nos ocupa no podía encajar con ningún patrón establecido. El cerebro de Wittgenstein siempre funcionó con un nivel de intensidad muy notable. Nunca se dio reposo alguno y cuando una cuestión quedaba cerrada otras aparecían rápidamente para ocupar la atención del pensador. Esto era debido a que Wittgenstein se sentía aludido e interpelado por infinidad de temas, muchos de ellos aparentemente triviales que, sin embargo, ocupaban su mente exigiendo respuestas claras e inmediatas. Esta actitud no era solo debida a la innata curiosidad propia de cualquier filósofo que se precie, sino —y este es un rasgo fundamental a la hora de cuestionar el pensamiento de Wittgenstein en su conjunto—, a un acusado sentido de la perplejidad que siempre conmocionó al filósofo y que se

detecta por el tratamiento entre apasionado, riguroso y poético, que otorgó a tantos temas como fue abordando durante su carrera filosófica. Esta es la precisa definición que ofrece Javier Muguerza en este sentido:

Wittgenstein, por ejemplo, trató toda su vida de librarse, al estilo analítico, de las “perplejidades filosóficas”, por llamar de este modo peculiar a los problemas filosóficos. Pero supo arreglárselas para permanecer perplejo hasta el fin de sus días, y cuando —en la primera fase de su vida filosófica— creyó una vez poder asegurar que todo estaba razonablemente claro y “no hay enigma”, fue para a continuación hacer añicos su propia construcción teórica y seguir dando vueltas a las mismas cuestiones. Un ejemplo que no todos los filósofos y, desde luego, no todos los filósofos “analíticos” estarían dispuestos a seguir (Muguerza, 1995, p. 523).

Efectivamente, en mayor o menor medida, Wittgenstein estuvo siempre girando alrededor de las mismas cuestiones a pesar de que el enfoque de las mismas experimentó cambios sustanciales con el paso de los años. Sin embargo, en su última etapa (una suerte de “tercer” Wittgenstein), el filósofo se deslizó hacía una generalidad de reflexiones sobre la estructura de la mente, comportamiento, factores visuales, capacidad de simulación, etc. El campo es realmente infinito y se refleja en obras como *Zettel*, *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología* y *Desde la certeza*. Javier Sádaba así lo expone en su estudio preliminar de los *Últimos escritos sobre la Filosofía de la Psicología*:

¿Cuál es el tema principal? Una respuesta primera y simple podría ser que lo que cae bajo la mirada de Wittgenstein, en dichos escritos, son nociones tales como ver, sentir, entender, así como todo un vasto rango de emociones. Pero una respuesta más ceñida debería tener en cuenta que estas investigaciones sirven, de manera fundamental, para completar aquellos aspectos que se irán agudizando a lo largo de la vida de Wittgenstein y que tienen que ver con la *situación* de nuestros conceptos, la *capacidad* de nuestro lenguaje y el *valor* de nuestras representaciones (Sádaba, 2008b, p. 12)

En efecto, Wittgenstein pone todo su afán clarificador al servicio de todas las características e interioridades del ser humano. Ni que decir tiene, que el lenguaje sigue ocupando un lugar principal y sus observaciones en este sentido siguen teniendo un interés incuestionable: «Supóngase que quisiera sustituir de una vez todas las palabras

de mi lenguaje por otras; ¿cómo sabría yo qué lugar le corresponde a una de las nuevas palabras? ¿Son las imágenes las que conservan los lugares de las palabras?» (Wittgenstein, 2007, 10). La hermosa capacidad de nuestro filósofo para quedar perplejo ante cualquier aspecto de nuestra realidad, incluso los más aparentemente colaterales, se traduce en un abanico infinito de secciones y aforismos que muestran auténticas perlas, no por poco conocidas menos fascinantes: «Estoy silbando y alguien me pregunta por qué estoy tan alegre. Respondo: “Espero que hoy llegue N”. Pero, mientras silbaba, no pensaba en él. Pese a todo sería erróneo decir: había dejado de esperar cuando comencé a silbar» (*Ibíd.*, 64).

La capacidad de asombro y de perplejidad arranca para Wittgenstein desde la propia contemplación del mundo como un todo. Alguien que se conmueve ante la existencia cósmica en sí misma demuestra una posición abierta a lo trascendente y es lógico que posteriormente configure su sentido metafísico en base a esta estimación. Ya hemos visto que el Wittgenstein de los *Diarios secretos*, los *Cuadernos* y el *Tractatus* muestra abiertamente un sentido místico que cubre todas las expectativas y deja colmadas todas las dudas existenciales sin que eso signifique una identificación, por otra parte imposible, con lo supremo. El filósofo se queda en la puerta ya que sabe que no puede traspasar el límite. Y, sin embargo, esto no le impide experimentar la más clara evidencia de que existe algo más allá de lo contingente. Ante la imposibilidad de poder tratar lo que queda en este ámbito sobrenatural, Wittgenstein analiza lo que configura este mundo y se centra en las interioridades humanas, a la espera, quizá, de hallar datos que orienten mínimamente en relación a nuestras hipotéticas “opciones”.

Todas las investigaciones del filósofo realizadas los últimos cuatro o cinco años de su vida reflejan esta búsqueda derivada de la perplejidad ante el propio ser humano y sus “secretos” interiores, como si del esclarecimiento de estos mecanismos de conducta dependiera una nueva perspectiva que permitiera ubicar al sujeto en otro plano y en otro radio de acción:

¿Qué me impide suponer que esta mesa desaparezca, o que cambie de forma y color, cuando nadie la ve y cuando alguien la mira de nuevo vuelva a su estado original? —Tenderíamos a decir: “Pero, ¿quién supondría algo así!”» (Wittgenstein, 2015, 214)

En esta búsqueda apasionada del porqué de la totalidad, Wittgenstein se abre a lo mágico (aunque él nunca lo clasificaría así), como si se tratara de algo habitual y corriente. En este caso no está contando cuentos de hadas a los niños, tal como hacía en su etapa de maestro en los pueblos de la Baja Austria. En cualquier caso, se trata de no obstaculizar ni reducir todo el amplio abanico de posibilidades que plantea la realidad que nos envuelve. Observemos que, en este sentido, Berkeley proponía lo mismo en base a su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*:

Pues aunque mantenemos, ciertamente, que los objetos del sentido no son sino ideas que no pueden existir si no son percibidas, no puede de ello concluirse que no tienen existencia excepto cuando son percibidas por nosotros, ya que puede haber otro espíritu que las perciba, aunque nosotros nada sepamos de él. (Berkeley, 1992, p. 84)

Posteriormente, el propio Einstein iría en la misma dirección cuando le comentaba a Niels Bohr que «la luna no existe si nadie la está mirando». Ahora el filósofo deambula, libre y ampliamente, por todo género de reflexiones relacionadas con el todo, pero es el ser humano el centro de sus divagaciones. No es tanto cómo pueda ser el mundo, sino cómo lo podemos contemplar y aprehender, y qué capacidad tenemos de asimilar la supuesta realidad que subyace en todo lo que nos envuelve: «¿Qué es lo que hay que hacer para que uno describa su estado de ánimo? — O también podría preguntar: ¿qué es lo que hay que hacer para que uno *quiera* describir un estado de ánimo?» (Wittgenstein, 2008b, p. 30). Todo el ámbito interno del individuo es puesto en cuestión y no se valora en base a leyes arbitrarias de ninguna naturaleza. A partir de los juegos de lenguaje, la postura de Wittgenstein no contempla condicionantes teóricos de ningún género y la lectura que se hace del sentir y expresar cursa libremente buscando que las incontables preguntas que se generan reflejen, en sí mismas, el estado real de nuestro pensamiento.

La perplejidad avanza en todas direcciones ya que este marco contingente no nos ofrece garantías en ningún sentido. Lo que prima es la necesidad, siempre acuciante en Wittgenstein, de aclarar conceptos en la medida de lo posible y que las confusiones y malentendidos derivados del uso inadecuado del lenguaje se puedan disolver en aras de una transparencia idealizada que supone, en sí misma, el sinsentido de la filosofía como necesidad intelectual: «La tarea de la filosofía es tranquilizar el espíritu con respecto a

preguntas carentes de significado. Quien no es propenso a tales preguntas no necesita filosofía». (Wittgenstein, 2000, 65). Pero, ¿cómo saber que una pregunta no lleva implícito un significado inherente? Eso podía dilucidarse con precisión en el contexto del pensamiento analítico y la lógica de las proposiciones de la época del *Tractatus*, pero en el marco de los juegos de lenguaje todo, en principio, debe ser admitido como válido mientras respete el contexto lingüístico que le corresponde. ¿Cómo determinar, a partir de estos supuestos, lo que realmente procede como auténtico interrogante a considerar? Supuestamente, toda pregunta es posible y también su “correspondiente” respuesta. Pero, ¿qué tipo de respuestas pueden validarse como realmente correspondientes?

Es evidente que la mecánica que sigue el pensamiento podría aclarar mucho la cuestión, pero esto es algo que se nos escapa y aunque los planteamientos de Kant puedan resultar muy orientativos en este sentido, es claro que nuestro filósofo viaja ahora en otras direcciones y la duda planea sobre el entramado especulativo de un modo diferente:

¿De dónde sacamos el concepto “pensar” que queremos examinar aquí? Del lenguaje cotidiano. A lo que se dirige nuestra atención, en primer lugar, es a la palabra “pensar” pero el uso de esa palabra es confuso. Y no podemos esperar otra cosa. Y eso, desde luego, puede decirse de todos los verbos psicológicos. Su aplicación no es clara ni tan fácil de resumir como ocurre, pongamos por caso, con la de los términos de la mecánica. (Wittgenstein, 2007, 113)

Y Wittgenstein remata la cuestión en el siguiente aforismo: «Uno aprende la palabra “pensar”, esto es, su uso, en determinadas circunstancias que, a pesar de todo, no aprende a describir» (*Ibid.*, 114). Si la propia naturaleza del pensamiento ya nos resulta extraña, es evidente que lo que podamos realizar en base a su función no resultará aclaratorio en ningún sentido y, sin embargo, la perplejidad “exige” respuestas de forma constante. Ante este panorama, Wittgenstein generaliza el problema y ubica la duda al borde del colapso conceptual:

¡Compárese el fenómeno del pensar con el fenómeno del arder! ¿Acaso el arder, la flama misma, no podrían parecernos misteriosos? ¿Y por qué la flama más que la mesa? - ¿Y cómo aclararías este misterio? ¿Y cómo habría que resolver el misterio del pensar? ¿Justo como el de la flama? (*Ibid.*, 125).

No deja de resultar paradójico que un hombre como Wittgenstein, constantemente supeditado al hecho de pensar en base a su infinita necesidad aclaratoria derivada de su perplejidad permanente, no pueda pensar sobre el pensar. Eso nos retrotrae a los planteamientos del *Tractatus* sobre la imposibilidad de que el lenguaje pueda describir el lenguaje. El esquema lógico no juega papel alguno en el *ser* y el *qué* del mundo, solo en el *cómo*, es decir, en su propio desenlace una vez que el mundo ya es un hecho, tal como se explicita en 5.552:

La “experiencia” que necesitamos para entender la lógica no es la de que algo está de esta o de aquella manera, sino la de que *algo* es; pero precisamente esto *no* es *ninguna* experiencia.

La lógica es *previa* a cualquier experiencia, que algo es *así*.

Es previa al *cómo* no al *qué*.

Los planteamientos del *Tractatus* y los expresados en *Zettel* están separados por unos veinticinco años, por lo que el punto de vista de Wittgenstein sobre esta cuestión podría haberse modificado significativamente. No obstante, lo expresado más arriba sobre el misterio que constituye el pensar nos conduce a concluir que no hay cambios sustanciales en relación a este apartado. La flexibilidad de los juegos no aporta nada esencial al concepto de un lenguaje que, en modo alguno, puede proclamar la lógica que lo posibilita. En realidad, el lenguaje se enfrenta con la insalvable dificultad de convertirse en metafísico, lo cual cambiaría toda la percepción del mundo tal como lo manifiesta Joan Ordi:

La lógica puede mostrarse ella misma en el lenguaje que, ella misma, hace posible. Pero el lenguaje no puede enunciar la lógica que lo hace posible. ¿Por qué? Porque si pudiera hacerlo, la posibilidad de la enunciación sería una facultad del lenguaje y, por tanto, el lenguaje sería condición de posibilidad de sí mismo. Entonces, evidentemente, podría decirlo todo. Y el lenguaje o discurso explícito de la metafísica sería posible gracias al mismo lenguaje: por el solo hecho de que existiría un lenguaje metafísico, este ya sería significativo a pesar de que las palabras o nombres no tengan referencias (*Bedeutung*) en estados de cosas. Esto equivaldría a abandonar la significatividad del lenguaje a cualquier combinación arbitraria de las palabras (Ordi, 2008, p. 177).

No podemos pensar la lógica dado que es ella misma la que posibilita el lenguaje al ser previa al desenlace del mundo. Podemos decir que pensamos en determinados

contextos y circunstancias, pero no nos resulta aplicable concebir el pensar en términos absolutos. Y sin embargo, el impacto producido por la perplejidad requiere la atención de nuestro pensamiento. Wittgenstein muestra una vez más su impotencia para explicitar el concepto: «"Pensar", he aquí un concepto terriblemente ramificado. Un concepto que abarca múltiples manifestaciones de la vida. Los fenómenos del pensar son muy distintos entre sí» (Wittgenstein, 2007, 110) En este sentido, cabe contemplar la posición de Heidegger, en el que el pensar es la manifestación del ser, más allá de sus supuestas funciones prácticas:

El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esta morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y la custodian. El pensar no se convierte en acción porque salga de él un efecto o porque pueda ser utilizado. El pensar sólo actúa en la medida en que piensa. Este actuar es, seguramente, el más simple, pero también el más elevado, porque atañe a la relación del ser con el hombre. (Heidegger, 2013, p. 16).

Nuestro autor se presenta como una especie de agente depurador, cuya única pretensión es aclarar conceptos de la forma lo más explícita posible, lo cual no deja de ser una empresa de enormes proporciones dado que cualquier cosa puede ser objeto de atención, de reflexión y de duda y, por consiguiente, presupone la acción inevitable del pensamiento en alguna de sus múltiples facetas. En cualquier caso, Wittgenstein no se considera portador de un estilo o un sistema personal a través del cual pueda discernir o diseccionar la realidad en base a una supuesta genialidad congénita. El filósofo justifica su proceder especulativo en base al poso que han dejado en él los trabajos de otros pensadores, como ya hemos visto, a los que considera el punto de arranque de toda su reflexión:

Creo que hay una verdad si pienso que, de hecho, mi pensamiento es solo reproductivo. Creo que nunca he descubierto un movimiento intelectual, siempre me fue dado por algún otro. Lo único que he hecho es apresarlos apasionadamente de inmediato para mi labor de aclaración. Así, han influido sobre mí Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa. (Wittgenstein, 2014a, 101)

De este modo, Wittgenstein se posiciona en el plano filosófico con una actitud de modestia que intenta ser paralela a su idea obsesiva por la dignidad, alejándose en la

medida de lo posible de la indecencia que siempre le amenazaba y también de aquella vanidad que todo lo invadía creándole un malestar infinito. Wittgenstein se muestra como el niño que empieza a preguntar el porqué de todo cuanto le rodea con la esperanza de que aquella sorpresa y perplejidad que le dominan puedan ser satisfechas del modo más explícito posible. Sin embargo, debe clarificar previamente el sistema que utilizará para acometer esta empresa, ya que lo que tiene delante no es “solo” el mundo sino también la trascendencia. Su eterno debate se centra en cómo puede hacer interaccionar ambas cuestiones, algo que inició en la época de los *Cuadernos* y nunca pudo concluir.

LA POESÍA

Cuando llegué a casa esperaba una sorpresa y no había sorpresa alguna para mí; por lo cual, sin duda, quedé sorprendido.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Cuando Shakyamuni, según la tradición budista, mostró una flor blanca a la multitud que le contemplaba, todo el mundo quedó sobrecogido y en silencio, sin capacidad de respuesta. Solo el discípulo Mahakashyapa sonrió y con su actitud impulsó el proceso de iluminación que define el *dharma* budista. No sabemos si Wittgenstein conoció este emotivo episodio (más bien nos inclinamos a pensar que la hipotética influencia del pensamiento oriental le tuvo que llegar indirectamente a través de los planteamientos de Schopenhauer). En cualquier caso, nuestro filósofo se muestra sumamente poético cuando expresa en un aforismo escrito en 1947:

Las maravillas de la naturaleza. Podría decirse: el arte nos *muestra* las maravillas de la naturaleza. Se basa en el *concepto* de la maravilla natural. (El capullo que se abre. ¿Qué es lo hermoso en ello?) Se dice: “¡Ve, cómo se abre! (Wittgenstein, 2014a, 323).

Para alguien como nuestro autor que siente el despertar de lo místico en la mera existencia del mundo al margen de cualquier otra circunstancia, la contemplación de una flor que se abre puede suponer una experiencia sublime que puede ponerse perfectamente en paralelo con el relato budista y la sensibilidad zen. También es posible que Wittgenstein estuviese influido en este sentido por las lecturas de Angelus Silesius al que tuvo en mucha consideración. En el libro primero de *El peregrino querúbico*, lectura frecuente en su juventud, encontramos este dístico, uno de los más conocidos del autor:

La rosa es sin porqué. Florece porque florece.

A ella misma, no presta atención. No pregunta si se la mira. (Silesius, 2005, p. 95).

El referente de la flor encuentra una nueva mención en una frase de Wittgenstein a Russell: «Los argumentos no hacen más que perjudicar la belleza de una idea, me da la sensación de estar tocando una flor con las manos sucias». En este caso, tenemos dos frentes abiertos. Por un lado está la consideración de la belleza implícita en una idea o pensamiento que, al entender de nuestro autor, no deben ser mancillados con explicaciones posteriores, las cuales, lejos de engrandecer sus contenidos, lo único que consiguen es enredar y distorsionar la pureza originaria. Por otro lado, tenemos que la metáfora se consigue a través de una flor como símbolo sublime de la hermosura primigenia. Y Wittgenstein remata el protagonismo de la flor en este amplio y hermoso fragmento incluido en *Zettel*:

“Siento una gran alegría.” -¿Dónde?- Eso suena absurdo. Sin embargo, también suele decirse “siento una gran excitación alegre en mi pecho”. No obstante, ¿por qué no está localizada la alegría? ¿Es porque está distribuida por todo el cuerpo? En este caso tampoco está localizada, aun cuando esté localizado el sentimiento que la origina, por ejemplo, cuando nos alegramos por el aroma de una flor. -La alegría se manifiesta en una expresión facial, en una conducta. (Pero no decimos que nos alegramos en nuestro rostro.) (Wittgenstein, 2007, 486).

Sin embargo, nuestro filósofo no tuvo contacto directo con el ámbito poético. Siempre se mantuvo prudentemente distante de este mundo por el que sentía respeto y admiración al tiempo que mostraba una actitud de resignación, como si le estuviera negado poder participar activamente en su más profunda esencia:

Las palabras de un poeta tienen la capacidad de calar en nosotros. Y, desde luego, esto está casualmente relacionado con el uso que aquellas tienen en nuestra vida. Y también está relacionado con el hecho de que, en conformidad con tal uso, permitimos que nuestros pensamientos divaguen en el ámbito familiar de las palabras» (*Ibid.*, 155).

Con Schlick, Waismann y Carnap leyó los poemas de Tagore. Según cuentan Edmonds y Eidinow, la poesía sustituía en determinadas ocasiones a la filosofía:

A menudo Wittgenstein se negaba a discutir temas filosóficos insistiendo en cambio en recitar poesía; en ese momento sus versos favoritos procedían de la obra del escritor bengalí Rabindranath Tagore. Wittgenstein, al que agradaba leer cara a la pared, debía de sentirse atraído seguramente por la cristalina belleza y la

espiritualidad contenida en la poesía de Tagore. Mientras el público de lógicos, prisionero, contemplaba su espalda, tratando con todas sus fuerzas de no dejar ver su impaciencia, puede ser que empezaran a darse cuenta de que habían malinterpretado el mensaje del Mesías (Edmonds, Eidinow, 2001, p. 166).

Además de Tagore, Wittgenstein admiraba también a Mörike y Trakl, y elogiaba determinados trabajos de Rilke, sin embargo, y a pesar de que sentía una gran admiración por *El rey Lear* (mayormente a raíz de una interpretación teatral que contempló en 1930), nunca se identificó con el mundo de Shakespeare:

No creo que Shakespeare hubiera podido reflexionar sobre la «suerte del poeta». Tampoco se hubiera podido considerar a sí mismo como profeta o maestro de la humanidad. Los hombres lo admiran, casi como un teatro de la naturaleza. Pero no sienten que con ello hayan entrado en contacto con un gran *hombre*. Sino con un fenómeno. Creo que para gozar de un escritor es necesario *gustar* también de la cultura a la que pertenece. Si ésta nos es indiferente o repugnante, la relación se enfría (Wittgenstein, 2014a, 483).

Y puntualiza otro aspecto: «Podría ser que en Shakespeare lo esencial sea la ligereza, la *autoridad*, y que por ello haya que aceptarlo, para poder admirarlo de veras, como se acepta la naturaleza, por ejemplo, un paisaje» (*Ibid.*, 278). Sin embargo, aunque se sintió próximo a la naturaleza misma de la poesía, no se consideraba capaz de llevar a cabo una labor creativa en este sentido. Wittgenstein comprendía cuál era el núcleo de la cuestión y podía, por tanto, aprehender y asimilar el alfabeto poético aunque, supuestamente, no supiera sacarle partido personalmente:

Schiller escribe en una carta (me parece que a Goethe) de un “estado de ánimo poético”. Creo que sé a lo que se refiere, creo conocerlo. Es aquel estado de ánimo en el que se es receptivo a la naturaleza y en el que los pensamientos parecen tan vivos como la naturaleza. Lo notable es que Schiller no haya producido algo mejor (o así me lo parece) y por ello no estoy del todo convencido de que lo que *yo* produzca en tal estado de ánimo tenga en realidad algún valor. Es muy posible que mis pensamientos reciban su brillo de una luz que está *detrás* de ellos. Que no tengan luz *propia* (*Ibid.*, 383).

En este sentido se expresa también Engelmann, que conocía muy bien las aptitudes y cualidades de su amigo entrañable con el que compartió muchas inquietudes espirituales:

Seguramente que Wittgenstein jamás en su vida compuso un poema, es decir, seguramente nunca se le ocurrió uno, tampoco a la edad en que entonces prácticamente todos los jóvenes espiritualmente interesados lo hacían. (Para él “la ocurrencia” era tan determinante que sólo reconocía sus propias proposiciones filosóficas cuando se le habían ocurrido en la forma lingüística correcta.) (Engelmann, 2009a, p. 141).

Esta misma limitación la vivió a nivel musical. La fina sensibilidad de toda la familia Wittgenstein ante la música también se hizo extensible a Ludwig, que alcanzó un gran nivel con el clarinete. Engelmann lo recuerda interpretando el “Pastor sobre la roca”, de Schubert, con acompañamiento de piano. Por otra parte, silbaba maravillosamente y con la intensidad propia de un instrumento. Según Engelmann, tuvo ocasión de escucharlo en varias ocasiones en una de las cuales silbó entera la parte correspondiente a una viola en un cuarteto de Beethoven.

¿Es imposible, por tanto, encontrar trazos poéticos en los textos de nuestro filósofo? Una lectura medianamente atenta puede ofrecer sorpresas en este sentido. Y realmente resulta interesante conocer qué destellos podemos hallar de esta vertiente en su trabajo, ya que esto nos abre la posibilidad de contemplar desde otra perspectiva el auténtico alcance de sus objetivos finales. Puede resultar sorprendente que ante una obra como la de Wittgenstein, ciertamente abstrusa y codificada hasta límites muy significativos, pueda aludirse al ámbito poético implícito en la misma. Como es sabido, el filósofo solo es responsable de un libro en lo que concierne a su contenido concreto y acabado final. En este sentido, es evidente que el *Tractatus* se ha calificado de muchos modos pero no precisamente como un trabajo de resonancias poéticas, a pesar de sus contenidos metafísicos o, más bien, éticos en base a la postura explícita del propio autor en este sentido. En cualquier caso, en la necrológica de Wittgenstein publicada por *The Times*, se describía al *Tractatus* como un «poema lógico». En este sentido, Janik y Toulmin precisan aspectos y matices implícitos en la obra de nuestro filósofo:

Muchas de las dificultades que han experimentado los que han intentado interpretar el *Tractatus* se resuelven si se considera que tanto la ética como la lógica están en

relación con lo que puede ser «mostrado» mas no «dicho»; por consiguiente, lo «místico» es ambiguo. En primer lugar, hace referencia a lo que el mundo tiene en común con su representación, su espejo, es decir, el lenguaje. En segundo lugar, hace referencia al poder poético que tiene el lenguaje de transmitir «la significación de la vida». El lenguaje puede expresar la experiencia pero asimismo puede infundir significación en la experiencia. Lo primero es posible, ya que las proposiciones que representan a los hechos son modelos con una estructura lógica. Lo segundo es poesía (Janik, Toulmin, 2017, p. 273).

Con arreglo a esto, una contemplación detenida y atenta puede ofrecer un balance que fácilmente podría ponerse en paralelo con el sentimiento poético. En cualquier caso, la valoración que puede plantearse en este sentido no podemos hacerla extensible al resto de trabajos publicados sobre el pensamiento de Wittgenstein, que se manifiesta a través de apuntes, proposiciones y aforismos reunidos por los editores con fines recopilatorios, confeccionando de esta manera trabajos que nunca sabremos si habrían obtenido el visto bueno del autor. Sólo las *Investigaciones Filosóficas*, a pesar de ser editadas dos años después de la muerte de nuestro filósofo, parecen ofrecer una configuración bastante próxima a los intereses de Wittgenstein. Por consiguiente, estamos ante dos vertientes distintas en la producción del autor. En el caso del *Tractatus* y, hasta cierto punto, de las *Investigaciones*, podemos valorar un determinado e hipotético alcance poético en el fondo y en la forma. En el resto de trabajos, solo podemos referirnos al fondo, es decir, al contenido propiamente dicho, al margen del “estilo” que, regularmente, seguirá un patrón meramente expositivo. En estos casos, la hipotética poesía deberá derivar únicamente de la forma literaria utilizada por Wittgenstein para expresar sus formulaciones. En el caso del *Tractatus* y las *Investigaciones* es posible esperar que el articulado de los contenidos pueda, aparte de lo que se pretenda con los textos propiamente dichos, tener algún tenue eco literario.

No cabe duda que el *Tractatus* ofrece, con diferencia, mucho juego en este sentido. La forma en que está construido, siguiendo una aritmética muy precisa en su proceso de numeración, el modo de avanzar de sus contenidos lingüísticos y analíticos y el “desenlace” final totalmente inesperado, que deriva hacia cauces netamente metafísicos, convierten al libro en una joya magnética en la que no resulta difícil hallar reflejos de una poesía profunda y extraña que emerge del núcleo de su propia construcción. A la parte práctica del trabajo hay que añadir la meramente teórica, que el propio autor

proclamó como la realmente auténtica en sus aspiraciones éticas, a pesar de que esto contemplaba incluso el silencio de lo que no había llegado a escribirse. Esta peculiar declaración de intenciones ya ubica la obra en un plano muy peculiar que, en cualquier caso, va mucho más allá de lo que pueda pretenderse con una clásica producción sobre lógica. Wittgenstein se mostró, no obstante, abierto a la experiencia poética e incluso llegó a ponerla como objetivo final de la especulación filosófica, tal como lo expresa en este aforismo escrito en 1933:

Creo haber resumido mi posición con respecto a la filosofía al decir: de hecho, sólo se debería *poetizar* la filosofía. Me parece que de ello se desprende en qué medida pertenece mi pensamiento al presente, al futuro o al pasado. Pues con ello me reconocí también como alguien que no puede hacer del todo lo que querría. (Wittgenstein, 2014a, 129).

Wittgenstein descolocó a toda la familia analítica con su *Tractatus*. No era posible considerar las posiciones sobre el lenguaje, los hechos o la figura con una postura analítica realmente férrea, para luego derivarlo todo hacia una constatación mística que alteraba, supuestamente, todo el planteamiento previamente establecido. La poesía escondida en el *Tractatus* hay que buscarla en su propia concepción, intensamente derivada de los contenidos de los *Cuadernos*, en los cuales también se apreciaba un giro inesperado, a partir de unas fechas determinadas, hacia una clara preocupación metafísica. Con el *Tractatus*, Wittgenstein ha redondeado la obra, la ha redefinido en sus contornos y ha precisado sus objetivos, pero ha dejado que su esencia fluya hacia unas latitudes que escapan por completo al horizonte teóricamente previsto.

Este vívido sentimiento místico no aparecía tan claramente en ningún otro libro del autor a excepción de los *Cuadernos* y los diarios escritos en Noruega. Toda la angustia existencial presente en un espíritu torturado hasta la misma raíz, se manifiesta aquí con una franqueza abrumadora: «Lo que conozco es propiamente: qué terriblemente infeliz puede llegar a ser el hombre. Se trata del conocimiento de un abismo; & me gustaría decir: Quiera Dios que ese conocimiento no se haga más claro» (Wittgenstein, 2000, 175). Wittgenstein muestra su lucha interna que cursa paralela a la de sus admirados Agustín de Hipona, Kierkegaard y Tolstói. Al no poder expresar de forma analítica la naturaleza de sus emociones, el filósofo recurre al lamento poético que se ubica mucho más allá de las formulaciones lógicas: «Los pliegues de mi corazón quieren estar siempre juntos y para abrirlos tendría que desgarrarlos continuamente» (Wittgenstein,

2014a, 328). Sin embargo, como ya hemos dicho, nuestro autor no se prodiga en piruetas propiamente poéticas pues considera que su sistema de expresión es otro y no hay razón para forzar una situación que, en ningún caso, ofrecería ningún fruto a su entender:

Así como no puedo escribir versos, así solo puedo escribir prosa en esta medida y no más allá. Mi prosa tiene un límite muy determinado y no puedo traspasarlo, como tampoco soy capaz de escribir un poema. Mi aparato fue hecho *así*, y solo tengo este aparato a mi disposición. Es como si alguien dijera: “en este juego solo puedo alcanzar *este* grado de perfección y no *aquel*” (*Ibíd.*, 336).

No obstante, aun sin pretenderlo, nuestro autor se expresa en determinados momentos a través de estructuras que pueden exhalar una auténtica esencia poética. Wittgenstein sabe que su sentimiento ante determinadas cuestiones es extremadamente intenso y que cuando fluye no se acoge necesariamente a los códigos estrictos que contentarían a la filosofía analítica. Dentro del contexto del sentimiento místico, las formas poéticas pueden fluir intensas dado que la prosa convencional no alcanzaría los niveles de autenticidad que es necesario manifestar cuando se está bordeando el mismo límite del mundo: «Lo inefable (aquello que me parece misterioso y que no me atrevo a expresar) proporciona quizá el trasfondo sobre el cual adquiere significado lo que yo pudiera expresar» (*Ibíd.*, 83). Es decir, nuestro autor es consciente de que se mueve en un plano expresivo que deja traslucir elementos ocultos que pululan sobre una base trascendente a la que, por otra parte, no resulta posible penetrar. A raíz de esa circunstancia, lo que Wittgenstein escribe ya acontece en un plano distinto de lo que lo haría una literatura que solo persiguiera la concreción lógica basada en la empírica de los hechos.

El filósofo es consciente de que su sentir interno es peculiar e intenso y que eso favorece el desarrollo de determinadas ideas y pensamientos, encauzándolos en direcciones diversas, enlazando con infinidad de caminos y posibilidades. Esta fertilidad intensa supone la característica básica del pensamiento de nuestro autor. Se abre a infinidad de posibilidades, las cuales, a su vez se ramifican y se subdividen, generando todo tipo de expectativas y reflexiones. Y, sin embargo, Wittgenstein tiene la impresión (y nosotros también) de que, bien mirado, no acaba de moverse nunca del mismo núcleo: «Cada una de las frases que escribo se refiere al todo, por tanto son siempre lo

mismo y, por así decirlo, solo son aspectos de un objeto visto desde distintos ángulos» (*Ibíd.*, 31). La matriz de la que surgen todas sus especulaciones se mantiene inmóvil, estática y permanente como la naturaleza de Parménides. Es como aquel pintor que, por muchas evoluciones estilísticas que experimente su obra, en realidad está pintando siempre el mismo cuadro: «Mi originalidad (si esta es la palabra correcta) es, según creo, una originalidad de la tierra, no de la semilla. (Quizá no tengo semilla propia). Se arroja una semilla en mi tierra y crece diferente que en cualquier otro terreno» (*Ibíd.*, 193).

Esta “tierra” a la que alude Wittgenstein es, en realidad, su auténtica personalidad filosófica. La fertilización permanente a la que se halla expuesto su espíritu no requiere, aparentemente, ninguna aportación propia ya que todo lo adquiere de lo que aleatoriamente se siembra en sus entrañas. Pero, en realidad, esta especie de maternidad permanente, acaba generando formas argumentativas tan ricas y diversas, que a nadie se le ocurre pensar que la personalidad del autor deba considerarse privada de originalidad personal y creativa. En cualquier caso, esta circunstancia se extiende por todo el periplo especulativo de Wittgenstein, y aunque no hay otra obra como el *Tractatus* con sus características únicas e irrepetibles, no puede decirse que la evolución hacia los juegos de lenguaje del segundo Wittgenstein no contenga elementos que pueden vincularse con una sensibilidad literaria que también puede concluir en la naturaleza poética. De hecho, no todo es tan distinto como a veces se nos figura entre las dos fases del pensamiento de nuestro autor. Anthony Kenny lo plantea de este modo:

El prefacio a las *Philosophische Untersuchungen* reconoce “graves errores en el *Tractatus*”; pero no sugiere que su filosofía posterior sea algo totalmente nuevo. Es posible que el propio Wittgenstein exagerara un poco la diferencia entre su primera y su última filosofía; esto no tendría nada de sorprendente, puesto que durante las décadas que median entre ellas su atención se concentró en los problemas que las dividen. Pero a medida que nos separamos en el tiempo de la fecha de redacción de las *Philosophische Untersuchungen* podemos ver que las semejanzas con el *Tractatus* son tan importantes como las diferencias (Kenny, 1988, p. 203).

Ciertamente, existen posicionamientos adoptados en la última fase del pensamiento del autor que remiten claramente a la primera época. Kenny destaca que quince días antes de su muerte Wittgenstein afirmaba. «¿No estoy yo cada vez más cerca de decir que, a la postre, la lógica no puede ser descrita? Debe usted observar la práctica del

lenguaje, y entonces lo verá» (Ibíd., 1988, p. 191). El filósofo se sigue moviendo en la impenetrabilidad de lo trascendente en cuyo marco la lógica se manifiesta como algo que se expresa a través de leyes que abarcan la totalidad de lo existente, pero que no puede replegarse para autodefinirse a sí misma. En este sentido, Isidoro Reguera también resulta muy explícito:

Un trasfondo místico de oscuridad y silencio tiñe sus dos filosofías: en una dijo que había que guardar silencio al respecto y en otra lo guardó sin más. Pero el límite de lo místico, declarada o tácitamente, cierra ambos caminos conceptuales: uno lo cierra un sentimiento extático de asombro ante la mera existencia de las cosas, y otro, una aceptación muda de ellas. Un Wittgenstein creyó entrever lo oscuro más allá de la condición humana, y otro se quedó en la oscuridad de ella misma. La oscuridad del primero era la del sentido más alto de la vida, la del segundo fue la del trasfondo de sus condicionamientos básicos. Pero ambas oscuridades remiten a lo mismo (Reguera, 2002, p. 14).

El concepto del pensar y su interacción con el lenguaje, por otra parte, imprime ciertas limitaciones que reducirían determinados contenidos poéticos a algo privativo del pensamiento, sin posibilidad de traducirse en proposiciones: « ¿Son rojas las rosas en la oscuridad? – Se puede pensar que son rojas las rosas en la oscuridad. – (El hecho de que se pueda “pensar” algo no significa que tenga sentido decirlo) (Wittgenstein, 2007, 250). Una vez más, el lenguaje se ve constreñido por la naturaleza del sentido. Con arreglo a esto, el pensamiento puede vagar libremente, ejecutando todas las piruetas imaginables, pero no hallará necesariamente su reflejo en el marco de una proposición: «Las nubes no pueden *construirse*. Y por ello el futuro *soñado* nunca se hace realidad» (Wittgenstein, 2014a, 232). Ciertamente, es la imaginación quien tiene todas las capacidades al margen de su hipotética traducción al ámbito de las palabras: «¿Y qué tal si se dijera: “¡Imagínate esta mariposa exactamente como es, pero imagínatela fea en lugar de hermosa!”?» (Wittgenstein, 2007, 199). En este sentido, Kenny estima que:

Es el pensamiento el que hace del signo un símbolo, el que hace del signo proposicional una proposición; hasta tal punto que a veces Wittgenstein habla de que una proposición es realmente un pensamiento (TLP 3.5-4) y no, como parece más natural, la expresión de un pensamiento (TLP 3.2) (Kenny, 1988, p. 63).

En base a este planteamiento, se debe poder traducir en palabras todo lo “decible”, dado que la proposición es el pensamiento en sí mismo, al margen de que contenga o no una carga de sentido, lo cual, dentro de un contexto poético no es realmente lo más importante: «¿Cuándo se dice que estoy escribiendo a *esta* persona? ¿Cómo se muestra eso? ¿Cómo lo sé yo mismo?! - ¿Le escribo mientras le escribo?» (Wittgenstein, 2008b, p. 103). En la última fase de su vida filosófica, Wittgenstein dio rienda suelta, en base a sus intereses psicológicos y cognitivos, a todo tipo de reflexiones y comentarios, más o menos aforísticos, que concluyeron en una amplia especulación sobre la certeza, la cual constituye la matriz de su trabajo final. La rigurosidad de las propuestas no escatima momentos de auténtico impacto dialéctico que, en cierto modo, suavizan la “dureza” de la exposición: «¿Sería correcto decir que nadie hasta ahora ha abierto mi cráneo para ver si hay dentro un cerebro, pero que todo habla a favor y nada en contra de que se encontraría uno?». Y a continuación: «Pero podemos decir también que todo habla a favor y nada en contra de que la mesa está allí aun cuando nadie la ve? ¿Qué habla aquí en favor de ello?» (Wittgenstein, 2015, 118-119). En base a los criterios de Moore sobre el grado de certeza al que podemos aspirar, nuestro filósofo pone patas arriba todas las cuestiones posibles. Se trata de analizar todo cuanto pueda acontecer y penetrar en todas las posibles vertientes de nuestra vida:

El psiquiatra podría preguntarme: “¿Sabe qué es eso?” y yo contestar: “Sé que es una silla; la conozco, ha estado siempre en mi habitación”. Con ello, es posible que comprobara no mi vista, sino mi capacidad de reconocer cosas, de saber sus nombres y sus funciones. Se trata aquí de una especie de saber práctico. Ahora bien, me equivocaría si dijera “Creo que es una silla” dado que así expresaría mi disposición a que se comprobara mi enunciado. Mientras que “Sé que es eso...” implica *perplejidad* si no se produce la confirmación (Ibíd., 355).

Saber exactamente cuándo podemos afirmar duda o certeza es para Wittgenstein un desafío ya que implica el grado de compenetración e identificación que podemos obtener con la realidad y el mundo: «Que estemos completamente seguros de tal cosa no significa tan solo que cada uno aisladamente tenga certeza de ello, sino que formamos parte de una comunidad unida por la ciencia y la educación» (Ibíd., 298). En este contexto, el lenguaje sigue prevaleciendo a la hora de determinar cuál es nuestra auténtica posición. Pero este lenguaje sigue siendo, a su vez, tan maleable y escurridizo que se erige como una entidad extraña a la que no se le pueden pedir demasiadas

explicaciones. Puede ser poético o mecánico. Puede sugerir, cautivar e incluso crear dependencia. Es determinante en nuestra vida y de su concreción se espera obtener la máxima claridad de conceptos que nos aparten de la falacia y el engaño. Se aspira incluso a que de su transparencia derive la inutilidad de la propia filosofía. ¿Pero qué garantías nos ofrece un elemento tan enigmático y traspasado por el misterio tanto en su forma como en su fondo?:

Has de tener presente que el juego de lenguaje es, por decirlo de algún modo, algo imprevisible. Quiero decir: No está fundamentado. No es razonable (ni irracional). Está allá – como nuestra vida (*Ibíd.*, 559).

LA CULPABILIDAD

Pensé ayer en la expresión: «un corazón puro; ¿por qué yo no lo tengo? Esto significa: ¡por qué son tan impuros mis pensamientos! Vanidad, mentira, celos aparecen una y otra vez en mis pensamientos. Quiera Dios dirigir mi vida de modo que se vuelva de otro modo.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Ciertamente, una de las características que ofrece el pensamiento de Wittgenstein es el de la constancia de arrastrar una suma imperfección, de habitar en una naturaleza extremadamente defectuosa que concluye en una pésima consideración de sí mismo. Se ha puesto como causa principal de este malestar permanente la condición sexual del autor, pero esta característica resulta, en sí misma, a todas luces insuficiente para mantener el alma en vilo de forma permanente a través del tiempo. Por otra parte, no se observa en ningún momento a lo largo de sus francos y crudos diarios ninguna mención que se centre en concreto en el factor de la homosexualidad. Si Wittgenstein se siente hundido es por un cúmulo de circunstancias entre las que destaca de forma importante su capacidad para concentrarse en el trabajo.

En dicho contexto hay que considerar como elemento primordial su rendimiento propiamente filosófico. En los *Diarios secretos* se menciona de forma casi obsesiva si durante el día nuestro autor ha podido dedicarse de forma conveniente a su tarea especulativa. Da la impresión de que tenga que dar las explicaciones pertinentes en este sentido ya que las menciones en este sentido son prácticamente diarias. Nada hay en la vida cotidiana de Wittgenstein que pueda compararse con su dedicación a la filosofía. Y sin embargo, resulta fácil argüir que si lo que realmente le interesa al autor es poder dar rienda suelta a su pensamiento sin restricciones de ninguna naturaleza, lo último que debiera haber hecho era enrolarse en una guerra que, ciertamente, hubiera podido contemplar desde la distancia en base a los hipotéticos privilegios que, como ya se ha observado, hubiera tenido a su favor en todos los sentidos.

Lo primero que debemos considerar, por tanto, es que el material filosófico que Wittgenstein recopila en sus *Cuadernos de notas (1914-1916)*, tal vez no hubiera existido sin el telón de fondo del conflicto bélico en el que nuestro autor se ha presentado como voluntario. Se ha dicho, y con razón a nuestro juicio, que tal vez la experiencia de la guerra —con la muerte como amenaza permanente y punto de referencia insustituible—, es el elemento indispensable que vigoriza el espíritu del filósofo y lo predispone favorablemente para la consideración de sus planteamientos analíticos. Sin embargo, cabe hacer una clara distinción en este sentido. Las afirmaciones que se recogen en los *Diarios secretos*, tienen que ver con lo cotidiano y reflexionan sobre la existencia en términos muy generales. Se trata de la vida de un soldado dominado por la angustia y la inseguridad del conflicto en el que está imbuido. Eso genera comentarios de naturaleza íntima y doméstica que, en determinados momentos se deslizan hacia una cierta especulación filosófica. Pero paralelamente, Wittgenstein “trabaja” en su lógica proposicional que es la que figura en los *Cuadernos*. Estamos ante dos opciones bien distintas y si bien la primera puede obtener un beneficio de la situación angustiante que vive el filósofo, no nos queda tan claro en qué medida la experiencia bélica puede actuar positivamente a la hora de configurar sus planteamientos sobre lógica.

No obstante, Wittgenstein se exige a sí mismo la capacidad de trabajar a diario en su filosofía lógica. Si no lo consigue experimenta una profunda culpabilidad expresada en infinidad de ocasiones a lo largo de los *Diarios secretos*. Así lo expresa en los tres primeros días de diciembre de 1914:

Trabajado muy poco. Ocurra lo que ocurra, ¡que el espíritu me proteja!

Esta noche tendremos que dormir al aire libre. Seguramente no lograré trabajar. No olvidarse de Dios, es lo único.

No trabajado nada; pero vivido mucho. Pero ahora estoy demasiado cansado para anotarlo (Wittgenstein, 1991, p. 105).

Sin embargo, la batalla no siempre interrumpe el proceso creativo del filósofo, lo cual demuestra la concentración de Wittgenstein en su trabajo. El día 6 de diciembre de 1914 escribe: «Por la noche los cañones disparaban desde muy cerca, hasta el punto de que el barco temblaba. Trabajado mucho y con resultados» (*Ibíd.*, p. 107). Lo cual parece totalmente cierto a tenor de lo que expone en los *Cuadernos* el mismo día en un amplio texto sobre la descripción del mundo a través de la mecánica newtoniana y que

reaparece en otra versión en el *Tractatus* (6.341, 6.342, 6.343). Entre febrero y marzo Wittgenstein cae en un estado de abatimiento e indecisión que le priva de trabajar casi totalmente: «No trabajado. ¿¿Volveré alguna vez a trabajar?!? Ánimo sombrío. Sin noticias de David. Estoy completamente abandonado. Pienso en el suicidio. ¿¿Volveré alguna vez a trabajar?!?» (Wittgenstein, 1991, p. 129). En el texto precedente se conjuga todo el mundo de Wittgenstein en aquellos momentos: la tarea filosófica, el ámbito sentimental, la depresión y la amenaza del suicidio. Estas constantes recorren los *Diarios secretos* prácticamente en su totalidad. El día 7 de marzo de 1915 escribe lo que podríamos calificar de resumen general de lo que supuso su experiencia bélica:

La situación igual. Incómodo. Sigo completamente a oscuras sobre el cambio apropiado. ¡Ahora vuelve a caer una gran helada! ¡Inoportunísima! No me siento bien. Psíquicamente estoy, por así decirlo, bajo de tensión, muy bajo de tensión. ¿¿Qué hacer contra esto?? Están devorándome unas circunstancias repugnantes. Toda la vida exterior, con toda su vulgaridad, se abalanza sobre mí. E interiormente estoy lleno de odio y no consigo dejar que penetre en mí el espíritu. Dios es amor. Soy como un hornillo consumido, lleno de escorias y suciedad (*Ibíd.*, p. 131).

El texto expone crudamente las circunstancias de inadaptación en que el filósofo habitualmente se encuentra: la situación imprecisa y vacilante que ocupa en el ejército y su mala relación con la tropa debido a la vulgaridad de ésta, el reconocimiento claro de lo que se debería hacer y la imposibilidad de llevarlo a cabo. El saldo resultante se transforma en una culpabilidad desahogada que le devora, y esta pérdida de orientación se convierte en un lamento recurrente. Así se expresa el 11 de agosto de 1916 en los *Diarios*: «Sigo viviendo en pecado, es decir, infeliz. Estoy de mal humor, sin alegría. Vivo en discordia con todo mi entorno». Y al día siguiente añade: «Sabes lo que has de hacer para vivir feliz; ¿por qué no lo haces? Porque eres irrazonable. Una vida mala es una vida irrazonable. Lo que importa es no enfadarse» (*Ibíd.*, p. 157). Wittgenstein se halla sumergido en una situación que le acapara de forma tan intensa que incluso en los *Cuadernos*, en los que habitualmente solo plasma su trabajo lógico, al día siguiente escribe:

Supongamos que el ser humano no pudiese ejercer su voluntad, pero que tuviese que sufrir todas las miserias de este mundo, ¿qué podría, entonces, hacerle feliz?
¿Cómo podría el ser humano ser feliz en absoluto, puesto que no puede defenderse de la miseria de este mundo?

Precisamente mediante la vía del conocimiento.

La buena conciencia es la felicidad que dispensa la vida del conocimiento.

La vida del conocimiento es la vida que es feliz pese a la miseria del mundo.

Sólo es feliz la vida que puede renunciar a las comodidades del mundo.

Para ella las comodidades del mundo son tan sólo otras tantas mercedes del destino. (Wittgenstein, 2009b, p. 223).

Así, los *Diarios* y los *Cuadernos* confluyen de un modo total y absoluto en la exigencia del filósofo. Wittgenstein tiene claro cuál es el camino a seguir, pero se muestra incapaz de canalizar su propia propuesta teórica. Se trata, simplemente, de ser razonable y utilizar el conocimiento. Pero en su vida práctica nuestro autor está lejos de ostentar este grado de dominio y autocontrol y de esta deficiencia surge la más amarga culpabilidad. Pero, como hemos dicho, esta obligación que el filósofo se impone cruza por todo su trayecto especulativo y así vemos, por ejemplo, que veinte años después, en Noruega, su sentimiento en este sentido sigue siendo el mismo:

En un horrible estado de espíritu: Sin ideas, obcecado, mi trabajo no me dice absolutamente nada & aquí estoy, en el desierto, sin sentido ni finalidad. Como si alguien se hubiera permitido una broma conmigo, me hubiera traído aquí & aquí me hubiera dejado sentado (Wittgenstein, 2000, 209).

Wittgenstein se hunde una vez más en la desesperación que le produce no alcanzar aquel estado de inspiración eficaz que justifique su permanencia en la inmensidad de la soledad noruega. El sentimiento de fracaso le acosa de forma permanente. ¿Y si, en realidad, no estuviera haciendo las cosas de la forma más adecuada? Debe advertir donde radican los pasos en falso: «A menudo transcribo en el lugar inadecuado anotaciones filosóficas que he hecho antes: ¡ahí no funcionan! ¡Tienen que estar allí donde desarrollan toda su potencialidad!» (*Ibíd.*, 211). Sin embargo, siempre se muestra dispuesto al agradecimiento cuando logra salir a flote: «Hoy me fue mejor en el trabajo; gracias a Dios. *Me pareció que volvía a haber algún sentido en el trabajo*» (*Ibíd.*, 210). El agudo sentido de la tarea bien realizada, siempre presente en Wittgenstein, tiene su epicentro en el reflejo de la perfección divina a la que se debe intentar emular por todos los medios:

Conocerse a sí mismo es terrible porque a la vez se conoce la exigencia vital, & que uno no la satisface. Pero no hay un medio mejor de llegar a conocerse a sí mismo que mirar al perfecto. Por eso el perfecto tiene que desatar una tempestad de

indignación en los seres humanos, si no quieren humillarse completamente. Creo que las palabras «Bienaventurado quien no se escandaliza de mí» quieren decir: Bienaventurado quien sostiene la mirada del perfecto. Pues tienes que inclinarte en el polvo ante él, & eso no te gusta hacerlo (*Ibíd.*, 213).

Una vez más, Wittgenstein nos pone en la pista de la presencia divina. Dios como referente permanente en el contexto de un filósofo supuestamente analítico y que sólo puede considerar seriamente aquello que ostenta el refuerzo inapelable de lo lógico y empírico. La presencia de Dios subyace en todo el proceso filosófico de nuestro autor. Una vez reconocido el “milagro” de la existencia del mundo, el ser supremo aparece como una presencia inevitable pues, ¿cómo podría “explicarse” aquello que nos muestra una grandeza demoledora aunque no estemos en condiciones de explicarla?

Por otra parte, hay que considerar que la situación ambivalente que vivió Wittgenstein en su andadura por el ejército muestra una amplia gama de vertientes posibles, impidiendo un enfoque concreto y preciso en relación a qué fue lo que le condujo a tomar esta decisión. Se ha hablado, como ya se ha mencionado, de un patriotismo que le empujaba vivamente, dado el momento social y político que se vivía, pero también debemos tener presente que Wittgenstein afirmó después de la guerra que en realidad se había alistado en el ejército buscando la muerte, algo que también expone en los *Diarios secretos*, concretamente el día 15 de abril de 1916: «Dentro de ocho días marcharemos a la posición de fuego. ¡Ojalá se me permita poner en juego mi vida en una misión difícil!» (Wittgenstein, 1991, 145). Por otra parte, sobre el hecho de escribir en pleno conflicto bélico, Isidoro Reguera, en sus “Cuadernos de guerra” que complementan a los *Diarios secretos*, menciona una carta de Wittgenstein a Ludwig von Ficker, escrita a finales de 1914, en la que el filósofo refiere:

Muchas gracias por su amable postal y por la carta de Rilke que adjunta. Él dice que la guerra arranca a las personas de su trabajo –pero ¡Imagínese Usted, precisamente en las seis últimas semanas yo trabajo casi mejor que nunca! ¡Ojalá les suceda a muchos lo que a mí! (*Ibíd.*, 216).

Lo cual es rigurosamente exacto en base a los jugosos textos que aparecen en los *Cuadernos* relativos a estas fechas, especialmente en el mes de noviembre. Por todo ello, no resulta fácil decantarse por una visión concreta ante este hecho. Lo que sí parece palpable es que las dificultades en general y el peligro a perder la vida debieron

estimular el intelecto del autor a pesar de que sus lamentaciones frecuentes en este sentido pudieran aparentar lo contrario. Pensamos que los períodos más estériles posiblemente se vean propiciados más por cuestiones sentimentales (o “sensuales” como él las denomina) y por el malestar generado por el burdo ambiente castrense que le rodeaba que por las dificultades generadas por la guerra en sí misma. En cualquier caso, el sentimiento de imperfección y descontento que exhalan casi constantemente sus diarios ponen a la cuestión de la culpabilidad en un primer término indiscutible.

Ciertamente, son los diarios y los aforismos del filósofo los que permiten pulsar realmente el grado de su malestar interno. En los textos propiamente filosóficos, Wittgenstein no permite que asome nada que sea ajeno a su estricto análisis del lenguaje (aunque, como hemos visto, los *Cuadernos* incluyen momentos intensamente místicos, totalmente alejados del rigor lógico). Por lo que, habitualmente, la culpabilidad derivada de su malestar permanente solo se puede percibir en los textos mencionados. Los *Diarios secretos* nos presentan al Wittgenstein de 1914 a 1916. Los diarios escritos en Noruega y recogidos en *Movimientos del pensar*, cubren los períodos de 1930 a 1932 y de 1936 a 1937. Sin embargo los *Aforismos* recorren toda la biografía de nuestro autor ya que se inician en 1914 y finalizan en 1951, año de la muerte del filósofo, y en ellos podemos contemplar con detalle la angustia metafísica que en infinidad de ocasiones se manifiesta de la forma más diversificada.

Y es a partir de aquí, cuando, ante una vista más panorámica de la vida del filósofo, podemos apreciar que el motivo principal de angustia y culpabilidad se va delimitando en torno al descontento sobre la propia conducta en relación a la posibilidad de alcanzar el oportuno estado de gracia que posibilite la fe, a partir de la cual resultaría factible el equilibrio y, por consiguiente, la felicidad:

El cristianismo no es una doctrina, quiero decir, una teoría acerca de lo que ha sucedido y sucederá con el alma de los hombres, sino la descripción de un proceso real en la vida del hombre. Pues el reconocimiento del pecado es un proceso real, lo mismo que la desesperación y también la redención por medio de la fe (Wittgenstein, 2014a, 152).

Wittgenstein aprecia en la creencia cristiana la posibilidad de alcanzar una nueva vida donde todo cobre sentido, sin embargo, la incapacidad del filósofo de situarse en el plano oportuno para acceder a la creencia, le deja constantemente en un estado de

abandono y frustración. Ahora bien, nuestro autor necesita de manera acuciante acceder a este estado de equilibrio espiritual. Ello nos lleva a constatar que la creencia en Wittgenstein funciona de forma autónoma, es decir, al margen de todas las consideraciones derivadas de sus especulaciones lógicas y sus observaciones sobre la conducta humana. A partir de los juegos de lenguaje, Wittgenstein atiende, en pie de igualdad, a todas las manifestaciones humanas sea cual sea su naturaleza. No aspira a descubrir nada profundo en el alma humana, no nos dice el porqué de una determinada conducta ni parece tener ningún interés en descubrirlo. Para el filósofo lo realmente importante es la mera constatación de que existe una manera de actuar y de contemplar el mundo por parte del ser humano y que esta debe cursar adecuadamente en base al juego de lenguaje en que se halle inscrita: «Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica» (Wittgenstein, 2012, 201). Para Isidoro Reguera esa es toda la «lógica del alma» y añade:

Detrás de la técnica no hay sino un automatismo de costumbres, instituciones, convenciones, prácticas y usos sociales aprendidos, reflejamente, que ni a la hora del aprendizaje, por tanto, ni a la hora de su ejercicio, revela la mediación de ningún proceso psíquico. (Así lo hacemos sin más). El «así» que conforman las reglas refleja y constituye todo el interior del hombre. (Reguera, 2002, p. 198).

De esta forma se concede a todos los mismos derechos que, en la severa doctrina del *Tractatus*, se veían forzados a encajar en un código muy preciso y estricto. Con arreglo a esto, no existirá contradicción alguna entre la visión de la vida de cualquier persona y las condiciones lógicas en las que se vea inscrita en base a su existencia en este mundo. Por ello, los trabajos lógicos de Wittgenstein siguen su curso hasta el final, mientras su preocupación religiosa coexiste con los mismos sin atenderlos ni considerarlos fuera del contexto que les corresponde. Pero, en cualquier caso, cuando el lenguaje se refiere al ámbito religioso exige ser considerado desde una perspectiva bien distinta, tal como lo expresa Dario Antiseri:

La más colosal caricatura a que ha sido sometido el lenguaje religioso consiste en haberlo interpretado como una *empresa cognoscitiva* que puede ser expuesta a criterios de relevancia y significación típicos de otros lenguajes, como, por ejemplo el científico. ¿Qué sentido tiene el aserto «Dios es uno y trino»? ¿Cómo podemos verificarlo? ¿Cuál es el contenido de esa proposición y otra semejantes? (Antiseri, 1976, p. 115).

A partir de esta consideración —ciertamente muy paralela a la postura de Wittgenstein en este sentido—, no es necesario entrar en valoraciones que vayan más allá de lo que impulse la propia creencia en sí misma. Y esta creencia la encontramos reflejada en los *Diarios*, *Cuadernos* y *Aforismos*, y se expande por todo el ciclo vital del filósofo, mientras su trabajo sigue intentando descifrar la naturaleza humana en toda su amplia diversidad. Sin embargo, en el caso de Wittgenstein, se trata más de una aspiración a la fe, que una fe propiamente dicha, claramente experimentada y asimilada por el individuo. Esta insuficiencia es la limitación metafísica que Wittgenstein arrastra constantemente y que supone el núcleo de su angustia que se traduce en culpabilidad por su imperfección humana, dado que la actitud correcta sería aquella que conoce la felicidad en base al conocimiento. En el caso de nuestro autor, se hace difícil diferenciar la angustia de la culpabilidad ya que ambas cursan simultáneamente y se retroalimentan.

En cualquier caso, a pesar de la contemplación de Dios dentro del contexto correspondiente, Wittgenstein permanece anclado en la duda sobre si su actitud es la correcta. Aceptar la contemplación metafísica de un ser supremo como posible, no conlleva forzosamente la vivencia de la fe. Por ello, la culpabilidad inherente a una supuesta actitud equivocada no consigue abrirse camino en la creencia, aunque esta se contemple como próxima y asequible. La culpabilidad que Wittgenstein asocia con una vida equivocada y, por consiguiente con el pecado, tiene su raíz en la concepción religiosa del mismo implícita en su convicción personal, en una línea muy próxima a la expresada por Paul Ricoeur:

De esta forma el pecado es una magnitud religiosa antes de ser ética: no es la transgresión de una regla abstracta —de un valor—, sino la lesión de un vínculo personal; por eso la intensificación de esa vinculación primordial que es Espíritu y Palabra. (Ricoeur, 2011, p. 214).

Con arreglo a esto, la vivencia del pecado antecede a su propia naturaleza como definición, el sentimiento del error se presenta como una convicción emitida por el “alma” derivando en un infierno interior que es la prefiguración del otro infierno como entidad externa al propio individuo. También en este sentido, Ricoeur es muy preciso:

Lo esencial de la culpabilidad ya está contenido en una conciencia de estar «cargado» con un peso. La culpa nunca será sin el testigo mismo, anticipado, interiorizado y que pesa ya en la conciencia; y como el temor es, desde el origen, la

vía de la interiorización de la mancha misma, a pesar de la exterioridad radical del mal, la culpabilidad es un momento coetáneo de la mancha misma. (*Ibid.*, p. 258).

Este sentimiento de culpabilidad se incrementa ante determinadas conductas que parecen indicar el camino del error y la injusticia. Wittgenstein, profundo conocedor del pensamiento de Schopenhauer, sabía que el hombre, debe implicarse con una postura ética que el autor de *El mundo como voluntad y representación* prescribe de forma precisa en uno de los fragmentos más hermosos de todos los que dedicó al fundamento ético:

Cada vez que entres en contacto con un hombre no intentes evaluarlo objetivamente según el valor y la dignidad; es decir, no tomes en consideración la maldad de su voluntad ni la limitación de su entendimiento, ni lo absurdo de sus conceptos; porque lo primero podría engendrar odio, y lo segundo, desprecio hacia él: antes bien, ten a la vista, únicamente sus sufrimientos, su necesidad, su miedo, sus dolores; entonces te sentirás afín a él y, en lugar de odio o desprecio, sentirás por él aquella compasión que es el único amor al que invita el Evangelio (Schopenhauer, 2009, p. 222).

Sin embargo, esta ética a la que el ser humano debe atenerse constituye un misterio en sí misma y Schopenhauer no sabe dónde ubicarla, dada la naturaleza inaprehensible de la Voluntad. No obstante, la capacidad de conmovernos ante el dolor ajeno constituye una consecuencia insalvable derivada de la fusión de las doctrinas orientales que el filósofo ha realizado, adaptándolas a su pesimismo metafísico. La concepción del hinduismo advaita no permite la contemplación de la dualidad. Con arreglo a esto, sentir el dolor *con* el otro supone el máximo exponente de la unidad absoluta, en la que no caben particiones. La Voluntad experimenta dolor y éste se ramifica hasta los vértices más alejados de su portentosa configuración. El Absoluto no puede fragmentarse ante el sufrimiento. La Voluntad se apiada de sí misma a través del ámbito fenoménico que no puede desligarse de la totalidad que lo ha generado. De esta forma queda clarificado para el individuo el referente absoluto que le indicará el rumbo de su conducta. La compasión, establecida como matriz absoluta, se desprende de lo más profundo de la Voluntad.

Tampoco Wittgenstein tiene mucho que decir sobre el origen de la ética, solo constatar que se halla en otro plano al que no tenemos acceso: «La ética no se ocupa del mundo. La ética tiene que ser una condición del mundo, como la lógica. Ética y estética

son una» (Wittgenstein, 2009b, p. 215). Así concebida, la ética deviene inevitable ya que es equiparada con la lógica. Simplemente acontece y determina pero no se explica a sí misma. La diferencia estriba en que la lógica es manejable y aunque no sepamos su porqué, conocemos sus reglas que nos permiten configurar un determinado marco de operaciones en el marco de nuestro mundo. La ética, en cambio, no ofrece juego alguno ya que resulta inabordable a pesar de que su existencia se nos muestra permanentemente. Es por ello, que no podemos encauzarla y convertirla en una ciencia practicable: «No es posible guiar a los hombres hacia lo bueno; sólo puede guiárseles a algún lugar. Lo bueno está más allá del espacio fáctico» (Wittgenstein, 2014a, 21).

En consecuencia, cualquier alejamiento por parte del individuo de este principio vital, se salda con el correspondiente malestar derivado de su ruptura con el Absoluto. Y entonces la culpabilidad campa a sus anchas configurando el infierno interno. Lo supremo se exhibe estableciendo un punto de partida del que no es posible desprenderse. En este sentido se expresa Paul Ricoeur:

Sin duda es preciso comprender que, al plantear al hombre como libre, Dios lo plantea como libertad absoluta; la finitud de esa libertad consiste en que dicha libertad está originariamente orientada, no por medio de lo que llamamos «valores», que son productos culturales ya muy elaborados, sino por medio de un principio de jerarquización y de preferencia entre los valores; esta estructura ética de la libertad constituye la autoridad misma de los valores en general (Ricoeur, 2011, p. 391).

Por consiguiente, el ser humano debe orientarse por la fe en una conducta que le viene dada y a la que debe ceñirse en la medida de lo posible. Tener fe y confianza tal como se prescribe bíblicamente: «Confía en el Señor con todo tu corazón y no te fíes de tu inteligencia» (Prov 3, 5); «En Dios, cuya palabra alabo, en Dios confío y no temo. ¿Qué podrá hacerme un mortal? (Sal 56, 5) Pero en la medida en que el individuo no experimente esta fe ¿podrá acatar el sentir de lo ético y lo moral? ¿Cómo fundamentar entonces una conducta determinada y establecerla como referente a seguir?

En este sentido, hemos visto que Wittgenstein pone en Dios el punto de origen de su razonamiento moral: «lo bueno lo es porque Dios lo quiere así» y así lo constata en su conversación con Waismann:

La primera concepción afirma claramente que la esencia de lo bueno no tiene que ver con los hechos y que, por consiguiente, no puede explicarse mediante proposición alguna. Si alguna proposición expresa precisamente lo que quiero decir es: lo bueno es lo que Dios manda. (Wittgenstein, 2011, p. 49).

Este razonamiento —que filosóficamente resulta claramente discutible en la medida en que no acepta como pertinente la intervención de la reflexión humana—, supone la plena aceptación de un Absoluto del que emanaría la naturaleza de un bien que, paradójicamente, no se puede fundamentar a través de la razón por el hecho de no pertenecer a nuestro mundo. Wittgenstein proclama de este modo su visión metafísica a la que siempre aludió pero de la que no supo derivar una paz interna que lo pusiera en paralelo con un orden superior. Su culpabilidad constante no se vio mermada por la contemplación de esta evidencia divina a la que solo se podía acceder a través de una fe vivida y experimentada, no contemplada sólo como la gran alternativa posible. En cualquier caso, nuestro autor no renunció a una visión religiosa en el sentido más amplio de la expresión, dando curso a un fervor que, aunque nunca obtuvo su correspondiente cauce, se hizo extensible a la totalidad de sus concepciones: «Sí, mi trabajo se ha extendido desde los fundamentos de la lógica a la esencia del mundo» (Wittgenstein, 2009b, p. 219). Y en este prolongado proceso vivió en profundidad precisamente aquello que no podía enmarcar en el proceso lógico y de lo cual no podía hablar. Por eso, la siguiente frase, escrita en julio de 1916, podría definir la vivencia filosófica de Wittgenstein a lo largo de toda su vida: «¡¡En cierto sentido, todo esto es en realidad profundamente misterioso!!» (*Ibíd.*, p. 217).

LA MUERTE

Así pues el más estremecedor de los males, la muerte, no es nada para nosotros, ya que mientras nosotros somos, la muerte no está presente y cuando la muerte está presente, entonces nosotros no somos. No existe, pues, ni para los vivos ni para los muertos, pues para aquellos todavía no es, y estos ya no son.

EPICURO DE SAMOS

Es habitual que una temática como la muerte sea uno de los focos de máximo interés en todos los foros de pensamiento, sea cual sea su naturaleza, orientación u objetivo. En el ámbito de la filosofía la muerte es la gran constante a retener; de su ignota naturaleza surgen todas las especulaciones, dudas y, en determinados casos, también esperanzas. Sin embargo, estamos viendo cómo nuestro autor nos deja perplejos con muchas de sus posturas atípicas dentro del marco filosófico, y ante una cuestión como la que ahora proponemos vuelve a sorprendernos nuevamente.

Ciertamente, se hace difícil encontrar a un pensador menos preocupado y comprometido con el final de la existencia, si exceptuamos a los seguidores del epicureísmo. Wittgenstein ha reducido una temática tan sensible y delicada a una simple cuestión de mero trámite. La muerte, hablemos claro, no le sirve a nuestro autor para casi nada. La mística sorpresa ante la existencia del mundo, el doloroso devaneo sobre la decencia y la moralidad de nuestra conducta, las injerencias e incorrecciones del lenguaje proposicional, las problemáticas irreales derivadas mayormente del uso indebido de la filosofía, el establecimiento imposible de un marco ético que pueda ser atendido y secundado, las enormes complejidades cognitivas que acompañan al ser humano... Estas y otras cuestiones ocuparon a Wittgenstein, en mayor o menor medida, durante toda su vida. Pero, ¿qué sucede con la muerte? ¿Acaso nuestro autor dispone de una fórmula mágica que invalida su amenaza? En realidad, es mucho más sencillo que eso. Simplemente, la muerte se ubica en un plano que no parece incumbir al filósofo.

Toda la problemática que teóricamente parece acompañar a la misma deriva de una óptica equivocada, la cual, debidamente corregida no deja margen alguno para que su presencia sea motivo de preocupación alguna. Por otra parte, el sujeto metafísico permanece al margen de la extinción, que solo acomete a la naturaleza de los “hechos”. De esta forma lo expone Joan Ordi:

Todo lo que es casualmente el caso, deja de serlo en un momento determinado del tiempo. Solo el sujeto metafísico, porque vive en el límite, no tiene fin: su vida no es una vida de hechos pasajeros. Cuando morimos, el que cesa es el mundo, no nosotros. Como sujetos metafísicos, en un sentido importante siempre hemos estado más allá de los límites del mundo. Por eso, de la muerte no tenemos ninguna vivencia, ya que solo se tiene vivencia del mundo como totalidad limitada (Ordi, 2008, p. 302).

Y, sin embargo, Wittgenstein empezó su andadura filosófica al plasmar en sus *Diarios secretos* escritos durante la Primera Guerra, una honda y desasosegante preocupación ante el temor de una muerte inminente que le amenazaba a todas horas, desde todos los flancos. No son pocos los estudiosos de Wittgenstein que consideran que la presencia del filósofo en el conflicto bélico, avivó en él un encendido sentimiento religioso que propició todas las posteriores derivaciones metafísicas que atormentaron a nuestro autor de forma permanente. Tal como ya hemos visto en el apartado correspondiente, los ruegos, súplicas y autoexhortaciones son constantes en los diarios de guerra. No obstante, en los *Cuadernos de notas* escritos paralelamente, Wittgenstein se concentra en sus trabajos lógicos con auténtica disciplina, aunque hacia el final sus investigaciones analíticas dejan paso a un amplio conjunto de proposiciones netamente religiosas, algunas de las cuales encontraron su continuidad en los contenidos del *Tractatus*, cuya evolución especulativa recuerda a la de los *Cuadernos*, aunque en el *Tractatus* el giro que se experimenta a partir de la proposición 6.4 ya no tiene vuelta atrás en su rotunda conclusión.

En el *Tractatus*, Wittgenstein perfila y ordena los contenidos previos procedentes de los *Cuadernos* y esto redundará en una estructura más precisa, que evoluciona y avanza como un mecanismo perfectamente engrasado y exquisitamente numerado. Dentro del tema que nos ocupa, las menciones a la muerte son numerosas en los *Cuadernos*, mientras que se reducen a tres en el *Tractatus*, las cuales ya tenían su precedente en los citados *Cuadernos*. Tal es el caso de la proposición «Como tampoco

en la muerte se modifica el mundo, sino que deja de ser» (Wittgenstein, 2009b, p. 207), que tiene su equivalencia en 6.431, del *Tractatus*. La proposición: «Quien es feliz no debe tener miedo alguno. Tampoco ante la muerte», es de las que no están contempladas en el *Tractatus*. En este punto se observa una de las importantes diferencias entre ambos trabajos. En los *Cuadernos*, el concepto de la felicidad aparece en numerosas ocasiones debido a la honda preocupación existencial que se desgrana en sus páginas, relacionada mayormente con el hecho de saber vivir correctamente y ponerse en paralelo con lo que Dios supuestamente espera de nosotros. Así lo describe Darlei Dall’Agnol:

Cabe preguntar: ¿qué se muestra bajo el punto de vista moral? Lo que se muestra por sí misma es la buena voluntad en concordancia con el mundo, con la facticidad como forma de vivir feliz. Caso contrario, tendremos una vida infeliz [...] La moralidad, libre de las confusiones filosóficas, se exhibe en la vida cotidiana de las personas (Dall’Agnol, 2016, p. 38).

En el *Tractatus*, en cambio, cualquier consideración a la felicidad ha desaparecido a excepción de la parte final de la proposición 6.43: «El mundo del que es feliz es diferente del de aquel que es infeliz», que también está presente en los *Cuadernos* (Wittgenstein, 2009b, p. 217).

Resulta bastante evidente que la posición del epicureísmo ante el fenómeno de la muerte está muy presente en Wittgenstein, tal como lo expresa en los *Cuadernos*, el día 8 de julio de 1916: «La muerte no es ningún acontecimiento de la vida. No es ningún hecho del mundo», (cuya réplica se encuentra en 6.4311, del *Tractatus*) después de haber precisado en el fragmento anterior que «para la vida en el presente no hay muerte alguna». En este sentido, hay que destacar que este planteamiento sobre la muerte desató la ira de Jorge Semprún en base a sus vivencias en los campos de concentración nazis. Semprún veía el núcleo del mal en el tratamiento que el nazismo otorgaba a la muerte y ello resultaba del todo incompatible con la estimación efectuada por nuestro autor, completamente alejado de la tragedia: «Como ese cabronazo de Wittgenstein que afirma que la muerte no es un acontecimiento de la vida». En cualquier caso, esta postura nos previene ante las distintas lecturas que en un momento determinado pueden efectuarse de una teoría filosófica y el grado de “confusión” conceptual y lingüística implícito en las distintas consideraciones que pueden efectuarse. Es lógica la posición de Semprún, pero no por ello debemos concluir que es falsa la estimación de

Wittgenstein. Simplemente, se insertan en distintos juegos de lenguaje, ateniéndonos a los posicionamientos de nuestro filósofo.

Se observa, por otra parte, cómo Wittgenstein aborda el tema siempre de la misma forma. Se trata de descargar a la muerte de toda problemática y dejarla reducida a una circunstancia muy concreta y meramente accidental que pertenece a otro plano y, por consiguiente no tiene ningún tipo de incidencia en el marco existencial. Sin embargo, resulta muy ilustrativo para el ser humano observar cuál es su sentimiento ante la muerte ya que esto le muestra si la vida que lleva es la correcta o bien se halla inmerso en el error y la falsedad: «El miedo ante la muerte es el mejor signo de una vida falsa, esto es, mala» (Wittgenstein, 2009b, p. 211).

La tercera y última entrada de la cuestión en el *Tractatus* es especialmente interesante ya que en la misma se dilucida el tema de una hipotética vida futura más allá de la muerte. Tampoco está circunstancia tan particular y que tanto juego concede le resulta a Wittgenstein de ningún interés especulativo:

La inmortalidad temporal del alma humana, es decir, su eterna supervivencia incluso después de la muerte, no solo no está garantizada en modo alguno, sino que, sobre todo, esta suposición no sirve en absoluto para lo que siempre se ha pretendido alcanzar con ella. Pues ¿se resuelve algún enigma porque yo viva eternamente? ¿No es quizá esa vida eterna tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo reside *fuera* del espacio y del tiempo.

(No son problemas de la ciencia natural los que se han de solucionar aquí.)
(6.4312)

La muerte, en definitiva, queda aparcada dentro del esquema de las cuestiones esenciales a tratar por Wittgenstein y ya no reaparece en las *Investigaciones filosóficas*. El segundo Wittgenstein se ha alejado completamente del tema, aunque en los *Aforismos* vamos a encontrar algunas menciones a la cuestión, más o menos esparcidas por todas las fechas. Especialmente interesante es este aforismo escrito en 1932:

Los filósofos que dicen: «después de la muerte entraremos en una condición intemporal», o: «con la muerte se inicia una condición intemporal», y no se dan cuenta de que han pronunciado en un sentido temporal: «después», «con» y «se inicia» y que la temporalidad está en su gramática (Wittgenstein, 2014a, 115).

Una vez más, el engaño al que nos induce el lenguaje nubla toda posibilidad de esclarecer la realidad que nos envuelve. Desde nuestro ámbito no resulta posible acceder a la profundidad espacio-temporal. Wittgenstein quiere desprenderse de todo lo que resulta superfluo para una correcta aproximación a lo valioso, no por ajeno a nuestro mundo menos tentador en sus evocaciones. El misterio inherente a la existencia misma, crisol de la contemplación mística según nuestro filósofo, no concede ningún margen sobre posibles “alternativas” a la vida tal como nos es dado conocerla. Podemos argüir sobre lo que queda fuera del mundo, pero ni toda su hipotética inmensidad nos concede transparencia alguna sobre el fenómeno de la muerte. Dada la postura extremadamente práctica y funcional que adopta el pensamiento de Wittgenstein en todos los sentidos, no resulta posible atender una supuestamente escabrosa situación como la de muerte sin incurrir en un cúmulo de sinsentidos de los que Wittgenstein huye como de la peste.

Y, sin embargo, resulta curioso destacar que un concepto que filosóficamente le resulta tan ajeno e ignoto era algo muy presente en la época en que Wittgenstein creció, en aquella Viena en descomposición de los Habsburgo. Tres de sus hermanos optaron por el suicidio y Wittgenstein vivió buena parte de su vida bajo la latente amenaza del mismo. También la muerte de su compañero David Pinsent, al cual dedicó el *Tractatus*, en accidente de aviación consternó de forma importante al filósofo. No obstante, para Wittgenstein la muerte resulta más temible por el hecho de poner al ser humano frente a una supuesta justicia divina ante la que deberá dar cuenta de su conducta, que por la extinción de la vida en sí misma. Ello nos conduce al Wittgenstein más íntegramente religioso y, por tanto, alejado de las concepciones cosmológicas que puedan derivar de su base filosófica. Esto está intensamente plasmado en un dilatado y, en cierto sentido, tenebroso aforismo del año 1949. A solo dos años de su muerte nuestro autor escribe:

¿Podría explicarse el concepto de los castigos infernales de otro modo que no sea por el concepto de castigo? O también el concepto de la bondad de Dios de modo que no sea por el concepto de bondad?

Ciertamente que no, si quieres alcanzar con tus palabras el *efecto* correcto.

Piensa que se le enseñara a alguien: Hay un ser que te enviará después de tu muerte a un lugar de tormento eterno si haces esto o aquello, si vives de esta o de aquella manera; casi todos los hombres van allí, un número pequeño a un lugar de alegría eterna. Ese ser ha elegido de antemano a los que han de ir al buen lugar y, como

solo van al lugar del tormento los que han llevado un determinado tipo de vida, también ha determinado de antemano quienes llevarán este tipo de vida.

¿Qué efecto tendría tal doctrina?

Así pues, aquí no se habla de castigo, sino de una especie de legalidad natural. Y a quien se le presentara bajo esta luz, sólo podría sacar desesperación o incredulidad de esta doctrina.

Esta doctrina no podría ser una enseñanza ética. Y cuando se quiere educar éticamente y a pesar de ello enseñar esta doctrina, habría que exponerla como una especie de misterio incomprensible, *después* de la educación ética (Wittgenstein, 2014a, 468).

Resulta evidente que el filósofo no concede mucho margen de autonomía al ser humano y lo presenta sometido a un arbitrario dictamen en el que el bien y el mal han sido ya previamente canalizados en las “direcciones” correspondientes. Es lógico que ante una perspectiva como esta, Wittgenstein estuviera permanente hundido en un pozo de insatisfacción y malestar. ¿Cómo saber de antemano si alguien está en el lado equivocado y recibirá, por consiguiente, el correspondiente castigo? Es obvio, tal como el propio Wittgenstein proclama, que de esta formulación no puede extraerse una enseñanza ética. Pero ya hemos visto que Dios ha determinado el concepto de lo bueno y de ello derivamos nuestra consideración del mismo. El bien no es algo independiente de la naturaleza divina. Dicho de otra forma: sin Dios no hay esencia del bien. Sin embargo, si dicha esencia resulta intuita y de algún modo es perceptible por el ser humano, el individuo deberá saber cuándo actúa en consecuencia y, por tanto, adecuadamente. Con arreglo a esto, ¿cómo no inferir con claridad que es lo que se espera de nosotros? Y, si es así, ¿de dónde surge este extremo temor de Dios? Ciertamente, Wittgenstein sitúa a la enseñanza ética en primer lugar y a la doctrina de un Dios cuya conducta parece hallarse inscrita en una “legalidad natural”, a continuación, a pesar de tener que considerarla como “un misterio incomprensible”.

Estamos ante una situación, paradójica ya que, de entrada, no resulta factible —y Wittgenstein ha sido muy claro y rotundo sobre este particular— proponer ninguna “enseñanza” ética dadas las características trascendentales de la misma. Y, por otro lado, tenemos la imagen de una divinidad que ha escogido a quienes atenderán a la buena conducta y a quienes la contravendrán. Es decir, Dios no solo genera la naturaleza del bien, sino que también determina a los que acatarán este principio. Realmente, la concepción divina que Wittgenstein desarrolla en este intenso aforismo

posee unos contenidos más próximos a los establecidos en el Antiguo Testamento que a una imagen más o menos panteísta o spinozista de lo que podría ser el universo y que podría considerarse en mayor concordancia con su postura filosófica. En este sentido, la preocupación por un amenazador juicio final por parte de Wittgenstein la refiere también Engelmann:

Por el contrario, la idea de un Juicio Final le afectó siempre hasta lo más profundo. «Cuando nos veamos un día en el Juicio Final»: era una expresión repetida por él, que pronunciaba con una mirada indescriptible, vuelta hacia dentro, con la cabeza baja, dando toda la imagen de un poseso, en momentos especialmente graves de algunas conversaciones (Engelmann, 2009a, p. 130).

Tenemos, por tanto, a un concepto tan oscuro y amenazante como la muerte absolutamente despegado del plano de lo que resulta realmente problemático. Todo lo que debe ser resuelto en pro de una mayor tranquilidad espiritual y que otorgue la posibilidad de detener el proceso especulativo pertenece a nuestro ámbito y tanto el Wittgenstein del *Tractatus* como el de las *Investigaciones*, siguiendo estrategias distintas, se centraron en aclarar el terreno en este sentido:

Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero eso solo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*.

El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero.— Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión (Wittgenstein, 2012, p. 133).

Es decir, lo que tenemos que solucionar forma parte de la vida y del modo de afrontarla y categorizarla a través del lenguaje. Si se consigue alcanzar un objetivo de claridad suficiente obtendremos una paz muy próxima a la ataraxia. A partir de aquí, la filosofía ya es del todo innecesaria y nuestro espíritu queda armonizado con el todo, alcanzando así lo más cercano a lo que entendemos por felicidad. Pero la muerte no forma parte de la vida, solamente es su interrupción y lo que después pueda acontecer no nos es dado a conocer a priori. Con su óptica extremadamente pragmática, Wittgenstein destierra a la muerte del apartado de cuestiones a corregir o superar. Este mero retorno a la fuente originaria es definido por Isidoro Reguera:

Así la muerte del yo significaría en lo absoluto la recogida definitiva en su nada esencial: la misma que la originaria de Dios o del origen absoluto mismo. Ese se

supone que es el sentido de la muerte siempre, tanto en el ciclo del carbono como en cualquiera de los paraísos que culminan la cosmovisión de las religiones más refinadas. La muerte así no parece tan horrenda y su elección resulta comprensible: tan comprensible o no como el pensamiento puro, ni más ni menos (Reguera, 1994, p. 186).

Lo único que tiene la muerte de alarmante estriba en que nos pone, según nuestro filósofo, ante el balance de lo que ha sido realmente nuestra existencia. No obstante, en el marco de los juegos de lenguaje no existen referencias directas a cuestiones éticas o metafísicas, lo cual no significa que no persistan en el fondo mismo de lo que se trata. El mismo objetivo clarificador ya comporta una postura ética que ahora se desarrolla en el mismo procedimiento. En cierto modo, es como si lo que se propugnaba de forma teórica en el *Tractatus*, ahora se esté llevando a la práctica habiendo, previamente, aceptado la contemplación de una inacabable miríada de juegos lingüísticos que contemplan la totalidad de nuestro mundo. Al ocupar cada cuestión el oportuno encaje en el apartado que le corresponde se da paso a un lenguaje perfectamente integrador, donde nada queda desatendido, por complejo que sea su contenido.

En base a estos planteamientos, Wittgenstein se despreocupa de la muerte y la deja en el pozo de su propia oscuridad a la que no arroja ni el más mínimo atisbo de luz. Cuando su salud se vio gravemente deteriorada por la aparición de un cáncer de próstata, el filósofo mostró una actitud muy pasiva, dejando que la enfermedad “siguiera su propio curso” y sin lamentarse. Sin embargo, en estos momentos finales de su vida el filósofo tiene necesidad, de una forma muy clara y con escasas ambigüedades, de sentirse próximo a Dios en el sentido más puro y directo. No quiere contaminaciones filosóficas y por ello, según refiere Monk, quiere debatir con un sacerdote:

Wittgenstein le pidió a Anscombe que le presentase un sacerdote «no filosófico». No quería discutir los puntos más sutiles de la doctrina cristiana; quería conocer a alguien cuyas creencias religiosas hubiesen cambiado su vida. Le presentó al padre Conrad, el sacerdote dominico que había instruido a Smythies durante su conversión al catolicismo. Conrad fue dos veces a casa de Anscombe para hablar con Wittgenstein. «Él quería», recuerda Conrad, «hablar con un sacerdote en cuanto sacerdote y no deseaba discutir problemas filosóficos» (Monk, 1994, p. 517).

Es decir, Wittgenstein aparca toda especulación metafísica que vaya más allá de la simple fe que conlleva la esperanza en Dios. Algo directo que solo se mueva entre el espíritu y lo superior. Tal vez aspiraba, en esta fase final de su vida, a reencontrarse con aquella fe lejana que le permitiera enlazar directamente con lo trascendente sin necesidad de matizaciones intelectualizadas. En este sentido, es curioso destacar que el Yorick Smythies al que menciona Monk —uno de los pocos alumnos a los que se permitía tomar apuntes y que estuvo en el lecho de muerte del filósofo—, se sintió atraído hacia la fe católica en base a la influencia de Wittgenstein. Iris Murdoch se basó en Smythies para desarrollar el personaje de Hugo Belfounder en su exitosa novela *Under the net*.

Pocos días antes de su muerte, Wittgenstein le dijo a Drury: «Es curioso que, aunque sé que ya no voy a vivir mucho más, nunca se me ocurre pensar en una “vida futura”. Todo mi interés está todavía en esta vida y en lo que todavía soy capaz de escribir» (Wittgenstein., 1994, p. 522). No puede haber una mejor manera de definir su postura ante la muerte que la expresada en estas palabras. La absoluta incapacidad del filósofo para encarar una hipotética “vida futura” —a pesar de su notable identificación con los valores y sentimientos cristianos y la contemplación de un juez que lo pondrá todo en cuestión— le supone una ineludible intensificación de la experiencia vital, aquella que él conoce, sobre la que tanto ha trabajado y que no concede ningún margen que pueda suponer un “desdoblamiento” que pueda conducir a otra dimensión. Fiel a sus planteamientos expresados taxativamente en el *Tractatus*, no hay forma posible de reconducir la vida en base a la contemplación de la finitud. Esta conclusión existencial topa directamente con la impropia naturaleza de la muerte, es decir, un fenómeno drásticamente ajeno al ciclo vital, que tiene la propiedad de actuar como interruptor, pero que no puede relacionarse en modo alguno con aquello que interrumpe, de tal forma que, al igual que el agua y el aceite, nunca se mezclan a pesar de que teóricamente interactúan de forma evidente. En cualquier caso, Wittgenstein quiso en estos momentos finales de su vida entrar en contacto con una experiencia espiritual que había acariciado varias veces en su vida como posible y deseable y que ahora, más que nunca, la anhelaba con un fervor inusitado: entrar en un monasterio, para sentirse más cerca de «este Dios que mora en mi seno».

En este sentido, el padre Conrad se encargó de buscarle al filósofo un monasterio en los Midlands, en el que podría permanecer como un monje más ocupado en actividades

domésticas, pero el agravamiento de la enfermedad no lo permitió. Cuando el filósofo supo que le quedaban dos meses de vida y que ya no tenía sentido seguir con el tratamiento de hormonas y radiaciones, se concentró en su trabajo con inusitada intensidad. Tal como le dijo a la señora Bevan: «Ahora voy a trabajar como nunca he trabajado en mi vida» (Monk, 1994, p. 520). Y así fue ya que en este tiempo escribió los párrafos del 300 al 676 que figuran en *Sobre la certeza*. La última observación fue escrita el 27 de abril, el día antes de su muerte:

“Pero, aunque en estos casos no pueda equivocarme [en el sentido de si alguien está sentado en la mesa y escribe], —¿no es posible que esté anestesiado?” Si lo estoy y si la anestesia me ha privado de la conciencia, en realidad ahora no hablo ni pienso. No puedo suponer seriamente que ahora estoy soñando. Quien soñando dijera “Sueño”, por mucho que hablara de un modo inteligible, no tendría más razón que si dijera en sueños “Llueve” cuando está lloviendo en realidad. Aunque su sueño estuviera en realidad relacionado con el ruido de la lluvia (Wittgenstein, 2015, 676).

Ante el empeoramiento de la salud Wittgenstein —que no quería por nada del mundo morir en un hospital—, el doctor Bevan le dijo que podía permanecer en su casa de Cambridge el tiempo que le quedara de vida. El traslado se efectuó en febrero de 1951.

No nos resulta posible saber a qué hipotéticas “conclusiones” pudo llegar Wittgenstein en esas dolorosas circunstancias, ni cuál era su grado de auténtica fe en aquellos momentos que tanto la necesitaba. Había llegado la hora de enfrentarse a aquel juez severo al que nuestro filósofo tanto había temido. Norman Malcolm, al final de su *Semblanza* sobre el filósofo escribe estas sentidas palabras que constituyen el más auténtico y sincero recordatorio:

El viernes 27 de abril salió a pasear después del mediodía. Esta noche se sintió muy mal. Permaneció consciente y cuando el médico le informó que solo podía vivir unos días, exclamó: «¡Bien!». Antes de perder la conciencia le dijo a la señora Bevan (que pasó toda la noche a su lado): «¡Dígales que he tenido una vida maravillosa!» Con el «les» se refería indudablemente a sus amigos íntimos. Cuando pienso en su profundo pesimismo, en la intensidad de sus sufrimientos mentales y morales, la implacable manera de conducir su intelecto, su necesidad de amor junto con la dureza con que repelía el amor, me inclino a pensar que su vida

fue duramente desgraciada. ¡Sin embargo al final él mismo exclamó que había sido «maravillosa»! A mí me pareció una exclamación conmovedora y misteriosa (Malcolm, 1990, p. 98).

Sin duda, la muerte de Wittgenstein estuvo rodeada del mismo halo de misterio que le acompañó en vida. Su pensamiento, ocupado siempre en resolver pseudoproblemas, esclarecer cual es el correcto camino a seguir, y arrojar luz y sentido a la vida tal como él la entendía, constituye uno de los momentos cumbre de toda la especulación filosófica en su conjunto. Nuestro autor nunca se ubicó en el plano adecuado. Da la impresión que su destino era estar siempre fuera del lugar al que supuestamente le correspondía permanecer. No hay nada en todos los eventos que constituyen su corpus biográfico que se corresponda con lo que habitualmente esperaríamos de la carrera de un filósofo. Tal vez por eso su enorme influencia va mucho más allá del campo propiamente filosófico para proyectarse en áreas muy diversas en las que su carisma adquiere una enorme dimensión y significado. En este sentido, Edmonds y Eidinow afirman:

Y el hecho de que se le cite en numerosas obras literarias que nada tienen que ver con la filosofía, supone una llamativa confirmación del interés que despierta mucho después de su muerte. Para intentar comprender esta fascinación, la clave acaso radique en ver a Wittgenstein como una figura literaria que encaja con igual facilidad cuando se diserta sobre escritores —del estilo de Proust, Kafka, Eliot, Beckett— como cuando se estudia a filósofos (Edmonds, Eidinow, 2001, p. 36).

Por otra parte, Edmonds y Eidinow citan también el testimonio de uno de los discípulos de Wittgenstein, Peter Gray-Lucas, que, aunque no se contaba entre sus admiradores, refiere un episodio que muestra la capacidad de nuestro filósofo para cautivar al auditorio:

Siempre hablaba sobre los diferentes tonos de voz con que se pueden decir las cosas, y resultaba absolutamente apasionante. Recuerdo una tarde en que se levantó de la silla mientras hablaba con su extraña voz y dijo algo como: «¿Qué diríamos si atravesara andando esta pared?». Y recuerdo haberme dado cuenta de que los nudillos se me habían vuelto blancos de la fuerza con que me aferraba a mi silla. Realmente creí que iba a travesar la pared y que el techo se desplomaría. Eso formaba parte probablemente de su hechizo: que podía invocar ante nuestros ojos, como por arte de magia, casi cualquier cosa (*Ibíd.*, p. 37).

En el momento de cerrar este apartado sobre la muerte, creemos oportuno destacar algunas manifestaciones artísticas que, de alguna manera, han homenajeado y por ello proyectado a Wittgenstein a la posteridad, prolongando su fascinante personalidad más allá del campo propiamente filosófico*. Nuestro autor se ubica en un plano muy preciso pero a la vez ambivalente, acorde con su pensamiento y sus aspiraciones metafísicas y ello le abre a ámbitos y contextos muy amplios y diversos en los que, en muchos casos, su influencia parece fluir con mayor intensidad que la percibida en la vertiente meramente filosófica.

* No mencionaremos explícitamente nada relacionado con el campo propiamente filosófico ya que la cantidad de obras dedicadas a Wittgenstein, es tan apabullante que consideramos más oportuno dejar que cualquier hipotético lector se deje llevar por su intuición y sus intereses ante la mirada de títulos que desfilen ante sus ojos.

Destacaremos, en cambio, la presencia de Wittgenstein en el espacio teatral, con obras como *Dogg's Hamlet* y *Cahoot's Macbeth*, de Tom Stoppard, que se representan habitualmente de forma conjunta y tienen como punto de referencia los planteamientos lingüísticos presentes en las *Investigaciones Filosóficas*. Esta preocupación por las características del lenguaje la encontramos también en dramaturgos como Sam Shepard y Peter Handke, influidos a su vez por el segundo Wittgenstein. En el caso de Handke esta vinculación se experimenta también en su novela *La gran caída*, solo que en este caso las referencias tienen que ver con el Wittgenstein del *Tractatus*. Hay que mencionar también a Tohmas Bernhard, muy influido por nuestro filósofo, en sentido muy amplio. En su obra teatral *Ritter, Dene, Voss*, se alude de forma bastante explícita a la familia Wittgenstein, a través de la relación del filósofo con dos de sus hermanas. Existen referencias, más o menos evidentes, de Wittgenstein en varias novelas de Bernhard, como *El sobrino de Wittgenstein* y, especialmente, *Corrección*, en la que resuena el eco obsesivo de la experiencia arquitectónica de nuestro filósofo. Por otra parte, al establecer una cultura del lenguaje, primero a través de una estructura rígida y cerrada y después, completamente abierta, mediante los juegos, Wittgenstein estaría detrás de buena parte del denominado "teatro del absurdo", a través de autores como Ionesco o Becket y sus complejos textos. Por otra parte, Philip Kerr en su novela *Una investigación filosófica*, plantea una trama policíaca en la que el asesino se hace llamar Wittgenstein, convirtiéndose en una especie de alter ego del filósofo en el modo de estructurar su conducta en base a un peculiar sentido de la lógica. También el autor de ciencia ficción Stanislaw Lem, en su relato *Golem XIV*, alude a nuestro autor de forma directa propiciando que la supercomputadora opte por el silencio como única postura válida.

Dentro del ámbito cinematográfico, destaca el film *Wittgenstein*, de Derek Jarman, de corte experimental y que bascula entre la fantasía y la realidad, realizado en 1993. El guión es del propio Jarman y del crítico de arte, Terry Eagleton autor, a su vez, de una novela titulada *Santos y eruditos*, escrita en 1987 y dedicada a Wittgenstein y al líder socialista irlandés James Connolly. Por otra parte existe un curioso cortometraje húngaro titulado *Wittgenstein Tractatus*, realizado por Peter Forgacs en 1992, en el cual diversos aforismos del *Tractatus* se superponen a imágenes aleatorias, supuestamente antiguas, configurando una extraña combinación. Se han realizado también interesantes documentales sobre el filósofo entre los cuales destaca *Wittgenstein: a wonderful life*, producido por la BBC en 1989. Se trata de un recorrido por toda la biografía del filósofo y cuenta con intervenciones como las de Norman Malcolm y Joan Bevan, a la cual Wittgenstein comunicó su famosa última frase: «Dígales que mi vida ha sido maravillosa».

Wittgenstein fue, como la mayor parte de su familia, una persona muy dotada para la música. Sin embargo, al igual que le sucedió con la poesía, nunca tuvo un papel creativo dentro de la misma. Fue, como ya hemos dicho, un buen intérprete de clarinete y tenía una gran habilidad silbando, incluso piezas enteras de gran complejidad como las *Variaciones de San Antonio*, de Brahms. En cualquier caso, la música no se ha olvidado de Wittgenstein. En este

sentido, el compositor y director inglés Eugene Goossens se inspiró en nuestro filósofo para componer su *Concerto for oboe*, Opus 45, en 1927. Por su parte, la compositora británica de música dodecafónica Elizabeth Lutyens, es autora del Motet Opus. 27 *Excerpta Tractatus Logicus-Philosophici*, compuesto en 1953 y dedicado al *Tractatus*. En 1969 el compositor japonés Toru Takemitsu escribió la composición *Stanza I*, para mezzosoprano, guitarra, arpa, piano, celesta y vibráfono, sobre un texto del *Tractatus*. El compositor finlandés M. A. Numminen escribió *The Tractatus Suite* en 1989, basándose en diferentes citas de la obra. Y el compositor húngaro Tibor Szemző escribió, en 1991, la pieza *Tractatus* que, inicialmente, tenía que incluirse en el cortometraje de Peter Forgacs antes citado. Se trata de una melodía mínima repetitiva (basada en una canción de cuna) que se prolonga media hora mientras siete narradores recitan aforismos de Wittgenstein en varios idiomas distintos, entre ellos también en español.

SEIS AÑOS ENTRE LUZ Y TINIEBLAS

Wittgenstein como maestro

Es muy pobre, o al menos vive con poco dinero. Tiene una diminuta habitación encalada, que contiene una cama, lavamanos, una pequeña mesa y una silla dura, y eso es todo lo que hay en la pieza. La comida que hace por la noche, que yo compartí el último día, consiste en pan negro, mantequilla y cacao.

FRANK RAMSEY

El dilatado episodio de Wittgenstein como maestro de escuela en tres aldeas de la Baja Austria, entre 1922 y 1926, constituye uno de los momentos más complejos y desconcertantes de la, ya de por sí, variopinta biografía de nuestro filósofo. Esta “aventura”, sin embargo, ha sido habitualmente minusvalorada por muchos estudiosos de Wittgenstein, mientras era sistemáticamente olvidada por otros. La dificultad para otorgarle valor y trascendencia dentro del contexto netamente filosófico —en el ámbito del proceso evolutivo que caracteriza a los dos Wittgenstein—, ha relegado esta intensa vivencia al apartado de lo meramente anecdótico. Sencillamente, se contempla como una rareza más de nuestro autor, que solo vendría a demostrar —una vez más— lo impenetrable de sus turbulencias interiores, al margen de lo que caracteriza su pensamiento especulativo dentro de la filosofía analítica en sentido amplio y del lenguaje en particular.

Sin embargo, en base al tema que es motivo de nuestro trabajo, la experiencia académica de Wittgenstein desprende una intensa cantidad de información orientativa en muchos sentidos y que no podemos desechar, siendo como es muy rica de cara a aclarar numerosos aspectos y facetas del filósofo, tanto en términos vitales pretéritos como de clara proyección futura. Hay mucho de Wittgenstein en estos seis años de olvido del hombre que había revolucionado el panorama del pensamiento con su *Tractatus* para pasar, posteriormente, a un enigmático y silencioso repliegue sobre sí mismo.

Finalizada la elaboración del *Tractatus*, nuestro filósofo pasa a ocuparse de su hipotética edición en medio de un cúmulo de inconvenientes e irregularidades que, ya en sí mismos, constituyen otra odisea paralela a la que representó su escritura y preparación durante varios años. Simultáneamente, Wittgenstein —alejado ahora de cualquier tarea propiamente filosófica en sentido práctico— se introduce en el ámbito de la enseñanza después de recibir la oportuna preparación en el *Lehrerbildungsanhalt*, centro para la formación docente, en base a los principios del Movimiento Reformista Escolar, que intentaba renovar los postulados educativos bajo la dirección del ministro Otto Glöckel, el cual frecuentaba la casa de los Wittgenstein y estaba en una posición socialdemócrata. Allí conoció la obra de Karl Bühler, precursor de la teoría de la *Gestalt* cuyas teorías pudieron influir en los planteamientos posteriores del filósofo. Esta política educativa recibió los elogios del Instituto Rousseau, de Ginebra. Es de suponer que Wittgenstein, reconvertido ahora en profesor de primera enseñanza, no vio con malos ojos estos posicionamientos pedagógicos, aunque para él lo que realmente primaba era el factor espiritual, o abiertamente religioso, que permanecía como referente básico del proyecto y tenía, qué duda cabe, a Tolstói como ejemplo a imitar en la medida de lo posible.

Eso nos conduce a un proceder ilustrativo por parte de Wittgenstein, en el sentido de llevar a la práctica aquella vida abnegada que solo busca manifestar la solidaridad y el amor, en pro de una sociedad más equilibrada y con un alto contenido espiritual. En este sentido, las aspiraciones del filósofo van más allá de lo que pueda plantearse en el programa de estudios. No es tanto la capacidad del alumno para adaptarse a una sociedad cambiante y exigente, como el hecho de que su vida interior se mantenga próxima a un sentimiento de religiosidad intenso y permanente. La idea de Wittgenstein es combinar una enseñanza activa, en la que el alumno participe intensamente de todo el proceso educativo, con una profunda experiencia interna. Ray Monk, lo plantea en los siguientes términos:

El ideal que emerge de su enseñanza, ya sea en la campiña austríaca o en la Universidad de Cambridge, es el ideal ruskiniano de la herramienta honesta combinada con una inteligencia refinada, un profundo apego por la cultura y una seria entrega; una exigua renta, pero una rica vida interior (Monk, 1994, p. 189).

La autenticidad de nuestro autor en todo este periplo es clara y manifiesta y, casualmente —o tal vez no venga a cuento, dadas las circunstancias que concurren,

hablar de cuestiones casuales—, al inicio y al final de su experiencia pedagógica, Wittgenstein trabaja de ayudante de jardinero, primero en el monasterio de Klosterneuburg, en el verano de 1920 y después en el de Hütteldorf en la primavera y el verano de 1926, ambos cerca de Viena. Esta tarea, en plena consonancia con sus ideas de laboriosidad manual y trabajo físico —que reiteró a sus posteriores alumnos de Cambridge, instándoles a abandonar los hipotéticos proyectos filosóficos que tuvieran in mente—, le sirve a Wittgenstein para intentar aminorar las amenazas internas que le acosan constantemente. Obsérvese, en este sentido, que nuestro autor intenta realzar los aspectos más puramente emocionales e intelectuales cuando está con los niños de las escuelas de la Baja Austria, mientras que cuando se mueve en ambientes universitarios lo que destaca es precisamente lo contrario, es decir, la plenitud y la dignidad que otorga la tarea meramente manual. Wittgenstein deambula por todo el arco de posibilidades humanas que deben conducir a la vida feliz, y en medio de esa ambivalencia descubre el principio que persiguió durante toda su vida, allí donde el pensamiento, finalmente, se detiene y permite vivir en concordancia con lo trascendente. De su capacidad para interactuar con el alumnado y motivarlo oportunamente, da cuenta esta precisa exposición de su hermana Hermine:

Está interesado en todo, y sabe cómo escoger los aspectos más importantes de cualquier cosa y aclarárselos a los demás. Yo misma he tenido la oportunidad de ver enseñar a Ludwig en algunas ocasiones, pues dedicaba algunas tardes a los muchachos en mi escuela laboral. Era un placer extraordinario para todos nosotros. No sólo daba una clase, sino que intentaba conducir a los chicos a la solución correcta por medio de preguntas. En una ocasión les hizo inventar un motor de vapor, en otra diseñar una torre sobre la pizarra, y en otra dibujar figuras humanas en movimiento. El interés que despertaba era enorme. Incluso los muchachos menos dotados y que generalmente no solían atender sorprendían con respuestas asombrosamente buenas, y no hay duda de que competían a fin de que se les diera la oportunidad de responder o de desarrollar una demostración (Monk, 1994, p. 191).

Wittgenstein inicia su periplo docente como maestro de primera enseñanza en Trattenbach en otoño de 1920. En estos momentos el filósofo está lleno de expectativas y esperanzas. Llevaba mucho tiempo persiguiendo este objetivo y ahora, finalmente, lo ha alcanzado. En carta a Engelmann muestra la plenitud que experimenta en estos momentos:

Ya soy por fin, maestro de escuela y, además, en un nido muy hermoso & pequeño, que se llama Trattenbach (cerca de Kirchberg am Wechsel B. A.) El trabajo en la escuela me produce alegría y la necesito de verdad; si no, se me desatan inmediatamente todos los demonios (Engelmann, 2009a, p. 82).

Es evidente que en el trasfondo de la empresa pedagógica de Wittgenstein subyace su malestar interno que, de algún modo, reaparece constantemente. En el mismo podríamos encontrar, de forma destacada, la pérdida de su amigo David Pinsent, fallecido dos años antes y cuyo recuerdo permanece intensamente clavado en nuestro filósofo. Se ha debatido mucho en el sentido de si el núcleo de su permanente malestar anímico debe localizarse en su homosexualidad y el complejo de culpa que deriva de la misma. Es posible que tal circunstancia juegue realmente un importante papel en este sentido, pero es difícilmente aceptable, tal como ya hemos considerado, que todo el nivel de especulación religiosa que Wittgenstein pone en movimiento deba reducirse meramente a este particular.

En Trattenbach, Wittgenstein establece una buena amistad con el párroco Neururer que informa al filósofo de que los Traht, son los granjeros más pobres de la comunidad. Esto motiva que Wittgenstein coma con ellos todos los días. En verano de 1921 el filósofo regresa, con Arvid Sjögren, a su cabaña de Noruega, que se había construido en 1913-14. En la escuela, las cosas no parecen marchar mal y un incidente viene a establecer una mejor relación entre el filósofo y la comunidad en la que vive. Se produce una avería en la fábrica de lana que es vital para la población. Después de varios intentos fallidos para repararla, Wittgenstein toma cartas en el asunto y soluciona el problema. Como pago, los habitantes ofrecieron una recompensa en metálico, pero nuestro autor solicita una importante cantidad de lana para repartir en la escuela. Sin embargo, esta circunstancia no es suficiente para que el distanciamiento que existe entre las gentes del pueblo y Wittgenstein desaparezca. En realidad, esta frialdad y falta de empatía perseguirá al maestro durante toda su experiencia docente:

Pero es duro ser maestro en un país en el que la gente está tan completa y absolutamente desesperada. En este lugar no hay un alma con la que pueda intercambiar ni una sola palabra razonable. ¡Sólo Dios sabe cómo me las arreglaré para seguir aguantándolo! (Monk, 1994, p. 203).

Las causas son simples o complejas, según se mire. En cualquier caso, la complicada personalidad del filósofo y su conducta no precisamente convencional no pone las cosas fáciles, tal como lo refiere Ray Monk:

Los aldeanos (incluyendo a algunos de sus colegas) estaban, en cualquier caso, dispuestos a sentir antipatía hacia un forastero excéntrico y aristócrata, cuyo anómalo comportamiento a veces divertía y a veces alarmaba. Una y otra vez se contaban anécdotas acerca de su *fremdheit* y hasta que se convirtió en una especie de leyenda en el pueblo. Se cuenta la historia, por ejemplo, de cómo una vez se juntó con dos de sus colegas para tocar un trío de Mozart: él mismo al clarinete, Georg Berger tocando con un violín la parte de la viola, y el director, Rupert Kóllner, al piano (*Ibid.*, p. 192).

¿Es posible considerar el proyecto pedagógico de Wittgenstein como una especie de terapia que se autoaplica para intentar distanciarse de una realidad interna que le resulta insoportable? No cabe duda que tenía auténticas cualidades para desempeñar la tarea que se había impuesto y que muchos de los problemas e inconvenientes que surgieron en todo el periodo que dedicó a la enseñanza se debían, fundamentalmente, a la inconsistencia de un entorno configurado por personas que estaban muy lejos de comprender la auténtica proyección de lo que el filósofo proponía. Sin embargo, no es menos cierto que el sufrimiento inherente a cualquier tarea que Wittgenstein se impusiera suponía un lastre de cara a que pudiera optar por su pleno desarrollo y evolución. En este sentido, y según cuentan Edmonds y Eidinow, nuestro autor le dijo a Maynard Keynes que, en su momento, había abandonado la filosofía para dar clases en una escuela rural en Austria en los años veinte porque el dolor de dar clases superaba al de hacer filosofía, del mismo modo que una botella de agua caliente presionada contra la mejilla quita un dolor de muelas (Edmonds, Eidinow, 2001, p. 36). Si es la propia filosofía la que, en sí misma, supone una auténtica fuente de dolor, podríamos preguntarnos qué es lo que le conduce a ella de modo tan inexorable.

Nuestro autor se aproxima y se distancia del ámbito filosófico en función de la lucha ambivalente que tiene lugar en su fuero interno. Es por ello que los ideales y las metas finales que propone oscilan permanentemente entre el interior y el exterior humanos, entre lo intensamente emocional y lo netamente físico. Y en medio de esta basculación continua, su intenso deseo de emular las propuestas evangélicas de Tolstói se estrellan contra una realidad que no parece ser la misma que la que en su día condujo

al autor ruso a su convivencia con el campesinado más humilde. Así lo expone Paul Engelmann:

La decisión de Wittgenstein por la profesión de maestro hay que remitirla, sobre todo, a la experiencia de la guerra, y al influjo de la *Corta exposición del Evangelio* de Tolstoi, que se había convertido en esa época en un acompañante imprescindible de Wittgenstein. Ese escrito había despertado el deseo de una vida sencilla, laboriosa (Engelmann, 2009a, p. 166).

Sin embargo, Wittgenstein no encuentra aquella placidez bucólica que proclamaba Tolstói y debe enfrentarse con conductas que le resultan afrentosas. Existe una similitud entre el malestar del filósofo ante las gentes de la Baja Austria y la soldadesca con la que tuvo que lidiar durante su permanencia en el ejército durante la Primera Guerra. Si Wittgenstein se aproximaba a la zona de oficiales no era porque pretendiera obtener privilegios o comodidades, sino, como ya se ha mencionado, porque en este colectivo hallaba una conducta más acorde con la educación que él había recibido y un nivel de vulgaridad mucho menor y más tolerable. La formas y el comportamiento oportuno y adecuado fueron siempre esenciales para Wittgenstein.

En cualquier caso, su esfuerzo docente no pasó desapercibido para nadie ya que hizo méritos suficientes para demostrar a las claras que su posición pedagógica era de auténtico compromiso. Organizaba salidas al campo para que los niños pudieran realizar una atenta observación de la naturaleza. Desde el estudio de la botánica hasta la contemplación de la bóveda terrestre, todo era aprovechado y cuestionado para inducir al alumno a la reflexión y a la constatación de que este mundo —tan limitado desde el punto de vista de la lógica proposicional, tal como en aquellos momentos lo contemplaba Wittgenstein a la luz del *Tractatus*—, era una realidad fascinante que no podía dejar indiferente al ser humano. Con la sólida base de una firme preparación en matemáticas, el alumnado montaba esqueletos de animales o construía mecanismos y poleas de toda índole. Se realizaban, paralelamente, excursiones a lugares de interés, como la visita a la imprenta de Gloggnitz. Por otra parte, en la etapa de Trottenbach, Wittgenstein encargó a Ludwig Hänsel —maestro de escuela secundaria al que había conocido en su época de cautiverio en Monte Cassino y con quien mantuvo una amistad permanente hasta el final, tal como se desprende de una carta de Wittgenstein a Hänsel escrita dos meses antes de la muerte del filósofo, en abril de 1951— una importante cantidad de cuentos para sus alumnos, entre ellos *Cuentos y leyendas de los hermanos*

Grimm; El viaje de Gulliver a Liliput o las Aventuras del barón de Münchhausen en tierra. Realmente, nuestro autor se entregó en cuerpo y alma a su actividad y no escatimó esfuerzos para alcanzar sus peculiares objetivos, ambivalentes y complejos, tal como define Monk:

De acuerdo con su ética general *Weltanschauung*, no buscaba mejorar las condiciones externas de sus alumnos, sino mejorarles «internamente». Quería desarrollar sus intelectos enseñándoles matemáticas, ampliar su conciencia cultural introduciéndoles a los grandes clásicos de la lengua alemana, y mejorar sus almas leyendo la Biblia con ellos. Su objetivo no era arrancarles de la pobreza; tampoco veía la educación como un medio para prepararles para una vida «mejor» en la ciudad. En lugar de eso pretendía inculcar en ellos el valor del logro intelectual como un fin en sí mismo, al igual que, a la inversa, posteriormente inculcaría en sus estudiantes de Cambridge el valor inherente al trabajo manual. (Monk, 1994, p. 189).

Un escollo muy complejo e imposible de superar estribaba en la imposibilidad de que los padres de los alumnos pudieran aceptar que sus hijos debían proseguir con sus estudios, especialmente aquellos que según Wittgenstein destacaban por su capacidad personal. El filósofo se encargó de velar por el futuro de algunos para que accedieran a centros de estudios superiores. Pero los padres querían que sus hijos regresaran casa para reanudar su tarea laboral y ayudar a la familia. Ante esta mentalidad la desesperación de Wittgenstein era absoluta. El filósofo dejó Trattenbach en julio de 1922. El balance no parece ser muy bueno ya que se sentía rodeado de “gente vil y despreciable” y el traslado a Hassbach, un pequeño pueblo de la misma zona que Trattenbach en otoño tampoco empezó con mejor pie. El filósofo no se sintió bien en ningún momento ya que las personas «no son humanas *en absoluto*, sino abominables gusanos». En este caso eran profesores de enseñanza secundaria y, tal vez, eso le llevó a creer que las cosas serían diferentes. Estuvo un mes escaso antes de regresar a la escuela primaria. En otoño empezó en la escuela de primera enseñanza de Puchberg am Schneeberg, en la Baja Austria. Una vez más, la opinión de Wittgenstein sobre su entorno vuelve a ser pésima. En carta a Russell indica que las personas que le rodean «tienen una cuarta parte de animal y tres cuartas partes de ser humano». Sin embargo, durante su estancia en Puchberg recibe los primeros ejemplares del *Tractatus*. Nuestro autor se siente complacido con la presencia estética del libro y solo aspira a que su contenido sea tan convincente como su apariencia externa. Obviamente, en la población

no hay nadie con quien poder hablar de filosofía. Sin embargo, encuentra a Rudolf Koder, el pianista que enseña música en la escuela, con el que puede compartir su pasión. La amistad que se estableció entre ellos duraría toda la vida. Casualmente, la familia Koder fue depositaria de una serie de diarios y borradores que Margarethe Wittgenstein les entregó a la muerte de su hermano como recuerdos. Fue en 1993 cuando los descendientes de la familia Koder entregaron a la universidad de Innsbruck los documentos citados, entre los cuales destacan los diarios de Noruega de los años treinta, de gran trascendencia en la vida del filósofo.

Por otra parte, en esta etapa Wittgenstein empezó a interesarse por confeccionar un diccionario que recogiera el vocabulario en toda su amplitud y estuviera acorde con la realidad humana y lingüística en la que los alumnos se desenvolvían. Por ello, aprovechando los días en los que las condiciones climatológicas resultaban adversas y no se podía salir al exterior, Wittgenstein planteaba palabras que los alumnos debían copiar en unos cuadernos. Posteriormente, eran cosidos y encuadernados dando lugar a auténticos libritos que resultaban un diccionario en toda regla.

Mientras Wittgenstein permanece en un recóndito pueblo intentando salir adelante con sus clases a niños, el *Tractatus* se va afianzando, primero en el Círculo positivista de Viena, dirigido por Moritz Schlick, y después en Cambridge. El 17 de setiembre de 1923 Wittgenstein recibió la visita de Frank Ramsey que se quedó dos semanas en Puchberg. Cada día al finalizar las clases, Wittgenstein y Ramsey repasaban los contenidos del *Tractatus* a razón, según Ramsey, de una página por hora. Las consideraciones de Ramsey sobre el libro motivaron que nuestro autor fuera modificando la visión que tenía de su trabajo. Por otra parte, Ramsey agilizó los trámites para un posterior regreso de Wittgenstein a Cambridge.

El periplo docente de Wittgenstein finalizó en Otterthal, donde empezó el curso en otoño de 1924 y finalizaría en abril de 1926. Anteriormente, en verano de 1925 Wittgenstein viajó a Inglaterra. Pasó unos días en casa de Maynard Keynes, en Lewes, desde donde escribió a Engelmann: «Sé que la inteligencia —los ricos de espíritu— no es el bien último, y, aun así, en la actualidad desearía morir en un momento de inteligencia» (Monk, 1994, p. 221). Posteriormente, viajó a Cambridge, donde se reencontró con varios de sus conocidos. Wittgenstein veía con claridad que su etapa de maestro en las escuelas primarias llegaba a su fin y deseaba sondear a algunas de sus

amistades para saber si podría contar con ellas de cara a un hipotético regreso a Cambridge que se efectuó en enero de 1929, dando lugar a la conocida frase de Maynard Keynes: «Dios ha llegado. Lo encontré en el tren de las 5.15».

En Otterthal, curiosamente, coincidirían las dos circunstancias más antagónicas que vivió nuestro filósofo en toda su experiencia de magisterio. La primera, muy positiva, supuso una contribución francamente notable al proceso educativo en paralelo, por otra parte, con los planteamientos de Glöckel. Wittgenstein desarrolló la realización de un diccionario ortográfico pensado para las escuelas elementales, resultado de sus observaciones personales al respecto: “Vocabulario para las escuelas primarias” (*Wörterbuch für Volksschulen*), con 5.700 palabras. Observó la configuración gramatical en base a sus usos dialectales que, frecuentemente, no se reflejaban en el idioma oficial (*Plattdeutsch*). Por otra parte, ahora ya no se trataba de unos ejemplares caseros confeccionados por los alumnos, como los de Puchberg. Hechas las gestiones oportunas Wittgenstein encontró bastantes facilidades por parte de las autoridades correspondientes y el libro se publicó en 1926, siendo muy valorado en términos generales. Paradójicamente, mientras que la publicación del *Tractatus* estuvo teñida por todo tipo de irregularidades e inconvenientes que lastraron su publicación, este diccionario vio la luz con notable rapidez, como si su edición estuviese destinada a compensar al autor de los sinsabores dispensados por su estimado *Tractatus*.

La contrapartida de este importante acontecimiento académico la tuvo un desgraciado accidente en el que nuestro filósofo resultó implicado en una agresión a un niño de once años llamado Haidbauer. El suceso que precipitó los hechos se comentó mucho en la época, y fue conocido por los aldeanos de Otterthal y de los alrededores como *Der vorfall Haidbauer* (“El caso Haidbauer”). Un día Wittgenstein golpeó al niño en la cabeza y este se desplomó con la consiguiente alarma por parte del filósofo. En realidad, el niño estaba enfermo de leucemia, se desmayaba con frecuencia (y moriría tres años más tarde), pero en aquellos angustiosos momentos Wittgenstein ignoraba esta circunstancia. Cuando la situación se aclaró, nuestro autor quedó totalmente exculpado pero ya no quiso seguir con su carrera docente. Probablemente, Wittgenstein ya había tomado esta decisión hacía tiempo, ante las constantes contrariedades que le perseguían desde el mismo inicio de su experiencia. El caso Haidbauer fue el detonante que propició su decisión irrevocable. Los inspectores escolares del centro insistieron para que el filósofo permaneciera en su puesto ya que era muy bien considerado por su rigor,

valía y sentido de la responsabilidad, pero ya no había vuelta atrás. Wittgenstein presentó su dimisión el 28 de abril de 1926.

Ciertamente, el balance de la etapa de Wittgenstein como maestro no es, en términos generales, demasiado óptimo. En la misma concurren demasiadas circunstancias adversas que desfiguraron la potencial aportación que el filósofo hubiese podido desarrollar. Por otra parte, tampoco tenemos la garantía de que en un escenario más propicio el talante de nuestro autor hubiese hallado el punto de equilibrio necesario para desempeñar la tarea con acierto y resultados tangibles. Visto está de manera muy reiterada, como Wittgenstein “atentaba” contra todo lo que tenía por delante en base a su frágil estado de ánimo y su susceptibilidad permanente. Esta es la oportuna síntesis que realiza Ray Monk de la situación:

Que el período que Wittgenstein pasó como profesor de enseñanza elemental no fuera un éxito se debió en gran medida a su propia devoción por la tarea. Sus grandes esperanzas y sus severos métodos para imponerlas habían desconcertado y asustado a todos sus alumnos a excepción de una minoría; había despertado la hostilidad de sus padres y había fracasado a la hora de llevarse bien con sus colegas. (Monk, 1994, p. 206).

Y, sin embargo, no podemos silenciar el profundo respeto que sentimos por esta colosal aventura, la de un ermitaño genial perdido en el más oscuro ámbito rural, mientras el mundo del pensamiento se debatía, simultáneamente, ante las propuestas novedosas y desconcertantes que emanaban del *Tractatus*. ¿Qué hacía Wittgenstein perdido en el campo de la Baja Austria, viviendo en condiciones extremadamente humildes, por no decir de auténtica privación? Tal vez deberíamos decir, en honor a la verdad, que simplemente intentaba, por un lado, neutralizar sus fantasmas interiores, mientras por otro “ilustraba” con su conducta aquel hermoso concepto de la existencia que le venía sugerido por la postura evangélica propugnada por su admirado Tolstói. Aunque para Thomas Bernhard: «El que un multimillonario se meta a maestro de escuela tiene toda la pinta de ser una perversidad», pensamos que han quedado claros valores suficientes para considerar adecuadamente la postura adoptada por Wittgenstein. Para el filósofo, la conducta debía reflejar lo inexpresable y así ya no era necesario pretender una teorización por otra parte imposible en base a su propia naturaleza trascendente.

Wittgenstein se puso en paralelo con el más abnegado de los apóstoles, intentando abrir los ojos de los niños para ponerlos en conocimiento de una verdad participativa que iba mucho más allá de los conceptos utilizados por la enseñanza convencional, basada únicamente en el ideal de progreso y la permanente competencia social. A Wittgenstein lo que realmente le interesaba es que el individuo fuera participe de una realidad, tal vez muy sesgada y poco satisfactoria en cuanto a su limitación operativa, pero en la que el ser humano puede encontrar aquella “vida feliz” que desde siempre había perseguido, aunque en muchos momentos pareciese que no sabía qué hacer realmente para alcanzarla. La relación entre nuestra conducta y el acontecer del mundo tiene que contemplar la visión de algo que acontece más allá de nuestro ámbito contingente como suprema aspiración ya que en nuestro entorno no se dan las condiciones para garantizar el sentimiento de la felicidad. Nuestro filósofo lo refiere con extrema claridad:

El ser-feliz, el acuerdo entre la voluntad y el mundo, no puede significar que aceptemos los hechos del mundo. La vida no puede ser algo casual. Pero si su casualidad tiene que ser superada, ello no puede ser hecho por el mundo o por algo que esté en el mundo. Porque en él todo es casual (Brand, 1981, p. 170).

Nuestro filósofo no olvidó nunca la oración en clase, algo que seguramente resultaba grato a algunos mientras decepcionaba a otros. En el universo idealizado de Wittgenstein, el ser humano debe saber conducirse, sabiendo exactamente a lo que puede aspirar y lo que es meramente una solemne quimera. Pero, en este sentido, el referente religioso nunca le supuso un problema especial, siempre y cuando el individuo supiera lo que tenía delante y cuales eran realmente sus limitaciones en este sentido, tal como ya explicitó en su momento y muy claramente en su *Conferencia sobre ética*.

En el momento en que vivió su experiencia docente Wittgenstein tenía como referentes de pensamiento sus *Cuadernos de notas* y el *Tractatus*. En ambos casos, las propuestas lógicas en relación a las características del lenguaje se combinaban con estimaciones que entroncaban directamente con lo metafísico, especialmente en los *Cuadernos*, como ya hemos visto. Estamos ante un Wittgenstein sumamente motivado ante un marco espiritual que, aunque en el *Tractatus* se presenta más breve y esquematizado, deja igualmente traslucir su clara posición ante lo místico. Parece bastante lógico que, a la luz de estos fundamentos, el planteamiento vivencial que el filósofo desarrolla tenga un evidente cariz de búsqueda práctica en la que poder

implementar los contenidos espirituales en los que se debate. Wittgenstein siempre propuso una “forma de vida” en la que la acción fuese la auténtica protagonista, siguiendo a su admirado Goethe cuando en su *Fausto* proclama: «*Im anfang war die tat*» (“en el principio fue la acción”), alterando significativamente el comienzo del Evangelio de San Juan al que, por otra parte, Wittgenstein menospreciaba por sus vastos discursos. Nuestro autor estima que el saber deriva de las prácticas que nos mueven y conforman nuestra vida. Pasar a la acción no requiere formulaciones previas para justificar la naturaleza de la propia acción. Esta se constituye en sí misma como una realidad en la que queda explicitada la naturaleza y el alcance de su “propósito”:

El querer está en la acción misma. No da de sí una acción, no es cosa que preceda a la acción, que vaya por delante de ella; en cierto modo es la acción misma. Querer es actuar de acuerdo con un propósito. Pero el propósito de acuerdo con el que actúa no acompaña a la acción, como el pensamiento en modo alguno «acompaña» el hablar (Brand, 1981, p. 167).

Por otra parte, dado que la ética resultará inalcanzable si lo que se quiere es ponderar sobre ella, no le queda al ser humano otra opción que abandonarse a la conducta y, a través de ella, de alguna manera, “descubrir” cuál es el auténtico camino a seguir. Esta variante de la razón práctica kantiana, conduce a Wittgenstein a un estricto conocimiento del deber, anterior a su propia configuración teórica. Se propugna una especie de abandono en el que el individuo deberá hallar el auténtico sentido del todo en base a su mera intuición de claros tintes schopenhauerianos. Con arreglo a esto se alcanzará la auténtica ubicación del ser humano en el mundo, que ya lleva implícito el conocimiento de lo que hay que hacer. De esta forma lo plantea Isidoro Reguera:

Y algo así sucede en la práctica en el modo de vida místico, fuera del espacio y el tiempo, fuera del mundo y de la lógica. Vivir así (como cuando uno pierde todas esas nociones en un instante de contemplación o emoción estética, por ejemplo) es vivir desindividuado, en ninguna parte, ilocalizado, sin tiempo, justamente en el instante, o sea, intemporal o eternamente (en el sentido profundo de atemporalidad). Ahí nace la mirada eterna, el sentimiento o la intuición *sub specie aeterni* de las cosas (Reguera, 2002, p. 132).

Esta forma de vida es la que persigue nuestro filósofo. Y en la Baja Austria, intentó desplegar esta intensa actividad que conlleva la rectitud y la dimensión de lo correcto, aquella aspiración a la perfección que Wittgenstein consideraba lícita y alcanzable, tal

como refiere Fania Pascal a quien Wittgenstein expuso en 1937, junto G. E. Moore y Rush Rhees, su peculiar “confesión” (sobre su auténtica dimensión judía, que supuestamente había ocultado). Agotada antes las detalladas explicaciones del filósofo le dijo: «Pero ¿¡qué quieres!? ¿Ser perfecto?, Wittgenstein: «*Por supuesto* que quiero ser perfecto» (Bowsma, 2004, p. 126). Se trata de una evidente referencia al evangelio de San Mateo, 5, 48: «Sed perfectos como vuestro Padre que está en el cielo es perfecto». El mismo año, en su retiro en Noruega, el filósofo reitera el planteamiento: «”Tienes que amar al perfecto sobre todas las cosas, así serás bienaventurado”. Esto me parece que es el resumen de la doctrina cristiana» (Wittgenstein, 2000, p. 234).

Pero del mismo modo que vemos claros los motivos que pudieron conducir a Wittgenstein a su dimensión docente, también podemos percibir con cierta seguridad las consecuencias posteriores que pudo generar la etapa de magisterio. La relación, no solo con los niños, sino con el conjunto de las comunidades del entorno, pudo mostrar a nuestro autor importantes características en el comportamiento y, especialmente, en el lenguaje. Los cuadernos y el diccionario mostraron particularidades suficientes como para cuestionar la rígida gramática presente en el *Tractatus*. Wittgenstein se abrió a una nueva visión del ámbito comunicativo que derivaría en los juegos de lenguaje que empezaron a reflejarse en los *Cuadernos azul y marrón* y cristalizaron en las *Investigaciones Filosóficas*. Es difícil saber el alcance real de lo vivido durante los seis años que el filósofo se entregó a su compromiso pedagógico. Pero pensamos que no es exagerado considerar que el Wittgenstein que aflora después de este episodio está en posesión de conocimientos nuevos que van a cambiar de forma sensible todo el panorama filosófico y el modo como este debe ser asumido. No es solo que algunos pensadores, como Ramsey o Sraffa, pusieran en cuestión determinados aspectos del *Tractatus*, es que el propio autor ya se mueve en una nueva dinámica caracterizada por una importante y novedosa flexibilidad.

Hay por encima de todo un cuestionamiento de toda la cosmovisión hasta aquellos momentos inamovible. Wittgenstein solo podía “actuar” después del *Tractatus*, ya que no había espacio para incrustar ni una coma a lo que había quedado firmemente establecido en el libro. Pero la intensa experiencia vivida durante seis años en la Baja Austria lo ponía todo patas arriba. Existían otras formas de considerar a las personas en base a su forma de expresarse, que no podían quedar encerradas en el paradigma proposicional que emanaba del *Tractatus*. Wittgenstein comprendió que estaba

perdiendo el contacto con la realidad si insistía en querer ajustarlo todo con el corpus de su primer libro. No aseveramos que esta evolución de nuestro filósofo venga forzosamente determinada por su etapa de maestro, dado que es evidente que el transcurso de la propia vida y el incesante cuestionamiento a que sometía Wittgenstein todo cuanto acontecía a su alrededor le capacitaban para percibir deficiencias en aquello que en su día se había establecido como definitivo. Pero resulta indudable que aquella etapa docente resultó muy intensa de cara a percibir unas limitaciones que ya no podían pasar desapercibidas

En cualquier caso, nuestro pensador se abrió a un nuevo bosquejo que cada día se perfilaba de forma más definitiva, configurando de esta forma la naturaleza del segundo Wittgenstein. Pero este nuevo enfoque no eliminó el dolor ni las causas que lo generaban. Se podía abordar cualquier forma de vida mientras se respetasen las reglas implícitas en la misma y eso pareció diluir aquel mundo cuadriculado en el que todo se debatía entre el todo y la nada, entre la claridad más diáfana o el silencio absoluto. Pero los pensamientos del filósofo continuaron hundidos en la penumbra de la duda, el temor y el terrible complejo de culpa que ahora ya no se expresaban en el corpus filosófico propiamente dicho, pero emergían en los diarios y aforismos que Wittgenstein fue desgranando a lo largo de su ciclo vital. Y eso nos obliga a contemplar al filósofo, una vez más, como un espíritu esencialmente religioso que utilizaba la fecundidad de su pensamiento para intentar conocer las más profundas interioridades del ser humano, mientras se mostraba incapaz de penetrar en sí mismo que es donde realmente se encontraba la matriz de toda la problemática. Entonces reaparecía aquel Dios severo que un día le juzgaría por su vanidad y conducta indecente, aquel Dios ante el que el ser humano reconoce su insuficiencia y pecaminosidad, pero que también suponía la luz y la esperanza que nos rescata de todas las tinieblas que nos amenazan. El mismo Dios al que evocó cuando según expone Baum: «Andando con sus alumnos por el bosque habiendo anochecido se percató de que los niños sentían miedo, fue diciéndoles uno a uno: “¿Tienes miedo? Pues piensa en Dios”» (Baum, 1988, p. 135).

CONFIGURACIÓN DE LA KUNDMANNGASSE

Wittgenstein como arquitecto

La arquitectura es un *gesto*. No todo movimiento adecuado del cuerpo humano es un gesto. Como tampoco cualquier edificio adecuado es arquitectura.

LUDWIG WITTGENSTEIN

La situación de hundimiento emocional en el que estaba sumido Wittgenstein después de su dilatada etapa de maestro era más que notable. Como hemos visto, nuestro autor precisaba de algo que le motivara y le alejase de aquella experiencia irregular y dolorosa que todavía palpitaba en su interior, especialmente después de la vivencia del triste “caso Haidbauer” con el que concluyó aquella inclasificable aventura docente. Por si esto fuera poco, dos meses después de que acabara la etapa de magisterio, en junio de 1926, fallecía la madre de Wittgenstein. En estas penosas circunstancias, la aparición de un proyecto tan atrayente como el de la construcción de una casa para su hermana Margarethe, fue el bálsamo milagroso que retornó a nuestro autor a la realidad dotándolo de la energía necesaria no solo para encarar con auténtica pasión el proyecto en sí mismo, sino para reintegrarse en el marco filosófico de Cambridge, en enero de 1929, tres meses después de que la casa —ya terminada desde el invierno de 1927— obtuviese su permiso de habitabilidad.

Si la etapa de magisterio del filósofo no ha sido habitualmente atendida por los estudiosos de Wittgenstein, mucha menos atención han provocado los dos años que conforman la etapa de Wittgenstein como arquitecto de 1926 a 1928. El episodio ha pasado a la historia como un hecho peculiar y curioso, pero totalmente aislado del proceso propiamente filosófico, tal como, en mayor o menor medida, había ocurrido con la experiencia educativa en la Baja Austria. Fue su amigo Ludwig Hänsel quien, en un momento tan triste como el obituario de Wittgenstein, tuvo un recuerdo por la aportación que este había hecho al ámbito de la arquitectura. Posteriormente, otros resaltaron el hecho pero tuvo que pasar bastante tiempo.

En cualquier caso, la idea de construirse una casa era algo que Margarethe ya venía acariciando hacía tiempo, tal como se evidencia en una carta escrita por Engelmann a Wittgenstein, en noviembre de 1925:

A comienzos de noviembre estuve 3 días en casa de su hermana Stonborough en Gmunden. Tiene la intención de construirse una casa en Viena. Hablamos mucho sobre si eso es posible hoy. Creo más bien que no, pero si recibiera el encargo me atrevería a intentarlo. Me gustaría mucho hablar con usted sobre ese asunto y sobre otros, para mí más importantes (Engelmann, 2009a, p. 104).

Nuestro filósofo, que en aquellos momentos todavía sigue inmerso en su campaña educativa, concretamente en Otterthal, responde a su amigo con una carta no por breve menos concreta en relación al plan arquitectónico: «Me alegraré de verlo en Viena en Navidades. La construcción de una casa también a mí me interesaría mucho. Estoy en Viena del 24/12 al 2/1» (*Ibid.*, p. 104).

Por tanto, cuando Engelmann presenta sus bocetos sobre la casa, en abril y mayo de 1925, coincide con el regreso de Wittgenstein por las mismas fechas. Es a finales de año, concretamente en noviembre, cuando se ultiman los primeros planos para acceder al permiso de edificación. Dos años después la casa entra en la fase final de su construcción. En 1928, Engelmann, que ha ido cediendo gradualmente protagonismo a Wittgenstein, se va a Olmütz y cuando regresa la construcción ya ha concluido. En el proyecto ha colaborado también Jacques Groag, discípulo de Loos, realizando dibujos técnicos y cálculos de costes. En cualquier caso, cuando nuestro autor se hace cargo del asunto, ya se halla muy ultimado por Engelmann, que ha contemplado los parámetros de Loos, observando una elegancia en la disposición asimétrica que forma el conjunto de volúmenes cúbicos deudores de la Casa Steiner que Loos construyó en 1910.

Wittgenstein hizo modificaciones, adaptando todo el conjunto a su visión personal, tal vez no siempre con el acierto que cabría esperar. Por ejemplo, realizó cambios en las plantas baja y central, modificando los planos iniciales de Engelmann, persiguiendo una coherencia estética a través de una sistemática simetría. Eso, por ejemplo, le llevó a engrandecer los muros de la parte posterior de la casa, lo cual supuso una evidente pérdida de espacio real. Sin embargo, fue en la realización de interiores donde Wittgenstein desarrolló hasta la obsesión su ideología matemática, persiguiendo la precisión incluso en las cuestiones más teóricamente secundarias. Eliminó todo vestigio

de ornamentación jugando solo con líneas rectas. Diseñó los marcos de puertas y ventanas sin molduras ni umbrales, encajándolos directamente en las paredes. Asimismo se encargó de cierres, picaportes, cerraduras y componentes mecánicos, como el dispositivo que movía las persianas metálicas enrollables, de 150 kilos de peso, así como de la instalación eléctrica en general y la fontanería. Especial mención merecen los radiadores y sus soportes, sin pintar, instalados en las esquinas describiendo precisos ángulos rectos de 90 grados y que tuvieron que ser fundidos fuera de Austria tardando el proceso más de un año ya que no parecía posible alcanzar el nivel de precisión que Wittgenstein requería llevando la operación a límites desesperantes. Al parecer, cúmulos enteros de secciones de tuberías fueron rechazados o reestructurados para conseguir el encaje que el filósofo había previsto.

Las habitaciones carecían de lámparas, iluminándose solo con bombillas. La pintura de las paredes era de un tono crema claro y los suelos de mármol de color negro verdoso. Curiosamente, este concepto estético que parecía que iba a arruinar todo encaje de los objetos de la colección de su hermana tuvo, en realidad, el efecto contrario: los pergaminos, las esculturas y los objetos exóticos en general destacaban de forma notable en aquel austero escenario. En una de las habitaciones, Wittgenstein hizo modificar la altura del techo, concretamente elevándola tres centímetros. Esta escrupulosa y obsesiva concreción con las medidas más insignificantes es referida por Hermine:

«Todavía puedo oír al cerrajero preguntándole sobre el ojo de una cerradura, «Dígame, Herr ingeniero, ¿realmente le importa tanto un milímetro aquí o allá?». Aún antes de que terminara de hablar, Ludwig le había respondido con un «¡Sí!» tan alto y enérgico que el hombre casi pegó un salto del susto (Edmonds, Eidinow, 2001, p.211).

Existen numerosas imágenes de la casa, tanto exteriores como interiores, así como de los planos de la misma. Las personas competentes y expertas en el ámbito de la arquitectura encontrarán información suficiente para poder formarse una idea bastante detallada del proyecto en su conjunto. Sin embargo, dentro del contexto que a nosotros nos ocupa, es la postura de Wittgenstein ante la propuesta de su hermana Margarethe, la que debe centrar nuestra atención. Críticos, historiadores y estudiosos en general intentan descifrar las vertientes filosóficas que la Kundmannngasse puede ofrecer, a pesar de que su resultado final deriva, en rigor, de la intervención bifurcada de dos mentes tan

fecundas como las de Engelmann y Wittgenstein, discípulos del legado de Loos, pero con visiones distintas de lo que debía ser una casa de estas características.

Algunos expertos consideran que el proyecto podría representar una especie de época intermedia entre los dos Wittgenstein. Realmente, no es fácil extraer la esencia de la construcción y sacar ante la misma las correspondientes conclusiones en el marco esencialmente filosófico. En cualquier caso, estimamos que la empresa encaja de forma más directa con el Wittgenstein del *Tractatus*. Destaca que nuestro autor pretenda resaltar ante todo los aspectos estéticos por encima de otras consideraciones. La contemplación de una línea de auténtica pureza, —basada en una extrema simplicidad tal vez más aparente que real—, perseguía que la vivienda diese cobijo a unas personas determinadas, dentro de un estilo de vida concreto y con unas pertenencias que debían lucir y destacar. Sin embargo, y a pesar de que uno de los lemas profesionales de Loos fuese: «Sólo la perfección es bella, y la arquitectura, en tanto que practica, no puede ser perfecta, y por lo tanto nunca será bella», es evidente que la austeridad espartana de la que se sirve Wittgenstein no busca solo la comodidad de sus moradores, sino, y ante todo, un ideal estético. Resulta obvio que cuando nuestro reconvertido arquitecto atormenta a los profesionales de turno con sus neuróticas precisiones de centímetros, o incluso milímetros, no persigue la “comodidad” de la familia Stonborough, sino el alcance de un determinado equilibrio entre línea y espacio. ¿Y dónde tiene su punto de referencia y de partida esta postura por parte de Wittgenstein?

Tengamos muy presente que en el ideario del Wittgenstein del *Tractatus*, “la ética y la estética son uno y lo mismo” (6.421), afirmación que ya tenía su precedente en los *Cuadernos*, (24 de julio de 1916). Y dado que la ética no consiente que se la exprese, lo mismo podemos concluir de la estética. Por consiguiente, en sus posicionamientos arquitectónicos, nuestro autor muestra y, en cierto modo, “ilustra”, lo explicitado en su obra. En este mismo sentido, Jacques Bouveresse ofrece esta amplia explicación:

El punto de contacto entre la ética y la estética, según el *Tractatus*, consiste en el hecho de que la obra de arte es el objeto *justificado*, arrancado del universo de la factualidad contingente e investido de una *significación*. El arte es, como la moral, una tentativa de hacer significar el mundo. Pero si el sentido del mundo reside fuera del mundo, es decir, de lo que puede ser dicho, nada de lo que confiere al objeto un *valor* estético puede aparecer en la descripción de este objeto. Sin embargo, todavía aquí, Wittgenstein no quiere decir que los comentarios múltiples

y en cierto sentido inagotables a los que da lugar el objeto estético estén desprovistos de sentido (Bouveresse, 1993, p. 33).

Esta vertiente plenamente trascendente de la estética es probablemente lo que Wittgenstein intenta exponer con su concepción arquitectónica. Con arreglo a esto, la obra en cuestión también podría considerarse ética y, por ello, enmarcada en un mismo paradigma metafísico. A partir de aquí puede comprenderse el acentuado interés que el filósofo pone en todos los detalles, pues es la combinación de los mismos lo que recrea y configura el horizonte artístico perseguido.

Desde esta perspectiva, el estudio pormenorizado de la Kundmannngasse puede contener numerosas unidades de información sobre la postura de Wittgenstein en relación a lo trascendente. Nuestro autor está inmerso en un plano en el que el concepto de vivienda es solo la justificación para desarrollar toda una secuencia de intuiciones estéticas que le contactan con lo que queda fuera del mundo. En este sentido, podríamos considerar que, en términos generales, la década de los veinte constituye en la biografía de Wittgenstein un caso aparte, en el cual emerge una necesidad de constatación o, para ser más exactos, de confirmación, de todo lo que teóricamente se había expuesto en los años precedentes, tanto en los *Cuadernos* como en el *Tractatus*. Desde 1920 a 1926 el filósofo está embarcado en la aventura docente y de 1926 a 1928 en el proyecto arquitectónico. En ambos casos está intentando llevar a la práctica toda la carga teórica almacenada hasta entonces. Después del *Tractatus* ya no se podía hacer más “filosofía”, pero sí que resultaba pertinente actuar en concordancia con lo establecido en los posicionamientos escritos. Con arreglo a esto, y como ya hemos visto, Wittgenstein se adentraba primero en la consecución ética, basada en un estricto sentido del deber y en la búsqueda de una importante depuración personal tolstoiana —persiguiendo un “renacer” como el contemplado por William James y que nuestro autor tan bien conocía—, en la experiencia por la Baja Austria. Seguidamente, se adentraba con auténtica pasión kierkegaardiana en la casa para su hermana, frenéticamente concentrado en una vasta tarea que podía contemplar en toda su extensión en base a sus estudios de ingeniería mecánica y aeronáutica y a sus amplios conocimientos matemáticos.

En base a lo expuesto, podríamos aventurar que no existe nada de lo que Wittgenstein aborda que no tenga una dimensión “filosófica”, aunque sea dentro del

contexto restrictivo que el autor le impone, cuando refiere que el cometido de la filosofía es meramente clarificador, y queda por ello exenta de la aspiración a descubrir y revelar grandes verdades trascendentales. En realidad, se trata mayormente de la exposición de una forma de entender la vida en la que lo posible es plenamente posible, mientras que lo inviable es sencillamente inviable. La aspiración estética del autor es deudora de su concepto ético inalcanzable, pero también es resultante del sentido de la intuición que nos pone, hasta cierto punto, en paralelo con la postura contemplativa abogada por Schopenhauer en su fascinante teoría estética.

Es fácil suponer que Wittgenstein pone mucho de sí mismo en todo el proceso creativo. Al menos así hay que considerarlo en base a sus propias palabras: «La arquitectura eterniza y sublima algo. Por eso no puede haber arquitectura cuando no hay qué sublimar» (Wittgenstein, 2014a, 396). Este aforismo está escrito veinte años después del proyecto de la Kundmannngasse y es muy explícito sobre la postura del filósofo al respecto. Pero también nos da que pensar en otro sentido: si su tarea como arquitecto se hubiese desarrollado en estas fechas ¿el resultado hubiera sido el mismo? En el marco de los juegos de lenguaje, ya sin las líneas rojas implícitas en la primera fase de su pensamiento, ¿cómo hubiese plasmado un proyecto de esta naturaleza? Tal vez, Wittgenstein no hubiese encarado la empresa y su evasiva hubiese sido su aportación al respecto. De hecho, en la parte final de un aforismo escrito en 1940, nuestro filósofo reconsidera su posición en relación a la Kundmannngasse:

 Mi casa, para Gretl, es el producto de una decisiva agudeza auditiva, *buenas maneras*, la expresión de una gran *comprensión* (para una cultura, etc.). Pero falta la vida *primigenia*, la vida *salvaje*, que quisiera desfogarse. Así, también podría decirse que le falta la *salud* (Kierkegaard). (Planta de invernadero) (*Ibíd.*, 203).

La lectura que ahora realiza de su arquitectura es la de estar frente a un artificio aséptico exento de vida. Han pasado doce años en los que Wittgenstein ha derivado hacia otras perspectivas del lenguaje y de la vida en general. Su búsqueda de autenticidad le catapulta a una penetrante observación psicológica que desenreda al ser humano de concreciones supuestamente definitivas y que ahora ya resultan inservibles. Aparece ahora un Wittgenstein que contempla críticamente su propia obra como si fuese un producto de laboratorio y no encuentra en ella aquella vida instintiva indispensable, aquel aliento humano que le reconcilie con el mundo real. Se enfrenta a su trabajo con

el mismo espíritu con el que observó *La rama dorada*, solo que ahora sería su *Tractatus* el que estaría en paralelo con el mundo cuadriculado de Frazer.

También en lo concerniente a su relación con Engelmann, con el paso del tiempo aparecen recuerdos que devuelven a Wittgenstein a momentos pasados de los que ahora considera que podría aprender:

Una extraordinaria observación de Engelmann que me vuelve a la cabeza a menudo: Durante la construcción de la casa en la época en la que todavía trabajábamos juntos tras una conversación con el contratista de obras me dijo: «¡Usted no puede hablar de lógica con esa persona!» - Yo: «Le enseñaré lógica» - Él: «Y él le enseñará psicología» (Wittgenstein, 2000, 73).

Percibimos en este punto —el texto pertenece a los diarios de Noruega correspondientes al año 1931— una reconsideración importante en relación al lenguaje y a sus hablantes. Es decir, esa “gente”, en definitiva y en sentido amplio (lo que incluye la experiencia con los habitantes de la Baja Austria), que puso patas arriba la visión cuadriculada presente en el *Tractatus* y que obligó a nuestro filósofo, a instancias de Ramsey y Sraffa, a contemplar otras formas de expresión más abiertas a la auténtica esencia de la naturaleza humana. Es por ello que nos cuesta imaginar una labor arquitectónica en concordancia con este segundo Wittgenstein. No obstante, sí que es relevante resaltar la actitud de nuestro autor en el proyecto que nos ocupa dadas sus connotaciones lógicas, éticas y, obviamente, estéticas, tal como hemos visto.

Lo que Wittgenstein sublima en el proyecto de Engelmann se desprende de esta actitud propia de la Viena *fin de siècle* en la que todo se simplifica, se reduce y se huye de toda filigrana ornamental, siendo el *Tractatus* todo un paradigma en este sentido. Ya hemos visto, en el apartado correspondiente, cuál era el sentimiento compartido por los intelectuales que constituían el entorno de Wittgenstein. Nuestro autor aplica su simplificación a las funciones filosóficas y el balance resultante ya sabemos la dimensión que adquiere. Diluir problemas no es lo mismo que “resolverlos”. Y esta posición parece que también es determinante en el campo arquitectónico. Se ha buscado la belleza en un vacío que entronca con el silencio, dejando vía libre a la dimensión metafísica implícita en tal actitud: «En el arte es difícil decir algo que sea tan bueno como no decir nada» (Wittgenstein, 2014a, 120). Una vez más el silencio se enseñorea de la situación. El silencio como máxima expresión de aquello que no tiene vertiente

dialéctica, es decir, lo realmente sublime e irrepresentable. Por eso se aprecia una absoluta coherencia en la posición creadora de Wittgenstein como arquitecto y su manera de filosofar: «Acuérdate de la impresión que produce la buena arquitectura; expresa un pensamiento. Se antojaría seguirla con un ademán» (*Ibid.*, 116).

Margarethe vivió en la Kundmannngasse hasta 1939, año en que emigró a Estados Unidos. Siempre se sintió muy a gusto en aquella construcción diseñada por su hermano. Hermine, en cambio, se mostraba distante de aquellos muros que contemplaba con un respeto absoluto, pero en los que no se veía como moradora:

Aunque yo admiraba la casa muchísimo, siempre supe que no quería ni habría podido vivir en ella. Me parecía más una residencia para dioses que para un pequeño mortal como yo, y al principio incluso tuve que superar una leve oposición interior a esa «lógica encarnada en casa», como yo la llamaba, a su perfección y a su monumentalidad (Monk, 1994, p. 227).

Durante la guerra la casa fue utilizada como hospital militar. Con la llegada de los aliados, fue ocupada por el ejército ruso que utilizó el comedor como establo para los caballos. La combustión de estufas de carbón propició los desperfectos en diversas partes de la casa. Margarethe regresó y reparó la casa en 1948, donde vivió hasta su muerte diez años después. Su hijo, Thomas Stonborough vivió en ella hasta 1971. Posteriormente, debido a su importante deterioro, quiso venderla a un constructor que quería rehabilitarla para construir un hotel. Arquitectos, historiadores e intelectuales en general consiguieron frenar el proyecto y que la casa fuese declarada monumento protegido. En 1975, el gobierno búlgaro la compró dándole las funciones de centro cultural. Entre 1976 y 1977 fue reformada. La construcción de edificios alrededor provocó la pérdida del jardín y la modificación de la entrada.

Anexo

BERNHARD, ROITHAMER Y LA CONSTRUCCIÓN DEL CONO.

En la medida en que hemos tomado en consideración todo lo que hay que tomar en consideración, tenemos que decir que el arte de la construcción es un arte filosófico en el más alto grado, pero los expertos de la construcción no lo han comprendido, se asustan de esa comprensión y no abordan en absoluto esa problemática, y por eso casi nunca nos encontramos con el *arte* de la construcción, sino solo con la *vileza* de la construcción.

ROITHAMER

La obra del escritor y dramaturgo Thomas Bernhard se ha visto influida de forma importante por el pensamiento y la personalidad, en términos generales, de Wittgenstein. Por otra parte, y al margen de esta cuestión concreta, Bernhard ha penetrado en las mismas entrañas del país, al diseccionar a su sociedad, a su cultura e incluso a su geografía, asfixiante y propiciadora, al parecer, de todo tipo de desórdenes mentales. Esta visión, ciertamente descarnada y caótica del ámbito austríaco, queda vivamente reflejada en los personajes de su novela *Corrección*, en la que el autor se aproxima más que nunca a la figura de Wittgenstein.

El narrador, al que desconocemos, se traslada a la buhardilla de los Höller para ordenar todo el legado de su amigo Roithamer, el cual se ha suicidado. A partir de aquí, entra en contacto con el mundo obsesivo que le rodea y del cual él también forma parte. La buhardilla de los Höller es para Roithamer el equivalente de la cabaña de Skjolden para nuestro filósofo, es decir, el marco preciso y exacto para poder pensar:

Tuve enseguida la impresión de encontrarme en un cuarto *de pensar*, todo en ese cuarto se orientaba únicamente al pensamiento y quien entraba aquí se veía obligado a pensar, el requisito previo era un pensar ininterrumpido, nadie hubiera aguantado aquí sin un pensar ininterrumpido... (Bernhard, 1983, p. 24).

A través de su propia vivencia primero, y a la documentación a la que tiene acceso después, el autor nos traslada a un universo neurótico en el que el fantasma de Wittgenstein sobrevuela buena parte de la trama envolvente que Bernhard sabe recrear en base a su estilo cáustico, opresivo y redundante que es el distintivo, la auténtica marca de fábrica del escritor austríaco. El objetivo más importante de Roithamer es la construcción de una casa con forma de cono —ciertamente, una obra arquitectónica extremadamente compleja e inclasificable que actúa como referente de lo “imposible” en el marco de lo idealizable— para su hermana, el único miembro de su familia al que aprecia en grado sumo.

Obviamente, resulta inevitable resaltar las coincidencias que se dan entre este tenso proceso creativo y el de nuestro autor, inmerso también en un plano obsesivo dentro del proceso de construcción de la casa para su hermana Gretl, en la Kundmannngasse, tal como hemos visto. Sin embargo, los puntos de contacto entre ambos mundos no se limitan al ámbito arquitectónico. El protagonista de *Corrección* coincide en otros aspectos con Wittgenstein. Roithamer también da clases en Cambridge, siente una gran devoción por la música y tiene una gran estimación por su hermana. Por otra parte, la estructura familiar en la que viven resulta asfixiante tanto para Roithamer como para Wittgenstein. La rígida postura del padre de nuestro filósofo, al someter a sus hijos a un arbitrario y despótico sistema de educación con vistas a un futuro en el campo de los negocios familiares, se saldó con tres suicidios, —estando, en este sentido, la vida de Wittgenstein siempre pendiente de un hilo—. Por su parte, Roithamer recibe el legado paterno de las tierras de Altensam con vistas a que le destruya tanto a él como al resto de sus hermanos. Además, el Cono, a pesar de ser pensado por Roithamer para que resulte a medida para su hermana, también acaba por aniquilarla, en consonancia con la estimación que Wittgenstein hace, como hemos visto, de la casa que diseñó para Gretl, al considerarla faltada de “salud” y calificarla de “planta de invernadero”. En el campo de lecturas filosóficas, por otro lado, se mencionan autores como Montaigne, Novalis, Hegel y, en consonancia con nuestro autor, Schopenhauer, al tiempo que se concluye que el protagonista «creía reconocerse en los escritos de Wittgenstein, que procedía de la misma región que Roithamer y había sido siempre un observador atento de la región de Roithamer...» (Bernhard, 1983, p. 59) generando de este modo un paralelismo que, no obstante, elimina toda tentación de confundir al protagonista con el propio Wittgenstein.

En cualquier caso, es la imagen hipnótica del Cono la que polariza todo el relato y en la cual se centra la obsesión de Roithmaer, precisando escrupulosamente todos los detalles, en consonancia con la actitud de Wittgenstein:

Las salas están todas ellas blanqueadas. Las aberturas no son ventanas, son aberturas que no se pueden abrir y, por tanto, tampoco se pueden cerrar, la ventilación, sin que las aberturas tengan que estar abiertas o cerradas, es siempre natural. Energía solar como calefacción. Piedra, ladrillo, cristal, hierro y nada más. Lo mismo que por dentro, El Cono está por fuera blanqueado. La altura del Cono es la altura del bosque, de forma que es imposible ver el Cono, salvo cuando se está inmediatamente delante... (Bernhard, 1983, p. 199).

La obra arquitectónica ofrece una imagen que va más allá de la mera construcción. La hermana de Roithamer debe quedar vívidamente reflejada en el Cono, debe ser como una prolongación de sí misma: «Una construcción perfecta *debe hacer feliz* a la persona para la que se ha construido». La idea obsesiva deja traslucir una necesidad de contactar con la dimensión de lo superior, al margen del grado de identificación teórica que se produzca entre la construcción y sus habitantes. En realidad, en ambos casos, es el propio equilibrio de los arquitectos el que prima por encima de todo y el que, en definitiva, queda plasmado en sus respectivos proyectos que, en el fondo, acaban arrastrando el sello de la autodestrucción:

Tenemos que asumir una, así llamada, idea demencial, que hemos tenido nosotros mismos, dónde exactamente no lo sabemos ya, y realizar esa idea demencial en contra de todas las dudas y preceptos y acusaciones, en contra de *todo* (Bernhard, 1983, p. 201).

También, la suerte de las dos construcciones es relativamente la misma. Con los años la Kundmannngasse, después de la muerte Gretl, degeneró en todos los sentidos por diversas razones y solo la salvó de la demolición, como ya se ha dicho, la intervención *in extremis* de algunos intelectuales. Por su parte, el Cono, muerta la hermana y el propio Roithamer, pierde toda su razón de ser y hay que «dejar al Cono desmoronarse por sí mismo, de no dejar que lo toque nunca nadie y *abandonarlo* por tanto, completamente, a la Naturaleza» (Bernhard, 1983, p.23). Ciertamente, el grado de identificación que Bernhard persigue en esta obra en relación a Wittgenstein es muy notable. Toda la insana esencia de una Austria enfermiza se filtra por los poros de estos

textos que se revuelven contra todo y contra todos. En cualquier caso, y al margen de posibles similitudes, influencias y puntos de contacto, Bernhard supo valorar a nuestro autor y ver en él al personaje inclasificable al que no resulta fácil asimilar ni comprender:

Por lo que respecta a Wittgenstein: es a la vez la pureza de Stifter y la claridad de Kant, y desde Stifter (y con él), el más grande. Lo que no hemos tenido en Novalis, el alemán, eso es ahora para nosotros Wittgenstein; y una cosa más: Wittgenstein es una pregunta a la que no es posible dar respuesta (cit. en Baum, 1988, p. 188).

HAY MÁS FELICIDAD EN DAR QUE EN RECIBIR

Wittgenstein como enfermero

Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero y me alojasteis; estaba desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; en la cárcel y fuisteis a verme.

Mateo 25, 35-36

A la intensa vivencia de Wittgenstein como maestro se podría añadir otra que le tuvo ocupado durante unos dos años y medio y que también nos presenta al filósofo entregado en una tarea muy distinta de la docencia y la vida académica. Wittgenstein se sentía muy frustrado por no encontrar trabajo fuera del ámbito meramente académico. Su interés por las labores manuales —que le ponían en paralelo con aquel referente tolstoiano que tanto representaba para él— no se veía correspondido por la realidad que conformaba su entorno. No se esperaba del filósofo algo que no tuviera relación directa con su fecunda capacidad especulativa y por tanto no resultaba fácil acceder a una actividad laboral que fuera de interés para él. Tal como le dijo a John Ryle: «Creo que me moriré lentamente si me quedo aquí. Preferiría arriesgarme a morir rápidamente». Por otra parte, del mismo modo que cuando se adentró en su etapa de maestro hacía poco tiempo que había sufrido la pérdida de su amigo David Pinsent, ahora vivía una situación similar ya que poco después de su ingreso en el Guy's Hospital falleció de poliomielitis Francis Skinner, con el que Wittgenstein había mantenido una intensa relación. Skinner encarna el prototipo de persona abnegada y permanentemente entregada a las directrices de nuestro filósofo. No solo colaboró con Wittgenstein en cuestiones matemáticas sino que en 1934-35 anotó todos los textos del filósofo destinados a su *Cuaderno Marrón*. La devoción de Skinner por Wittgenstein llegó al extremo de abandonar una prometedora carrera como matemático para dedicarse a la jardinería primero y a la mecánica después, (ante el obvio desconcierto de sus familiares) siguiendo las pautas “laborales” que nuestro filósofo consideraba como ideales. Wittgenstein no pudo evitar un profundo sentimiento de culpa por la actitud de

desinterés e indiferencia que había mantenido hacia Skinner a partir de finales de la década de los años treinta.

Con la llegada de la Segunda Guerra Mundial se le presentó a Wittgenstein la posibilidad de romper drásticamente con su aburrida vida académica entrando en el Guy's Hospital de Londres, en septiembre de 1941. Su labor era de ayudante de dispensario y distribuía los medicamentos entre los enfermos (a los que decía que era mejor que no los tomaran). Al parecer, quiso pasar de incognito en su trabajo, pero pronto fue reconocido en su condición de importante filósofo. Su rendimiento fue rápidamente valorado y con ello nos encontramos nuevamente a nuestro autor integrado y entregado en un mundo que está muy lejos de ser el suyo —aunque en este sentido, tampoco estaríamos muy seguros de concretar cuál era exactamente el “mundo“ que debía corresponderse con Wittgenstein— en el cual parece realizarse de forma mucho más provechosa que en las aulas de Cambridge. Pronto se convirtió en técnico farmacéutico y pasó al laboratorio de fabricación. Allí desarrolló una nueva modalidad de ungüento Lassar para el departamento de dermatología que, según diversos testimonios, era de una calidad y efectividad realmente notables.

Posteriormente, el 29 de abril de 1943, pasó al Royal Victoria Infirmary, en Newcastle upon Tyne, donde inventó un aparato para la medición del pulso. No consiguió establecer una relación estable prácticamente con nadie. Como era habitual, tratar con el filósofo era complicado y arriesgado. Su aventura sanitaria, sin embargo, se enmarca también en el plano de lo anecdótico, tal como ya hemos visto en su época de maestro y en su experiencia de dos años como arquitecto. Pero, a efectos de lo que pretende este trabajo, nos interesa destacar el sentimiento que lleva a Wittgenstein a afrontar este tipo de vivencias teóricamente tan opuestas. El filósofo regresó a Cambridge el 16 de febrero de 1944.

Debemos considerar su labor sanitaria como el modo de poder sentirse útil y comprometido con el conflicto armado del momento, del mismo modo que en la Primera Guerra tuvo la imperiosa (y supuestamente patriótica necesidad) de incorporarse a filas. Aunque pudieron intervenir otros factores tal como lo expone su hermana Hermine: «El intenso deseo de echar sobre sus propias espaldas la tarea de hacer algo difícil y que fuera distinto del puro trabajo intelectual» (cit. en Valdés,

2018a, p. 323). Sin embargo, también es posible contemplar estas conductas como un modo de intentar neutralizar a su permanente malestar interno.

Como ya hemos observado en todas las experiencias “laborales” de Wittgenstein lo que prima para el filósofo es mantener una actitud de disciplina sea cual sea la tarea que realiza, buscando el perfeccionamiento en todo lo que acomete. En este sentido, su facilidad para los trabajos manuales en general le predispone favorablemente para cualquier labor. Ya con solo diez años construyó una máquina de coser en miniatura con alambre y pedazos de madera, con capacidad para dar puntadas. Wittgenstein combinaba en su compleja personalidad aspectos infrecuentes en el marco del pensamiento. Su capacidad innata para encarar tareas “mecánicas” se demostró en muchos momentos de su biografía, como en el caso ya citado de la reparación de la máquina en la fábrica de lana, en Trattenbach, o los complejos diseños de interiores para la casa de su hermana. No en vano Terry Eagleton lo describió como «una llamativa mezcla de monje, místico y mecánico», definición que hubiera sido del agrado de Ramón Llull en base a su afirmación de que: «Todo filósofo puede ser un buen mecánico», estimación, a su vez, ciertamente sorprendente.

Pero ahora no es solo su destreza lo que destaca, sino también su consideración de que las tareas artesanales son las que otorgan auténtica dignidad al ser humano. Sin embargo, hay que contemplar otros aspectos de la cuestión, tales como la posibilidad de tener el cerebro siempre en disposición para pensar en lo que se tercie. Realmente, da la impresión de que Wittgenstein busca la posibilidad de desarrollar una especie de ejercicio físico que sirva de base a la más frenética actividad intelectual, en la línea expresada por Nietzsche cuando afirma: «Todas las mejores ideas se concibieron caminando». En sus *Diarios secretos* Wittgenstein escribe el 15 de septiembre de 1914: «Cuando mejor puedo trabajar ahora es cuando estoy pelando patatas. Siempre me presento voluntario para hacerlo. Es para mí lo mismo que fue para Spinoza el pulir lentes» (Wittgenstein, 1991, p. 53). Para nuestro autor, estaremos en condiciones de abordar con claridad las cuestiones más teóricamente complejas si partimos de una vida sencilla y ocupada en tareas más o menos artesanales y que nos permitan llegar a la noche con el subsiguiente cansancio, indicativo del esfuerzo dignificante con el que hemos acometido nuestra tarea, que es tanto como decir “nuestro deber”.

PARTE II

A SOLAS CON UNO MISMO Y CON DIOS

En esta segunda parte entramos de lleno en el Wittgenstein centrado en la dimensión más metafísica de su trabajo e intentamos mostrar todas las formas que esta ha tomado en distintos momentos de la obra del filósofo. La postura espiritual de nuestro autor ha contactado con diferentes vertientes, en algunos casos de forma más o menos consciente y en otros, tal vez, en función de una coincidencia de contenidos y sensaciones de naturaleza universal. Partiendo de la influencia de Tolstói a través principalmente del *Evangelio abreviado*, Wittgenstein se introduce en una conducta que persigue la perfección personal y la consecución de la armonía con el Todo. Y su forma de vivir la esencia religiosa le aproxima —también por razones culturales inherentes a su formación humana y espiritual— a aspectos de la mística hebrea, medieval y oriental, que intentaremos cuantificar en su justa medida.

Asimismo, valoraremos la búsqueda de Dios por parte del filósofo a través de su enfoque del lenguaje en las diferentes fases de su recorrido lógico y entraremos a considerar su intensa vivencia en Skjolden, especialmente en los años 1936-37, una experiencia de alto voltaje religioso que aproxima a Wittgenstein al pensamiento místico en su sentido más amplio. Este periplo nos conducirá a los puntos más neurálgicos de la postura filosófica del autor, donde la lógica y la racionalidad deben ceder su preponderancia habitual a cuestiones más oscuras e ignotas de las cuales, sin embargo, se derivarán los referentes necesarios para el desarrollo ulterior de los razonamientos. Será precisamente en la creencia sin fundamentos donde habremos de buscar el pensamiento más sólidamente fundamentado del filósofo. Y desde allí calibrar el auténtico alcance de su búsqueda religiosa, en la que se mostrarán todos los vaivenes de su compleja personalidad, en la que la creencia en una autoridad suprema y la lógica que impera en el mundo deben coexistir configurando un híbrido impenetrable que constituyó la piedra de toque de toda la especulación que Wittgenstein fue capaz de desarrollar.

EL EVANGELIO ABREVIADO

El apostolado de Tolstói como ejemplo a seguir

Dios no dirige a los hombres; como el propietario, lanza las semillas a la tierra, pero no piensa en ellas.

Mt 13, 27

Dijo Wittgenstein a Von Ficker que “el Evangelio de Tolstói me mantuvo con vida”, lo cual, ciertamente, no es poco dada la fragilidad emocional de nuestro filósofo y su continuada tendencia a plantearse el fin de su existencia. Sólo por eso, ya merece este libro un apartado de honor en el marco de las lecturas de cabecera de Wittgenstein. Por otra parte, el modo como la obra llegó a sus manos afianza aún más la naturaleza legendaria de este peculiar episodio vivido en la época en la que el autor estaba en la Primera Guerra.

Al parecer, estando en la ciudad de Tarnow, Wittgenstein entró en una librería que, curiosamente, solo disponía en aquel momento del libro de Tolstói. Se argumenta frecuentemente que este fue el motivo de la compra del mismo. Sin embargo, —y dejando aparte el atractivo que pudiera derivar de la extrema soledad en que se encontraba el ejemplar en cuestión—, es plausible que Wittgenstein tuviera presente la mención destacada que William James hace de Tolstói en su libro *Las variedades de la experiencia religiosa*, al referirse al mismo como el prototipo de “alma melancólica” y del hombre que “ha vuelto a nacer”, características que nuestro filósofo debía sentir como muy próximas. De hecho, sus compañeros en el campo de presos de Monte Cassino le llamaban *wiedergeborener* (“vuelto a nacer”). Tengamos presente que, en aquellos momentos, el citado libro de James conformaba, junto a la obra de San Juan de la Cruz y *El progreso del peregrino*, de John Bunyan, la peculiar tríada espiritual que Wittgenstein leía y consultaba de forma continuada. Por ello, es factible considerar que el trabajo de Tolstói viniera avalado por James y eso decidiera su compra. Por otra parte, no hay referencias por parte de nuestro autor a la obra de Bunyan, pero es razonable suponer que el elemento de búsqueda espiritual que constituye el núcleo del relato coincidía con la pretendida consecución de aquella perfección personal tan

arraigada en Wittgenstein. Probablemente, las siguientes palabras de Bunyan se correspondían con la postura que ya conocemos de nuestro filósofo ante el rendimiento de cuentas que nos espera al final de la existencia:

Oír no es más que la siembra de la semilla, hablar no basta para demostrar que hay fruto en el corazón de la vida, y debemos estar seguros de que en el día del juicio los hombres serán juzgados según sus frutos. No se les preguntará: ¿Creísteis?, sino: ¿Hicisteis, o sólo hablasteis?, y por ello serán juzgados. El fin del mundo se compara a nuestra cosecha, y ya sabéis que los hombres sólo consideran el fruto de la cosecha (Bunyan, 2003, p. 126).

En lo concerniente a San Juan de la Cruz, sólo aparece una alusión hecha en 1948, en la que Wittgenstein refiere que ha leído extractos de su obra (2014^a, 410). Deducimos que su lectura le mereció un interés tanto por el elevado contenido místico como por su hermosa naturaleza poética.

Volviendo a la obra que nos ocupa, el *Evangelio* de Tolstói se convirtió en una guía permanente que Wittgenstein llevaba siempre consigo. Se desprendió del mismo en 1923, en su etapa de maestro en Puchberg. Al parecer, se lo regaló a sus alumnos, por lo que escribió a Ludwig Hänsel (a quien también había solicitado numerosos ejemplares de cuentos populares para la escuela), para que le comprara en Viena el libro de Tolstói. Influido por Kierkegaard y su contemplación del absurdo y la paradoja como base de la creencia religiosa, así como por la obra de Dostoievski, especialmente *Los hermanos Karamazov*, Tolstói estructuró una posición en la que se bifurca la visión racional del mundo y lo que representa la “significación de la vida”, lo cual influyó intensamente en la perspectiva de Wittgenstein. Por otra parte, autores como David Friedrich Strauss y Ernest Renan también determinaron la vía de acción elegida por Tolstói y su plasmación teórica en su particular revisión de los evangelios. Su contemplación del cristianismo como único camino hacia la verdad es reflejada por el propio Tolstói en su libro:

Yo llegué al cristianismo no a través de investigaciones teológicas o históricas, sino porque a los cincuenta años, al preguntarme a mí mismo y también a todos los pensadores de mi medio qué es y en qué consiste el sentido de la vida, recibí la respuesta: «Tú eres una cohesión de partículas, no hay sentido en la vida y la vida es el mal». Al recibir esta respuesta, me desesperé y quise matarme, pero, después de recordar que en la infancia, cuando tenía fe, la vida tenía sentido, y que las personas de mi alrededor que tenían fe —la mayoría de ellas no pervertidas por la

riqueza—, creían y vivían una vida auténtica, dudé de la veracidad de la respuesta que me daba la sabiduría de los hombres de mi medio e intenté entender la respuesta que el cristianismo daba a las personas que viven una vida auténtica (Tolstói, 2009a, p. 38).

Tolstói realizó una versión muy asequible y directa de los evangelios con el objetivo de que fuera comprendida por todos, al margen de su nivel social o de formación. Redujo su volumen de forma notable dejándolo en una tercera parte de su extensión original y eliminó toda la parte relativa a milagros y prodigios en general y también los capítulos meramente descriptivos que no aportan nada a la enseñanza básica de Jesús, es decir, al contenido ético implícito en su mensaje —que es lo único realmente relevante para Tolstói, junto con la negación de su naturaleza divina—. Utiliza un lenguaje muy popular que incluye formas vulgares y muchas reiteraciones, a primera vista innecesarias, pero que tienen la finalidad de garantizar una fácil asimilación de sus contenidos por parte de todo el pueblo. Para redondear el entorno de familiaridad pretendido, incorpora alusiones a la historia rusa, a la sociedad y a elementos costumbristas extraídos de la propia geografía del país. Por otra parte, y debido al enfrentamiento que tuvo con la Iglesia Ortodoxa, utiliza conceptos como los “ortodoxos” cuando se refiere a los sacerdotes con los que Jesús tiene sus debates.

El objetivo primordial de Tolstói es mostrar al ser humano su naturaleza divina dada su condición de hijo de Dios. En base a este planteamiento, el autor desarrolla el contenido evangélico atendiendo a doce principios el primero de los cuales es básico: «El hombre es hijo del principio infinito, es hijo de este padre por el espíritu y no por la carne», mientras que en el último concluye: «Y por eso, el que en el presente vive la vida común de todos los hombres, se une al padre, que es el principio y fundamento de la vida». Para conseguir una mayor proximidad —y apartarse del pretendido carácter divino de la Iglesia que es la causante de la manipulación y degradación de los contenidos evangélicos—, utiliza las letras minúsculas cuando se refiere, por ejemplo, a la iglesia, el hijo o el espíritu santo, reservando las mayúsculas solo para Dios, los Evangelios y los nombres propios en general. Al concluir su trabajo observó, con extrema sorpresa y alegría, que el modo en cómo había distribuido los capítulos se correspondía exactamente con las distintas partes del Padrenuestro, lo cual evidencia para Tolstói que en la oración se sintetiza todo el contenido del mensaje de Jesús.

Además de profundizar en el cristianismo, Tolstói estudió a fondo a los clásicos griegos, el judaísmo y el islam y asumió el orientalismo presente en los textos de Schopenhauer, que se detecta en su concepción del espíritu humano y en su traducción y divulgación del *Tao Te Ching*, de Lao Tse. Con este rico bagaje el escritor ruso emprende una intensa campaña de divulgación evangélica destinada a sustituir a las enseñanzas clásicas de la Iglesia que nada conservan de la pureza del mensaje original presente en la doctrina de Jesús. Y este es el Tolstói que Wittgenstein recibe y asimila, generando en él una actitud de entrega apostólica que le acompañará, en mayor o menor medida, hasta sus últimos días.

En la cosmología de Wittgenstein el contenido moral, como ya sabemos, queda siempre al margen del acontecer de los hechos que son, en sí mismos, inocuos y carentes de auténtico contenido. Cuando Tolstói menciona a Mc 7, 15: «No hay nada en el mundo que pueda entrar en el hombre y ensuciarlo, sólo lo que sale de él puede ensuciar al hombre. Ten en tu alma amor y compasión y entonces estarás completamente limpio», está sentando una base que tuvo gran incidencia en el pensamiento de Wittgenstein. El mundo para nuestro filósofo se reviste de acontecimientos que lo llenan y lo perfilan, pero que no pueden incidir éticamente en ningún sentido. Sólo el ser humano en su interior puede experimentar aquello que entendemos como el bien y el mal y a partir de aquí determinar el sentido del mundo, tal como lo refiere en el *Tractatus*: «Si la buena o mala voluntad cambian el mundo, sólo pueden cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse por medio del lenguaje». (6.43) Se trata, en realidad, de un proceso invertido. Es el hombre el que “ilustra” a un mundo que, en sí mismo, no tiene naturaleza moral de ningún género.

Sin embargo, nuestro autor contempla que en el marco trascendente y sobrenatural es presente la esencia del bien que todos perseguimos, pero solo es perceptible cuando amamos y nos compadecemos, siguiendo la estela de Schopenhauer. En cierto modo, se percibe la misma esencia que en la famosa frase que Pascal (muy considerado por Wittgenstein), pone en boca de Cristo: «No me buscarías si no me hubieras encontrado». La acción humana anula toda la teoría posible y se adelanta a los contenidos que, aunque pudieran estar presentes, no nos podrían indicar ninguna dirección a seguir, dado que en nuestro mundo aparecerían como carentes de valor, tal como lo expresa nuevamente en el *Tractatus*: «El sentido del mundo debe residir fuera

de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; no hay en él valor alguno y, si lo hubiera, no tendría ningún valor». (6.41) Es en la conducta donde se muestra la dimensión de la verdad, pero esta conducta no viene configurada por lo que sucede externamente, sino por el acontecer interno del individuo, que debe percibir lo imposible como posible, darle cabida en su alma y reflejarlo en su comportamiento. No hay otra forma de vivir dentro de la corrección que debe esperarse de todo ser humano y que Wittgenstein se impone con suma disciplina, atento a la explicación de Tolstói:

A Dios, el creador exterior, el principio de todos los principios, no lo conocemos. Todo lo que podemos saber de él es que sembró en los hombres el espíritu, y lo sembró como hace el sembrador, en todos, sin distinguir el terreno. La semilla que cae en un buen terreno, crece; pero la que cae en una tierra inadecuada muere. Solo el espíritu da vida a los hombres y de estos depende conservarla y perderla. El mal no existe para el espíritu. El mal es imitación de la vida (Tolstói, 2009a, p. 95).

La metáfora de la semilla es recuperada por Wittgenstein en un aforismo escrito en 1939-40 en el que se caracteriza a sí mismo como tierra que debe ser sembrada para que produzca frutos:

Mi originalidad (si esta es la palabra correcta) es, según creo, una originalidad de la tierra, no de la semilla. (Quizá no tengo semilla propia). Se arroja una semilla en mi tierra y crece diferente que en cualquier otro terreno (Wittgenstein, 2014a, 193).

El filósofo se otorga a sí mismo una fertilidad muy productiva. Sin embargo, no sabemos exactamente qué es lo que “crece” en el interior de Wittgenstein. Puede referirse a cuestiones lógicas o a planteamientos filosóficos en un sentido muy amplio, entre los que podría figurar su peculiar posicionamiento ético. En cualquier caso, lo que él desearía ver florecer en su alma es aquella transformación espiritual que le permita emerger convertido en otro ser renacido, renovado, tal como lo expresa Tolstói en base a Lucas 8, 13:

De la nada crece el reino celestial en el alma, pero lo da todo. El reino es como la semilla del abedul, la más pequeña de todas las semillas, que cuando crece se convierte en el más grande de todos los árboles y los pájaros del cielo anidan en él.

Por cierto que en este versículo se aprecia la transformación que Tolstói hace de conceptos irrelevantes para adecuarlos a la realidad geográfica en la que se mueve. En

este caso ha sustituido el grano de mostaza que menciona Lucas en el texto evangélico por la semilla de abedul, símbolo de Rusia.

Se percibe en Wittgenstein una necesidad de sentirse próximo a la doctrina de Cristo y, por otra parte, se hace difícil de aseverar si concibe su naturaleza como meramente humana, tal como lo promulga Tolstói. En este aforismo escrito en Noruega, en 1936, nuestro filósofo es taxativo sobre este particular: «No puedes llamar a Cristo redentor sin llamarle Dios. Pues un ser humano no puede redimirte» (Wittgenstein, 2000, 145). En distintos momentos, Wittgenstein alude a la figura de Cristo como portadora de una dimensión superior cercana a la tradición evangélica:

Dios como acontecimiento histórico en el mundo es tan paradójico, igualmente paradójico, como que una acción determinada en mi vida en cierto lugar & tiempo haya sido pecaminosa. Eso significa que el que un instante de mi historia tenga significado eterno no es más ni menos paradójico que el que un instante o un lapso de tiempo de la historia universal tenga significado eterno. Sólo puedo dudar de Cristo en tanto que pueda también dudar de mi nacimiento. — Pues en el mismo tiempo en el que han sucedido mis pecados (sólo que mucho antes) ha vivido Cristo. Y así hay que decir: Si lo bueno & malo en general es algo histórico entonces también es pensable el orden divino del mundo & su comienzo temporal & punto medio (*Ibid.*, 132).

La trascendencia que Wittgenstein plantea en este largo aforismo, escrito en Noruega en 1931, le coloca en un plano de asimilación de la naturaleza divina que va más allá de la aceptación de Cristo como mero ser humano portador de un mensaje ético, por mucho que la esencia de dicho mensaje sea de orden superior. Parece plausible pensar que el filósofo busca la forma de interrelacionar los contenidos religiosos con un determinado sentido histórico que pueda servirle de aval de conducta. En cualquier caso, el factor temporal resulta irrelevante para Tolstói dada su estimación evangélica que solo contempla la inmediatez del momento presente:

La verdadera vida, la que realiza la voluntad del padre, no es la que pasó, ni la que será, sino la vida de ahora. Y por eso no se debe flaquear nunca ante la veracidad de la vida. Los hombres no tienen que preocuparse por la vida pasada ni la futura, sino la que viven, y en ella cumplir la voluntad del padre de todos (Tolstói, 2009a, p. 209)

Sin embargo, el pasado y el futuro son referentes humanos muy sólidos como para no contemplarlos en nuestras estimaciones. Es por ello que si apreciamos la existencia de un determinado destino este nos proyectará de alguna manera hacía un pasado que pueda justificarlo y, posiblemente, hacia un futuro en el que se verá cumplido. Wittgenstein lo contempla en cierto modo como inevitable cuando afirma:

El uso de la palabra «destino». Nuestra actitud hacia el futuro y el pasado. ¿Hasta qué punto nos sentimos responsables por el futuro? ¿Cómo pensamos acerca del pasado y el futuro? Cuando sucede algo desagradable: ¿preguntamos «Quién tiene la culpa», decimos «Alguien debe tener la culpa» —o decimos «Fue la voluntad de Dios», «Fue el destino»? (Wittgenstein, 2014a, 353).

Este destino, evidentemente, es portador de muchas observaciones no solo sobre el factor meramente temporal, sino sobre la hipotética incidencia de nuestros actos en la configuración de la naturaleza del futuro en base a una entidad divina que actúe en “consecuencia” y conforme a unos principios inalterables. Wittgenstein debía de sentirse muy identificado con el comentario de Tolstói:

Mientras los hombres están vivos, Dios no interviene en su vida. Dios dio al mundo el espíritu y el espíritu vive por sí mismo en los hombres y conforme el reino de Dios. Para el espíritu no existe la muerte ni el mal. La muerte y el mal son para la carne y no para el espíritu (Tolstói, 2009a, p. 103).

El hecho de que Dios no pueda intervenir en las cuestiones de este mundo es algo que el filósofo contempla y expone claramente en el *Tractatus* (6.432): «Para lo que es más elevado resulta indiferente *cómo* sea el mundo. Dios no se revela *en* el mundo». El paralelismo que se establece entre las dos posturas deja al ser humano *cómo* único garante de la existencia del bien ya que no existe un valor tangible proyectado por ninguna entidad divina. La soledad del hombre en este sentido es absoluta. No obstante, este individuo debe saber hallar en el fondo de sus entrañas esta actitud benéfica a la que debe atenerse. La no injerencia suprema sobre lo que ya está establecido no dispensa a la persona de comportarse “debidamente”, siguiendo una línea muy kantiana. En esto radica su auténtica existencia, que no se verá sometida por el mal ni por la muerte, dado que ambos forman parte únicamente de la vida física. Ahora bien, mientras que el ser humano nada puede hacer para evitar la muerte, sí que puede, en cambio, alejarse de la dimensión del mal sobre el que tiene la total capacidad para discernirlo y, por consiguiente, evitarlo o, para ser más exactos, no llegar a configurarlo, ya que solo el alma humana tiene la

potestad de dar dimensión al mal y proyectarlo en el mundo el cual se convierte entonces en distinto, aunque eso no pueda expresarse a través del lenguaje, tal como se estima en el *Tractatus* (6.43).

La adaptación, absolutamente subjetiva, que Tolstói realiza de los escritos evangélicos se centra, como venimos observando, en la más pura esencia de la doctrina de Cristo y no duda en renunciar a todo lo que se aparta de esta posición. En su lectura de Mt 5, 22, Tolstói es sumamente claro y concreto: «Sabed que Dios no necesita ni sacrificios ni oraciones, sino que necesita paz, acuerdo y amor entre vosotros. Y que no podéis ni orar ni pensar en Dios si hay una sola persona con quien no estéis en paz». Tampoco Wittgenstein estima que un Dios personal sea, hipotéticamente, un principio a contemplar, pero son muchos, sin embargo, los momentos en los que nuestro filósofo se dirige a la más alta instancia divina para manifestar sus penas e inquietudes: «*No ayuda a rezar el arrodillarse, pero uno se arrodilla*» (Wittgenstein, 2000, 183). En plena concordancia con lo expuesto en su momento en la *Conferencia sobre ética*, Wittgenstein se debate con el lenguaje para alcanzar unas respuestas que, en modo alguno, pueden considerarse pertinentes en base a su naturaleza contingente, pero esa postura, «esa clara predisposición, ese arremeter», tal como puntualiza en sus conversaciones con Waismann, «apunta hacia algo». Y no hallaremos un “arremeter” más intenso que el que es expresado a través de la oración, que puede saberse, ciertamente, inoperante en sí misma, pero que conduce al ser humano a un estado de “roce” con aquello que es inalcanzable e intangible. Aunque Dios, tal como plantea Tolstói, ya conozca cuáles son nuestras penas y necesidades antes de que las formulemos —y, evidentemente, antes incluso de que las experimentemos, en base a su naturaleza atemporal—, esto no invalida que el espíritu humano tenga unas necesidades que Wittgenstein afirma que «no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría» (Wittgenstein, 2011, p. 43).

El planteamiento de Tolstói contempla una postura ante los evangelios que debió de ser muy grata a Wittgenstein dada su naturaleza sintética en la que lo que prevalece constituye la base para un comportamiento que pueda ser extensible a todas las facetas de la vida, asegurando un contenido metafísico incuestionable. De hecho, el propio Tolstói lo resume de forma precisa:

Leyendo mi versión, este lector se convencerá de que el cristianismo no solo no es una mezcla de lo más elevado y lo más bajo, no solo no es una superstición, sino que es la enseñanza metafísica y ética más rigurosa, pura y completa, que hasta ahora no ha sido superada por la razón del hombre y alrededor de la cual, sin ser consciente de ello, gira toda la actividad humana superior: la política, la ciencia, la poesía y la filosofía (Tolstói, 2009a, 53).

Este contenido parece hecho a medida para que Wittgenstein pueda sintetizar sus puntos de partida metafísicos, derivados de Kant y Schopenhauer, en los que la conducta debe superar cualquier posicionamiento teórico e ir más allá en base a la enseñanza que se desprende del propio comportamiento, que debe ser de entrega absoluta, menospreciando los bienes materiales y pensando únicamente en lo que nos vincula con Dios. Por ello, Tolstói selecciona a Mateo 6, 19: «No acumules bienes en la tierra. En la tierra el gusano roe, hay herrumbre y los ladrones roban. Proteged pues, la riqueza celestial». Si hay un principio escrupulosamente observado por Wittgenstein es precisamente ese. De hecho, el filósofo lo llevó a sus últimas consecuencias renunciando de forma drástica a la sustanciosa parte de la herencia familiar que le correspondía. Al regresar de la guerra, se desprendió de la misma y la repartió entre sus hermanos, asegurándose ante notario de que nunca pudiese recuperar parte alguna del dinero. Su vida en la época en que ejerció de maestro en la Baja Austria, se desarrolló en medio de una evidente pobreza y, en general, nunca quiso nadar en la abundancia que su ascendencia familiar le hubiese permitido. Su postura le ponía en paralelo con Mc 10, 27: «Y él les dijo: “El hombre cree que sin posesiones no puede proteger su vida, pero Dios conserva la vida del hombre incluso sin posesiones”». Por otra parte, el ansia por alcanzar una perfección humana utópica, le obligaba a esforzarse para asumir unos objetivos en muchos casos realmente desmedidos. La parte más discutible de esta postura es la relativa a su relación con los demás a los que también exigía mucho en todos los sentidos y eso, obviamente, concluía frecuentemente con rupturas y enemistades.

En plena sintonía con las vivencias de Tolstói, Wittgenstein no encuentra en la mera existencia el fundamento necesario para que la vida cobre sentido y este fantasma le acompañará siempre. Más de veinte años después, concretamente en Noruega, en 1937, nuestro filósofo escribe:

El ser humano vive su vida diaria con el brillo de una luz de la que no se da cuenta hasta que se apaga. Si se apaga entonces la vida es desposeída de repente de todo valor, sentido, o como quiera decirse. Uno se da cuenta de repente que por sí misma la mera existencia -diríamos- está aun completamente vacía, desierta. Es como si se borrara el brillo de todas las cosas, todo está muerto (Wittgenstein, 2000, 198).

Al contrario de Tolstói, nuestro autor no puede alcanzar aquella plenitud que consiguió el escritor ruso. En el caso de Wittgenstein, la naturaleza del “renacido” nunca se acaba de materializar, y se mantiene en lucha permanente con los mismos remordimientos a los que no puede superar, dejándole en la oscuridad más absoluta. Tolstói insiste en la necesidad de percibir la auténtica dirección de la existencia y esta debe, por sí misma, ser suficiente para el individuo, dado que no existen otros recursos añadidos que puedan ir más allá del ejemplo dado por Cristo: «Nadie ha visto a Dios y no lo verá nunca; sólo el hijo, aquel que está en el padre, ha mostrado el camino de la vida» (Mc 1, 18). Por otra parte, la estimación del escritor ruso en relación a los milagros podría ser paralela a la de su coetáneo Dostoievski en el sentido de interpretarlos como acontecimientos simbólicos, carentes de toda trascendencia divina y sobrenatural. Con arreglo a esto, Tolstói no precisa de consideraciones maravillosas para otorgar fundamento a su mensaje, tal como lo expresa Iván García Sala en la introducción del *Evangelio abreviado*:

Sólo conserva aquellos milagros que pueden entenderse como ejemplificaciones del mensaje de Jesús. Así, el milagro de los panes y los peces fue, según Tolstói, una simple repartición con la que Jesús demostró que, si se compartían los bienes, nadie se hallaría en la necesidad; o las curaciones del ciego de nacimiento (hábilmente llamado «el que vivía en la oscuridad») y del parálítico postrado ante el estanque de Betzatá, no son consecuencia de un milagro, sino del diálogo con el que Jesús convence a los hombres infelices y desgraciados a «despertar» y descubrir la verdad por sí mismos, tal como hizo el propio Tolstói. Todas las otras referencias evangélicas a la divinidad de Cristo son reinterpretadas a partir de la concepción tolstoiana de Dios (Tolstói, 2009a, p. 18).

En este sentido, resulta evidente que la postura de Wittgenstein no acaba de ser exactamente la misma que la de Tolstói frente a estos hechos tan complejos y especiales. No obstante, el afán de nuestro autor por encontrar un valor supremo, un contenido extraordinario que esté por encima de todo, le lleva incluso más allá del

protagonismo que pueda tener Cristo en este sentido. Así lo refleja este amplio aforismo escrito en Noruega en 1931:

Si se quieren interpretar los milagros de Cristo, por ejemplo, el milagro de las bodas de Caná, como Dostojevski lo hace, hay que entenderlos como símbolos. La transformación del agua en vino es, todo lo más, sorprendente & a quien pudiese llevarla a cabo lo miraríamos asombrados, pero nada más. Así pues, eso no puede ser lo maravilloso del caso. — Tampoco es lo maravilloso que Jesús consiga vino a la gente de la boda & tampoco que les haga llegar el vino de modo tan inaudito. Lo milagroso ha de ser aquello que proporciona contenido & significado a esa acción. Y con ello no me refiero a lo extraordinario, o a lo que no ha sucedido nunca, sino al espíritu con el que se hace algo así y del que la transformación del agua en vino es solo un símbolo, un gesto, (por así decirlo). Un gesto que (efectivamente) sólo puede hacer quien es capaz de hacer eso extraordinario. Si ha de decirnos algo, hay que entender el milagro como gesto, como expresión. También podría decir: Sólo es un milagro cuando lo hace alguien que lo hace con espíritu milagroso. Sin ese espíritu se trata sólo de un hecho extraordinariamente raro. Es como si hubiera de conocer ya a la persona para poder decir que se trata de un milagro. Tengo que entender la totalidad ya con el espíritu correcto para sentir que ahí se produce un milagro (Wittgenstein, 2000, 82).

Sin embargo, no parece que la óptica de Wittgenstein sobre la cuestión pueda reducirse meramente a generar unos símiles para mostrar el camino equivocado y proponer la solución consecuente. Se trataría de una ejemplificación demasiado plana y exenta, por tanto, de todo contenido metafísico. La posición de Tolstói deriva simplemente de no contemplar en absoluto ninguna naturaleza divina en la figura de Cristo, el cual es considerado un filósofo con un sentido ético extraordinario que lo pone en sintonía con la ley de Dios. Ciertamente, una visión muy subjetiva que Tolstói mantendrá en todos sus textos al respecto, pero a la que Wittgenstein no parece sumarse.

Lo que nuestro autor propone es establecer una clara diferenciación entre las distintas opciones de milagro, con lo cual debe validarlas previamente y determinar su hipotético contenido. El milagro es, en principio, aceptable como simple hecho desconocido y sorprendente que contraviene las leyes científicas del momento, pero es muy posible que pueda ser explicado en épocas futuras con lo cual ya no se podrá considerar un prodigio. También es factible estimar su capacidad parabólica para encarar determinados hechos evangélicos. Pero existe otra dimensión del milagro —y

esta sí entra de lleno en la visión metafísica de Wittgenstein— que supone la plena manifestación de lo sagrado. En 1946, treinta y dos años después del descubrimiento del libro de Tolstói, Wittgenstein escribe este aforismo:

Lo puramente corpóreo puede ser inquietante. Compárese el modo y manera de representar ángeles y demonios. Lo que llamamos “milagro” debe de estar relacionado con esto. Debe de ser, por así decirlo, *un gesto sagrado* (Wittgenstein, 2014a, 284).

Se trata, por tanto, de esclarecer previamente quien realiza el milagro para poder decir si estamos ante un hecho de naturaleza superior y prodigiosa o un simple fenómeno natural que, tal vez, no tiene explicación en el momento presente, pero puede tenerla con el tiempo y, por consiguiente, carece por completo de dimensión sagrada. Con este planteamiento, Wittgenstein salva la naturaleza clásica del milagro y la contempla como auténtica manifestación de lo superior, algo que Tolstói no compartiría. La visión conjunta del escritor ruso está intensamente imbuida por la concepción ilustrada a la que no pudo nunca renunciar a pesar de recuperar la fe que había perdido. Wittgenstein no profesa (de forma explícita) ninguna fe y en su condición de filósofo analítico se le supone un grado estimable de “ilustración”. Pero ya hemos visto que nuestro autor renunció tempranamente a las tentaciones culturales y científicas —y a las inacabables teorías que se empeñan en definirlo todo—, a las que contempla como privadas de auténtico alcance ante los grandes retos morales y éticos que se le plantean al ser humano.

Partiendo de la base de que Wittgenstein considera un milagro que el mundo exista, que lo místico es que sea —al margen de las características formales de este “ser” y del cómo se articulan entre sí—, no debe sorprendernos que otorgue validez al concepto de milagro como manifestación trascendental, tal como lo expresa en la *Conferencia sobre ética*:

Voy a describir la experiencia de asombro ante la existencia del mundo diciendo: es la experiencia de ver el mundo como un milagro. Me siento inclinado a decir que la expresión lingüística correcta del milagro de la existencia del mundo —a pesar de no ser una proposición *en* el lenguaje— es la existencia del lenguaje mismo (Wittgenstein, 2011, p.42).

Wittgenstein tiene muy claro que no puede definir lo que entiende por valor absoluto ya que no existe ninguna formulación lógica que permita ir más allá de la mera figuración proposicional. Si es el propio lenguaje el que debe entenderse como expresión de sí mismo, no podemos penetrar en el porqué de sus aseveraciones si estas van más allá de lo que se puede referir lógicamente. Como ya hemos visto, el lenguaje se colapsa cuando se enfrenta con lo trascendente. El filósofo redondea en su *Conferencia sobre ética* el valor de un sinsentido preñado del sentido más absoluto:

Es decir: veo ahora que estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Porque lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, *ir más allá* del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo (*Ibíd.*, p. 43).

En consecuencia, si es el propio sinsentido el que otorga validez y contenido, ya no hay por qué especular en torno a una hipotética significación sesgada por falta de recursos lógicos. El hecho de resultar impenetrable constituye su propia *razón de ser* y de ahí, precisamente, deriva su “mensaje”. Isidoro Reguera es preciso sobre este punto:

Y un fundamento infundado no puede ser más que un fundamento místico, sobre todo si se habla de creencias o certezas básicas. (¿No es creencia o certeza básica también, infundada también, la de Dios para el creyente? ¿No cumple el mismo papel que las otras para la imagen del mundo del creyente? ¿El creyente no es un hombre razonable?) Más allá de la verdad y la falsedad, más allá de la justificación o no justificación, más allá de los juegos de lenguaje, etc., ¿qué puede haber, llámese como se llame, que no sea algo místico? (Wittgenstein, 2002, p. 265).

Con arreglo a esto, el milagro quedará contemplado como una cuestión que, en su versión absoluta, puede jugar un papel que va mucho más allá de su propia representación en el ámbito evangélico y, por tanto, de la propia personalidad de Cristo. Wittgenstein se reafirma en este aspecto básico en su doctrina ética y, ciertamente, se desplaza hasta límites alejados del planteamiento de Tolstói. Sin embargo, el mensaje presente en el Evangelio que el escritor ruso propugna sigue marcando el norte para nuestro autor: «El espíritu no se puede ver ni mostrar. El espíritu es la conciencia que el hombre tiene de su filiación con el espíritu eterno» (Tolstói, 2009a, p.77). Y esa filiación es la que Wittgenstein quiso mantener para siempre en lo más hondo de su alma atormentada.

LA VERTIENTE HEBRAICA

¿Qué puede propiamente revelar Dios y en que consiste la voz de Dios que les llega a los receptores de la revelación? Su respuesta es: nada distinto a sí mismo, puesto que él se convierte en lenguaje y voz.

GERSHON SCHOLEM

Algunos estudiosos han destacado que en el fondo del sentir religioso de Wittgenstein subyace la esencia del judaísmo, aunque sea de manera oscura o encubierta. Aunque la familia del filósofo, judíos centroeuropeos, había adoptado el catolicismo varias generaciones atrás, Wittgenstein siempre sintió que por sus venas circulaba sangre judía y eso tuvo un peso específico importante para él, generándole una profunda sensación de culpabilidad que intentó paliar llevando a cabo una “confesión” en toda regla sobre el particular, tal como expresa en este fragmento del diario escrito en Noruega en noviembre de 1936:

Hace aproximadamente 12 días escribí a Hänsel una confesión de mi mentira con respecto a mi ascendencia. Desde entonces pienso una & otra vez en cómo puedo & debo hacer una confesión completa a todos mis conocidos. ¡Espero y temo! Hoy me encuentro algo enfermo, resfriado. Pensé: «¿Quiere Dios acabar conmigo antes de que pueda hacer lo difícil?» ¡Ojalá salga bien! (Wittgenstein, 2000, 142).

Sobre este particular, de gran trascendencia en la biografía de nuestro autor, Ilse Somavilla aporta los oportunos detalles que nos permiten configurar totalmente la correlación de los hechos en relación al mismo:

El 7 de noviembre de 1936 Wittgenstein le hizo a Ludwig Hänsel por carta una confesión de su supuesta mentira en relación a su ascendencia, es decir, confesó proceder sólo un cuarto de los «arios» y tres cuartos de los judíos, y no al revés como había afirmado siempre. Pidió a Hänsel que mostrara la carta también a su familia así como a los hermanos Wittgenstein, hijos incluidos, y a sus amigos. En otra carta a Hänsel hablaba de su propósito de hacer una confesión más amplia a todos los amigos y familiares con ocasión de su visita por Navidades a Austria.

Según informe de John Stonborough a la editora, en Navidades en la Alleegasse Wittgenstein dejó sobre la mesa una confesión escrita cuando la familia se reunía para comer. A causa de la manifestación de Margarete Stonborough «Gente de honor no lee confesiones de otra gente» nadie de la familia –con una excepción– tocó la confesión. Wittgenstein escribió también a Engelmann, y a comienzos de 1937 en Inglaterra se encontró con G. E. Moore, Fania Pascal y Rush Rhees para confesarles sus «pecados». Según Fania Pascal, sin embargo, Wittgenstein no habría dicho nunca algo falso sobre su ascendencia racial y sólo podría deberse a una omisión consciente o inconsciente por su parte el que se le considerara otra cosa de la que era. Nunca habría encontrado a nadie que estuviera menos dispuesto a mentir que él (Somavilla, 2000, p. 186).

Por tanto, es fácil deducir el estado anímico de nuestro autor en relación a este tema. Su vivencia, no obstante, encaja perfectamente con esta predisposición judía al ocultamiento que Wittgenstein siente como suya, tal como lo refleja en este aforismo escrito en 1931:

Algunas veces se ha dicho que el disimulo y la ocultación de los judíos han sido producidos por la larga persecución. De hecho esto es falso; en cambio es evidentemente cierto que sólo existen, a pesar de esta persecución, porque tienen inclinación a esta ocultación. Como podría decirse que un animal no se ha extinguido porque tiene la posibilidad o capacidad de ocultarse. Con ello, en modo alguno quiero decir, desde luego, que haya que alabar por ello tal posibilidad (Wittgenstein, 2014a, 110).

Esta sensación deriva en una tendencia hacia una permanente actitud de autoprotección que siempre aparece como muy difícil de conseguir y conlleva un estado de desazón latente. En el talante de Wittgenstein se percibe esta sensación en muchos momentos, del mismo modo que se aprecia en los textos de Franz Kafka. Kafka, como es sabido, desarrolló una literatura dominada por una angustia y una inseguridad permanentes, factores que son presentes en la mayoría de sus obras. En este sentido, cabe destacar el relato *La construcción*, escrito poco antes de su muerte, entre 1923 y 1924 (la época en que Wittgenstein impartía clases en la Baja Austria, concretamente en Puchberg). El protagonista de la obra de Kafka es un animal, un roedor que vive permanentemente angustiado por un hipotético enemigo que le amenaza. Eso le lleva a perfeccionar de forma continuada su madriguera en un afán de seguridad que nunca queda satisfecho ya que siempre aparecen nuevas dudas y

sospechas al respecto. La atmosfera agobiante del relato muestra los temores profundos del autor, en clara correspondencia con los que experimentó Wittgenstein a lo largo de su vida. Este sentido del ocultamiento lleva implícito un sentimiento de culpabilidad que nuestro filósofo experimentó en un sentido amplio, agrupando en el mismo aspectos de su carácter, conducta y ascendencia familiar. Esto genera una enorme confusión interior que conduce a Wittgenstein a plasmaciones ciertamente caóticas, como en el siguiente texto del cual sólo seleccionamos un fragmento, escrito en febrero de 1937, en Noruega, expuesto de forma sumamente alambicada y que destila una angustiada atmósfera:

Es verdad además que por especulaciones no puedo convertir en algo justo algo que me parece farsa en mi corazón. Ninguna razón en el mundo podría por ej. demostrar que mi trabajo sea importante & algo que pueda &deba hacer cuando mi corazón –sin ninguna razón– dice que he de dejarlo. Se podría decir: «El buen Dios decide qué son farsas». Pero no quiero utilizar ahora esa expresión. Más bien: Por ninguna razón puedo & debo convencerme de que el trabajo, por ej., es algo justo. (Las razones que me dirían los hombres –provecho, etc.– son ridículas.) - ¿Significa eso entonces, o no significa eso, que mi trabajo & todo lo demás de que gozo es un regalo? Es decir, ¿que no puedo reposar sobre ello, como sobre algo firme, sin tener en cuenta que me puede ser arrebatado por accidente, enfermedad, etc.? O quizá más correctamente: Si he reposado sobre ello & ello era algo firme para mí, & ahora ya no es firme para mí, ya que ahora siento una dependencia que antes no sentía (no digo siquiera: conozco ahora una dependencia que antes no había conocido), entonces he de aceptarlo como hecho. Lo que me resultaba firme parece que ahora puede flotar & hundirse... (Wittgenstein, 2000, 179).

A todo eso, como ya hemos constatado, debemos añadir todas las tribulaciones derivadas de la cuestión judía que Wittgenstein enfocó desde distintos ángulos, intentando asimilarla y, tal vez, justificarla dentro de su correspondiente contexto histórico. De ello encontramos amplias muestras en todo su proceso filosófico: «El judío es un paraje desierto, bajo cuyas delgadas capas rocosas se encuentran las masas ardientes y fluidas de lo espiritual» (Wittgenstein, 2014a, 65). Es muy probable que nuestro autor se identifique con estas gráficas palabras que podríamos poner en paralelo con su vivencia religiosa, aunque manifiesta no siempre bien asimilada. La impresión de permanecer siempre incomprendido en un mundo en el que parece que la cuestión

judía no tenga encaje, es algo que Wittgenstein vivió de forma intensa y que probablemente vio reflejado en la propia raíz de su ascendencia personal:

En la civilización occidental, el judío es medido siempre con escalas que no le corresponden. Para muchos es evidente que los pensadores griegos no eran filósofos en el sentido occidental, ni tampoco científicos en ese mismo sentido, que los participantes en los juegos olímpicos no eran deportistas y no encajan en ninguna división occidental. Pero lo mismo sucede con los judíos. Y en la medida en que las palabras de nuestro [idioma] nos parezcan la medida general, siempre seremos injustos con ellos. Y así, unas veces son sobrevalorados y otras menospreciados. Correctamente, Spengler no pone a Weininger entre los filósofos [pensadores] occidentales (*Ibid.*, 81).

Esta intensa vivencia del sentir propiamente judío jugó un papel sin duda importante a la hora de establecer los patrones religiosos que Wittgenstein se hizo suyos y que configuraron todo su proceso metafísico. En este sentido, nuestro autor desarrolló su sentimiento de dependencia ante una realidad superior poseedora de la más pura esencia del bien, ante la cual habría que justificarse al final de la vida. El individuo debe acogerse a su profundo sentir y del mismo derivar las consecuencias de conducta que estime pertinentes. Esto le mantiene alejado de otras consideraciones que pudieran perturbar su propia experiencia interna. Esta circunstancia es claramente descrita por Hilary Putnam:

Wittgenstein no nos ofreció, a fin de cuentas, un solo “modelo”. Más bien él propuso que sus estudiantes vieran que, para el *homo religiosus*, el sentido de sus palabras no se agota en los criterios propios del lenguaje público, sino que está profundamente incardinado en el tipo de persona que el individuo religioso concreto ha elegido ser y en las imágenes que constituyen los cimientos de la vida de aquel mismo individuo (Putnam, 2011, p. 18).

Hemos visto cómo Wittgenstein se plantea ya desde la época de los *Cuadernos de notas 1914-16*, la triple cuestión de Dios, el hombre y el mundo en el marco de una lógica que deriva las cuestiones esenciales hacia la trascendencia, dejando el contenido proposicional anclado en sus propias condiciones lógicas. Esta tríada, presente en la mayoría de especulaciones filosóficas, tiene su propia interpretación en el pensamiento judío. En este sentido, Franz Rosenzweig propone una triple relación que liga a Dios con todo el proceso. Así lo resume Miguel García-Baró:

En tanto que conjunción en concreto, el y que liga a Dios con el hombre es la *revelación*; el y que liga a Dios con el mundo, la *creación*; el y entre el hombre y el mundo, la *redención*. Revelación, creación y redención son los conceptos supremos del nuevo pensamiento, y forman la base concreta de los tres ámbitos del tiempo, respectivamente: del presente, del pasado y del futuro (García-Baró, 2001, p. 380).

De los tres conceptos de Revelación, Creación y Redención, a nuestro autor siempre le inquietó de forma notoria, el tercero. La cuestión de poder acceder a una redención que diera sentido a la existencia estuvo presente en todos los momentos de la vida de Wittgenstein. En la primera época este sentimiento se hizo patente en su alistamiento militar. Se han destacado factores patrióticos para justificar esta actitud, pero no es menos cierto que había por parte del filósofo una postura trágica que parecía encamilarlo hacia la búsqueda de la muerte, circunstancia que reconoció abiertamente después de la guerra. Sin embargo, esto no le hacía olvidar la observancia del comportamiento propio de un patriota tal como lo expone el 12 de setiembre de 1914: «No tengo miedo a que me maten de un tiro, pero sí a cumplir correctamente mi deber. ¡Que Dios me dé fuerzas!» (Wittgenstein, 1991, p. 53). Y un año y medio después Wittgenstein sigue firme en su propósito cuando afirma en abril de 1916: «Dentro de ocho días marcharemos a la posición de fuego. ¡Ojalá se me permita poner en juego mi vida en una misión difícil» (*Ibid.*, p. 145). No sabemos si estas situaciones de alto riesgo perseguidas por el filósofo eran entendidas como un modo de redención. En cualquier caso, veinte años después Wittgenstein sigue demandando en este sentido, aunque ahora no está inmerso en ningún conflicto bélico, sino en la paz bucólica del fiordo noruego. No obstante, su clamor interno revela la auténtica dimensión de su necesidad espiritual:

Pero si REALMENTE debo ser redimido, necesito *certeza* —y no sabiduría, sueños, especulación— y esta certeza es la fe. Y la fe es fe en aquello que necesita mi *corazón*, mi *alma*, no mi entendimiento especulativo. Pues mi alma, con sus pasiones, por así decirlo, con su carne y su sangre, debe ser redimida, no mi espíritu abstracto. Quizá pueda decirse: sólo el *amor* puede creer en la resurrección. O: es el *amor* el que cree en la resurrección. Podría decirse: el amor redentor cree también en la resurrección; se adhiere firmemente a la resurrección. Lo que combate a la duda es, en cierto modo, la *redención* (Wittgenstein, 2014a, 171).

Estamos ante una auténtica declaración de principios por parte de Wittgenstein. Pocas veces se contempla su auténtico sentir religioso con una claridad tan meridiana.

Con este pensamiento nuestro autor se pone en paralelo con el más fervoroso de los creyentes, y las dudas que siempre pueden aparecer sobre su auténtica fe se disipan en su totalidad. Wittgenstein se describe como alguien que ha comprendido y asimilado el auténtico mensaje bíblico sobre la redención. La verdad de su convicción deriva de un auténtico conocimiento de sí mismo. Casualmente, en el aforismo que sigue al anteriormente citado, el filósofo expone esta cuestión de forma muy precisa:

Es imposible escribir sobre uno mismo con más verdad que la que uno *es*. Ésta es la diferencia entre escribir sobre uno mismo y sobre los objetos externos. Se escribe sobre uno mismo tan alto como se está. No está uno sobre zancos o en una escalera, sino sobre los pies (*Ibíd.*, 172).

Vemos, por tanto, cómo Wittgenstein siente una fuerte atracción por la cuestión de la Redención, al tiempo que muestra un menor interés por la Creación y por la Revelación, aunque esta última siempre figuró, de una forma tal vez velada, como una disyuntiva en la que se planteaba la fe como objetivo a alcanzar, pues de esta circunstancia se derivaba el sentido de la existencia, ante el vacío que suponía la ausencia de la misma. En muchas ocasiones, nuestro autor deplora su limitación en este sentido al quedar frente a frente con la creencia ciega o la que pasa por el tamiz de la razón:

Si he de creer en las doctrinas no es porque se me haya informado de esto & no de otra cosa. Más bien me han de convencer & con ello no sólo pienso en doctrinas de ética, sino en doctrinas históricas. No la Biblia, sólo la conciencia puede ordenarme – creer en la resurrección, en el juicio final, etc. Creer no como se cree en algo probable, sino en otro sentido. Y sólo puede reprochárseme mi falta de fe en tanto en cuanto o mi conciencia me ordena creer –si es que algo así es posible- o me reprocha bajezas que de un modo que ignoro no me dejan llegar a la fe (Wittgenstein, 2000, 149).

Wittgenstein lamenta la falta de fe que le impide ser sensible al contenido de la revelación. En el siguiente aforismo perfila aún más el alcance de la cuestión:

Comprendí lo que significa que la fe hace bienaventurado al hombre, es decir, lo libera del respeto humano en tanto le coloca inmediatamente bajo el auspicio de Dios. Por decirlo así, la fe le hace dependiente inmediatamente del Señor. Es una debilidad no ser un héroe, pero una debilidad mucho más débil es jugar a serlo, o sea, no tener siquiera la fuerza de reconocer claramente & sin ambigüedad el

déficit en la balanza. Y esto significa: volverse modesto: no en unas cuantas palabras que se digan ocasionalmente, sino en la vida (*Ibíd.*, 154).

No sabemos hasta qué punto Wittgenstein tenía conocimiento de la obra de Rosenzweig, pero muchos de los preceptos judaicos presentes en el pensamiento del autor de la *Estrella de la redención* aparecen en las estimaciones que nuestro autor tiene sobre diversas cuestiones metafísicas. Wittgenstein nunca se apoyó en los cimientos de la filosofía griega —en la cual tampoco profundizó especialmente— y es muy posible que situara el punto de origen de sus especulaciones en unas bases más bíblicas que helénicas, con lo que permanecería en consonancia con la tradición hebrea a la hora de establecer unos puntos de referencia, más o menos filosóficos, de los que poder partir. En este sentido, García-Baró expone las posiciones de Rosenzweig en las que percibimos la semilla que fructificó en el pensamiento de Wittgenstein:

El “nuevo pensamiento” en cuyas vías, tras los pasos de Schopenhauer y Nietzsche, quiere introducirse Rosenzweig, se constituye negándole a la filosofía vieja su pretensión filosófica esencial, o sea, el hecho de que ella haya definido de una vez y para siempre la naturaleza verdadera de la filosofía. El nuevo pensamiento quiere ser filosofía auténtica, definitivamente poshelénica y posgermánica, aportando en primer lugar la prueba de que la presunta carencia de supuestos del pensamiento viejo era, justamente, su prejuicio fatal (García-Baró, 2001, p. 704).

En el marco de esta concepción metafísica la “naturaleza” de Dios es muy distinta de la evocada por la tradición filosófica. Y es en este nuevo contexto en el que Wittgenstein puede encontrar referentes esenciales para el ulterior desarrollo de una determinada fe, no explícita ni definida, pero que de alguna manera se impone como sustento de aquella postura ambivalente que nuestro autor propone cuando se trata de concebir los supuestos atributos divinos. El filósofo combina la trascendencia, imposible de manejar desde el ámbito proposicional, con el acceso a un Dios que requiere el requisito insalvable de la fe. Para Wittgenstein, tan limitada es la primera posibilidad como la segunda, dado que en ambos casos surge un impedimento implícito en su propia condición. No obstante, como hemos visto sobradamente, a pesar de la precariedad de su supuesta creencia, nuestro filósofo afronta una determinada visión idealizada de Dios a la que recurre con frecuencia y que no aparece condicionada por ninguna circunstancia propiamente filosófica, sino que surge en sí misma como una

auténtica verdad subyacente en nuestro espíritu y a la que podemos y debemos acogernos. García-Baró expone con claridad esta nueva dimensión metafísica:

Un Dios, por ello mismo, que no se deja atrapar en el planteamiento antiguo; que se evade de la teología, esa empresa griega por antonomasia. O, lo que es lo mismo, un Dios que posee, como afirma Rosenzweig, «su propia naturaleza»; o, mejor, a quien el pensamiento restituye el derecho original a tener su índole propia y aparte, impredecible desde lo físico y lo lógico y lo ético, y sólo correlacionada, de un modo todavía por investigar, con las otras dos unidades que se han destacado ya antes ante nosotros: lo metaético y lo metalógico (*Ibid.*, p. 706).

Resulta comprensible que Wittgenstein se sienta cómodo con esta naturaleza trascendente que no se halla constreñida por la teoría, ni por la lógica y, menos aún por ninguna raigambre filosófica específica. No estamos ante una concepción derivada de ninguna tendencia concreta. A la divinidad se le concede su propia razón de ser en un marco plenamente religioso y que, por tanto, no deriva en modo alguno de su integración en un determinado contexto filosófico. Podríamos, en este sentido, especular sobre si existe alguna dialéctica que pueda expresar esta dimensión divina, algo que Wittgenstein desestima plenamente al no poder categorizar de ningún modo esta concepción de lo trascendente. Todo bascula entre la intuición o el silencio, sin ninguna posibilidad añadida de clarificación. Sin embargo, en el ámbito de la teología hebraica la revelación está estrechamente vinculada al nombre de Dios pues en ello se refleja todo el abanico de posibilidades divinas. Así lo resume Scholem: «La revelación es, pues, revelación del nombre o los nombres de Dios, que vienen a ser las diversas modalidades de su ser operativo. Ya que el lenguaje de Dios no tiene gramática. Se compone únicamente de nombres». Y, acto seguido, añade:

La fuerza creadora concentrada en el nombre de Dios, la única palabra realmente emitida por Dios, supera con mucho lo que cualquier palabra creada, cualquier expresión humana puede abarcar. Nunca se contendrá por completo en la palabra humana y finita. Constituye un absoluto que descansando en sí mismo (o moviéndose en sí mismo, se podría decir igualmente), emite sus rayos a todo lo que busca forma y expresión en todos los mundos, y ciertamente a todas las lenguas (Scholem, 2000, p. 88).

Este posicionamiento corre muy paralelo al de nuestro autor, al estimar que la palabra de Dios no tiene cabida en el lenguaje humano. La no manifestación de Dios en

nuestro ámbito impide la expresividad de su palabra la cual, sin embargo, se irradia en todas direcciones en un supremo acto creacional que se transfiere a todo lo existente, incluidas las lenguas que emergen en la condición humana en su incesante búsqueda de comunicación. Pero para Wittgenstein este lenguaje sólo se justifica si despierta en el interlocutor una vivencia que va mucho más allá del mero diálogo. Para ello, deberá recurrir a todos los recursos estilísticos, incluyendo la poesía y el silencio, para agitar la conciencia de los hablantes y que así puedan ofrecer lo mejor de sí mismos. A partir de aquí el diálogo puede bifurcarse entre lo que propone y el significado obtenido, con lo que se abrirán dos cauces que pueden acabar resultando incluso antagónicos. Así lo exponen Janik y Toulmin:

El lenguaje puede expresar la experiencia pero asimismo puede infundir significación en la experiencia. Lo primero es posible, ya que las proposiciones que representan a los hechos son modelos con una estructura lógica. Lo segundo es poesía (Janik, Toulmin, 2017, p. 273).

Esta consideración nos lleva a Wittgenstein en su tarea docente, inmerso en algún poema de Tagore o, en el absoluto silencio, vuelto hacia la pared, a la espera de una iluminación que tal vez se resistía para desesperación de los positivistas de turno. La filosofía clásica se manifiesta de una manera genérica y lineal, sin dejar espacio para ningún revés que pudiera poner en peligro su “integridad” académica. En el pensamiento de Rosenzweig esta diferencia queda claramente delimitada, tal como lo describe Putnam:

Según Rosenzweig existe una diferencia entre la vieja filosofía que supone dirigirse a todo el mundo (y a nadie en particular), y el “hablar” que significa pensar y comunicar para alguien determinado, y supone, ante todo, contemplar la presencia “hablada” del otro que conduce y condiciona la evolución del diálogo. Es por ello que Rosenzweig critica los diálogos platónicos dado que el autor ya sabe lo que va a exponer y también lo que va a objetar el otro que, en realidad, es sólo un desdoblamiento del propio Platón. En el auténtico diálogo se produce una química imprescindible y creadora derivada de la intervención (activa o silenciosa) del interlocutor (Putnam, 2011, p. 16).

También Wittgenstein se mostró crítico en este sentido cuando afirmó: «Cuando se leen los diálogos socráticos se tiene el sentimiento: ¡qué espantosa pérdida de tiempo! ¿Para qué estos argumentos que nada prueban y nada aclaran» (Wittgenstein, 2014a, 70).

Y es en el marco de esta nueva filosofía que debemos ubicar la posición de Wittgenstein. Ahora se filosofa con la intuición, con la poesía y el silencio, y esto es lo más próximo a no filosofar en sentido convencional. Sólo se requiere claridad mental para ver las cosas tal como son, sin la pátina conflictiva que habitualmente las embadurna. Pero para acceder a este estado hay que tener una determinada conciencia en relación a lo trascendente. Por ello, nuestro autor tiene una necesidad imperiosa de que se contemple un punto de referencia del que poder partir. Es como la estrella que plantea Rosenzweig, sólo que la dirección de sus haces de luz ahora va de fuera hacia dentro, aunque nunca se puede acceder a su centro para poder aprehenderla y conocer su auténtica naturaleza, tal como lo expone el propio autor:

Quiera o no, tengo que creer a los demás cuando afirman que también en ellos mora una autoconciencia, sólo que precisamente la suya, no la mía. Si quiero entonces evitar el absurdo de que haya tantas «esencias» del mundo como autoconciencias hay, no me queda más remedio que retrotraerme a una conciencia abstracta en general. De esta conciencia en general, empero, sencillamente no sé nada; es más, si ha de existir como aquello que quiere ser, a saber, simplemente como una conciencia suprapersonal, entonces no es posible que sepa nada de ella (Rosenzweig, 1994, p. 48).

De este presupuesto parte nuestro autor al considerar la naturaleza necesaria de Dios. La concepción de esta conciencia pone a todos los seres en el mismo plano, en concordancia con el pensamiento hebraico. No puede existir un otro diferente de mí, pues de ello derivaría forzosamente una pléyade inacabable de esencias que imposibilitaría la contemplación de una referencia común. Este concepto de lo Supremo es el que Wittgenstein se ha hecho suyo y sobre el que no cabe polemizar sobre si puede o debe ser la voz de la verdad. Para el filósofo, como ya se ha citado: «Bueno es lo que Dios quiere». Y aquí hay un claro reparto de papeles. Estamos los que poblamos esta realidad fenoménica y “aquello” que subyace detrás la misma. El que ofrece —cuya naturaleza sería la misma aunque nadie le contemplara— y los que reciben, cuya realidad no sería concebible sin el concurso del que ofrece, en clara definición de Rosenzweig:

Donde no hay fuego no hay luz. La luz luciría también si nunca se hubiera abierto un ojo al encuentro de ella. Pero si no ardiera un fuego, la luz no luciría. No aquel al que se le aparece el mundo, no aquel que probablemente se halla en el secreto

fondo esencial de la apariencia del mundo, sino aquel que ilumina el mundo: el iluminador, no el espectador, es quien se esconde detrás de la apariencia. No el hombre sino Dios mora esencialmente detrás del mundo (*Ibíd.*, p. 49).

Estas reflexiones nos conducen al Wittgenstein de la primera época en la que «Dios no se manifiesta en el mundo» y por consiguiente no hay espacio en nuestra realidad contingente para la trascendencia. Sin embargo, sentimos —si permanecemos de acuerdo con las palabras de Rosenzweig— la presencia de la luz que nos indica que tiene que haber un fuego primordial que la emana, aunque sea desde la trastienda del mundo. Y este precisamente es uno de los puntos esenciales del pensamiento de nuestro autor, claramente definido en la época del *Tractatus* y más difuminado a partir del segundo Wittgenstein al quedar disuelto en la infinita diversidad que permiten los juegos de lenguaje. La presencia de una suprema realidad dirigente tras nuestro escenario de meras apariencias queda reflejada en estas bellas palabras de Rosenzweig:

La flor puede así creer que es por propia voluntad por lo que tantos pétalos y tales estambres, y que es ella quien le da la ley al árbol... hasta que se marchita y cae, cuando ha acabado de soñar el sueño que ella misma había tejido y con el que se había engañado, y queda tan solo la ley del árbol y nada más. Así lo que queda es el mundo, y sobre él danza el yo su danza embrujada, danzan los yoes de hombres y de ídolos, y el corro gira formando nuevos círculos, y sigue siendo el mismo viejo corro de siempre (*Ibíd.*, p. 64).

Tenemos, por tanto, una base metafísica de la que Wittgenstein puede haber absorbido aspectos esenciales: Dios como suprema realidad; un mundo puramente fenoménico en el que no tiene cabida la manifestación de Dios y, a su vez, la contemplación de una divinidad que requiere de nosotros una conducta determinada a pesar de que sus directrices no se puedan reflejar en nuestro ámbito. De esta tríada deriva todo el marco especulativo de Wittgenstein, y es en la forma en que estos factores se combinan e interaccionan donde se encuentra el núcleo del pensamiento metafísico de nuestro filósofo.

Sin embargo, queda por ubicar la naturaleza del mundo antes de sí mismo, es decir, el poder discernir cual es la “situación” que puede haber detrás del acto creacional. La imagen de Dios no puede ser concebida como tal imagen sino como algo anterior precisamente a toda concreción, sin posibilidad alguna de definición. Si iniciamos un proceso de deconstrucción en este sentido ¿Qué nos queda al final como último

reducto? Aquí, las palabras de Rosenzweig también resultan sumamente esclarecedoras: «Aunque, ciertamente, lo que se comprueba con esta mirada que penetra los “secretos de las esencia” es solo... que detrás no hay nada. La esencia del mundo es entonces: nada» (*Ibíd.*, p. 47). Y, posteriormente, amplía la explicación:

Pero, ¿a quién se parece este Dios, deshacedor de toda apariencia? No es semejante al yo, en el que se refleja la apariencia. Así, tiene que ser nada para ser esencia. También aquí, por tanto, se encuentra la nada al final del camino que debía conducir al trasfondo de la apariencia del mundo [...] ¿Se convierte así la nada en lo único “completamente otro” que detrás de toda apariencia reina en calidad de esencia? (*Ibíd.*, p. 50).

La contemplación de la nada como aquel punto de origen del que todo surgirá es un factor de amplio alcance dentro del campo místico en su sentido más amplio y comprende distintas formas metafísicas que abrazan tanto a occidente como a oriente. Pero el ser humano cuando percibe, incluso cuando meramente intuye, recurre frecuentemente a la palabra para intentar “explicar” aquello que en muchos casos debería silenciar para permanecer realmente de acuerdo con la naturaleza de la experiencia. Pero ¿cómo podemos concebir a la palabra humana en su auténtica trascendencia? Wittgenstein se pasó la vida intentando discernir el alcance del lenguaje y su supuesta utilidad para aclarar las cosas. Pero sólo consiguió aceptar su concurso precisamente en las cuestiones más secundarias de nuestra realidad. Cuando se enfrentaba al campo trascendental, el lenguaje perdía toda razón de ser y se hundía en el pozo de su propia inoperancia. Y sin embargo, no podemos subsistir —y, ciertamente, Wittgenstein tampoco— sin las funciones lingüísticas que nos permiten referir los hechos del mundo y nuestra posición frente a los mismos. ¿Cómo hubiésemos conocido las posiciones de nuestro autor sobre el silencio, si siempre hubiese guardado silencio? ¿Cómo definiríamos la pura esencia de la palabra? En definitiva, ¿qué es el lenguaje? Estamos ante una cuestión que siempre mantuvo ocupado a Wittgenstein. ¿Reamente es posible concebir a nuestro filósofo desligado de la cuestión del lenguaje en todo su sentido más amplio y profundo? No parece que el propio Rosenzweig acabe de tener clara esta cuestión:

Como tal acompañante exterior de toda cosa, de todo acontecimiento que en el mundo acontece, encontramos, empero, sólo la palabra. No hay nada a lo que la

palabra no siga de cerca. El lenguaje es apéndice del mundo. No es el mundo, ni pretende serlo. ¿Pero qué es entonces? (*Ibíd.*, p. 54).

Sin embargo, en *La estrella de la redención*, Rosenzweig encuentra una definición de la palabra muy acorde con su posición metafísica y que posiblemente sería del agrado de Wittgenstein, a pesar de que, tal vez, no podría asumir todo su alcance como algo experimentable personalmente:

La palabra del hombre es una imagen: a cada instante es creada nueva en la boca del hablante, pero sólo gracias a que está desde un comienzo y lleva ya en su seno a cada hablante, que un día hace en ella el milagro de la renovación. Es más que una imagen: la palabra de Dios es la Revelación sólo porque al mismo tiempo es la palabra de la Creación. Dijo Dios: Sea la luz. Y ¿qué es la luz de Dios? El alma del hombre (Rosenzweig, 1997, p. 153).

Por tanto, si la luz de Dios es el alma del hombre, todos podemos y debemos sentirnos próximos a la esencia divina. Sin embargo no parece que sea una tarea fácil. En la trayectoria de Wittgenstein hemos visto la enorme dificultad para encontrar su luz interior, lo cual no ha mermado su constante impulso para hacerse digno de una revelación clara y evidente en el campo de lo fenoménico, es decir, allí donde la presencia de Dios no puede percibirse. Se trata, por tanto, más de una cuestión de fe que de posibilidades reales para aproximarse a lo superior. La trascendencia sólo sería, en última instancia, un referente colocado a modo de reclamo para encender el corazón del creyente, el cual, nunca podrá tener evidencia plausible de lo que espera poder creer. En este sentido, la esperanza sería la más hermosa de las cualidades, pues englobaría la posibilidad de una certeza aún no experimentada, pero posible en un plazo razonable. Al experimentarse, resultaría ser el equivalente de la propia fe y dotaría al individuo de la convicción necesaria en el contexto de la creencia. Esta ambivalencia supondría el modo de experimentar una fe que, por su naturaleza, podría ser definitoria de una determinada tradición, en este caso, la hebrea.

Con sus luces y sus sombras, la idea mesiánica inherente al pueblo judío contiene todos los vaivenes que podemos observar en el devenir filosófico de nuestro autor. Es por ello que nos inclinamos a pensar que, a pesar de haber sido educado en el catolicismo, la interioridad más profunda de Wittgenstein tiene un palpar mucho más cercano al sentimiento judío, en su consideración de la divinidad y de la actitud que

debemos adoptar ante la misma. En este sentido, Rosenzweig recoge la semilla que ha de fructificar en el seno de nuestro filósofo, en paralelo a lo que refiere Putnam: «Rosenzweig estimaba que nos hallamos en presencia de Dios constantemente y sólo existe un mandato: amar a Dios y rogarle que nos de fuerzas para cumplir la “exigencia del día”» (Putnam, 2011, p. 63). En esta frase vemos recogida toda la disciplina metafísica que Wittgenstein se autoimpuso desde su juventud, desde sus perturbadoras vivencias en la Primera Guerra, hasta sus intensas manifestaciones místicas en sus estancias en Noruega. Un día a día en el que el trabajo, el deber y la corrección deben constituir el único *modus operandi* digno del ser humano que, de este modo, se hará realmente merecedor de la misericordia de Dios. Nadie como nuestro filósofo mantuvo una actitud tan firme y constante en relación a esta conducta que debía aproximarle al “perfecto”:

Esta vida, por así decirlo, tiene que mantenerte en suspenso sobre esta tierra; es decir, cuando caminas por la tierra ya no reparas sobre la tierra, sino que pendes del cielo; eres sostenido desde arriba, no estás apoyado abajo. – Pero esta vida es el amor, el amor humano, al perfecto. Y este amor es la fe (Wittgenstein, 2000, 233).

Concluiremos este estudio con un texto de Scholem en el que describe con agudeza y detalle la interacción entre la idea mesiánica implícita en el pueblo judío y su propia evolución histórica. Pensamos que en el texto se define también de forma muy precisa la actitud mantenida por Wittgenstein en relación a su conciencia religiosa y la manera de vivirla:

La grandeza de la idea mesiánica se corresponde con la infinita debilidad de la historia judía, que desde el Exilio no ha estado preparada para comprometerse en la arena de lo histórico. Su historia tiene la debilidad de lo efímero, lo provisorio, pero que en cambio nunca se agota. Porque la idea mesiánica no es únicamente consuelo y esperanza. Cada intento de su consumación abre abismos que llevan al absurdo cualquiera de sus formas. Vivir en esperanza es algo grande, pero asimismo algo profundamente irreal. Devalúa el peso inherente a la persona, ya que no puede realizarse nunca: lo imperfecto de sus empeños degrada lo que constituye precisamente su valor nuclear. Así la idea mesiánica ha forzado al judaísmo a «vivir a plazos», es decir, sin que nada de lo que se haga pueda ser definitivo o completo. Me atrevería a decir que la idea mesiánica es la idea anti-existencialista por excelencia. Estrictamente hablando, el ser no salvado no es capaz de llevar nada concreto a su plenitud (Scholem, 2000, p. 134).

LA VERTIENTE MEDIEVAL

Hombre, si quieres expresar el ser de la eternidad, primero has de privarte del lenguaje.

ANGELUS SILESIUS

Sabemos que Wittgenstein, en un período determinado de su vida, barajó la idea de entrar en la vida monástica. Eran momentos de profunda vivencia espiritual y parecía que la metafísica iba a determinar abiertamente la existencia de nuestro filósofo. Por otra parte, en las dos ocasiones en las que ejerció de jardinero fue, como ya hemos visto, en los monasterios de Klosterneuburg y Hütteldorf, probablemente para experimentar la calma espiritual que proporcionaba la proximidad de los claustros. La actitud de Wittgenstein a partir de lo expresado en los *Cuadernos* de forma explícita, y de manera más sintetizada en el posterior *Tractatus*, lo sitúa en paralelo con el sentir de la mística clásica. Esta postura sufrió distintos vaivenes con el paso del tiempo, pero en líneas generales nuestro autor manifestó hasta el final de sus días el mismo fervor ante aquel fenómeno religioso del que siempre formó parte a pesar de no estar “oficialmente” alineado con ninguna doctrina concreta.

Tal vez Wittgenstein hubiera dado la talla como monje, pero visto su agobiante sentimiento de culpabilidad y su agitación permanente resulta más plausible considerar que su vida monástica no hubiera resultado fácil ni para él ni para la comunidad que le hubiese tocado en suerte. Lo que sí resulta innegable es que pocos filósofos han mostrado un trazo espiritual tan marcado, máxime teniendo en cuenta su procedencia analítica que lo situaría de entrada en el otro extremo del perímetro especulativo. La actitud de respeto de nuestro autor hacia todos los posicionamientos religiosos (tal como expresó claramente en su *Conferencia sobre ética*) y su propia postura de recogimiento ante todo aquello que representaba “lo místico”, nos muestran a un personaje paradójico que combina las posibilidades concretas del lenguaje lógico con sus limitaciones más ostensibles, aquellas que le conducen al silencio como único modo de reflejar aquello que queda fuera de nuestro alcance.

Wittgenstein mostró interés por el ámbito de la mística mayormente a través de la obra de Angelus Silesius. Desde otra vertiente, nunca perdió de vista a Agustín de Hipona y en un aforismo escrito en 1948 afirma haber leído extractos de la obra de San Juan de la Cruz. Podemos pensar que tal vez conoció también textos del Maestro Eckhart, aunque no tenemos evidencias en este sentido. En cualquier caso, es notoria la sintonía que puede establecerse entre el pensamiento metafísico de nuestro filósofo y las propuestas que se desprenden del terreno de la mística. El ámbito de la poesía como herramienta de expresión espiritual, la incursión del silencio como refugio ante lo inexpresable, o la contemplación, entre sorprendida y sosegada, de todo lo creado, son algunos puntos de posible concordancia entre ambos contextos.

En este sentido pensamos que es muy posible que Russell tuviera razón cuando afirmaba que el interés de Wittgenstein por la mística radicaba en que esta podía permitirle dejar de pensar. Tiene sentido considerar que todo el proceso lingüístico que nuestro autor puso en funcionamiento sólo trataba de encontrar el modo de comprender realmente el mundo en el que le había tocado vivir, pero en la medida en que esta comprensión hubiera sido posible sin la mediación de la palabra, el filósofo hubiera detenido al instante todo su bagaje proposicional y se hubiera quedado absorto en la contemplación de un universo maravilloso al que habría de considerar místico en base a su mera existencia. Y a partir de aquí, dejar el espíritu en suspenso y alcanzar la auténtica comprensión del Todo sin necesidad de depender de la dinámica del pensamiento. Y en este hermoso remanso de paz coincidir con el Salmo 4, 9: «Me acuesto en paz y en seguida me duermo, porque sólo tú, Señor, me haces descansar confiado».

En *El Peregrino Querúbico*, de Silesius encuentra Wittgenstein esta manifestación poética y ambivalente que le presenta un mundo en el que lo inexpresable encuentra su cauce:

Dios se fundamenta sin fundamento y se mide sin medida.

Hombre, si eres un espíritu con Él, lo comprenderás (Silesius, 2000, p. 68)

Sin embargo, el Dios que nuestro autor persigue es de otra naturaleza. Wittgenstein precisa la proximidad divina en forma de juez paternal pero severo, que vele directamente por él y ponga orden en su espíritu atormentado. Por ello, también se

sumerge en la oración a la que nunca rehúye a pesar de estar teóricamente distante de su supuesta validez metafísica: «Un día puedes rezar pero otro quizá no, & uno tienes que rezar & otro no» (2000, 227). Siguiendo los preceptos de Kierkegaard, la oración podría muy bien ser la herramienta para la transformación espiritual a la que aspiraba Wittgenstein ya que el autor danés estimaba que «la oración no cambia a Dios pero sí cambia a quien la reza». En este sentido, han de resultarle forzosamente extraños dísticos en los que Silesius muestra una concepción de la naturaleza divina muy desconcertante:

Oramos: mi señor y Dios, ¡qué se haga tu voluntad!

Y mira: Él no tiene voluntad. Él es sosiego eterno (*Ibíd.*, p. 96).

A través de la cosmovisión de Silesius, nuestro autor contacta directamente con este Dios que se desvanece en la Nada, en el sentido más absoluto del término. Ciertamente una concepción muy opuesta a la de los Evangelios o el Antiguo Testamento. En cualquier caso, Wittgenstein intenta siempre llevar una vida retirada y solitaria en la que poder trabajar y reencontrarse constantemente a sí mismo. Este esquema de vida le aproxima a una Nada que Silesius contempla en sus textos:

Nada hay tan parecido a la Nada como la soledad y la quietud.

Por eso, mi voluntad la quiere, si es que algo quiere (*Ibíd.*, p. 124).

No obstante, Wittgenstein tuvo que sentirse próximo a Dios en base a lo que Silesius contempla como estado ideal de la persona que pretenda asimilar lo Absoluto, es decir, aquella necesidad de aislamiento que nuestro autor siempre persiguió supone el auténtico camino, la buena dirección para el encuentro con Dios:

Quien siempre está solo y con nadie se compromete

Si no es Dios, ciertamente está divinizado (*Ibíd.*, p. 119).

Esta concepción tan absoluta y penetrante de la Nada, una de las características más remarcables del pensamiento de Silesius, tuvo que impactar de forma importante en nuestro filósofo. Ni en los rígidos planteamientos del primer Wittgenstein, ni en la elasticidad del lenguaje contemplada por el segundo, se observa la naturaleza de la Nada concebida como entidad a considerar. Y sin embargo, es muy probable que, íntimamente, nuestro autor estuviera muy próximo a este concepto aunque tal vez lo considerase de forma distinta en base a la imagen que tenía de sí mismo y del mundo. El

sentimiento de lo que podía constituir la Nada, era tal vez, la única herramienta para poder recomponer en un momento determinado la desazón anímica que amenazaba al filósofo, tal como lo expresa Silesius:

La mejor consolación es la nada. Si Dios te arrebatara su esplendor,
Entonces la pura nada será tu consolación y en la desolación (*Ibíd.*, p. 97).

Dentro del ámbito de la mística medieval el factor de la Nada tuvo una amplia proyección de la cual Silesius heredó un considerable bagaje que le vino propiciado por el Maestro Eckhart:

Cristo dijo: «Nadie llega al cielo que no venga del cielo» [Jn 3, 13]. Todas las cosas han sido creadas de la nada; por eso su verdadero origen es la nada y en la medida en que aquella noble voluntad se inclina hacia las criaturas, cae con éstas en su propia nada (Maestro Eckhart, 2006, p. 50).

El concepto de la Nada engloba toda la carga mística posible al dejar al individuo en una situación en la que no tiene referentes de ninguna naturaleza. Con evidentes consonancias con la mística oriental —y aceptando que en este sentido los matices a introducir serían muchos y variados—, la Nada medieval en su expresividad presenta un cúmulo de posibilidades, pues a través de ella cabe plantear lo indecible y tal vez lo imposible. El Maestro Eckhart se sirve del concepto para explicar la conversión de San Pablo camino de Damasco en base a lo narrado en Hch 9, 8:

Me parece que esta palabra tiene cuatro sentidos. Un sentido es este: cuando se levantó del suelo, con los ojos abiertos, nada veía y esa nada era Dios; puesto que, cuando ve a Dios, lo llama una nada. El segundo [sentido es]: al levantarse, allí no veía sino a Dios. El tercero: en todas las cosas nada veía sino a Dios. El cuarto: al ver a Dios veía todas las cosas como una nada (*Ibíd.*, p. 87).

Sin embargo, esta estimación de la nada se presta a una confusión conceptual dado que puede eliminar los referentes más directos y próximos presentes en la propia realidad que nos circunda. Esto supondría la eliminación física del propio concepto y no es esa la interpretación que aquí se contempla. En realidad, es de la existencia real de la que es posible derivar un vacío que coincide con la nada, tal como lo especifica Rudolf Otto en su pormenorizado estudio sobre El Maestro Eckhart:

Pues al hablar de «pura nada» no se quiere decir, en modo alguno, que las criaturas no *existan*. Antes bien, de algún modo *tienen* que existir, para que sea posible anatemizarlas con esa sentencia aniquiladora que afirma que no son nada. Ciertamente, se puede y debe afirmar con Eckhart que las criaturas, en la medida en que son en sí mismas, *son* nada. Es decir: que no poseen el «ser», que carecen de esencia. Pero, como ya hemos dicho antes, esto no significa que no posean existencia empírica según el significado de nuestro concepto moderno de ser, es decir, que carezcan de realidad física. En este sentido no pueden *no ser*, pues en tal caso tampoco podrían ser «pura nada» (Otto, 2014, p. 116).

También Suso, discípulo de Eckhart junto con Tauler (los tres configuran la escuela de misticismo de Renania), se expresó en este sentido, tal como refiere Farrelly: «El alma permanece siempre criatura, pero en la Nada en que se encuentra perdida, no piensa en absoluto cómo sea criatura o Nada, si es o no criatura, si está unida o no lo está». (Farrelly, 2000, p. 347).

Y sin embargo, si queremos ir a buscar el auténtico inicio de esta compleja cuestión que tanta incidencia tuvo, no solo en su momento, sino por la posterior influencia generada en el marco filosófico contemporáneo, debemos mencionar a la auténtica impulsora de este “desvanecimiento” espiritual: la beguina francesa Margarita Porete, quemada en la hoguera en 1310, junto con su libro *El espejo de las almas simples*. Porete llevó al límite sus consideraciones sobre el vacío y la nada, presentando unos planteamientos que en modo alguno podían ser entendidos ni aceptados por las autoridades eclesiásticas del momento:

Esta alma —dice Amor— recibe su verdadero nombre de la nada donde mora. Y puesto que ella es nada, no le importa nada, ni ella misma ni su prójimo, ni el propio Dios. Pues es tan pequeña que no puede encontrarse a sí misma; y todo lo creado le es tan lejano que no puede llegar a sentirlo; y Dios es tan grande que ella no puede comprender nada; y en virtud de esa nada ha caído en la certeza del nada saber y en la del nada querer. (Porete, 2005, p. 130).

Porete sitúa el concepto del vacío de Dios a unos niveles desconcertantes para las posiciones teológicas más conservadoras y que solo encuentran parangón en los planteamientos orientales inherentes al budismo zen y en la Escuela de Kioto (asimiladora de la filosofía occidental desde Agustín de Hipona hasta Heidegger,

pasando por Kierkegaard, entre otros). Resulta, por tanto, lógico que la impronta de Porete sobre Eckhart y sus discípulos fuera más que notable:

Pues, por mi parte, de ahora en adelante no me resistiré. Me despojo de vos, de mí misma y de mi prójimo. Y os diré cómo: os abandono a vos y me abandono a mí y a mi prójimo por entero al saber de vuestra divina sapiencia, al influjo de vuestra divina potencia, y al gobierno de vuestra divina bondad, por vuestra sola y divina voluntad (Porete, 2005, 141).

Es posible que Wittgenstein tuviera conocimiento de los contenidos de la mística medieval en general, y de Silesius en particular, a través de Schopenhauer, el cual sentía admiración por la espiritualidad monástica y por el ascetismo oriental y cristiano al que contemplaba como un eficaz sistema de oposición y negación ante la fuerza arrolladora de la Voluntad. En este sentido, y al margen de la vertiente medieval, nuestro autor pudo conocer también, a través de Schopenhauer, los planteamientos del quietismo que el autor de *El mundo como voluntad y representación* tenía en gran estima. En este sentido se manifiesta Miguel de Molinos, impulsor del mencionado quietismo:

Comienza el alma que quiere ser perfecta a mortificar sus pasiones; aprovechada ya en este ejercicio, se niega; luego con la divina ayuda, para el estado de la nada, donde se desprecia, se aborrece a sí misma y se profunda, conociendo que es nada y que vale nada; de aquí nace el morir en los sentidos y en sí misma de muchas maneras y a todas horas; y, finalmente, de esta espiritual muerte se origina la verdadera y perfecta aniquilación (Molinos, 1998, p. 223).

La cuestión es saber hasta qué punto la atracción metafísica que siente nuestro filósofo tiene concordancia con los planteamientos que derivan de la escuela medieval y, en particular, de Silesius. Cuando Wittgenstein expresa sus emociones espirituales parecen canalizadas en una dirección bíblica en la que se contemplan las Escrituras y los Salmos, todo dentro de un paradigma muy ortodoxo. Sin embargo, en el régimen de soledad que Wittgenstein se impuso, especialmente en sus retiros en Noruega, es posible apreciar la esencia de Silesius dispersa por las latitudes del fiordo de Sogne:

En mi alma es invierno (ahora), igual que en torno a mí. Todo está nevado, nada verdea & florece.

Debería por tanto esperar pacientemente a ver si me ha sido dado ver una primavera (Wittgenstein, 2000, 196).

La capacidad poética que Wittgenstein presenta en un momento concreto viene determinada por el entorno que le rodea, el grado de extrema soledad en el que se encuentra y la profunda crisis espiritual con la que siempre convive. Ya vimos en su momento que el ámbito poético (al igual que el musical), no fueron campos de creación para nuestro filósofo. Sin embargo, en su condición de ermitaño nuestro autor tiene que hablar consigo mismo y eso le sumerge permanentemente en una angustia de la que solo sale a flote esporádicamente:

He dormido mal unas cuantas noches & me siento como muerto, no puedo trabajar; mis pensamientos son turbios & estoy deprimido, pero sombríamente. (Es decir, me asusto ante ciertas ideas religiosas) (Ibíd., 226).

Por otra parte, el sentimiento del amor y su capacidad transformadora se halla presente en el espíritu de Wittgenstein. Sólo a través del amor es posible acceder a un plano en el que la racionalidad se muestra inapropiada y fuera de lugar. El individuo, una vez reconocida su insignificancia y pecaminosidad, ya no puede seguir otorgando validez al mundo presente que, a partir de aquí, se presenta como algo vacío y carente de sentido —«ya no puedes retornar si *permaneces* despierto»— Nuestro filósofo demanda la redención como única solución. Pero mientras esta no llega, la vida sigue y el ser humano precisa de una luz orientadora en la que, no obstante, no hallará sabiduría alguna ya que el individuo está muerto para este mundo. En este sentido, retomamos este hermoso aforismo:

Esta vida, por así decirlo, tiene que mantenerte en suspenso sobre esta tierra; es decir, cuando caminas por la tierra ya no reparas sobre la tierra, sino que pendes del cielo; eres sostenido desde arriba, no estás apoyado abajo. – Pero esta vida es el amor, el amor humano, al perfecto. Y este amor es la fe (Ibíd., 233).

La fusión del amor con la fe pone al sentir del filósofo en paralelo con la mística medieval que estamos tratando. Blanca Garí menciona a Hadewijch de Amberes, beguina natural del Ducado de Bravante, en perfecta concordancia con Margarita Porete en su consideración del amor como el elemento supremo que todo lo determina:

Amor hace la mente del hombre tan simple que no puede preocuparse ni de los santos, ni de los hombres, ni del cielo, ni de la tierra, ni de los ángeles, ni de sí mismo, ni de Dios, sino sólo de Amor que la posee, siempre presente, siempre nuevo. (Garí, 2005, p. 220).

Esta contemplación del amor en sentido superlativo es uno de los objetivos que Wittgenstein no pudo alcanzar ya que al estar indisolublemente ligado a la vivencia de la fe, no es pertinente considerar su potente dinámica fuera de este contexto. Nuestro autor contempla esta hermosa posibilidad como algo que le está vedado en base a su carencia en este sentido. El amor concede la capacidad de poder desprenderse de todo y quedarse únicamente con el propio sentimiento que se autojustifica a sí mismo. También Beatriz de Nazaret es clara sobre el particular: «Amor la ha hecho tan audaz que no teme a hombre ni a demonio, ni a ángel, ni a santo, ni a Dios mismo» (Garí, 2005, p. 220).

El amor divino estaría detrás de todo lo creado y su vivencia convierte al individuo en un ser privilegiado. Vivir en la plenitud que emana de Dios es haber asimilado la directriz suprema, algo que Wittgenstein siempre contempló con avidez, pues muy pronto comprendió que era la clave del sentido de la vida y el mundo, tal como ya había manifestado en los *Cuadernos de notas 1914-16* y volvemos a recordar:

Creer en un dios significa entender la pregunta por el sentido de la vida.

Creer en un dios significa ver que con los hechos del mundo no está todavía todo resuelto.

Creer en un dios significa ver que la vida tiene un sentido (Wittgenstein, 2009b, p. 209).

La vida tendría el sentido de saber entenderla en su justa medida. De esta circunstancia derivaría la capacidad para ser feliz al sentirse englobado con la totalidad. Pero para que esta vivencia se produzca hay que contemplar el papel que lo Absoluto tiene en la existencia de todo lo creado. En este sentido, Juliana de Norwich, otra destacable mística medieval, describe una visión que hubiera sido decisiva para nuestro autor:

Entonces me fue mostrado algo muy pequeño, del tamaño de una avellana, descansando en la palma de mi mano según me pareció, y era redondo como una bolita. Lo miré con el ojo de mi entendimiento y pensé: ¿Qué puede ser? Me fue respondido de manera general: Es todo lo creado. Me sorprendió que esta cosa pudiera subsistir pues, a mi parecer, semejante mónada podía ser aniquilada en un instante. Y se me respondió en mi entendimiento: Subsiste y subsistirá por siempre, porque Dios la ama. Y así todo tiene su ser del amor de Dios. En esta mónada vi

tres propiedades. La primera: Dios la ha creado. La segunda: Dios la ama. La tercera: Dios la guarda (Cirlot, Garí, 1999, p. 268).

Nuestro autor se manifiesta claramente en su *Conferencia sobre ética* sobre este particular cuando manifiesta su seguridad de que nada puede acontecerle. Sentirse “guardado” por Dios es un hermoso sentimiento que acompañó a Wittgenstein desde que contemplara la obra teatral *Die Kreuzelschreiber*, que ya hemos referido. Ahora bien, sentirse bajo la protección divina equivale también a formar parte de todo un proceso de creación continua que caracteriza al Absoluto. En febrero de 1937, en Noruega, precisa esta posición ante la “permanencia” del mundo:

Es curioso que se diga que Dios ha creado el mundo, & no: Dios crea, continuamente, el mundo. Pues por qué tiene que ser un prodigio mayor que el mundo haya comenzado a ser, que continúe siendo. El símil del artesano es el que induce a ello. Es un trabajo meritorio hacer un zapato, pero una vez hecho (a partir de algo existente) subsiste por sí mismo durante algún tiempo. Y si uno se imagina a Dios como creador, ¿la conservación del universo no tiene que ser un prodigio tan grande como su creación, – sí, no son ambos lo mismo? ¿Por qué he de postular un único acto de creación & no un acto permanente de conservación – que comenzó una vez, que tuvo un comienzo temporal o, lo que se reduce a lo mismo, una creación permanente? (Wittgenstein, 2000, 206).

La consideración de la actividad divina como algo permanente evita la posibilidad de desplazar a Dios, después del acto creacional propiamente dicho, a un estado de invisibilidad rayana en la desaparición y que difícilmente se compadece con un auténtico sentimiento metafísico. La creación permanente dota a todo el universo del soplo divino que inunda toda la existencia y confiere una hermosa proximidad con lo supremo. Raimon Panikkar lo expone de este modo:

Las cosas no son Dios, pero no son sin Dios. Dios no es parte de las cosas, ante todo porque Dios no tiene partes. El Creador (si queremos utilizar este lenguaje) no se retira tras el acto creativo. Creación y conservación son un mismo acto. La creación es un acto continuo o, dicho de manera más tradicional, un acto eterno, tempiterno prefiero decir (Panikkar, 2009, p. 103).

Y sin embargo, esta experiencia intensa de formar parte del *modus operandi* de Dios no muestra al individuo ningún camino específico. Simplemente le deja instalado en un vacío que nada clarifica y ante el que se debe mantener la paz más absoluta. Esta

propiedad de permanecer inalterable es, según muchos místicos, algo inherente a la propia divinidad. Si el ser humano sabe acercarse a Dios debe percatarse de esta hermosa característica que sería contemplada como una condición de la propia existencia. Silesius lo plasma claramente en este dístico:

Quien en la alegría, el dolor, la angustia permanece inalterable
No se halla muy alejado de la indiferencia de Dios (Silesius, 2005, p. 69).

Es probable que esta postura mereciera el interés de nuestro filósofo en base a la posibilidad de alcanzar el silencio, no ya como condición de lo inexpresable, sino como postura definitiva derivada de la incapacidad de pensar ante lo que se presenta como inalterable y convierte en redundante el mismo proceso del pensamiento. Los hechos hipotéticamente propiciados por el proceso de pensar tal vez no tengan identidad en sí mismos y su auténtica naturaleza deba buscarse en otra vertiente que nos resulta extraña y alejada en el tiempo. Quizá estas palabras de la doctora de la Iglesia Hildegard von Bingen nos pongan en la pista oportuna para comprender este fenómeno:

El pensamiento habita en el hombre viviente y él lo produce por la palabra de la racionalidad y con ella realiza su obra; pero ésta, sin embargo, no tiene vida por sí misma, puesto que el hombre tuvo un inicio. La eternidad vive en sí misma y nunca ha estado con carencia, porque la vida existió eternamente antes del tiempo (Bingen, 2009, p. 547).

En la dirección apuntada, podríamos considerar que el marco de la lógica está en la base del universo, pero es el hombre quien, aparentemente, la pone en funcionamiento a partir de su existencia. Pero esta racionalidad es algo funcional, inherente a la vida en su totalidad y el uso que de la misma realice el individuo es sólo un “préstamo” postizo que carece de esencia. Es precisamente aquí donde Wittgenstein apuntala la base de sus dudas. Ya en los *Cuadernos*, como hemos podido constatar, se muestra próximo a la ambivalencia del deseo y se plantea su eliminación como hipotética salida de una espiral que no parece tener fin en este texto que oscila a partes iguales entre la duda y la afirmación categórica;

Porque es un hecho lógico que el deseo no esté en ninguna conexión lógica con su cumplimiento. También está claro que el mundo feliz es *otro* que el mundo del infeliz.

¿Es ver una actividad?

¿Se puede querer bien, querer mal y no querer?

¿O sólo es feliz el que *no* quiere?

“Amar a su prójimo”, ¿eso significa querer!

Pero ¿se puede querer y, sin embargo, no ser infeliz cuando el deseo no se satisface? (Y esta posibilidad existe siempre).

¿Es bueno, según las concepciones comunes, no desear *nada* a su prójimo, ni algo bueno ni algo malo?

Y, sin embargo, en cierto sentido el no desear nada parece ser el único bien (Wittgenstein, 2009b, p. 215).

Ahora bien, ¿la falta de definición en la conducta en sentido amplio, deja al mundo sin dimensión ética? Si el bien y el mal aparecen únicamente como consecuencia del individuo, pero este individuo, en realidad, no forma parte del mundo ¿en qué tesitura queda establecida la presencia del bien o del mal? Wittgenstein no parece definirse por un camino concreto:

Bien y mal sólo entran en escena a través del sujeto. Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.

Se podría decir (schopenhauerianamente): el mundo de la representación no es bueno ni malo, sino que lo es el sujeto que quiere.

Soy consciente de la completa falta de claridad de todas esas proposiciones (*Ibíd.*, p. 219).

El ser humano intenta, por tanto, encontrar un eje que le centre y le ubique en un punto sólido desde el que poder tener una perspectiva aceptable de su papel en el Todo en el que se ve obligado a vivir. Pero, ¿es esto posible? La Eternidad, el Absoluto, el Nómeno, la Voluntad es lo que permanece, el resto es puro fenómeno sometido al tiempo y a la finitud. Y sin embargo, el hombre debe convivir con la contingencia y esto lo somete al desequilibrio interno tal como lo expone Hildegard von Bingen:

Que con el reconocimiento de estos dones del Espíritu Santo evite el hombre la vanagloria, que Dios rechaza, porque se honra a sí mismo en vez de honrar a Dios, y arranca todas las raíces del bien. Por ello al permanecer siempre inestable, no es capaz de estar en un solo lugar, y así no puede descansar en la gracia del Espíritu Santo (Bingen, 2009, p. 421).

Es fácil contemplar la imagen atormentada de nuestro filósofo tras estas palabras. El vacío del hombre no es en realidad otra cosa que el vacío de Dios, pero para alcanzar

este estado metafísico excepcional que supondría el encuentro con la tan anhelada paz del espíritu, el ser humano debe ser consciente de que debe optar por la salida de la supuesta sapiencia, abandonar todo método especulativo y penetrar en el ámbito oscuro y desconocido del vacío y el desconocimiento, en la línea de lo que afirma el Maestro Eckhart:

Por eso Dios está vacío de todas las cosas y [por ello] es todas las cosas. Quien, por tanto, quiera ser pobre de espíritu debe serlo en todo su saber propio, de forma que no sepa nada, ni de Dios ni de las criaturas ni de sí mismo. Por eso es necesario que el hombre desee no saber nada de las obras de Dios ni las quiera conocer. En este sentido el hombre consigue ser pobre en su propio saber (Maestro Eckhart, 2006, p. 78).

Estos planteamientos sugieren la adopción de una actitud de conformidad y recogimiento que entronca con el estoicismo en el que se recomienda la indiferencia ante los embates de la vida, sin dejarse llevar por la complacencia cuando nos toca vivir momentos de felicidad, ni por la desesperación cuando la desgracia nos acecha. El individuo permanece en un estado de resignación espiritual en perfecta consonancia con la indiferencia ignaciana:

Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido; en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados (Ignacio de Loyola, 1962, p. 25).

Existir con una total indiferencia hacía todo lo que nos envuelve puede no resultar fácil dada la constante necesidad humana de proyectarse hacia el futuro en un marco de infinitas decisiones a tomar a cada instante. Saber detenerse, contemplar y guardar silencio es tal vez la mejor plegaria, la oración por excelencia. Posiblemente el punto neurálgico que sedujo a Wittgenstein en base a los textos de Silesius. La vida monástica, ensalzada por Schopenhauer, cobra todo su esplendor en estos autores y autoras que dieron entidad y contenido a una época de profunda fe y apasionados ecos místicos en los que se pide al individuo que pierda todo protagonismo, que renuncie a un conocimiento que priva de proximidad a lo divino, que “desaparezca” y se disuelva en un vacío no siempre comprendido y, tal vez, no siempre bien expresado.

Es en su forma de mirar el universo donde Wittgenstein se hermana con la mística en sentido amplio. El mundo, en su naturaleza “inesperada” pone ante los ojos del ser humano el gran enigma del porqué de su propia existencia. Este factor supone para nuestro filósofo la piedra angular que propiciará la contemplación condicionada de la totalidad y la consideración de un Absoluto que la justifique. También supone, asimismo, la rotunda incapacidad de hallar la matriz de este porqué que pueda direccionar el sentido de las cosas:

Quién durante mil años preguntara a la vida: «¿por qué vives?», si pudiera responder no diría otra cosa que «vivo porque vivo». Esto es así porque la vida vive de su propio fondo y brota de lo suyo; por eso vive sin porqué, porque vive de sí misma. Si un hombre verdadero que actúa desde su propio fondo, pregunta: «¿Por qué realizas tus obras?», si pudiera contestar rectamente, no diría otra cosa que «las hago porque las hago». Allí donde la criatura termina, empieza Dios a ser. (Maestro Eckhart, 2006, p. 49).

Existe en Wittgenstein esta inclinación no sólo hacia el silencio y la contemplación tan presentes en la mística en general, sino también hacia una actitud de recogimiento que predisponga al individuo a un encuentro con lo Absoluto, primer peldaño para conseguir el alcance de la fe. Sin duda se reúnen en nuestro filósofo los ingredientes suficientes y necesarios para poder acceder a un estado de auténtica transformación espiritual. Pero Wittgenstein siempre mantuvo un pie en la duda razonable, una actitud de previsión ante actitudes que pudieran traducirse en superstición y un rescoldo ilustrado permanente que le hizo retroceder en los momentos más decisivos en los que tal vez hubiera podido dar el salto y encontrarse con aquel nivel de fe que siempre le fue denegado y al que aspiraba a pesar de las reticencias que su razón le impusiera en este sentido. Umberto Eco lo ubica de forma precisa:

En resumidas cuentas, hay que concluir que en Wittgenstein existe efectivamente el desvanecerse de la filosofía en el silencio, en el momento mismo en que se tiene la instauración de un método de rigurosa verificación lógica de clara tradición occidental [...] Y Wittgenstein forma parte indudablemente de la gran tradición mística germánica y se alinea junto a los que celebran el éxtasis, el abismo y el silencio, desde Eckhart a Suso y a Ruysbroek (Eco, 1992, p. 269).

LA VERTIENTE ORIENTAL

Dijo a su discípulo un maestro Zen: «Ve y tráeme mi abanico de cuerno de rinoceronte».

Discípulo: «Lo siento, maestro. Está roto».

Maestro: «Pues vas y me traes el rinoceronte».

TRADICIONAL ZEN

Algunos estudiosos han relacionado el pensamiento de Wittgenstein con los posicionamientos filosóficos orientales, especialmente con el budismo zen y su concepto del silencio, el vacío y el concepto de lo paradójico. Ciertamente, estos aspectos también se hallan recogidos en la metafísica occidental y de modo muy remarcable en la filosofía medieval, pero la deriva que han adquirido en el contexto del pensamiento budista motiva que los veamos más vinculados a este ámbito el cual, por otra parte, ha profundizado de manera muy particular en la cuestión.

No parece que nuestro pensador se sintiera demasiado propenso a la filosofía oriental lo cual nos lleva a creer que si en su desarrollo filosófico observamos detalles que pueden vincularse con dicho pensamiento no se debe a ninguna influencia en este sentido. Todo el hipotético conocimiento que Wittgenstein haya podido tener sobre este particular le llegó muy probablemente a través de Schopenhauer, el cual sí fue un auténtico introductor del hinduismo y el budismo en el marco filosófico del momento. Sin embargo, existen en los planteamientos de nuestro autor conceptos y matices que fácilmente pueden ponerse en paralelo con las doctrinas de oriente.

Es en el *Tractatus* donde aparecen los primeros aspectos de una filosofía que presenta concomitancias con posibles posicionamientos orientales. La propia esencia del libro de Wittgenstein es ya de por sí una especie de *koan* prolongado en el que se aspira a una realidad superior a la que solo se puede aludir de forma indirecta ya que lo realmente sustancial escapa a las maniobras de la razón. La obra presenta, por otra parte, la impactante paradoja de que en la sección 6.54, la penúltima del libro, nuestro autor “reconoce” el ardid del que se ha servido para conducirnos por su campo

especulativo. Wittgenstein, en un gesto propio de un mago ilusionista, hace desaparecer el edificio proposicional que ha utilizado para orientarnos hacia sus hipotéticas intenciones filosóficas y nos deja solo con un remanente del cual debemos concluir el auténtico fondo de lo planteado y olvidarnos de todo lo demás como algo meramente superfluo, e incluso molesto, de cara a poder contemplar con claridad el objetivo perseguido. Esta estrategia pone al *Tractatus* en un plano muy peculiar, pero también el segundo Wittgenstein, especialmente a partir de los *Diarios* escritos en Noruega, en 1936-37 y las *Investigaciones filosóficas*, muestra signos y actitudes que podrían encuadrarse en un paradigma oriental. La razón de esta posible comparación estriba en que nuestro filósofo muestra en muchos momentos una postura indefinida y ciertamente alejada de aquella supuesta precisión propia del positivismo lógico. Es más lo que pretende aludir que lo que quiere significar, lo sugerido que lo propiamente expresado. Nuestro autor demostró en muchos momentos que sólo estimaba posible el intuir y el mostrar de cara a las cuestiones más importantes y trascendentales. Y la imposibilidad de concreción ante lo místico pone de manifiesto la falta de referentes no sólo gramaticales y proposicionales sino conceptuales en el sentido más amplio. Con ello se pone en paralelo con la concepción de lo Supremo en el ámbito oriental. En este sentido, son muy oportunas las observaciones de Sankara, dentro del contexto advaita, referidas en el Bhagavad Gita:

De aquí se deduce además que lo Absoluto, Brahman, no puede expresarse con palabras como «ser» o «no ser». Porque cada palabra que se usa para expresar un objeto cuando la oyen los que escuchan, hace que se entienda su sentido por asociación con algún género, acción o atributo y depende de la comprensión de cierto modo de relación y no de otra cosa, ya que no es un asunto de experiencia. Para poner un ejemplo: una vaca o un caballo se comprenden por el género, guisar o montar, por la acción, mientras blanco o negro por los atributos, una persona rica o un propietario de vacas por la relación. Pero lo Absoluto, Brahman, no pertenece a ningún género. Por eso no se puede expresar con palabras como «ser» (*ente*), y no tienen ningún atributo o característica con ayuda de la cual pueda expresarse con palabras que lo califiquen, porque está libre de calificaciones. No puede tampoco expresarse con palabras que impliquen acción, ya que está libre de toda acción. Según un texto upanisádico: «Sin división, sin acción, sereno» (Sv. Up. VI, 19). No tiene ninguna relación, ya que es uno, no-dual, no es objeto de los sentidos. Es el ser (Martín, 2009, p. 230).

Esta identidad sencillamente irrepresentable a través del lenguaje lógico entronca con la misma imposibilidad insalvable que preside las especulaciones de nuestro autor en este sentido. Su naturaleza escapa a toda definición. Es el ser, es lo místico. En definitiva, aquello que preside el curso del *Tractatus* y que se convierte en su punto neurálgico. Tal como ya hemos mencionado, al final del libro el filósofo expone lo que ha sido su campo operativo para alcanzar un objetivo determinado. Pero dicho objetivo sólo se mostrará claro y conciso si aparece despejado de todo el bagaje que nos ha conducido hasta él:

Mis proposiciones son elucidaciones de este modo: quien me entiende las reconoce al final como sinsentidos, cuando mediante ellas —a hombros de ellas— ha logrado auparse por encima de ellas. (Tiene, por así decirlo, que tirar la escalera una vez que se ha encaramado en ella.)

Tiene que superar esas proposiciones; entonces verá el mundo correctamente (6.54).

Repárese el paralelismo entre el texto precedente y este clásico del budismo en el que Siddhartha expone un proceder análogo en su enseñanza del *dharma*:

En este caso, ¡oh monjes!, este hombre que ha cruzado y alcanzado la otra orilla podría pensar: «Esta balsa me ha sido muy útil. Sirviéndome de esta balsa y esforzándome con pies y manos, he podido cruzar sano y salvo a esta otra orilla. ¿Y si ahora, después de haber dejado la balsa en tierra firme o haberla hundido en el agua, prosiguiera mi camino según mi deseo?» Actuando así, ¡oh monjes! este hombre estaría haciendo con la balsa lo que habría que hacer. Esto mismo, ¡oh monjes! es lo que se ha de hacer con el *dharma* enseñado por mí para cruzar, no para conservar (cit. en Panikkar, 1996, p. 84).

Con ello, se nos aclara que la mecánica que se ha seguido mediante el lenguaje ha sido un mero procedimiento para canalizar sus propuestas, pero dicho lenguaje carece de toda validez ya que lo que pretende mostrar está precisamente más allá del lenguaje en sí mismo. La similitud evidente entre lo que expone el *Tractatus* y el texto budista muestra uno de los momentos más intensamente simbióticos entre la doctrina del Buda y nuestro filósofo.

Finalmente, Wittgenstein concluye la obra con su celeberrimo aforismo: «De lo que no se puede hablar, hay que callar la boca» y nos deja frente a aquel silencio que tuvo tan presente a la hora de escribir el libro, dejando fuera del mismo lo que realmente era más importante, tal como refirió a Ludwig von Ficker. Con arreglo a esto, hay que enfocar la lectura del *Tractatus* con una cautela especial atendiendo tanto a sus aseveraciones como a sus silencios. Todo ello nos conduce a un paradigma donde el lenguaje cubre y descubre hechos y posibilidades para dejar al final un amplio margen para que podamos deducir libremente ante aquello que se nos ha mostrado. Sin el concurso de las palabras, sin embargo, no sería posible prescindir de ellas. En este sentido, el filósofo japonés Shizuteru Ueda, discípulo de Keiji Nishitani, se muestra sumamente explícito:

Las palabras pueden incluso hacer existir «hechos» que no existen, como las mentiras y las fantasías. Si las fantasías no fueran expresadas con palabras, podrían no existir, y, una vez creadas, su existencia «irreal» pasaría a introducirse en el mundo de lo «real». Esto demuestra no solo el poder creativo de las palabras sino también el peligro que entrañan. Existe un peligro adicional: las palabras son empleadas para definir distintos tipos de relaciones entre cosas y situaciones, pero una vez desaparecidas las palabras en sí, se tiende a olvidar el hecho de que estas relaciones tan solo son correlaciones verbales, y se acaba pensando que definen conexiones reales y existentes (Ueda, 2004, p. 30).

Es en este orden de cosas en el que las palabras de Wittgenstein muestran su naturaleza artificiosa. Con las mismas sólo se alcanza una determinada configuración de los hechos, pero los hechos en sí mismos carecen de todo fundamento. Entenderlos supone un ejercicio de vívida intuición que va mucho más allá de lo que les concede el contenido proposicional. Sin embargo, nuestro autor no puede ofrecer solamente el silencio carente de todo valor argumentativo. Wittgenstein nos plantea un silencio ante el cual, paradójicamente, no puede guardar silencio. Umberto Eco nos ofrece una explicación muy clara en este sentido:

En suma, la paradoja de una inteligencia derrotada, que se desecha después de haberla usado, que se desecha cuando se descubre que no sirve, está presente en Wittgenstein como en el Zen; pero para el filósofo occidental subsiste, a pesar de la elección aparente del silencio, la necesidad de usar siempre la inteligencia para reducir a la claridad por lo menos una parte del mundo. No hay que callar en

relación con las cosas; sólo sobre aquello de lo que no se puede hablar, es decir, sobre la filosofía (Eco, 1992, p. 268).

Al delimitar a través del lenguaje la naturaleza de nuestra realidad, Wittgenstein establece una sutil diferencia entre todo lo que puede ser referido y lo que escapa al tratamiento proposicional. Con esta demarcación la validez del lenguaje queda en amplio entredicho pues, en el primer caso no alude a nada realmente importante y poseedor de valores, mientras que en el segundo no puede reflejar lo de valioso que se esconde en la trascendencia de lo que quiere comunicar. Esta limitación en las hipotéticas opciones del lenguaje nos retrotrae a Mauthner. Dentro del contexto oriental, el poeta Zhuang Zi expresa también estas dificultades:

La palabra no está hecha sólo de aire,
la palabra tiene un decir,
pero lo que dice no es nunca fijo.
¿En realidad existen las palabras?
¿En realidad se diferencian del piar de los pájaros? (Zhuang Zi, 1998, p. 47).

Esta infravaloración de todo lo relativo al lenguaje se halla muy presente en las doctrinas orientales, así como en la mística en términos generales. El hecho de que Wittgenstein se concentrara en los condicionamientos que derivan de los usos lingüísticos supuso no sólo un acto de higiene gramatical de cara a delimitar claramente su auténtico alcance, sino la osada propuesta de que una ausencia de dicho lenguaje ofreciera unas posibilidades indiscutibles para poder expresar lo inexpresable, aunque como consecuencia de esto el lenguaje deba reaparecer para “referir” lo que se ha pretendido en este sentido.

Pero esta limitación humana ante el valor de lo trascendente ¿no deriva de su propia naturaleza ilusoria? Si el individuo se halla constreñido en un plano meramente fenoménico, tal vez tampoco tiene mucho sentido esperar que tenga posibilidades de contactar con el Absoluto. Desde el marco de la Escuela de Kioto, Keiji Nishitani lo plantea de este modo en su obra *La religión y la nada*:

El hecho de que el ser sólo es ser al unísono con la vacuidad significa que el ser posee en su fundamento el carácter de una ilusión, que todo lo que es, en esencia, es fluctuante, apariencia ilusoria. También significa que el ser de las cosas en la vacuidad es verdaderamente más real que lo que normalmente se toma por realidad

o por ser real de las cosas (por ejemplo, su sustancia). Es decir, esto supone el modo de ser elemental de las cosas en su propio fundamento originario y nos dice que la cosa es en sí misma como es (Nishitani, 1999, p. 186).

Wittgenstein mostró esta actitud de desprendimiento con la realidad en sus retiros a Noruega, a pesar de que en su soledad extrema, la actitud contemplativa se combinara con los embates del Dios bíblico: «No hay nadie aquí: & sin embargo hablo & doy gracias y ruego. Pero ¿es un error por ello ese hablar & dar gracias & rogar?! Más bien podría decir: “¿Eso es lo extraño!” (Wittgenstein, 2000, 221). Sin embargo, esta actitud ante la contemplación de un Dios personal se alterna con una postura más apaciguada en la que la convivencia con la naturaleza ofrece posibilidades de pacífico recogimiento que se traducen en momentos esencialmente poéticos:

Hoy he visto el sol desde mi ventana en el instante en que comenzó a aparecer detrás del monte al este. Gracias a Dios. Aunque creo, para mi vergüenza, que esta palabra no me ha salido lo suficiente del corazón. Pues es verdad que me puse contento al divisar realmente al sol, pero mi alegría fue demasiado poco profunda, demasiado jovial, no auténticamente religiosa. ¡Ah, ojalá fuera más profundo! (*Ibíd.*, 218).

Es curioso, que el propio filósofo quiera imponerse una religiosidad de la que, en realidad, ya dispone sólo que vivida desde un plano más relajado y contemplativo, y que no precisa de mayores consideraciones. Sin embargo, Wittgenstein permanece apegado a las tribulaciones que derivan de su ascendencia religiosa tradicional, de la cual tal vez ya se ha distanciado, hasta cierto punto sin advertirlo, en su contacto con la evocadora geografía del fiordo en el que se halla enclavada su cabaña. En su primera estancia en Noruega, nuestro autor le escribe a Russell, en 1913: «Mi jornada transcurre entre la lógica, silbar, pasear y deprimirme». Wittgenstein siempre persiguió un esquema de vida cotidiana en el que poder trabajar intensamente y llegar a la noche cansado y con ganas de conciliar el sueño, como si actuando así se hiciera merecedor del reconocimiento divino. En su estancia en 1936-37 existen muchos momentos en los que parece entablar una relación con la naturaleza circundante:

Tengo mucha nostalgia de ver el sol desde mi casa & hago cálculos diariamente de cuantos días faltarán todavía. Creo que no podré verlo antes de 10 días & quizá no antes de 2 semanas, aunque me he dicho que lo veré ya en 4 días. Pero ¿¿viviré todavía dos semanas?? He de decirme una y otra vez que es suficientemente

magnífico también ver el fuerte resplandor que ya veo & que con ello puedo sentirme completamente satisfecho. ¡También esto es *inmerecido!* ¡& no debo sino dar las gracias! (*Ibíd.*, 212).

En cualquier caso, es en su obra donde Wittgenstein nos muestra sus apuestas por una cosmovisión que se puede vincular fácilmente con las posiciones budistas. En la primera fase del proceso filosófico del autor a partir de la publicación del *Tractatus*, podemos encontrar frases, aforismos y conceptos que por su naturaleza podrían considerarse auténticos *koan* dado el impacto emocional que ocasionan no por su falta de sentido —aunque este es un aspecto que puede quedar fácilmente en suspenso—, sino por el hecho de prescindir de toda explicación complementaria sobre su auténtico alcance. Wittgenstein deposita en un repliegue de pocas palabras una enorme carga especulativa que queda expuesta sin una argumentación posterior que pudiera fundamentarla. El filósofo cree haber proporcionado las consignas oportunas para que lo que pretende establecer pueda al final quedar expresado en breves y concisas palabras. Como ya hemos visto, nuestro autor es poco dado al marco teórico y prescinde de explicaciones que pudieran conducir a un adocenamiento cultural. Es la vivencia personal la que le interesa por encima de todo. Y es por ello que siempre fue absolutamente escéptico en relación a las actividades académicas y al alcance de las mismas de cara al alumnado. La postura del filósofo en relación a las posibilidades y limitaciones del lenguaje, entronca claramente con la esencia misma del zen, tal como lo define Raquel Bouso:

Para el zen, las palabras o los conceptos que se emplean en la enseñanza verbal son provisionales, y constituyen un tipo de verdad convencional o mundana. La verdad suprema es totalmente real, pero reside más allá de cualquier conceptualización. Mientras que la persona inmadura se aferra a las palabras (la enseñanza verbal), la iluminada comprende su significado (la verdad). El zen preconiza la experiencia directa como forma de conocimiento y rechaza las explicaciones teóricas porque, si bien consiguen ofrecer una visión general sobre el asunto, sin la experiencia resultarían necesariamente insuficientes, inadecuadas o equívocas (Bouso, 2008, p. 97).

Y, posteriormente, añade en este sentido:

El lenguaje es entendido y empleado como un medio que no se ha de convertir en un fin en sí mismo. En el zen, el lenguaje no se puede desvincular del silencio.

Cuando se sirve del lenguaje, apunta a una realidad espiritual situada más allá de las palabras. A pesar de reconocer la imposibilidad de referir la experiencia de esta realidad, cree posible indicarla. No renuncia a las palabras, aunque considera que han de ser vivas, fruto de la misma experiencia, y que han de brotar del silencio del vacío (*Ibíd.*, p. 98).

Resulta evidente la concordancia con los planteamientos del primer Wittgenstein, aunque tampoco se pueden desdeñar los contenidos de las *Investigaciones filosóficas*, dado que los juegos de lenguaje precisan claramente su alcance y su limitación generando, cuando la situación lo requiere, un cambio que puede concluir en el silencio. Se aspira a proporcionar un camino para la desaparición de las confusiones y que la filosofía sea, únicamente, un medio para alcanzar esta situación. La filosofía no debe teorizar ni exponer una forma específica de ver el mundo o de comportarse, sino convertirse en una herramienta para corregir engaños y problemas aparentes. A partir de aquí, si el horizonte ha conseguido despejarse, la existencia se muestra tan diáfana para el ser humano que ya no se precisa ninguna doctrina que nos diga lo que debemos hacer. Una vez más, la semejanza con las propuestas budistas se muestra perceptible, tal como se contempla en esta definición de Byung-Chul Han:

El budismo como camino de salvación prepara un «vehículo» que ha de sacar a los seres vivos de una existencia llena de dolor. Por tanto, la doctrina de Buda no es ninguna «verdad»; es más bien un vehículo, es decir, un «medio» que será superfluo en cuanto se alcance su fin. El discurso budista está libre de la coacción de la verdad, que determina el discurso cristiano. En contraposición al budismo Hinayana («pequeño vehículo»), que tiende al propio perfeccionamiento, el budismo Mahayana aspira a la redención de todos los seres vivos (Byung-Chul Han, 2017, p. 9).

Observamos claramente la actitud de Wittgenstein reflejada en estos planteamientos, en los que el valor de la palabra, su auténtico alcance y la vívida presencia del silencio, se combinan para ofrecer la posibilidad de trascender, o rozar al menos, el ámbito de lo absoluto. No parece que exista otra fórmula que permita este cometido. Nuestro autor se balancea constantemente entre la lógica que preside el lenguaje y la poesía que irradia el silencio que, si bien puede ser expresada también con las palabras, éstas ya no tienen por qué cumplir las condiciones proposicionales básicas, con lo cual derivan en una especie de “silencio sonoro” de claras evocaciones místicas.

Ello conlleva una predisposición por parte del filósofo a dejarse invadir por aquello que no puede plasmar de ningún modo de manera concisa y concreta. Wittgenstein persigue una especie de iluminación que, al parecer, él experimentaba en ocasiones cuando daba sus clases, dotándolas en este sentido de un magnetismo único que conducía a los oyentes a una actitud casi de reverencia religiosa. Recordemos, como ejemplo, la siguiente anécdota, ya citada, referida por su alumno Peter Gray-Lucas:

Siempre hablaba sobre los diferentes tonos de voz con que se pueden decir las cosas, y resultaba absolutamente apasionante. Recuerdo una tarde en que se levantó de la silla mientras hablaba con su extraña voz y dijo algo como: «¿Qué diríamos si atravesara andando esta pared?». Y recuerdo haberme dado cuenta de que los nudillos se me habían vuelto blancos de la fuerza con que me aferraba a mi silla. Realmente creí que iba a travesar la pared y que el techo se desplomaría. Eso formaba parte probablemente de su hechizo: que podía invocar ante nuestros ojos, como por arte de magia, casi cualquier cosa (Edmonds, Eidinow, 2001, p. 37).

Esta actitud le conducía en ocasiones a la poesía y también a un silencio en espera del hallazgo de las palabras oportunas, en el curso del cual sus discípulos asimilaban lo que les ofrecía aquella ausencia de lenguaje. Wittgenstein parecía aproximarse a propuestas propias del zen, tal como lo expone Taisen Deshimaru:

La educación moderna se funda en la palabra, la educación zen en el silencio. A la larga, en la discusión la palabra llega a ser estéril. Si queremos poner fin a los discursos, detengamos los movimientos, buenos o malos, de nuestra conciencia. No agitemos nuestro cuerpo. Ahorremos nuestros pensamientos. El hombre verdadero, el que comprende la propia naturaleza, no duda de los demás, comprende también su espíritu y no discute (Deshimaru, 2005, p. 73).

Algunos de los aforismos más conocidos del *Tractatus* parecen estar enmarcados en el espíritu zen al dejar al lector en suspenso ante una realidad en la que el individuo queda abocado a una dimensión que va más allá de lo meramente razonado: «La solución del problema de la vida se trasluce en la desaparición de este problema». (6.521); «Existe en efecto lo inexpresable. Tal cosa *resulta ella misma manifiesta*; es lo místico». (6.522) Ciertamente que Wittgenstein nos ha proporcionado las claves lógicas que le llevan a determinar la estructura de la realidad en base a sus criterios. En este sentido, el espíritu zen no especula sobre dicha realidad contemplando ningún planteamiento que pueda definirse como lógico. Lo que pretende es descolocar al individuo y a lo que le

envuelve y condiciona para que pueda acceder a otro nivel de vivencia y para ello debe servirse del lenguaje aunque sea para utilizarlo de manera distinta de la que sería imaginable en base a su estructura de sentido, como en el *koan*: «El hombre mira la flor, la flor sonrío», o bien: «Regalar un abanico en invierno». O el *haiku* de un poeta en su lecho de muerte: «Ahora que soy sordo puedo oír claramente el sonido del rocío». Esta actitud es muy propia del misticismo en términos generales y, por tanto, no resulta una condición privativa del budismo. También en el catolicismo, en base a la consideración de la obediencia ciega, se insta al creyente a adoptar posiciones desconcertantes muy acordes con el espíritu transgresor presente en los *koan*. Así lo expone Miguel de Molinos en su *Guía espiritual*:

Por eso los antiguos padres, como experimentados maestros de espíritu, ejercitaban a sus discípulos con varios y extraordinarios modos: a unos los mandaban que plantasen las lechugas por las hojas, a otros que regasen los troncos secos y a otros que cosiesen y descosiesen muchas veces el hábito, todos ardidés maravillosos y eficaces para probar la sencilla obediencia y cortar de raíz la mala yerba del juicio y voluntad propia (Molinos, 1998, p. 139).

Esas palabras recuerdan la anécdota en la que San Juan de la Cruz pidió a unos futuros monjes que plantasen nabos con la raíz hacia arriba. Al exponerle que de esta forma las plantas no prosperarían, el santo les contestó que regresaran a su pueblo ya que con sus palabras demostraban ser unos buenos horticultores, pero lo que él necesitaba era que fueran buenos frailes. El espíritu de fondo, en cualquier caso, es el mismo: conseguir el alcance de un estado de ánimo propicio para recibir la auténtica iluminación.

Por otra parte, al dejar fuera de su área de estudio el concepto de lo Absoluto, Wittgenstein se pone en paralelo con los planteamientos budistas, que se alejaron de toda especulación sobre la naturaleza de lo superior, tal como lo explicita Deshimaru:

¿Qué es Dios? ¿Qué es Buda? En el budismo, Buda se negó a explicar la Sustancia en tanto que *noúmeno* (en tanto que absoluto). En aquel tiempo en la India, casi todas las religiones y las filosofías habían estudiado la existencia del *noúmeno*, la existencia sustancial, pero el budismo no quería abordar este problema. *Pues el mundo del noúmeno, de la Sustancia, está más allá de toda explicación del conocimiento* (D2005, p. 216).

Efectivamente, el concepto de la mística no tiene que vincularse forzosamente a una vivencia concreta de Dios o de un credo que lo represente. La amplitud de la vivencia se desmarca de las limitaciones que podrían imponerle una contemplación meramente ortodoxa. El proceso es otro tal como lo explicita con detalle, Rudolf Otto:

La mística aparece allí donde Dios se torna un ser «místico». Y esa definición nos permite algo que, sin ella, resultaría completamente ininteligible, a saber, el hecho de que la «mística» se dé también allí donde no existe concepto alguno de Dios o donde dicho concepto resultaría últimamente indiferente en el terreno de la vivencia. Esto ocurre precisamente en los ejemplos de mística que primero acuden a la mente: cualquiera que hable de mística se acuerda inmediatamente del *yoga* indio. Y de hecho, el *yoga* es mística. Pero no es «mística de Dios», sino pura «mística del alma»(Otto, 2014, p. 168).

Salvaguardada esta condición, sólo nos queda referirnos a nuestro mundo y a su realidad contingente. Para escapar de esta condición el lenguaje deberá adoptar otras formas y niveles que sean útiles para la sugerencia, mas no para la explicación, pues en este caso se entraría nuevamente en la naturaleza del sentido trascendente. Con arreglo a esto, tanto el zen como Wittgenstein desestiman aquello a lo que no se puede acceder, como una pérdida de tiempo que carece de todo sentido. Atrapados en el contexto lógico que nos envuelve no tenemos mucho margen de maniobra, tal como lo define el *Tractatus*:

Las proposiciones pueden representar toda la realidad, pero no pueden representar lo que tienen en común con la realidad para poder representarla: la forma lógica.
Para poder representar la forma lógica nosotros mismos tendríamos que poder colocarnos con las proposiciones fuera de la lógica, esto es: fuera del mundo.
(4.12)

Dado que nuestro lugar está en el mundo, no podemos evadirnos de los condicionantes que derivan de tal situación. Por consiguiente, a lo único que podemos aspirar es a intentar desestabilizar este férreo marco que nos constriñe, a través de un lenguaje distinto que rompa con las limitaciones impuestas por la lógica o bien guardar silencio. En ambos casos, las posiciones metafísicas orientales y las de Wittgenstein corren muy paralelas. El objetivo persistente de nuestro filósofo de “diluir” los problemas” antes de que estos lleguen a configurarse como tales tiene su equivalencia en las doctrinas budistas, tal como lo refiere Panikkar:

La pedagogía del Buddha no consiste en enseñar soluciones, sino en invitar a disolver el mismo planteamiento, reconociendo su inadecuación, no ya porque no soy capaz de plantearlo debidamente, sino porque el mismo yo que se lo propone es la causa de que el planteamiento sea incorrecto (Panikkar, 1996, p. 261).

El segundo Wittgenstein perfila esta situación en las *Investigaciones filosóficas*:

El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. —Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a *ella misma* en cuestión (Wittgenstein, 2012, p. 133).

Aquel “poder dejar de pensar” que Russell veía en la actitud mística de Wittgenstein, se manifiesta ahora con suma transparencia. Dejar de filosofar y convertir a la propia filosofía en una cuestión irrelevante, desplazarla de su hipotético centro de gravedad y olvidarse de ella. Pero para eso, se precisa de la actitud oportuna, aquella que nuestro autor siempre persiguió y que le llevó a concluir que lo más importante de su libro era precisamente lo que no figuraba en el mismo.

Ya en el marco del segundo Wittgenstein, todo puede expresarse y no sabemos dónde se halla ubicado el silencio. En la soltura que ofrecen los juegos de lenguaje nuestro autor puede permitirse todas las reflexiones y en su lógica interna va incluido, hipotéticamente, el silencio correspondiente. El filósofo busca la capacidad descriptiva de las palabras y el modo en que estas colman nuestras aspiraciones de definición:

¡Describe el aroma del café! — ¿Por qué no se puede? ¿Nos faltan las palabras? ¿Y *para qué* nos faltan? — ¿Pero de dónde surge la idea de que una descripción semejante debería ser posible? ¿Te ha faltado alguna vez una descripción así? ¿Has intentado describir el aroma y no lo has logrado? (Wittgenstein, 2012, p. 377).

Con estos argumentos, Wittgenstein deja vía libre a la poesía como única herramienta posible de descripción. ¿Acaso resulta factible describir una aroma sin recurrir a símiles que indudablemente nos evocarán mucho más de lo que nos dirán? ¿Cómo establecer entonces un patrón que nos ayude a definir una cosa a la que no podemos otorgar una naturaleza definida y concreta? El lenguaje lógico se bate en retirada y cede su espacio a otras opciones que encuentran su eco en la intuición poética, como en los versos de Dogen:

La nieve cae sobre las hojas rojas,

Lento tiempo de otoño.

¿Quién puede con palabras expresar esta escena? (Deshimaru, 2005, p. 114).

Wittgenstein recurre también, en determinados momentos, a la poesía como si quisiera romper la rígida estructura que ofrecen las palabras. En las *Investigaciones filosóficas*, en plena definición de la función del pensamiento en el ser humano, nuestro autor abre un tímido paréntesis para introducir en el mismo: «Toda una nube de filosofía se condensa en una gotita de gramática» (Wittgenstein, 2012, p. 507). Hermosas palabras que pasan desapercibidas entre la mole argumentativa que el filósofo ha levantado para su especulación cognitiva. Esta minúscula frase puede considerarse una perla poética dentro de la obra de Wittgenstein. Tal podría ser el caso también de esta aforismo de *Zettel* con ecos de auténtico *koan*: «¿Y qué tal si se dijera: “¡Imagínate esta mariposa exactamente como es, pero imagínatela fea en lugar de hermosa!”?» (Wittgenstein, 2007, 199). O este otro, escrito en 1944: «Cuando llegué a casa esperaba una sorpresa y no había sorpresa alguna para mí; por lo cual, sin duda, quedé sorprendido» (Wittgenstein, 2014a, 500).

Se trata de frases que vinculan a nuestro filósofo más con la esencia de las cosas, que con su referencia racional. Incluso cuando el afán psicológico recubre el planteamiento, nuestro filósofo escapa de las directrices meramente cognitivas y propone en nombre de la poesía:

La conciencia en el rostro del otro. Contempla el rostro de alguien y mira en él la conciencia y observa un determinado matiz de conciencia. Adviertes en ese rostro alegría, indiferencia, interés, enternecimiento, apatía, etcétera. La luz en el rostro del otro. ¿Miras dentro de ti mismo, para reconocer la furia en su rostro? Allí está tan claramente como en tu propio pecho (Wittgenstein, 2007, 220).

Wittgenstein reduce el valor que las palabras puedan otorgar a determinadas cosas o situaciones en función de lo que estas cosas puedan decirnos en sí mismas, es decir, al margen del valor explicativo que nosotros les otorgamos en base a los valores proposicionales prescritos por la lógica ¿Puede el mundo que nos rodea emanar una esencia que no tengamos necesidad de describir? Si así fuera estaríamos muy cerca del concepto contemplativo del zen. Con arreglo al mismo, la realidad contingente es y no es a un tiempo —como en la paradoja del “gato de Schrödinger”, que está vivo y muerto simultáneamente— y por ello no debemos implicarnos a fondo en la misma sino

asumirla con la distancia oportuna. Desde el mismo momento en que entramos a comprobar la naturaleza del experimento alteramos el marco en el que tiene lugar el proceso y solo obtenemos un resultado concreto, totalmente exento de la esencia misteriosa que pretendíamos conocer. Por cierto, el propio Schrödinger tenía una visión metafísica muy en consonancia con el contexto que estamos refiriendo:

La razón por la cual en la imagen científica del mundo no entra en parte alguna el propio ego sintiente, percipiente y pensante puede explicarse fácilmente en pocas palabras: porque él mismo es esa imagen del mundo. El ego es idéntico al todo, y por eso no puede contenerse en él como parte de él. (Schrödinger, 1987, p. 132).

Las palabras del científico muestran el nivel de sintonía que se ha establecido en muchos casos entre las teorías orientales y el campo científico contemporáneo en el cual se han relativizado muchos puntos de vista que en su día fueron establecidos de forma mucho más rígida y categórica. En este sentido, también resulta muy ilustrativa la reflexión del matemático, físico y astrónomo James Jeans:

Muchos sostendrían que, desde un amplio punto de vista filosófico, el logro más sobresaliente de la física en el siglo veinte no ha sido la teoría de la relatividad al combinar conjuntamente el espacio y el tiempo, ni la teoría cuántica con su actual negación de las leyes de la causalidad, ni la disección del átomo y el consiguiente descubrimiento de que las cosas no son lo que parecen: es el reconocimiento universal de que aún no nos hemos puesto en contacto con la realidad última (Jeans, 1987, p. 174).

En el mismo sentido, nuestra percepción del mundo en su conjunto debería cursar del mismo modo, es decir, sin pretender aprehenderlo ni categorizarlo y teorizar sobre su hipotética naturaleza. En este sentido, Thomas Merton nos ofrece una descripción sumamente precisa:

Olvidamos muy rápido el arte de ver, simplemente, las cosas, pues las hemos reemplazado por nuestras palabras y fórmulas, manipulando los hechos para no ver más que lo que conforman satisfactoriamente a nuestros prejuicios. El zen lanza al lenguaje contra sí mismo para hacer estallar estas preconcepciones, destruyendo la especiosa realidad que se ha instalado en nuestras mentes: de esta forma nos devuelve la capacidad de ver directamente. Como ha dicho Wittgenstein, el Zen equivale a la exhortación: «No pienses. ¡Mira!» (Merton, 1975, p. 67).

Vemos cómo la cosmovisión de Wittgenstein se acomoda con facilidad a las posiciones orientales. La actitud del filósofo ante lo trascendente, su particular concepción del lenguaje y su realce de la inconsistencia de cuanto constituye la realidad más próxima a la que solo podemos referir en sus aspectos más accesorios, contacta con esta actitud que el zen propone como única fórmula posible para acercarse a lo realmente importante. Detrás de esa postura, aparentemente compleja, respira la asimilación de la vida en sus aspectos más cotidianos en los que se esconde el auténtico “sentido” que debemos otorgar a las cosas. Recordemos que la contemplación, por parte de Wittgenstein, de la creación en su conjunto supuso la aparición del concepto de “lo místico”, sin consideraciones añadidas que fueran más allá de la mera existencia del mundo. Esta capacidad de quedarse maravillado ante el acontecer cósmico es consustancial con el universo zen y tiene su correspondiente eco en estas bellas palabras de Keiji Nishitani:

Consideremos la flor diminuta que florece en mi jardín. Crece de una sola semilla y un día regresará a la tierra, para no volver nunca mientras este mundo exista. Sin embargo, no sabemos de dónde ha surgido su pequeño y bonito rostro ni hacia donde desaparecerá. Tras él, reside la nihilidad absoluta: la misma que está detrás de nosotros, la misma que reside en el espacio entre las flores y los hombres. La flor de mi jardín, separada de mí por el abismo de la nihilidad, es una entidad desconocida (Nishitani, 1999, p. 155).

En este peculiar contexto debemos recordar el bello aforismo que Wittgenstein escribió en 1947, anteriormente citado y que se ajusta a la perfección con la poética exposición de Nishitani: «Las maravillas de la naturaleza. Podría decirse: el arte nos *muestra* las maravillas de la naturaleza. Se basa en el *concepto* de la maravilla natural. (El capullo que se abre. ¿Qué es lo hermoso en ello?) Se dice: “¡Ve, cómo se abre!”» (Wittgenstein, 2014a, 323). La contemplación es planteada por el filósofo como algo que se autojustifica en sí mismo y a lo que nada cabe añadir para intentar “explicar” su trascendencia.

Nuestro autor se esforzó en todas sus etapas de pensamiento en mostrar una normalidad implícita en las cosas y en los hechos que no reflejara ninguna aspiración a sobredimensionarlos. La naturalidad a la que aspira Wittgenstein es la que, en realidad, rompe las supuestas aspiraciones de la filosofía tal como él la considera. Es este estado de claridad interna que permite la evaporación de los supuestos problemas existenciales.

Pero para que eso resulte posible ha de haberse conseguido asumir la más pura de las posturas ante el mundo. La diáfana visión del niño, la contemplación no mediatizada por ningún marco teórico, la asimilación directa de cuanto nos envuelve sin afán alguno de querer “corregir” lo que se percibe. Se trata del oportuno ámbito teleológico que nos permite ubicarnos en pie de igualdad con lo supremo sin necesidad de que seamos conscientes de ello. Y es precisamente en este estado de pura inconsciencia cuando surge la plenitud de sentirse emparejado con todo lo circundante, sin que se precise de mayores aspiraciones intelectuales. Es entonces cuando lo sencillo, lo doméstico, lo cotidiano cobran auténtica fuerza reveladora y muestran la gratuidad de nuestros esfuerzos filosóficos para intentar explicar aquello que, precisamente, no requiere ningún tipo de aclaración, pues la existencia de la misma perturbaría la misma esencia de su verdad manifiesta. En este sentido, recordemos las aclaratorias palabras de Wittgenstein en respuesta al poema de Uhland, *El espino del conde Eberhard*, que Engelmann le había enviado: «El poema de Uhland es realmente magnífico. Y es así: si uno no se empeña en expresar lo inexpresable no se pierde nada. ¡Porque lo inexpresable está contenido -inexpresablemente- en lo expresado!» (Engelmann, 2009a, p. 135). Y es el propio Engelmann quien precisa el auténtico alcance de esta cuestión:

Pues por el desplazamiento de contenidos metafísicos al ámbito de lo no-expresable se ha dado por primera vez la posibilidad de una forma de vida universal humana que no tenga que negar contenidos metafísicos de creencia.

Mientras que hoy, por ejemplo, todavía el mundo oriental lucha contra el occidental por la realización de sus cosmovisiones, ambas cosmovisiones podrían encontrar una base común y recorrer juntas un gran trecho de camino, antes de que hubieran de separarse sus caminos. Y quizá llegadas a esa encrucijada, no tendrían ya siquiera que separarse (*Ibíd.*, p. 184).

Y es en este apacible marco de cotidianidad en el que Wittgenstein quiso ubicar su aspiración de clarificar el horizonte del pensamiento sin necesidad de recurrir a falacias filosóficas que solo aumentaban la confusión. Es por ello que detectamos importantes concomitancias entre el ámbito del zen y los posicionamientos de nuestro autor. En este marco de naturalidad que puede casi resultar ofensivo para un filósofo analítico, Wittgenstein aportó lo más remarcable de su talento: dejar que las cosas se expliquen por sí mismas y reducir nuestro aporte a la contemplación silenciosa que nada comprende porque no necesita de dicha comprensión. En este contexto de

plenitud evocamos a nuestro filósofo en su cabaña noruega, tal vez inmerso en alguna de sus pesadillas metafísicas, listo para recibir alguna revelación que no acaba de llegar, observando la salida del sol y las apacibles aguas que se reflejan en el fiordo. Y la quietud del momento, en consonancia con las palabras de un tradicional verso zen:

Ayer al amanecer barrí el hollín del año viejo,
Esta noche muelo y amaso harina para los dulces del año nuevo.
Hay un pino con sus raíces y un naranjo con sus hojas.
Luego me pongo ropas nuevas y espero la llegada de los invitados.

SKJOLDEN: “LA PEQUEÑA AUSTRIA”

Wittgenstein como ermitaño

Le dije que no iba a ver el sol y me contestó que odiaba la luz del día. Le dije que iba a estar solo y me contestó que prostituía su mente hablando con gente inteligente. Le dije que estaba loco y me contestó que Dios le guardara de la cordura (sin duda Dios así lo querrá).

BERTRAND RUSSELL

En su apasionado interés por encontrar el ámbito más propicio para poder desarrollar su pensamiento, Wittgenstein vivió en lugares y en circunstancias muy dispares. Difícilmente se encontraba plenamente a gusto en ninguna parte y su bienestar, en este sentido, obedecía más a fenómenos aleatorios e inesperados, que a la supuesta planificación que hubiera dedicado al respecto. En 1913 entró en contacto con Noruega, que sería el lugar al que regresaría en varias ocasiones y del que sacó un mejor provecho de introspección psicológica, que se reflejaría en distintos trabajos y publicaciones, empezando por el *Tractatus*. Al principio, se hospedó en una posada y, posteriormente, en la casa del administrador de correos Aunque el año anterior había pasado unas vacaciones en Islandia, con David Pinsent, es en Noruega y concretamente en Skjolden, junto al fiordo de Sogne, donde el filósofo establece su centro de recogimiento que le lleva a construirse una cabaña de 7x8 metros en abril de 1914, a la cual regresará en tres ocasiones alternándola con idas y venidas a Viena o a Cambridge. En 1914 recibió la visita de Moore que tomó unas notas conocidas como las *Notas dictadas a G. E. Moore en Noruega*”. A raíz de las estancias de Wittgenstein en la zona, las gentes del lugar se referían a la cabaña de Skjolden como “La pequeña Austria”. El filósofo vive prácticamente aislado y un muchacho al que más tarde regalará la cabaña, Arne Bolstad, le deja alimentos junto a la puerta sin que ambos lleguen a verse. En relación a este período nuestro autor se muestra nostálgico de su auténtica capacidad en aquellos momentos:

Por lo demás, durante mi estancia en Noruega, de 1913 a 1914, tuve pensamientos propios, cuando menos así me lo parece. Lo que quiero decir es que creo que por entonces surgieron en mí nuevos pensamientos (aunque quizá me equivoque). En cambio, ahora, más parece que utilizara los viejos (Wittgenstein, 2014a, 104).

En 1931 (cuando escribió precisamente el aforismo anteriormente citado), regresó y estuvo dos años en los que trabajó en la *Philosophical grammar*. La última visita fue en 1950, con Ben Richards, y estudiaron los *Fundamentos de aritmética*, de Frege. Solo estuvieron unos meses y no por la dolencia de Wittgenstein, ya muy avanzada, sino porque Richards enfermó de los pulmones. Nuestro filósofo quiso regresar posteriormente, pero ya estaba demasiado débil para encaramarse por las laderas del fiordo. Por ello, buscó otras alternativas pero no consiguió hallar un lugar en el que poder pernoctar. Finalmente, el cáncer ya no le permitió viajar a ninguna parte.

La zona de Skjolden en la que nuestro autor alumbró joyas como el *Tractatus* o los diarios que ahora vamos a observar, viene siendo visitada por curiosos y estudiosos del “caso” Wittgenstein, desde hace décadas. El formidable entorno noruego del que el filósofo supo rodearse se ha convertido, hasta cierto punto, en un lugar de peregrinación en la búsqueda de cuáles pudieron ser las directrices emocionales que configuraron a Wittgenstein y a la complejidad de su pensamiento. En este sentido, “The Foundation Wittgenstein in Skjolden”, auspiciada por la universidad de Bergen, ha llevado a cabo la tarea de reconstrucción de la casa en la que habitó el filósofo en su forma arquitectónica original y la correspondiente recuperación de su entorno. La inauguración oficial se produjo en junio del año 2019. Eso ha derivado en la creación de un foco cultural con repercusión turística internacional. En el proyecto han estado implicadas las universidades de Berlín, Manchester y Cambridge, en las que Wittgenstein estudió. Para el que quiera formarse una idea del paisaje y sus indiscutibles atractivos existe un film amateur de 22 minutos de duración, realizado hace unos años, titulado *Philosopher's hut deep in the fjord: Wittgenstein in Norway*, realizado por Kirsten Dirksen. Puede visionarse a través de YouTube.

En la extrema soledad de aquel paisaje único, Wittgenstein se enfrentó una vez más a sí mismo, sacando de su fuero interno todas las dudas y lamentaciones que, ciertamente, igualan en profundidad a lo reflejado en los *Diarios secretos* y en los *Cuadernos de notas*. La diferencia estriba en que, en la época de estos trabajos, Wittgenstein estaba inmerso en el caos de la guerra, y la muerte planeaba sobre él en

todo momento, mientras que en las etapas de Skjolden está completamente solo e inmerso en una paz total y un silencio absoluto. Y, sin embargo, su espíritu acaba tan alterado como si estuviera sometido y acosado por la más terrible de las batallas.

Pero es en el periodo 1936-37 cuando escribe las que son, probablemente, las páginas más intensas y turbadoras que haya plasmado en toda su evolución personal y filosófica y que nos muestran de manera concluyente, la cruenta lucha que nuestro filósofo albergó en su interior:

Cansado & sin ganas de trabajar, o propiamente incapaz de ello. Pero tampoco eso sería una desgracia horrible. Podría sentarme & descansar. Pero entonces se nubla mi alma. ¡¡Con qué facilidad olvido los favores del cielo!! (Wittgenstein, 2000, 143).

Wittgenstein nos muestra en este aforismo las constantes que le acompañan en su experiencia de sumo recogimiento. Por un lado, la imperiosa necesidad de trabajar en el ámbito del pensamiento, por el otro, el cansancio y la inoperancia que siempre le persiguen, y en tercer lugar su permanente sentimiento de culpabilidad ante Dios. De esta compleja triangulación derivará toda la especulación metafísica que nuestro autor es capaz de desarrollar y cuyos singulares frutos recogeremos en las próximas páginas.

Como ya hemos visto, Wittgenstein tiene como objetivo primordial la redención y por ello esta trágica circunstancia permanece constante durante toda su vida, al margen de las actividades en las que esté involucrado. Tener que dar cuenta de sus actos es algo que le enfrenta siempre con una hipotética confesión ante la que no siempre se muestra predispuesto. Y sin embargo, solo la divinidad puede liberarle de este peso: «No puedes llamar a Cristo redentor sin llamarle Dios. Pues un ser humano no puede redimirte» (*Ibíd.*, 145). Pero esta hipotética redención solo puede obtenerse a través de esta fe que Wittgenstein persigue y ante la que se siente casi como un intruso. Los juegos de lenguaje le permiten, ciertamente, encarar cualquier cuestión al estar en consonancia con un sistema de vida determinado. Pero en este particular radica precisamente la gran dificultad, dado que esta hipotética forma de vida no parece estar al alcance de todos. Sólo aquellos que han accedido a una fe sin fisuras pueden impulsar un esquema vital que llevará implícito su correspondiente juego de lenguaje. Con arreglo a esto ¿en qué posición semántica quedan quienes no pueden compartir la dimensión de dicho juego?

Por ello, cabe perseguir incansablemente esta fe que configurará la estructura del correspondiente lenguaje religioso. En este sentido lo expresan Hodges y Lachs:

Se supone que las afirmaciones de la religión capturan verdades históricas, físicas y metafísicas que pueden exceder, desafortunadamente, nuestros poderes cognitivos, pero son no obstante cuestiones de hecho objetivas. Este modo de comprender las proposiciones religiosas nos compromete también con una concepción de la creencia religiosa. Si las «verdades» de religión son cuestiones de hecho, entonces creerlas es darles asentimiento intelectual. Puede que lo hagamos con fe y no sobre la base de la evidencia, pero la creencia es del mismo tipo que en historia o en ciencia (Hodges, Lachs, 2011, 147).

Esta capacidad de aceptar aquello que rechazamos en base a la razón y la lógica solo se obtiene a través de la creencia, la cual nos ubica en otro plano que, sin embargo, podemos asumir sin que interfiera en nuestra capacidad para detectar otras realidades objetivas con las que convivimos habitualmente. En el planteamiento básico de Wittgenstein, asumir una forma de vida lleva implícito acceder a la correspondiente génesis de un lenguaje en consonancia. Lo que se nos revela como posible y admisible torna aceptable la paradójica complejidad en la que pueda manifestarse:

Una proposición puede parecer absurda & el absurdo de su superficie ser engullido por la profundidad que, por así decirlo, hay detrás de ella. Esto puede aplicarse a la idea de la resurrección de los muertos & a otras relacionadas con ella. – Pero lo que le da profundidad es el uso: La vida que lleva el que la cree (Wittgenstein, 2000, 147).

Es esta existencia plenamente integrada en una idea, en una doctrina y, fundamentalmente, en un sentido para dicha vida la que justifica, para nuestro autor, la plena aceptación de un esquema que, a otros efectos, podrá considerarse, no solo inapropiado, sino plenamente absurdo. Pero para sí mismo, Wittgenstein no consigue armonizar plenamente este planteamiento ya que lo que debería asumir como fe no le resulta asequible porque en su interior se debate todavía lo que resulta razonablemente aceptable y lo que se le propone como “método” a seguir. Con el siguiente amplio texto, el filósofo abre su diario de 1937. Escrito el 27 de enero, es una clara declaración de creencias, dudas e intenciones donde se expone con absoluta claridad la predisposición personal de Wittgenstein a una fe que deambula ante él, pero ante la que quiere mostrar su capacidad de “elección”, signo inequívoco de estar recorriendo el camino correcto:

De regreso de Viena & Inglaterra, en viaje de Bergen a Skjolden. Mi conciencia me muestra a mí mismo como un hombre miserable; débil, es decir, reticente a sufrir, cobarde: con miedo de producir en los demás una impresión desfavorable, por ej. al portero del hotel, al mozo de servicio, etc. Impúdico. Pero lo que peor llevo es sentir en mí mismo el reproche de cobardía. Y tras él está el desamor (& la arrogancia). Pero la vergüenza que siento ahora tampoco es nada bueno por cuanto siento más mi derrota externa que la derrota de la verdad. Mi orgullo & mi vanidad están heridos. Con la Biblia no tengo ante mí nada más que un libro. Pero ¿por qué digo «nada más que un libro»? tengo un libro ante mí, un documento, que por sí solo no puede tener más valor que otro documento cualquiera.

(Eso es lo que Lessing quiso decir.) De por sí ese documento no me puede vincular a ninguna creencia en las doctrinas que contiene, – tan poco como cualquier otro documento que me hubiera podido caer en las manos. Si he de creer en las doctrinas no es porque se me haya informado de esto & no de otra cosa. Más bien me han de convencer: & con ello no sólo pienso en doctrinas de ética, sino en doctrinas históricas. No la Biblia, sólo la conciencia puede ordenarme – creer en la resurrección, en el juicio final, etc. Creer no como se cree en algo probable, sino en otro sentido. Y sólo puede reprochárseme mi falta de fe en tanto en cuanto o mi conciencia me ordena creer –si es posible que algo así es posible– o me reprocha bajezas que de un modo que ignoro no me dejan llegar a la fe. Me parece que esto significa que debo decir: Ahora no puedes saber absolutamente nada de una fe así, tiene que ser un estado de espíritu del que no sabes absolutamente nada y que no te importa nada mientras tu conciencia no te lo revele; por el contrario, ahora tienes que seguir tu conciencia en lo que te diga. Para ti no puede haber disputas sobre fe ya que no sabes (no conoces) de qué se disputa. El sermón puede ser la condición previa a la fe, pero por lo que sucede en él no puede pretender mover a ella. (Si estas palabras pudieran vincular con la fe, también otras podrían hacerlo.) La fe comienza con la fe. Hay que comenzar con la fe; de las palabras no se sigue fe alguna. Basta (Ibíd., 148).

Wittgenstein se muestra escéptico en relación a que la fe pueda llegar auspiciada por determinadas lecturas o conductas. Admite que ignora lo que esta pueda depararle y el modo en que se hará patente. Solo tiene claro que deberá producirse un cambio en su interior en base al cual contemplará con absoluta claridad algo que ahora ni siquiera puede esbozarse. Este reconocimiento implícito de la más absoluta falta de orientación, muestra al filósofo que la fe se hará presente cuando quiera, al margen de cualquier preámbulo que se pueda considerar oportuno. El reconocimiento de la más absoluta

ignorancia en esta cuestión predispone a Wittgenstein a asumir la iluminación en el momento más inesperado. Pero para ello necesitará seguir todo un proceso de transformación y depuración que nuestro autor considera indispensable para hacerse merecedor del don de la fe. Es decir, de alguna forma siempre arrastra el sentimiento de culpabilidad por su naturaleza sumamente imperfecta, a la que considera un lastre insalvable de cara a poder sentirse próximo a Dios:

Comprendí lo que significa que la fe hace bienaventurado al hombre, es decir, le libera del respeto humano en tanto le coloca inmediatamente bajo el auspicio de Dios. Por decirlo así, la fe le hace dependiente inmediatamente del Señor. Es una debilidad no ser un héroe, pero una debilidad mucho más débil es jugar a serlo, o sea, no tener siquiera la fuerza de reconocer claramente & sin ambigüedad el déficit en las balanzas. Y esto significa: volverse modesto: no en unas cuantas palabras que se digan ocasionalmente, sino en la vida (*Ibíd.*, 154).

Resulta evidente el esfuerzo en sumo grado que el filósofo desarrolla en su interior para intentar ponerse en paralelo con lo que debe ser la actitud pertinente a fin de convertirse en receptor del don de la fe. No deja de resultar paradójico para un pensador analítico ocupado en diseccionar todas las facetas de la mente humana para otear sus profundidades más recónditas que, paralelamente, su objetivo primordial sea poder acceder a la fe que pueda redimirlo y dejarlo en disposición de afrontar el juicio supremo al final de sus días. Esta doble vertiente en el pensamiento de Wittgenstein le convierte en un híbrido peculiar e inclasificable, con un acuciante sentido del deber combinado con un descontento permanente que le empuja constantemente a una superación que se sitúa más allá de sus posibilidades reales y lo aproxima a las figuras más relevantes de la mística clásica:

Puedo rechazar la solución cristiana del problema de la vida (redención, resurrección, juicio final, cielo, infierno) pero con ello no se soluciona el problema de mi vida puesto que no soy bueno & no soy feliz. No estoy redimido. Y cómo puedo saber, por tanto, lo que me rondaría por la cabeza como única imagen aceptable del orden universal si viviera de otro modo, de un modo completamente diferente. No puedo juzgarlo...(*Ibíd.*, 160).

Wittgenstein permanece inmerso en su constante sentido de culpabilidad que, ciertamente, viene generado por motivaciones diversas. Ello le empuja constantemente a tener que confesar todo cuanto acontece en su interior. El filósofo se esfuerza por poner

su espíritu en paralelo con el genuino sentimiento cristiano, pero constantemente tiene la sensación de que no da la talla exigida en el marco de la auténtica fe. Por otra parte, no consigue tener el espíritu de sacrificio necesario y eso muestra el nivel exacto de su debilidad. Quiere alcanzar las supuestas ventajas inherentes a la creencia, pero por otro lado es incapaz de asumir responsabilidades y sacrificios que alteren su vida cotidiana:

Me remuerde la conciencia & no me deja trabajar. He leído en los escritos de Kierkegaard & eso me ha intranquilizado más de lo que estaba. No quiero sufrir; eso es lo que me intranquiliza. No quiero renunciar a ninguna cosa agradable, o a ningún goce. (No ayunaría, por ej., ni siquiera haría nada que me perjudicara con la comida.) Pero tampoco quiero enfrentarme con cualquiera & crearme problemas. Al menos no si el caso no se presenta inmediatamente ante mí. Pero incluso entonces temo que me gustaría rehuir el compromiso... (*Ibid.*, 166).

Los planteamientos de Kierkegaard, en efecto, difícilmente resultarán tranquilizadores para nuestro autor. La amenaza del sinsentido se balancea constantemente sobre el filósofo danés y sus dificultades para hallar una dirección se asemejan a las que vive Wittgenstein de forma constante. Kierkegaard se manifiesta abiertamente en este sentido:

Mi visión de la vida carece totalmente de sentido. Supongo que un espíritu malo me ha puesto en la nariz un par de gafas, una de cuyas lentes amplía las imágenes a una escala enorme, mientras que la otra las disminuye a la misma escala (Kierkegaard, 1961, p. 31).

Pero Kierkegaard ha conseguido encontrar en la oración una forma clara de aproximación a Dios: «Para rogar a Dios con el corazón puro, es preciso que nuestra alma no oculte nada a Dios, ni aquello que querríamos ocultarle, sino todo aquello que no tenemos el coraje de confiarle» (Kierkegaard, 1996, p. 34). En Wittgenstein, aunque la necesidad de oración es permanente, no se manifiesta tan abiertamente debido a las constantes reconsideraciones que el filósofo va desgranando en sus escritos y que aluden mayormente a la precariedad de su fe y a la ambivalencia que esto va generando continuamente:

Déjame aferrarme a que no quiero engañarme a mí mismo. Es decir, en mí mismo solo quiero reconocer siempre como exigencia una exigencia que yo considere como tal. Esto se aviene perfectamente con mi fe. Con mi fe tal como es. De ello se

sigue que o bien cumpliré la exigencia o bien sufriré por no cumplirla, puesto que ni me la puedo reprochar ni puedo sufrir por no estar a su altura. Pero además: la exigencia es grande. Esto significa: sea lo que sea lo que pueda ser verdadero o falso en el Nuevo Testamento de algo no se puede dudar: de que para vivir correctamente, tendría que vivir de modo completamente diferente a como me gusta. De que la vida es mucho más seria de lo que parece en la superficie. La vida es de una seriedad terrible (Wittgenstein, 2000, 167).

El filósofo se replantea constantemente los pros y los contras que van surgiendo en la profunda introspección en la que se halla sumergido. Se trata de un intento desesperado por despegarse de aquella “cultura” que lo retiene en un marco operativo concreto en el cual, sin embargo, no puede hallar el consuelo que podría proporcionarle el acceso a la plenitud de la fe. Por otra parte, se reconoce a sí mismo como alguien responsable que se deleita con su trabajo y así, de alguna manera, cumple con lo que se espera de él. Pero su capacidad de entrega es muy limitada y solo puede aspirar a medianas satisfacciones, pues se ve incapaz de ir más allá. Admite que solo reconocerá una exigencia acorde con el nivel de su fe. Pero su fe nunca acaba de despegar y eso limita todas sus aspiraciones. La ambivalencia de su sentir no le permite ubicarse en el plano adecuado:

Lo máximo sin embargo que estoy dispuesto a cumplir es “ser alegre en mi trabajo”. Es decir: no inmodesto, de buenos sentimientos, no directamente mentiroso, no impaciente en la desgracia. ¡No es que cumpla esas exigencias! Pero puedo aspirar a ello. Pero lo que queda más alto no puedo, o no quiero aspirar a ello, sólo puedo reconocerlo & rogar que la presión de ese reconocimiento no se vuelva demasiado horrible, es decir, que me deje vivir, que no ofusque mi espíritu (*Ibid.*, 168).

En su afán por hallar esta paz interior, Wittgenstein lee el Nuevo testamento con avidez a la espera de poder encontrar aquello que todavía le está negado y que confía en poder entender algún día. Los textos bíblicos son un referente al que nunca renunció: «Como el insecto revolotea en torno a la luz, así lo hago yo en torno al Nuevo Testamento» (*Ibid.*, 168). Nuestro filósofo confía en poder encontrar su propia luz como señal inequívoca de que se encuentra en la buena dirección, tal como se describe en Juan 3, 19-21:

El motivo de esta condenación está en que la luz vino al mundo, y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz, porque hacían el mal. Todo el que obra mal detesta la luz y la rehúye por miedo a que su conducta quede al descubierto. Sin embargo, aquel que actúa conforma a la verdad, se acerca a la luz, para que se vea que todo lo que hace está inspirado por Dios.

Esta necesidad de luz la experimenta Wittgenstein repetidamente durante toda su estancia en Skjolden. Sus textos sobre la evolución solar se suceden y muestran que la necesidad que tiene del astro rey puede fácilmente ponerse en paralelo con la demanda de una luz interior, un calor anímico que suponga la presencia de una vivencia espiritual, del acceso a un nivel de comprensión que pueda hermanarse con la fe, tal como lo expresa en este bello aforismo: «En mi alma es invierno (ahora), igual que en torno a mí. Todo está nevado, nada verdea & florece. Debería por tanto esperar pacientemente a ver si me ha sido dado ver una primavera» (*Ibíd.*, 196). Se trata del despertar del espíritu que se abre a la auténtica dimensión de la existencia, la misma que plantea Silesius y que Wittgenstein retiene en el fondo de su memoria:

Me acerco a ti, Señor, como un rayo de sol
Que me ilumina, calienta y da la vida.
Si te acercas a mí como a tu tierra,
Mi corazón, muy pronto, será la más bella primavera (Silesius, 2005, p.161).

Wittgenstein se mantiene a la espera de una señal que le confirme que ha podido acceder a este plano de realidad distinta que caracteriza sentir la proximidad de Dios. En este sentido, la vida solitaria y apesadumbrada que el filósofo ha escogido puede ser el caldo de cultivo necesario para conseguir esta meta, tal como lo reflejó con hermosa precisión Simone Weil:

La desdicha es una maravilla de la técnica divina. Es un dispositivo sencillo e ingenioso que hace entrar en el alma de una criatura finita esa inmensidad de fuerza ciega, brutal y fría. La distancia infinita que separa a Dios de la criatura se concentra íntegramente en un punto para clavarse en el centro de un alma (Weil, 2004, p. 85).

Nuestro autor se halla instalado en el escenario adecuado para poder acceder a la luz, y el sol se convierte en el referente que caracteriza toda su profunda aspiración. Casi como un desdoblamiento de lo que podría ser la presencia divina. En los siguientes

aforismos Wittgenstein refiere su necesidad de contemplar el sol como algo más que una mera presencia cosmológica:

*¡Señor, ojalá supiera si soy un esclavo!
El sol llega ahora muy cerca de mi casa & me encuentro más alegre!
Inmerecidamente me siento bien. – (Wittgenstein, 2000, 210).*

Tengo mucha nostalgia de ver el sol desde mi casa & y hago cálculos diariamente de cuantos días faltaran todavía. Creo que no podré verlo antes de 10 días & quizá no antes de 2 semanas, aunque me he dicho que lo veré ya en 4 días. Pero ¿viviré todavía dos semanas? He decirme una y otra vez que es suficientemente magnífico también ver el fuerte resplandor que ya veo & que con ello puedo sentirme completamente satisfecho *¡También esto es inmerecido! ¡& no debo sino dar las gracias! (Ibíd., 211).*

El modo en que Wittgenstein se posiciona frente a la existencia es de una humildad admirable y, sin embargo, siempre tiene la sensación de estar en una actitud de abuso e ingratitud que le predispone a un malestar continuo. En este aforismo, nuestro autor no puede evitar mencionar al sol y a Dios en el mismo plano y mostrar su profundo anhelo de la presencia divina: «Por culpa de las nubes es imposible ver si el sol está ya sobre el monte o todavía no & estoy casi enfermo de nostalgia por verlo de una vez. (Me gustaría discutir con Dios)» (Ibíd., 217). Y seguidamente, Wittgenstein precisa la cuestión clave que no es otra que la aceptación estoica de cuanto acontece sin ninguna aspiración suplementaria. Una vez más, el problema no se resuelve sino que se diluye y ya no queda rastro alguno, ni de la supuesta problemática, ni de la “necesidad” de un Dios que no se corresponde con lo que realmente cabe esperar:

El sol debería estar ahora sobre el monte, pero no se ve por culpa del tiempo. Que quieras discutir con Dios significa que tienes un falso concepto de Dios, que estás en una superstición. Tienes un concepto incorrecto cuando te enfadas con el destino. Debes reorganizar tus conceptos. Satisfacción con tu destino tendría que ser el primer mandamiento de la sabiduría (Ibíd., 217).

El fenómeno del tiempo también tuvo gran incidencia en el pensamiento metafísico de Wittgenstein. La concepción del instante como una detención temporal que nos aboca a la eternidad es utilizada por el filósofo para exponer de una forma nuclear el sentimiento del dolor humano como algo aterrador que no precisa de penas posteriores a

la propia vida para poder percibir el alcance del sufrimiento que el individuo puede llegar a albergar. Sin embargo, también la plenitud que otorga la comunión con lo superior puede ser experimentada en este instante preciso y precioso, lo cual supone un marcado contrapunto ante la sucesión del tiempo entendida como correlación de acontecimientos y sensaciones a la que parecemos abocados en nuestra frágil condición humana:

Normalmente uno se imagina la eternidad (del premio o del castigo) como una duración temporal sin fin. Pero de igual modo podría uno imaginársela como un instante. Puesto que en un instante se pueden experimentar todos los horrores y toda bienaventuranza. Si quieres imaginarte el infierno no necesitas pensar en tormentos inacabables. Más bien diría: ¿Sabes que horrores indecibles es capaz de soportar un ser humano? Piensa en ello & sabrás lo que es el infierno, aunque no intervenga para nada la duración (*Ibíd.*, 170).

Pero, ¿cómo imaginar la vida del auténtico creyente ajeno a la duda y a la desesperanza? Wittgenstein se posiciona en un plano crítico en el que se considera ajeno a la plena convicción que concede la auténtica fe. La pura vivencia del justo debe ser colmada en consecuencia por el favor de Dios, pero, ¿realmente ocurre así? ¿Cómo puede saberlo alguien que no se encuentra en la misma tesitura que el creyente?:

¿No se puede decir a alguien, & yo a mí mismo: «¡Haces bien en temer a la desesperanza! Has de vivir de modo que tu vida no llegue a abocar al final en ella. En el sentimiento: Ahora ya es demasiado tarde»? Y me parece que la vida puede abocar en algo diferente. Pero ¿puedes imaginarte que la vida del verdadero justo termine en un conflicto así? ¿No debería el justo recibir la «corona de la vida»? ¿No reclamo más que eso para él? ¿No reclamo para él también la gloria eterna? ¡Sí! Pero ¿cómo puedo yo imaginar su gloria eterna? (*Ibíd.*, 172).

Una cuestión que resulta muy delicada para Wittgenstein es la de saber adoptar la postura adecuada ante Dios, la fe y la creencia en términos generales. Es fácil dejarse llevar por lo que el filósofo denomina la “superstición” en un sentido ciertamente muy convencional. ¿Cómo afrontar la vivencia religiosa con firmeza y claridad, de modo que no pueda decirse que el creyente mantiene una postura meramente supersticiosa y, en consecuencia, banal y desprovista de toda trascendencia real?: «¡No dejes que me arredre ante ninguna conclusión, pero tampoco que me convierta necesariamente en supersticioso!! ¡No quiero pensar impuramente!» (*Ibíd.*, 173). Esta posición,

obviamente, no le tranquiliza. Realmente quiere elevar su nivel de implicación y de fe para poder estar a la altura requerida, pero debe admitir que se encuentra en un plano distinto. Para encontrar el equilibrio es indispensable que Dios le comprenda y se haga cargo de su posición. Pero para que eso sea posible antes tiene que haber demostrado su capacidad de sacrificio. Y así la cuestión regresa a su punto de origen. Pero Wittgenstein aspira a que, con la ayuda divina, pueda alcanzar el plano adecuado que le resulte satisfactorio:

¡Dios, permíteme llegar a una relación contigo en la que pueda estar satisfecho con mi trabajo! ¡Cree que Dios puede exigir todo de ti en cualquier momento! ¡Sé consciente realmente de eso! ¡Pide después que te conceda el regalo de la vida! ¡Puesto que en cualquier momento puedes caer en la locura o volverte completamente infeliz si no haces algo que se te pide! Una cosa es hablar a Dios & otra hablar de Dios a otros. ¡Conserva mi entendimiento puro y sin mancha! —
(*Ibíd.*, 174).

Se aprecia en Wittgenstein una actitud de extrema prudencia ante las experiencias que le van surgiendo en su andadura como pensador solitario en su refugio noruego. El filósofo quiere tener claro el entendimiento, pero también desea ser asaltado por una hipotética iluminación que signifique su ingreso en el ámbito de la creencia. En cualquier caso, tiene un evidente temor a que se le exijan condiciones cuyas consecuencias no pueda controlar y que le induzcan a confusión en lo concerniente a sus auténticos deberes. Wittgenstein muestra, en este sentido, una posición de inseguridad ante lo que realmente pueda plantearle el destino. No parece conocer el alcance de lo que le acosa a pesar de mantener una conducta de lo más exigente consigo mismo. Da la impresión de que en el fondo de su ser teme a determinados fenómenos metafísicos que le son desconocidos y que, hipotéticamente, pueden atentar seriamente a su ser y a su estabilidad. Tal vez es en esta actitud donde él mismo detecta posturas que podrían considerarse supersticiosas en relación a determinadas formas de sentir o pensar dentro del paradigma religioso:

Esta noche contra la mañana se me ocurrió que hoy debía regalar aquí mi viejo suéter, el que hace mucho tiempo que ya me había propuesto regalar. Entonces, como si se tratara de una orden, me vino también la idea de que asimismo debía regalar a la vez el nuevo que compré —sin verdadera necesidad, por cierto— últimamente en Bergen (me gusta mucho). Inmediatamente esa orden me produjo

una especie de sobresalto & indignación como los que siento tan a menudo estos últimos 10 días. Pero no se trata de que tenga tanto apego a ese jersey (aunque de algún modo eso también interviene algo), lo que me «indigna» es que se me pueda exigir algo así & por tanto todo; & que se me exija, - no es que se me aconseje como algo bueno o deseable. La idea de que puedo estar perdido si no lo hago. – Así que podría decirse simplemente: «¡Pues no lo des! ¿Qué va a pasar?» - Pero ¿y si me vuelvo infeliz por ello? ¿Qué significa entonces la indignación? ¿No se trata de una indignación frente a hechos? (*Ibíd.*, 177).

Esta intensa experiencia de extrema soledad pone, por otra parte, a Wittgenstein frente a la posibilidad de caer en alguna especie de locura, acrecentada también por el dilema permanente de tener que optar y decidir ante circunstancias que en muchos casos le resultan extrañas y contradictorias. Es curioso observar que el filósofo acusa, incluso ante una posibilidad tan extrema, un sentido de la corrección y la dignidad que no debe abandonarse. Parece como si la amenaza de la locura en sí misma no fuera tan grave como el hecho lamentable de “perder los papeles” ante la misma. Hay que mantener la postura y el decoro incluso ante esta lúgubre posibilidad. Pero, ¿no sería esto tanto como decir que hay que mantener la cordura frente a la locura?:

Debes vivir de modo que puedas hacer frente a la locura si llega. *¡Y no debes rehuir la locura!* Es una suerte cuando ella no está ahí, pero no debes rehuirla, eso es lo que me parece que tengo que decirme. Porque ella es el juez más severo (el tribunal más severo) de si mi vida es justa o no; es terrible, pero no debes rehuirla a pesar de todo. Puesto que además no sabes cómo puedes escapar de ella; & mientras huyes de ella te comportas indignamente (*Ibíd.*, 185).

El filósofo se debate constantemente entre las opciones que se le presentan y lo que debe escoger como más adecuado. Incluso la lectura bíblica es motivo de inseguridad y duda. Wittgenstein puede llegar a sentirse “amenazado” incluso por el Nuevo Testamento. En el fondo del conflicto se detecta siempre la ambivalencia entre lo que puede y lo que se debe hacer. Nuestro autor tiene la impresión de estar traspasando líneas rojas altamente prohibidas que pueden acarrearle funestas consecuencias. Por ello necesita, de alguna manera, ser supervisado por algún agente externo que le anime a seguir adelante en su constante proceso de indagación:

Alguien podría decirme: «No debes implicarte tanto en el N. T., te puede volver loco todavía». – Pero ¿por qué no “debo”, - a no ser que sintiera yo mismo que no

debo? Si creo poder ver en alguna parte lo importante, la verdad – o poder encontrarla si entro allí, puedo también sentir que debo entrar, suceda lo que me suceda dentro & que no debo por miedo, rehusar hacerlo. *Quizá dentro parezca horrible y quiera uno inmediatamente volver a salir corriendo; pero ¿no debo intentar mantenerme firme? En un caso así me gustaría que alguien me diera en las espaldas & me dijera: «¡No temas! porque eso está bien».*
¡Doy gracias a Dios por haber venido a la soledad de Noruega! (Ibíd., 186).

Los textos bíblicos suponen para el filósofo una dura prueba de comprensión y aceptación. Se trata de asimilar unas doctrinas profundas y trascendentes, llegar al núcleo de las mismas y ponerlas en relación con la propia vida. Pero para Wittgenstein no resulta fácil aceptar lo que el Nuevo Testamento le ofrece. No podemos saber la causa de esa problemática que el filósofo lamenta: «¿Cómo es que los salmos (los salmos penitenciales) que hoy he leído sean un alimento para mí & no precisamente el N. T. hasta ahora? ¿Sucede que es demasiado serio para mí?» (Ibíd., 187). No sabemos cuál es este nivel de seriedad que resulta tan insalvable pero, en cualquier caso, tampoco podemos poner en duda la seriedad implícita en los Salmos que, sorprendentemente, sí que parecen haber incidido positivamente en nuestro autor. Deducimos que esta posición de crudeza y de lamento presente en los Salmos Penitenciales es una fuente de identificación para Wittgenstein, siempre inmerso en una angustia permanente derivada de una viva sensación de pecaminosidad inscrita en el tuétano mismo del filósofo. Ya en el inicio del salmo 6 aparece este ruego rotundo:

Señor, no me castigues con ira,
No me corrijas con furor.
Piedad, Señor que desfallezco,
Sáname, que tengo los huesos triturados.
Me encuentro completamente abatido,
Señor, ¿hasta cuándo?

Dado el estado de ánimo habitual de nuestro filósofo resulta comprensible que la lectura de los Salmos Penitenciales suponga un consuelo para su espíritu. También al comienzo del salmo 32 nuestro autor puede encontrar el oportuno nivel de contrición paralelo a su estado emocional:

Dichoso el que ve olvidada su culpa y perdonado su pecado.
Dichoso aquel a quien el Señor no le imputa la falta,

y en cuyo espíritu no hay engaño,
Mientras callaba, desfallecían mis huesos;
estaba gimiendo todo el día,
pues día y noche tu mano pesaba sobre mí;
desapareció mi fuerza como humedad en verano.
Pero reconocí ante ti mi pecado, no te encubrí mi falta
me dije: «Confesaré al Señor mis culpas».
Y tú perdonaste mi falta y mi pecado.

Es de destacar la constante necesidad de confesión de Wittgenstein. Preocupado por cómo será juzgado más allá de la muerte, el filósofo buscó siempre la forma de anticiparse a este juicio final propiciando situaciones en las que tuviera que abrir su corazón a quienes le rodeaban, como en el caso de la confesión que hizo sobre su ascendencia judía de la que, supuestamente, había falseado sus porcentajes reales, tal como ya hemos referido, y a la que dotó de un cariz extremadamente trascendente. Por otra parte, subyace en los planteamientos religiosos del filósofo un sentido de la justicia en relación a los que acceden a la perfección que a él le está negada. Wittgenstein anhela un ámbito distinto para el justo: tiene que existir una dimensión superior en la que estas buenas conductas encuentren un merecido encaje:

El inocente tiene que hablar de otro modo que el culpable, & proponer otras exigencias. En David no puede aparecer que «Sed perfectos» signifique que uno deba sacrificar su vida & no se promete una felicidad eterna. Y la aceptación de esta doctrina exige –me parece– que se diga: «¡Es verdad que esta vida con todos sus placeres & dolores no es nada. ¡No puede estar ahí para eso! Tiene que ser algo mucho más absoluto. Tiene que tender a lo absoluto. Y lo único absoluto es defender victoriosamente la vida luchando como un bravo soldado por ella hasta la muerte. Todo lo demás es vacilación, cobardía, comodidad, miseria». Esto naturalmente no es cristianismo, pues aquí no se trata por ej. de vida eterna ni de pena eterna. Pero comprendería también que alguien dijera: Entendida eternamente la felicidad solo puede conseguirse de tal modo; & no puede conseguirse entreteniéndose aquí con felicidades pequeñas de todo tipo. Pero aquí sigue sin hablarse todavía de una condenación eterna (Wittgenstein, 2000, 187)

El talante incisivo de Wittgenstein en este sentido muestra hasta dónde alcanza su intenso afán de justicia divina. Reclama un sentido y un porqué que otorguen validez a la experiencia de la propia vida de cara a proyectarse en una realidad suprema que tiene

que ser el objetivo a alcanzar más allá de la vivencia meramente humana. En el salmo 19: 8-9 David proclama la gloria divina como garante de una vida feliz:

La ley del Señor es perfecta, es descanso para el hombre;
el mandato del Señor es firme, hace sabio al ignorante;
los preceptos del Señor son rectos: dan alegría al corazón;
el mandamiento del Señor es diáfano: da luz a los ojos.

Estas palabras otorgan calma y esperanza al espíritu, algo que se obtiene cuando se ha detectado que el sentido existencial se desprende de una fe convencida en Dios, tal como ya vimos reflejado en su momento, con apasionada intensidad, en los *Cuadernos de notas* que Wittgenstein escribió veinte años antes:

Crear en un dios significa entender la pregunta por el sentido de la vida.
Crear en un dios significa ver que con los hechos del mundo no está todavía todo resuelto.
Crear en un dios significa ver que la vida tiene un sentido (Wittgenstein, 2009b, p. 209).

El ser humano tiene ante sí la excelsa posibilidad de contemplar la experiencia de la vida como algo que, en realidad, le proyecta a un más allá magnífico en el que se conocerá el auténtico valor a las cosas. Pero Wittgenstein no puede evitar, una vez más, que a pesar de observar esta hermosa posibilidad su espíritu se nuble y le sobrevenga la duda fatídica ante lo que debe hacer o lo que debe evitar:

Esta aspiración hacia el absoluto, que hace que toda felicidad terrena parezca demasiado mezquina, que dirige su mirada hacia arriba & no mira precisamente a las cosas, me parece algo magnífico, excelso, pero yo mismo dirijo mi mirada a las cosas terrenas; a no ser que «Dios me visite» & me sobrevenga el estado en el que esto no sea posible [...] ¡¿Por qué he de quemar hoy mis escritos?! ¡Ni lo pienso! - Pero sí pienso en ello cuando la oscuridad baja hasta mí y amenaza con quedarse. Entonces es como si tuviera la mano sobre un objeto & este se pusiera caliente & yo tuviera que elegir entre dejarlo & quemarme. En esta situación parece que se necesitan las palabras de los salmos penitenciales (Wittgenstein, 2000, 189).

Esta oscuridad que con tanta frecuencia planea por encima de nuestro filósofo contiene toda la duda y la incerteza sobre la postura que debe adoptar. Pero Wittgenstein anhela ser recibido con confianza en el seno de Dios y hallar en el mismo

esta seguridad que tanto reclamaba en su *Conferencia sobre ética* y, que de alguna forma derivaba de aquella hermosa experiencia teatral que vivió en su juventud y que le dejó la constancia permanente de la seguridad absoluta frente a cualquier desgracia que le amenazara. Pero para ello, debe perfeccionarse y estar a la altura de lo que Dios requiere, tal como se anuncia en el Salmo 131: 1-2:

Señor, ni corazón no es altanero, ni son altivos mis ojos.

Nunca perseguí grandezas ni cosas que me superan.

Aplaco y modero mis deseos;

Estoy como un niño en el regazo de su madre.

Efectivamente, Wittgenstein siempre tuvo muy presente la amenaza de la vanidad y se enfrentó denodadamente a la misma. Por otra parte, el ejemplo de Tolstói le mantuvo en una actitud de entrega y de pobreza que le hizo candidato a una intensa vivencia pastoral acorde con la palabra de Dios. Pero nunca sabe cuándo está en condiciones de vivir realmente esta fe o sólo se le presenta como una experiencia inexplicable a la que no puede entender. «(La auténtica fe cristiana –no la fe– no la entiendo todavía en absoluto.) *pero buscarla sería temeridad* (Ibíd., 190). El filósofo se debate entre lo que los demás puedan pensar y lo que él cree firmemente. Con ello demuestra, una vez más, la basculación constante de sus sentimientos encontrados: «*Lo que creo ahora: Creo que no debería temer a la gente ni su opinión cuando pretendo hacer lo que considero justo*». (Ibíd., 192). Esta convicción debería ser firme y rotunda y entonces aparecería una vivencia que fácilmente podría confundirse con la felicidad. Como ya hemos visto, para Wittgenstein la sensación de felicidad o infelicidad demuestra en qué situación se encuentra la persona ante la vida y ante Dios. Ya en los *Cuadernos* era muy explícito en este sentido:

Y en esta medida tiene razón Dostoyevski, cuando dice que aquel que es feliz cumple la finalidad de la existencia. O también podría decirse que quien cumple la finalidad de la existencia, no necesita ninguna finalidad fuera de la vida misma. Esto es, a saber, el que está satisfecho (Wittgenstein, 2009b, p. 207).

Y añade poco después:

Soy feliz o infeliz, eso es todo. Se puede decir que no hay bueno y malo. Quien es feliz no debe tener miedo alguno. Tampoco ante la muerte. Solo el que no vive en el tiempo, sino en el presente es feliz (Ibíd., p. 209).

Sin embargo, ahora no parece que la situación pueda resolverse con la misma facilidad. En estos textos, Wittgenstein parece resuelto ante una filosofía de vida a la que es relativamente posible acceder, dado que no aparece en ellos el aplastante sentimiento de culpa que acompaña las actuales reflexiones. No obstante, hay que recordar que, en los mismos *Cuadernos*, en las páginas de la izquierda, aparece otro Wittgenstein habitualmente mucho más inquieto y hundido por las circunstancias del momento. Ahora, el filósofo intenta ubicarse en una posición que le permita seguir adelante. Tiene claro lo que puede hacer (más bien poco) y lo que es sencillamente incapaz de alcanzar. Y se propone adoptar una postura tolerable desde su imperfección. Tal vez más adelante le sea concedida aquella capacidad de sacrificio de la que ahora carece. Siempre bajo la amenaza de la superstición que es, en sí misma, peor que la locura:

Creo que no debo mentir; que debo ser bueno con las personas; que debo verme tal como realmente soy; que he de sacrificar mi comodidad cuando resuena algo superior; que debo estar alegre de buen grado cuando me sea concedido, pero cuando no, que debo soportar con paciencia & firmeza la tristeza; que con las palabras «enfermedad» o «locura» no se despacha el estado que exige todo de mí, es decir: que soy tan responsable en ese estado como en cualquier otro, que pertenece a mi vida como cualquier otro y que merece plena atención por tanto. No creo en una redención por la muerte de Cristo; o todavía no. Tampoco siento que esté en el camino de creerlo, pero considero posible que algún día entienda algo de lo que ahora no entiendo, de lo que ahora no me dice nada, & que entonces tendré una fe que ahora no tengo. – Creo que no debo ser supersticioso, es decir, que no debo practicar para mí mismo magia con palabras que leo, por ejemplo, es decir, que no debo ni puedo implicarme en un género de fe, en un género de irracionalidad. No debo contaminar mi razón. (La locura no contamina la razón, sin embargo. Aunque no sea su guardián.) (Wittgenstein, 2000, 193).

Cabe apreciar que la lucha de Wittgenstein con sus limitaciones e imperfecciones ante la fe, no le impide seguir con su pensamiento filosófico que, en estos momentos ya ha alcanzado la plenitud de los juegos de lenguaje, a pesar de que las *Investigaciones* todavía tardarían más de diez años en ser cumplimentadas. En este sentido, aplica a la palabra “Dios” diversas connotaciones lingüísticas y concluye de ello un concepto gramatical:

Uno se arrodilla & mira hacia arriba & junta las manos & y habla, & dice que habla con Dios; se dice que Dios ve todo lo que hago; se dice que Dios me habla en mi corazón; se habla de los ojos, de la mano, de la boca de Dios, pero no de otras partes del cuerpo: ¡Aprende de ahí la gramática de la palabra “Dios”! [He leído en alguna parte que Lutero habría escrito que la teología es la “gramática de la palabra de Dios”, de la Sagrada Escritura] (*Ibíd.*, 203).

Es difícil percibir cuál es el concepto concreto de Dios que Wittgenstein maneja. En determinados momentos se perfila claramente la imagen del Dios de los evangelios, pero en otros casos deriva hacia una posición más o menos panteísta (y se aproxima a estimaciones propias de Spinoza). El filósofo va oscilando entre el Dios personal del perdón y la misericordia, y el que se manifiesta en la propia naturaleza:

Es curioso que se diga que Dios ha creado el mundo, & no: Dios crea, continuamente, el mundo. Pues por qué tiene que ser un prodigio mayor que el mundo haya comenzado a ser, que continúe siendo. El símil del artesano es el que induce a ello. Es un trabajo meritorio hacer un zapato, pero una vez hecho (a partir de algo inexistente) subsiste por sí mismo durante algún tiempo. Y si uno se imagina a Dios como creador, ¿la conservación del universo no tiene que ser un prodigio tan grande como su creación, –sí, no son ambos lo mismo? ¿Por qué he de postular un único acto de creación & no un acto permanente de conservación – que comenzó una vez, que tuvo un comienzo temporal o, lo que se reduce a lo mismo, una creación permanente? (*Ibíd.*, 207).

Wittgenstein recoge, en este punto, los planteamientos de George Berkeley, que a su vez parte de posiciones escolásticas, en el sentido de contemplar un estado de creación permanente del mundo por parte de Dios que va mucho más allá de un proceso concreto incrustado en un momento determinado del tiempo:

Quizá pueda parecerles a algunos totalmente increíble que las cosas estén creándose a cada momento; pero esta misma noción es la que nos enseña la filosofía Escolástica. Porque los *escolásticos*, aunque admiten la existencia de la materia y dicen que toda la estructura del mundo está hecha de ella, son, sin embargo, de la opinión de que dicha materia no puede subsistir sin la conservación divina, la cual es explicada por ellos como una continua creación (Berkeley, 1992, p. 82).

También desde el marco científico esta percepción de la supuesta realidad encuentra su eco en el pensamiento de Schrödinger. Toda la supuesta seguridad empírica que puede otorgar el plano científico resulta insuficiente para superar este escollo. El premio Nobel lo admite sin cortapisas:

Porque el mundo sólo se da una vez. No hay nada que sea reflejo suyo. El original y la imagen del espejo son una misma cosa, son idénticas. El mundo desplegado en el espacio y en el tiempo es solo nuestra representación (*Vorstellung*) de él. La experiencia no nos proporciona el menor indicio de que sea algo más que eso, como ya Berkeley lo hizo notar claramente (Schrödinger, 1987, p. 138).

Consciente de la bifurcación de sus planteamientos, Wittgenstein perfila una doble versión de un mismo concepto, o desdobra el concepto para dar cabida en el mismo a las dos vertientes que se presentan completamente distintas y a la vez complementarias:

Tenemos dos representaciones diferentes de Dios: o tenemos dos representaciones diferentes & utilizamos para ambas la palabra Dios. Y si crees en una providencia: es decir, si crees que nada de lo que sucede sucede sino por la voluntad de Dios, tienes que creer también que esta máxima grandeza de que viniera al mundo un ser humano que es Dios ha sucedido por voluntad de Dios. ¿No ha de tener entonces ese hecho “importancia decisiva” para ti? Quiero decir: ¿no ha de tener esto consecuencias para tu vida, obligarte a algo? Quiero decir: ¿no has de entablar relaciones éticas con él? Porque sí tienes obligaciones, por ej., por tener un padre & una madre & porque, por ej., no has venido al mundo sin ellos. ¿No tienes, pues, obligaciones también por & frente a aquel hecho? (Wittgenstein, 2000, 215).

Wittgenstein deriva del hecho de la venida de Cristo un compromiso ético insalvable. Estamos ante la misma ética que, en sus inicios filosóficos, nuestro autor ponía fuera de nuestro alcance al quedar como algo que solo podía ser intuitivo, ya que nuestro lenguaje no podía recoger sus hipotéticas demandas que escapaban al marco lógico. En aquellos momentos, nuestro sentir interior nos llevaba a intentar forzar los límites de dicho lenguaje. Ahora, al aceptar (en mayor o menor medida) las doctrinas cristianas, no hay impedimento para que sintamos directamente el alcance del fenómeno ético. La fe es la clave para desbloquear la cuestión:

Creo entender que el estado de espíritu que produce la fe puede hacer bienaventurado al ser humano. Pues cuando el ser humano cree, cree de todo corazón, que el perfecto se ha entregado, ha sacrificado su vida por él, que con ello

–desde el principio– le ha reconciliado con Dios, de modo que tú ahora no tienes más que seguir viviendo siendo digno de este sacrificio, – entonces eso tiene que ennoblecerlo, que elevarlo, por decirlo así, a la nobleza. Entiendo –diría– que esto es un movimiento del alma hacia la bienaventuranza (*Ibíd.*, 220).

Wittgenstein parece tener muy presente que con el acceso a la fe todo el compendio de contraprestaciones espirituales se volcará sobre el individuo. La contemplación de la venida de Dios a la Tierra posibilita la plenitud humana porque el camino a seguir para el individuo es ahora muy claro: «”Tienes que amar al perfecto sobre todas las cosas, así serás bienaventurado”. Esto me parece que es el resumen de la doctrina cristiana» (*Ibíd.*, 234). Por otra parte, Wittgenstein se plantea si el retiro que está viviendo le ayuda realmente en su trabajo: «¿Ha servido para lo que debía mi estancia en Noruega? Pues no puede estar bien que degenera en una especie de vida de ermitaño mitad cómoda mitad incómoda. ¡Tiene que producir frutos!» (*Ibíd.*, 230).

El filósofo se debate entre permanecer más tiempo en Skjolden o marcharse. Tiene, al parecer, razones de todo tipo para optar por cualquiera de los dos caminos. Sin embargo, da la impresión que quedarse es más difícil que partir. La estancia resulta gratificante en muchos sentidos, empezando por la belleza del paisaje que cada día le sorprende de alguna manera. Pero esta permanencia también lleva implícitos evidentes peligros derivados de la soledad que, en determinados momentos, se vuelve amenazadora:

Estar solo con uno mismo – o con Dios, ¿no es como estar sólo con una fiera? En cualquier momento puede atacarte. – Pero ¿no sucede eso precisamente porque no debes huir? ¡¿No es eso, por así decirlo, lo magnífico?! ¡No significa eso: consigue amansar a la fiera! – Y sin embargo hay que pedir: ¡No nos llesves a la tentación! (*Ibíd.*, 238).

Los textos que Wittgenstein escribe en ese periodo, emanan toda su capacidad de lucha para intentar clarificar cuál es el camino más adecuado a seguir. Paralelamente, sus trabajos sobre lógica siguen su curso de manera intensa y eso bifurca el camino de nuestro filósofo. Mientras uno alienta la idoneidad de los juegos de lenguaje para encarar el mundo, el otro, inmerso en la duda y el sentimiento de culpa, sigue buceando en las entrañas de la religión para aligerar la carga insostenible que pesa en su espíritu. Tal vez no hubo un segundo Wittgenstein, pero es evidente que existe un Wittgenstein

inclasificable y oscuro que deambula, extraño, por su propia filosofía, oscilando entre las exigencias de su ordenado cerebro y los vaivenes impredecibles de su espíritu desbocado.

Wittgenstein, en cualquier caso, quiere profundizar en el alcance del concepto de la creencia. En sí misma, la creencia se presenta como algo abierto a confusiones y malos entendidos y nuestro autor es consciente de la complejidad de la cuestión. Pero, ¿puede la creencia verse sublimada por el amor? Dicho de otro modo: ¿puede el amor explicar aquello que resulta incomprensible dentro del contexto de la mera creencia?:

Creo: por la palabra «creer» se ha causado en la religión mucho daño, un daño terrible. Todas esas enrevesadas ideas sobre la “paradoja”, el significado eterno de un hecho histórico, y semejantes. Pero si en lugar de «fe en Cristo» dices «amor a Cristo», desaparece la paradoja, es decir, esa provocación del entendimiento. ¿Qué tiene que ver la religión con un cosquilleo así del entendimiento (También eso puede pertenecer a su religión para alguien.) (*Ibíd.*, 239).

Y añade: «No es que entonces pudiera decirse: Bueno, ahora todo es sencillo – o comprensible. No es en absoluto comprensible, sólo es no incomprensible».- El amor juega este papel explicativo que diluye dudas y facilita el acceso a lo superior sin necesidad de tener que acudir a las propuestas del entendimiento.

Nuestro filósofo se aproxima al final de su estancia en Noruega y su diario inicia su tramo final. Regresaría en 1950, con Ben Richards. Como siempre, Wittgenstein realiza un balance de sus actos y vivencias, y se plantea, una vez más, si su aportación ha merecido la pena. En el penúltimo aforismo, con fecha 29/4/1937, expresa la más dolorosa de las dudas: «De algún modo mis pensamientos se coagulan ahora cuando quiero pensar sobre filosofía. - ¿Será esto el fin de mi carrera filosófica?» (*Ibíd.*, 242).

Hemos visto cómo un Wittgenstein ya maduro —embarcado en una experiencia filosófica revolucionaria que cristalizó en aquellos juegos de lenguaje que replantearían no solo el proceso especulativo del propio autor, sino la base misma de la filosofía contemporánea—, permanece fiel a sus inquietudes metafísicas que pululan a sus anchas por su espíritu atormentado. Ello no impide que Wittgenstein siga con su particular visión del lenguaje al que sigue diseccionando para poder hallar la plena

significación de los hechos y el auténtico papel del ser humano en esta peculiar aventura en la que el desvelamiento permanente se erige como la más auténtica filosofía.

Concluida su estancia en Noruega, el filósofo prosigue con su particular visión de lo trascendente. Seguimos en el año 1937 cuando Wittgenstein escribe: «La luz del trabajo es una bella luz, pero que sólo ilumina bellamente de verdad, cuando es iluminada por otra luz» (Wittgenstein, 2014a, 143). ¿A qué luz se refiere aquí nuestro filósofo? ¿A la luz de la verdad, de la trascendencia? Aquello permanente y absoluto que se ubica más allá de lo contingente que configura el marco fenoménico en el que nos movemos, sigue presente en el pensamiento de Wittgenstein. La ciencia, la lógica, el lenguaje... sólo consiguen parcelar una realidad mucho más profunda a la que tendemos pero que no podemos aprehender:

Casi como podría decirse que los antiguos físicos se dieron cuenta de pronto de que sabían muy pocas matemáticas para poder dominar la física, así puede decirse que los jóvenes se encuentran de pronto en la situación en que el entendimiento normal, sano, ya no alcanza. Todo se ha enredado tanto que, para dominarlo, haría falta un entendimiento excepcional. Pues ya no basta con poder jugar bien el juego, sino que siempre se plantea la pregunta: ¿hay que jugar este juego y cuál es el juego correcto? (*Ibíd.*, 148).

El Wittgenstein ermitaño, concluye oficialmente con esta estancia en Noruega ya que la posterior y última visita no derivó en unos diarios como los que acabamos de analizar. Con ellos, el filósofo concluye su profunda introspección metafísica, aunque en modo alguno cesa en su empeño por comprender aquellos interrogantes que le acompañarán hasta sus últimos momentos. Podríamos decir que, en cierto sentido, nuestro autor siempre fue un ermitaño que convirtió cualquiera de sus refugios en un rincón para el más íntimo recogimiento, dando así salida a todas sus dudas y divagaciones en el más pleno sentido de la expresión. Mientras que el Wittgenstein que ejerció de maestro, arquitecto o sanitario queda circunscrito a momentos y circunstancias concretos de su periplo humano, la vivencia de permanecer en un estado de enclaustramiento que le permita hondear en la profundidad de su espíritu fue algo inherente a su personalidad más auténtica, aquella que no dudó nunca en combinar sus estudios más lógicos, psicológicos y concretos sobre el sentir humano, con la vivencia de una religiosidad que él contemplaba como inevitable y que presidió todas sus incursiones especulativas. Por ello, siempre se impuso como lema fundamental, la

solución de los problemas a través de un proceso que permitiera no tener que plantearlos, lo cual conducía a una peculiar y compleja postura en la que la mera formulación problemática ya era un claro signo de error y de actitud equivocada.

También del año 1937 es este amplio aforismo que sigue poniendo en paralelo a nuestro autor con aquellos textos escritos más de veinte años atrás, en la época en que se prefiguró aquel *Tractatus* que había de cambiar todo el paradigma filosófico:

La solución a los problemas que ves en tu vida es vivir en tal forma que desaparezca lo problemático.

Decir que la vida es problemática significa que tu vida no se ajusta a la forma de la vida. En consecuencia, debes cambiar tu vida y, si se ajusta a la forma, desaparece lo problemático.

Pero ¿acaso no sentimos que quien no ve allí un problema está ciego ante algo importante; a decir verdad, ante lo más importante? ¿No me gustaría acaso decir que este tal vive precisamente ciego, como un topo, y que si pudiera ver, vería el problema?

O no debo decir que quien vive correctamente no expresa el problema como *tristeza*, es decir, como algo problemático, sino más bien como una alegría; por así decirlo, como un ligero éter en torno a su vida y no como un trasfondo dudoso (*Ibíd.*, 149).

Wittgenstein concluye sus diarios noruegos en septiembre de 1937 y lo hace con un aforismo oscuro y enigmático, como muchos de los que ha ido desgranando durante su larga estancia en Sjkolden. Nuestro autor siempre se consideró a sí mismo un caso peculiar, en el que la genialidad se combinaba con la vulgaridad más insostenible. Era lógico que alguien tan empeinado en penetrar en todas las fisuras del interior humano, observara su propio espíritu con toda la racionalidad posible aunque esto, como hemos podido comprobar, no siempre ofreciera el mismo balance cualitativo, ya que sus valoraciones también eran cambiantes con lo cual nos mostraba una versión muy particular de la supuesta objetividad con la que debía acompañar a sus observaciones. Es por ello, que su auténtica personalidad nos resulta difícilmente abarcable. En esta mezcla casi alquímica de sensaciones, impulsos y pensamientos se muestra un espíritu firme pero huidizo, riguroso pero extremadamente permeable, abierto y flexible ante muchas cuestiones, pero extremadamente rígido en otras.

En estas condiciones, debemos leer con cautela y atención lo que nuestro autor nos expone, dado que no sabemos exactamente la dimensión metafísica que tiene de trasfondo, ni la longitud de onda de su hipotética racionalidad extrema. Los diarios de 1937 concluyen con este arcano difícilmente penetrable:

Se hace bien en temer los espíritus incluso de grandes hombres. Y también los de las personas buenas. Pues lo que ha resultado beneficioso para él, puede resultar perjudicial para mí. Pues el espíritu sin la persona no es bueno – ni malo. Pero en mí sí puede resultar un espíritu maligno (Wittgenstein, 2000, 243).

LA BUSQUEDA DE DIOS

Cómo sucede todo, eso es Dios. Dios es cómo sucede todo. Sólo a partir de la conciencia de la *unicidad de mi vida* surge la religión —la ciencia— y el arte.

LUDWIG WITTGENSTEIN

La búsqueda metafísica de Wittgenstein tuvo al principio el severo condicionante del lenguaje, pero posteriormente esta restricción se eliminó dando vía libre a las asociaciones proposicionales que constituían los juegos de lenguaje, los cuales daban salida a todo lo planteable. El elemento metafísico se diluyó en los contenidos lingüísticos y así se hizo en cierto modo invisible. Pero nuestro autor siguió hablando con Dios de forma directa, abiertamente religiosa, tal como ya lo había hecho en los *Diarios* que cubrieron su experiencia bélica. El Dios cristiano permaneció en su lugar mientras el filósofo seguía analizando la naturaleza de nuestra conducta, atendiendo a la lógica y a sus condicionantes. De esta forma, las dos dimensiones de la metafísica proseguían paralelas, sin que una pisara el terreno de la otra. Ambas eran aparentemente autosuficientes, pero las dos eran interdependientes y se retroalimentaban de forma evidente, planteando las limitaciones inapelables que las caracterizaban a la hora de establecer el universo metafísico del autor. En este apartado vamos a analizar los vaivenes espirituales que Wittgenstein destila a través del lenguaje, sin el lenguaje y más allá del lenguaje.

1) La trascendencia determinada por el lenguaje

Debemos iniciar este estudio con una reflexión sencilla, pero imprescindible: ¿Se percibe realmente la búsqueda de Dios en la obra de Wittgenstein? Ciertamente, hemos visto cómo nuestro autor apelaba a la naturaleza divina en muchos momentos de su vida. También hemos analizado los contenidos del *Tractatus* y hemos concluido que nuestro autor contempla la trascendencia en aquello que sólo se puede mostrar y en el silencio. Posteriormente, el filósofo ha interrumpido sus especulaciones metafísicas,

derivando su pensamiento hacia el uso ilimitado del lenguaje, en un ámbito de absoluta plenitud, sin condiciones que vayan más allá del uso que hacemos de dicho lenguaje. De esta forma nada queda fuera de lugar y podemos abordar cualquier cuestión sin cortapisas. También, obviamente, todo lo relacionado con la metafísica que, en la visión establecida en el *Tractatus*, quedaba mermada por las limitaciones insalvables que ofrecía el marco lógico.

En cualquier caso, los primeros textos de Wittgenstein fueron portadores, de distinta manera, de la perturbación espiritual del autor. Cuando a través de los *Diarios secretos* y los *Cuadernos* se nos muestra la inquietud metafísica que experimenta el filósofo se opta por exponer la cuestión de distinta manera. Wittgenstein en las páginas de los *Diarios secretos* se dirige al Dios personal de la religión en la que fue educado. No se debate sobre la adecuación de un tipo de creencia determinada para satisfacer las inquietudes espirituales. Sencillamente, se ruega, se exhorta, se lamenta en base a la funcionalidad de la supuesta fe en la que nuestro autor se halla instalado. Las tensas circunstancias que le envuelven en aquellos momentos le instan a esta actitud. Podríamos decir, por tanto, que el primer atisbo metafísico de nuestro autor se expresa del modo más convencional. No se requiere la búsqueda de una fórmula religiosa para poder mitigar las inquietudes. Ya se dispone de la misma. Con arreglo a esto el filósofo cuando trabaja es para esclarecer sus propuestas lógicas, no para encontrar una manifestación divina.

Sin embargo, en las páginas de los *Cuadernos*, que en buena parte se hallan dedicadas a la lógica matemática, se experimenta bruscamente un viraje hacia la especulación religiosa. En aquellos momentos el filósofo no establece una clara diferencia entre sus dos formas de expresión. Digamos que lo que los *Cuadernos* aportan en este sentido es que, de alguna manera, justifican la actitud que se mantiene en los *Diarios secretos*. Allí el autor se dirige directamente al Dios que le es familiar. Ahora se nos explica porque hay que dar validez a esta perspectiva de Dios. En las sentidas páginas que los *Cuadernos* dedican a la cuestión, Wittgenstein alcanza, como ya hemos visto, cotas de especulación religiosa que sólo se igualaron veinte años después en los diarios de Noruega. El Dios que queda descrito otorga sentido a nuestra vida y la oración por nuestra parte será el símbolo de nuestro compromiso con esta creencia.

Pero cuando posteriormente los textos de los *Cuadernos* se reestructuran y sintetizan dando forma al *Tractatus* aquella concepción de Dios desaparece. En su lugar lo que ahora nos encara con lo superior es la consideración de una ética inalcanzable que representa a la trascendencia, que opera en otro plano y no tiene papel alguno en nuestro ámbito. Con arreglo a esto, la postura del Wittgenstein de los textos precedentes se ha difuminado completamente. Lo superior existe pero está instalado en su propia dimensión a la que no podemos acceder. En base a esta visión no hay espacio para el ruego y la plegaria, tal como hemos visto que nuestro filósofo la practicaba. Wittgenstein perfila una metafísica que debería ser suficiente, pero que no encaja con la que se muestra en la vivencia religiosa convencional. El paso a las *Investigaciones filosóficas* como hemos visto, abre la posibilidad a encarar la cuestión sin los condicionantes que destila el *Tractatus*.

Al no precisar de condiciones derivadas de un patrón ético que todo lo presidía, ya no cabe distinguir entre lo que procede y lo que no. Ahora el uso del lenguaje se enriquece a través de todo lo expresable. Este proceder nos indica cuál es el funcionamiento humano en este sentido. No nos dice, sin embargo, por qué el individuo opera de esta forma y no de otra. Simplemente, somos así. Esta aceptación tan conformista de la naturaleza humana, exenta de consideraciones adicionales que pretendan aclarar nada, nos presenta al Wittgenstein más auténtico, en plena consonancia con la propuesta meramente aclaratoria que nuestro autor estimaba de lo que tiene que ser la tarea filosófica. Aclarar las cosas, como ya hemos visto, significa proponer una visión de las mismas lo más diáfana posible y desprovista de florituras innecesarias que sólo contribuyen a la confusión y al malentendido. Ante unos planteamientos tan poco “románticos” y desprovistos de cualquier embellecimiento, no podemos olvidar aquella cruzada intelectual que se puso en marcha en la Viena de los Habsburgo en la que una fresca vorágine intelectual surgía con el objetivo de ventilar todas las tinieblas perturbadoras presentes en aquella sociedad enferma y degradada. La imposición de la lógica suponía la adopción de un referente firme y vigoroso del que pudiera derivarse una clara distinción entre lo válido y lo falso. Así lo expone Isidoro Reguera en relación a nuestro autor:

En él el cultivo de la lógica surgió de un impulso místico, fundamentalmente ético en este caso. Con la lógica buscó un camino para poner orden en su interior atormentado, analizando el lenguaje en el que aparecen todas nuestras glorias y

miserias. Purificar el lenguaje era purificarse a sí mismo en aquella Viena finisecular. Hofmannsthal, Kraus, Loos, Schönberg, etc.: todos ellos, como Wittgenstein depuraron los respectivos lenguajes de su oficio, reconduciendo su historia. Como hizo Freud, ofreciendo con el psicoanálisis una vía —más o menos— científica para el viaje al interior. Como hizo Weininger desesperadamente. Este lo expresó con claridad: «La lógica y la ética son en el fondo una y la misma cosa: deber frente a uno mismo». Esto es lo que creyó Wittgenstein toda su vida (2018, p. 132).

En este sentido, el segundo Wittgenstein estaría, si cabe, más próximo a aquellos ideales vieneses. Se persigue por encima de todo la aclaración y que la mosca pueda salir de la mosquitera. Tenemos ante nosotros una realidad que debemos aprehender con toda la transparencia posible, tal como el propio filósofo estima:

La verdadera comprensión nos viene ya dada, de algún modo, de antemano. Pero está desfigurada y deformada. No necesitamos, pues, comenzar por elaborar una comprensión genuina, o más bien la elaboramos eliminando malentendidos, deshaciendo nudos. Cosa que, por lo demás, solo podemos hacer en la medida en que la comprensión genuina está ya, de algún modo, aquí (Brand, 1981, p. 176).

Ahora bien, toda esa claridad que deriva del uso adecuado del concepto filosófico y que a través de la “comprensión genuina” nos conduce a la auténtica verdad ¿qué nos dice sobre lo trascendente? Sólo nos permite la debida aproximación, dentro del oportuno juego de lenguaje, a unas consideraciones determinadas sobre unos hechos concretos. Pero precisamente porque lo que queremos es no perdernos en embrollos innecesarios, no entraremos a considerar aquello que escapa a nuestra “comprensión genuina”, a no ser que dicha comprensión nos conduzca a una postura contemplativa totalmente acorde con aquello que intentamos percibir. De este modo, habremos utilizado debidamente el lenguaje. Pero de ello no se deriva que esto presuponga ninguna aclaración sobre su auténtica naturaleza. Lo único que habremos hecho es utilizar la libertad que nos otorga el estar dentro del juego lingüístico correspondiente y zanjar la cuestión del modo más adecuado. No obstante, dicha actitud evidenciará que, posiblemente, no hemos ido tan lejos como hubiéramos deseado. Con arreglo a esto habremos despachado de forma adecuada una cuestión que en su formulación, sin embargo, podía presentar aspectos más prometedores, pero a los que no podemos dar la

respuesta adecuada. Debemos pasar a otros juegos para atender debidamente el tema, pero es muy posible que no podamos alcanzar una conclusión satisfactoria.

Sin embargo, podemos entrar en un juego en el que la espiritualidad juegue un rol importante o también en el marco de una doctrina religiosa específica en la que sí tengan sentido aquellas inquietudes que nos afectan. En el ideario derivado del *Tractatus* no había otra posibilidad que optar por el silencio cuando aspirábamos a lo metafísico. En el Wittgenstein posterior ya podemos adentrarnos en cualquier escenario pues todos son pertinentes. Por tanto, si nuestra inquietud religiosa no encuentra encaje en la mera reflexión que podamos ofrecer racionalmente, podemos acudir a la raíz de una fe que nos otorgue respuestas, algo impensable dentro del contexto del *Tractatus*. En este sentido el segundo Wittgenstein resultaría, paradójicamente, mucho más metafísico que su precedente al permitir que el individuo encuentre su camino espiritual donde lo crea oportuno. El sentido de la racionalidad y la lógica quedan desposeídos de su preponderancia convencional. Esta configuración queda explicitada por Ernst Tugendhat:

La creencia en un Dios o en una vida después de la muerte sólo consigue escapar del destino de la alucinación debido a que su objeto se encuentra en una esfera sobrenatural, es decir, en una dimensión que está situada más allá tanto de evidencias como de contraevidencias empíricas. Esta es la razón de que tales creencias no tropiecen con la realidad; tropiezan solo con la honestidad intelectual (Tugendhat, 2008, p. 174).

Sin embargo, Wittgenstein no consideraría que su honestidad intelectual se pusiera en duda ante tal alternativa. Para nuestro autor, el alcance de una paz interior y la consecución de un destino, son, por sí mismos, justificantes suficientes al margen de cualquier otra consideración. Esta vivencia es fundamental y está por encima de creencias concretas. El individuo debe hallarse a sí mismo y configurar el objetivo de su existencia, tal como estimaba Kierkegaard. Así lo expone Manuel Maceiras Fafián:

La conclusión inmediata de ver en el hombre una singularidad es la de confiarle a él, por entero, su totalidad existencial. Nadie ni nada salvará al hombre. El será históricamente el encargado de su propia salvación o alienación existencial. No será, pues, la observancia de una doctrina, la práctica de una religión, etc., en donde él encuentre la solución a su existencia. El hombre está llamado a inventar su propio ser y a fraguar su salvación a través de la vivencia personal de cuanto

acepta o rechaza. No puede hacer otra cosa que no sea convertirse en *sí mismo* (Maceiras, 1985, p. 130).

El pensamiento de Kierkegaard, como ya hemos visto, tuvo una amplia incidencia sobre Wittgenstein. La postura de búsqueda por encima de estimaciones racionales encajó vivamente en la espiritualidad de nuestro filósofo. En la confrontación de nuestra conducta con la eternidad es donde confluiremos con la auténtica verdad de nuestra opción, tal como lo plantea Maceiras Fafián:

No nos veremos históricamente obligados a esta o aquella opinión, a tal o cual opción, pero lo incuestionable es que debemos responder de la que hayamos hecho nuestra. La eternidad ignora el número: en ella, el Individuo (*Ibid.*, p.129).

Y es este individuo el que, en sus usos lingüísticos, va buscando su mejor modo de expresión y de encuentro consigo mismo. Todo le está permitido con tal de que acceda a su plena vivencia existencial. En este aspecto nuclear radica la auténtica respuesta rompedora que desmarca a Wittgenstein del pensamiento analítico y lo sitúa ante el contexto místico en pie de igualdad. Para nuestro autor existe un punto supremo de referencia del que derivamos todo lo demás. La contemplación de esta entidad suprema parece, por otra parte, inherente al género humano. Así lo expone Ernst Tugendhat:

Tal vez parezca tentador formar un concepto global que abarque religión y mística. Se hablará entonces, siguiendo por ejemplo a Wittgenstein, de «lo superior» (*das Höhere*), y se podría decir que es típica de los humanos la necesidad de inclinarse ante algo superior. No absolutizarse tendría el sentido de inclinarse ante algo, ya sea ante Dios o, como en el hinduismo, ante el vacío (Tugendhat, 2008, p. 159).

De esta forma, tanto el *Tractatus*, como las *Investigaciones filosóficas* nos dejan un balance complementario en relación a la postura que el ser humano puede adoptar ante el hecho metafísico. El que una determinada contemplación religiosa sea asimilada como instrumento para el autoconocimiento, por encima de la validez formal de su hipotético contexto histórico, nos muestra el grado de apertura del pensamiento de Wittgenstein en este sentido. La aceptación del sujeto metafísico que hay detrás —o delante, según se mire— del sujeto empírico deriva en la necesidad de tener que atender sus vibraciones espirituales. En el contexto del *Tractatus*, la cuestión queda delimitada por la propia naturaleza del mundo. Todo sucede o no sucede y las hipotéticas

posibilidades no guardan relación con la estructura concreta que se genera a partir de los hechos. De esta forma lo precisa Pilar López de Santa María:

Es natural que en un mundo como el del *Tractatus*, compuesto únicamente por lo que acaece —los hechos—, no queda ya lugar para el deber ser. La voluntad sólo se puede incorporar al mundo como hecho o configuración de elementos psíquicos, que sería el acto fenoménico de voluntad. Pero no hay en el mundo ningún hecho correspondiente al deber ser: los hechos son o no son, acaecen o no, pero no deben o no deben ser. La ética queda así fuera de los hechos, y, por consiguiente, del mundo. Este no es en sí ni bueno ni malo; simplemente, es. ¿Dónde, entonces, radica la ética? En el sujeto. Pero no, por supuesto, en el sujeto de la voluntad fenoménica sino en aquel que limita el mundo: el sujeto metafísico (López de Santa María, 1986, p. 80).

El propio Wittgenstein se expresa claramente en este sentido, en agosto de 1916:

Si no existiese la voluntad, tampoco existiría aquel centro del mundo que llamamos Yo y que es el portador de la ética. Bueno y malo lo es esencialmente tan sólo el sujeto, no el mundo. ¡El Yo, el Yo es lo profundamente misterioso! (Wittgenstein, 2009b, p. 221).

En consecuencia, el individuo debe coexistir con el misterio de su propio Yo, el cual ha de canalizarse en algún sentido. En su condición de sujeto metafísico, el ser humano escoge un hipotético camino, se adhiere a unos determinados valores, barrunta sobre la existencia de Dios. En cualquier caso, intenta trascender e ir más allá de lo que su naturaleza empírica le ofrece, tal como lo describe Pilar López de Santa María:

La parte más importante de la realidad, aquella segunda parte del *Tractatus* que Wittgenstein nunca escribió porque constituía un terreno vedado para el conocimiento racional, es competencia exclusiva del ser humano en cuanto sujeto ético, portador del bien y del mal (*Ibid.*, p. 238).

Ahora bien, este sujeto que se manifiesta dentro del contexto especulativo del segundo Wittgenstein puede haber adoptado conductas que destilen una observancia ética y a la cuales ha incorporado en su *modus operandi* habitual. De esta forma, esta nueva formulación de nuestro autor —que no alude directamente casi nunca a las inquietudes metafísicas— nos muestra, en cambio, que los contenidos lingüísticos ya incorporan en sí mismos aspectos que contemplan el plano ético aunque este no resalte

explícitamente. Es a través de los usos de las palabras que estas se van correspondiendo con inquietudes y reflexiones que, aunque no se autoanalicen, están inmersas en amplios cauces de significado metafísico cuya naturaleza se ha disuelto en nuestro acontecer cotidiano, tal como lo define Silvia Rivera:

Como reconocimiento de las múltiples e irreductibles formas de vida de los hombres, la ética se manifiesta, sin necesidad de ser mencionada, en las descripciones de nuestros cotidianos usos del lenguaje. Descripciones que ponen de manifiesto la íntima conexión existente entre nuestras formas de hablar y nuestras formas de vivir (Rivera, 1994, p. 80).

De esta forma, pasamos del primer Wittgenstein al segundo y, a pesar de las evidentes diferencias de enfoque que aparecen en el filósofo a partir de los años treinta, se siguen contemplando las inquietudes del sujeto metafísico que ahora aparecen disueltas en todo el magma lingüístico disponible. Sin embargo, esto no significa que Wittgenstein contemple un acercamiento entre el campo ético y el mundo. En realidad —y tal como hizo siempre, al margen de teorías lingüísticas—, nuestro autor quiere preservar por encima de todo el carácter absoluto del marco ético y, por consiguiente, nunca podrá contemplarlo como accesible, ni podrá cuestionar la raíz de sus fundamentos. La ética es percibida como algo que se nos impone y nos condiciona en nuestra conducta, pero sobre ella no podemos desarrollar propuestas ni modos de empleo. En su afán clarificador Wittgenstein se pasó la vida —y no sólo la específicamente filosófica— delimitando las posibilidades lingüísticas para que quedara meridianamente claro aquello que no resulta accesible y sobre lo que, consecuentemente, no es posible teorizar. Depurar la metafísica es también una forma de ajustar el lenguaje a las estructuras de la realidad. Pero para ello es preciso contemplar nuevas valoraciones proposicionales. Así lo estimaba también Heidegger en su afán por aproximarse a un punto de origen que no estuviera mediatizado por ningún tipo de lenguaje:

Efectivamente, «sujeto» y «objeto» son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la «lógica» y la «gramática» occidentales. Lo que se esconde en tal suceso es algo que hoy sólo podemos adivinar. Liberar el lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y poetizar (Heidegger, 2013, p. 16).

Efectivamente, Heidegger detecta claramente la distancia que separa la esencia de las cosas del ser al quedar mediatizada por el “hombre” en el sentido más rígido del término, tal como lo precisa Teresa Oñate:

Por eso rechaza Heidegger ese “Humanismo” que para él no significa sino antropocentrismo, pues colocando al hombre en el centro de la realidad sitúa la verdad en el pensamiento humano, olvidando su lugar originario: el ser (Oñate, 2010, p.52).

Ahora ya no se impone el silencio como condición insalvable ante lo más elevado, pero esto no presupone que todo pueda obtener su correspondiente respuesta. Por ello, Wittgenstein sigue viéndose en la necesidad de plantearse una determinada concepción de Dios. Pero dicha propuesta debe hacerse desde el contexto que realmente corresponda. La naturaleza de la pregunta nos obliga a ubicarnos en un apartado muy específico, lo cual facilitará la adopción del correcto juego de lenguaje, dado que la cuestión, en sí misma, ya nos predispone en un determinado sentido. Si sabemos apreciar correctamente sus condicionantes entenderemos si es pertinente formularla o eliminarla por superflua, lo cual entrará de lleno en la configuración que Wittgenstein reserva a la actividad filosófica. En este sentido, J. J. C. Smart, afirma:

En conclusión, la pregunta «Existe Dios» no es una auténtica pregunta, no puede darse como pregunta; y no porque sea un sinsentido afirmar la existencia de Dios —según la pretensión neopositivista—, sino porque «la palabra “Dios” recibe su significado del papel que desempeña en el lenguaje y en la literatura religiosa, y en estos no surge la pregunta sobre la existencia de Dios». Así como un científico no se pregunta si existen los electrones, mientras que un analfabeto no consigue descubrir ningún sentido claro en la pregunta, así para quien cree no tiene sentido preguntarse si Dios existe y, por otra, para quien no cree el problema no puede ser ni siquiera comprendido (cit. en Antiseri, 1976, p. 113).

Con arreglo a esto, nuestra propia condición de creyentes nos conduce a un determinado paradigma, mientras que si nos hallamos lejos de la fe la situación es otra. Teóricamente, Wittgenstein no es creyente, por lo que no debería formularse la cuestión, pero en sus pensamientos y aforismos se muestra muy cercano al Dios personal cuando le pregunta, le ruega o le reza, como hemos visto. Por tanto, nuestro autor se nos presenta, a partir de esta consideración, como creyente —sin fe, pero creyente en definitiva—, y no tiene por qué preguntar por la existencia de Dios. Esta se

da por supuesta y admitida ya desde la infancia. Otra cosa es el mundo y su configuración concreta o el propio ser humano con su proceder y su conducta dentro de este mundo. Pero las especificidades de nuestra realidad inmediata no tienen que entorpecer la contemplación de una trascendencia ubicada en otro plano y, precisamente por ello, ajena a nuestros procesos cognitivos. En este sentido, podemos traer a colación una compleja pero atinada estimación de Paul Ricoeur:

Ante Dios no quiere decir ante el Radicalmente Otro, como comenzó a hacerlo el análisis hegeliano de la conciencia desdichada. Dicho análisis es desorientador en el sentido propio de la palabra: el momento inicial no es la separación entre la existencia y su sentido, la vacuidad y la vanidad de una conciencia humana que se habría vaciado de su sustancia en beneficio de un absoluto convertido en su vampiro; el momento inicial no es la nada del hombre ante el ser y el todo de Dios. El momento inicial no es la «conciencia desdichada», sino la «Alianza», el *Berit* de los judíos. Es en una dimensión previa de encuentro y diálogo, donde puede aparecer algo así como la ausencia y el silencio de Dios, un algo recíproco de la existencia vana y hueca del hombre (Ricoeur, 2011, p. 212).

2) La presencia de Dios más allá del lenguaje

Nos queda por determinar si la hipotética búsqueda de Dios por parte del filósofo debe quedar supeditada a los condicionantes del lenguaje y si el valor otorgado al mismo por los dos Wittgenstein es el elemento decisivo y único para poder validar la presencia de la metafísica en el contexto de nuestro autor. En cualquier caso, el lenguaje resultará insustituible para, en primer lugar, aclarar el terreno que hay que pisar y después para orientar dentro de dicho proceso depurador. Al respecto, afirma Josep Maria Terricabras:

Ahora puede quedar claro por qué Wittgenstein se ocupa del lenguaje: no porque crea que el lenguaje es el objeto propio de la filosofía, sino porque los problemas filosóficos típicos aparecen por confusión lingüística y porque los problemas cotidianos deben ser dirimidos en el lenguaje. Por ese motivo, Wittgenstein no solo quiere describir los usos reales de las palabras sino que también quiere inventar

deliberadamente (usos) nuevos, algunos de ellos a causa de su apariencia absurda (Terricabras, 1990, p. 64).

En cualquier caso, parece bastante obvio que las aspiraciones espirituales de nuestro autor prosiguieron por derroteros en los que los condicionantes del lenguaje ya no jugaban ningún papel concreto. En estos momentos, Wittgenstein penetró en el caudal religioso que permanecía en su interior, derivado de sus creencias primerizas, pero también de la convicción de que para aproximarse a Dios debía hacerlo con una actitud firme y disciplinada y, por otra parte, con una predisposición a que la trascendencia se le presentase en forma de gracia divina. El impulso personal es decisivo y la búsqueda de Wittgenstein en este sentido se inscribe en un sentimiento apremiante de poder formar parte de un todo completo y acabado en el que la vida en su conjunto cursa bajo unas consignas seguras y decisivas.

Nuestro filósofo mantuvo siempre viva en su interior más profundo aquella convicción absoluta que había experimentado cuando tenía veintidós años, ante la obra teatral *Die Kreuzelschreiber*, de Ludwig Anzengruber, en la que aparecía una sentencia decisiva que marcaría un punto de inflexión en el sentimiento metafísico de Wittgenstein: «Tu formas parte del todo y el todo forma parte de ti. ¡No puede ocurrirte nada!». Es muy posible que durante toda su vida nuestro autor persiguiera el mantenimiento de aquella convicción que en su momento tuvo el valor de una auténtica revelación. Pero, ¿cómo mantener vivo un sentimiento como este si no es a través de una fe sincera y absoluta? Y, por otra parte, ¿cómo alcanzar esta fe si no es buscándola en los cauces donde se supone que podrá encontrarla? Este sentimiento de religiosidad es descrito precisamente por Viktor Frankl:

La religiosidad [...] sólo es auténtica allí donde es existencial, es decir, allí donde el hombre no es de algún modo impulsado a ella, sino que él mismo se decide por ella. Ahora vemos que a este momento de la existencialidad viene a sumarse un segundo momento, el de la espontaneidad: la verdadera religiosidad, puesto que es existencial, ha de llegar también a un punto en que brote espontáneamente. Jamás un hombre ha de ser apremiado por ello (Frankl, 1979, p. 81).

Y es en estos momentos encendidos en los que nuestro filósofo se dirige a un Dios en el que, tal vez no acaba de creer, pero al que necesita para su sostén emocional, en donde percibimos esta espontaneidad que surge únicamente del fervor escondido en su

alma y no repara en normas lógicas ni condiciones lingüísticas. La presencia de Dios parece quedar al margen de cualquier cuestionamiento. Por ello resulta muy claro en todo el proceso evolutivo presente en el pensamiento de Wittgenstein que los auténticos impedimentos conciernen a la definición de Dios o, dicho con mayor precisión, a la incapacidad insalvable de poder hablar “de” Dios mientras que, en cambio, le resulta posible hablar “con” Dios. A primera vista, puede parecer poco verosímil que alguien no pueda hablar con claridad de alguien a quien se dirige habitualmente. Pero esta circunstancia no parece que sea experimentada únicamente por nuestro autor. Viktor Frankl se refiere a la misma con estas palabras:

En mi libro *El hombre en busca de sentido* expreso mi convicción de que existe una barrera que impide que el hombre pueda realmente hablar de Dios. En este contexto, he afirmado que el hombre «no puede hablar de Dios, sino que puede hablarle a Dios. Puede rezar» (Frankl, 2001, p. 88).

Y ciertamente, encontramos a Wittgenstein planteando esta misma observación en su retiro noruego de 1937, cuando afirmaba: «Una cosa es hablar a Dios & otra hablar de Dios a otros. *¡Conserva mi entendimiento puro y sin mancha!* (Wittgenstein, 2000, 174). Precisamente, en sus planteamientos filosóficos nuestro autor expresa desde el principio la dificultad para definir la trascendencia, dada la enorme complejidad que supone contemplar a Dios dentro de nuestro mundo ya que no se manifiesta en el mismo. Sin embargo, antes del *Tractatus* cuando Wittgenstein escribe sus diarios desde el frente en la Primera Guerra, se dirige a Dios de forma permanente, para rezar, para conservar la esperanza, para implorar ante la difícil situación que se le impone. En efecto, hay una diferencia notable entre poder referirse a Dios y poder dirigirse a Él. Y en su proceso dialéctico Wittgenstein se mantuvo hasta el final muy cauto a la hora de dar definiciones de la naturaleza divina mientras, en cambio, no dudaba en hablar abiertamente con lo más alto. En sus diarios de los años 1936-37, en Noruega, el filósofo renueva su contacto con Dios, aunque ahora su vida no se ve amenazada por ningún enemigo que le dispara. El salto entre la naturaleza del Dios explicado en el campo ético o en los juegos de lenguaje, y el Dios al que se accede simplemente a través de la fe supone la piedra de toque de todo el proceso metafísico de Wittgenstein. Y ello nos abre la puerta a una vivencia espiritual que ya no requiere ninguna equiparación con las condiciones lingüísticas ni con las limitaciones que estas imponían.

A partir de este punto, el contacto de Wittgenstein con el ámbito trascendente nos conduce a nuevas reflexiones ya que el filósofo lógico deja paso ahora al individuo carente de fe pero que no cesa de pretenderla para conseguir acallar la angustia que le consume. Ciertamente puede decirse que Wittgenstein hace pleno uso de los juegos de lenguaje y ya no se autolimita por las leyes lógicas. En este sentido podríamos decir que se mueve en base a las consideraciones implícitas en su segunda etapa de pensamiento. Sin embargo, no creemos necesario ubicar esta conducta espiritual dentro de ningún contexto filosófico ya que nuestro autor empezó a dirigirse a Dios de forma directa, e incluso desesperada, a partir de su experiencia bélica, es decir, antes de configurar el *Tractatus* y, en consecuencia, esta actitud propia del más fervoroso creyente se hace patente antes, durante y después de la evolución filosófico-lingüística del autor. Es su coexistencia con la experiencia analítica la que constituye este elemento distintivo del pensamiento de Wittgenstein. De la interacción entre ambos campos surge este híbrido inclasificable que bascula y se agita a lo largo de toda la vida del filósofo.

En este sentido, Wittgenstein puede ser contemplado como un creyente que se autolimita con las presiones insalvables que le impone el campo lógico, o como un positivista salpicado por una trascendencia que no puede eludir a pesar de que tampoco la puede “cuantificar” ni determinar su naturaleza. Demasiado lógico para ser religioso, demasiado religioso para resultar plenamente lógico. Nuestro autor detecta la naturaleza no racional de la religión en una línea paralela a la de Rudolf Otto. Experimenta Wittgenstein una sensación de pavor a sentirse demasiado próximo a la divinidad en conformidad con lo que expresa Exodo 33, 20: «No puedes ver mi rostro; porque nadie puede verme y vivir», y también en Génesis XXVIII, 17: «¡Cuan terrible es este lugar! No es otra cosa que casa de Dios y puerta del cielo». El concepto de Dios que maneja nuestro autor está caracterizado, como hemos visto, con los mismos rasgos que configuran el Dios bíblico. Por eso siempre que Wittgenstein se aproxima al concepto divino lo hace estableciendo un abismo insondable y tenebroso entre la naturaleza de Dios y nuestro mundo, y prescindiendo de justificantes semánticos que quedan totalmente fuera de lugar. También en este sentido Rudolf Otto plantea estimaciones que se corresponden con la postura de nuestro filósofo:

La doctrina evolucionista se justifica por cuanto quiere explicar el hecho llamado «religión». Éste es, en realidad, el problema propio de la ciencia de la religión. Pero para poder explicar algo es preciso que haya sido dado antes aquello que sirve

para explicarlo. Con nada no se explica nada. La naturaleza sólo puede ser explicada partiendo de fuerzas fundamentales dadas anteriormente, y cuyas leyes son las que debemos buscar. No tendría sentido que se intentase explicar a su vez esas fuerzas primeras. Pero en el espíritu, eso que es dado primeramente y que ha de servirnos para la explicación, es el mismo espíritu racional con sus disposiciones, fuerzas y leyes, que tengo que dar por respuestas, pero que no puedo explicar a su vez. De qué manera «ha sido hecho el espíritu», nadie puede decirlo (Otto, 2009, p. 150)

En 1922, mientras permanecía en la Baja Austria ejerciendo de maestro y el mundo filosófico se sorprendía con la publicación del *Tractatus*, nuestro autor tuvo un sueño que ilustra la profunda incidencia que la imagen de Dios tenía sobre él:

Sucedió así: sentí de repente mi completa inanidad y comprendí que Dios podía exigir de mí lo que quisiera, con la consecuencia de que mi vida se convertiría inmediatamente en un sinsentido si no obedecía. Pensé inmediatamente si no podría explicar todo como una ilusión y no como una orden de Dios; pero no resultaba claro que entonces tendría que explicar como ilusión toda religión en mí. Sentí que tendría que negar el sentido de la vida.

Y añade:

Sentí que estaba completamente destrozado y en las manos de Dios, que puede hacer de mí lo que quiera a cada instante. Sentí que Dios puede obligarme en cualquier momento a confesar inmediatamente mis bajezas. Sentí que Dios podía obligarme en cualquier momento a tomar sobre mí lo más horrible, y que no estaba preparado para tomar sobre mí lo más horrible. Que no estoy preparado para renunciar ahora a la amistad y a toda dicha terrena ¡Pero lo estaré alguna vez! (Wittgenstein, 2006, p. 28).

Esta profunda y angustiada vivencia onírica tiene su continuidad en los diarios de Noruega escritos quince años más tarde. En ellos, la figura apremiante de Dios continua manejando el destino del filósofo que aparece constantemente sometido a los designios divinos, los cuales le resultan tan incomprensibles como inapelables:

Lo terrible que quería escribir es propiamente que «ya no hay derecho a nada». «No hay bendición en nada». Es decir: Siento como si alguien, de cuyo beneplácito dependiera todo, hubiera dicho: «¡Haz lo que quieras, pero mi aprobación no la tienes!» Por qué eso significa: «El señor está enojado. – Él puede perderte. Se

puede decir entonces que uno va al infierno. Pero eso no es propiamente una “imagen”, puesto que si yo entrara realmente en un abismo no tendría por qué ser horrible; & ¿qué es el infierno para que algo pudiera compararse con él, quiero decir, para que pudiera explicarse algo por esa imagen? Más bien hay que llamar a ese estado «un presentimiento de infierno» – puesto que en él también podría decirse: Esto puede volverse aún más horrible: ya que todavía no ha desaparecido completamente toda esperanza (Wittgenstein, 2000, 200).

Los tintes tenebrosos que aparecen en textos de esta naturaleza resultan sorprendentes en boca de un hombre que, por otro lado, prosigue en su estudio del lenguaje y los modos de expresión y conducta de sus semejantes. Podríamos preguntar por la hipotética importancia que pueden tener los comportamientos humanos ante una realidad metafísica tan aplastante que deja al individuo coartado en todos sus movimientos. ¿Cómo podemos conciliar los textos sobre el lenguaje, la psicología o la certeza con una concepción metafísica presidida por la no racionalidad? Si el individuo se halla sometido a una concepción de Dios como la que maneja nuestro autor ¿Cuál es el sentido y el alcance del estudio sobre la conducta humana?

Por otra parte, no parece que Wittgenstein ofrezca explicaciones sobre el porqué del comportamiento humano. Desconoce qué hay detrás de nuestras acciones y se interesa únicamente por la estructura que estas adquieren y el rédito que pueda obtenerse de las mismas. Pero la conducta, en su conjunto, solo es contemplada como un accidente inevitable. Ser de un modo determinado equivale a actuar de una manera específica. No hay otra posibilidad dentro de esa coyuntura. Así lo define Isidoro Reguera:

No hay fundamentación ni explicación última alguna más que la constatación de un hecho definitivo: el de ser humano y reaccionar así. Si se fuerzan las cosas en una pretensión explicativa o fundante, la respuesta wittgensteiniana sería siempre la misma: «¿Por qué hacemos este tipo de cosas? Porque este es el tipo de cosas que hacemos». Así somos, así actuamos y así hablamos de ello; nada más. Y esos «así» no remiten sino a un hecho natural específico: la naturaleza humana, primero, y un adiestramiento reflejo del novato en sus reglamentadas formas de vida sociales, después (Wittgenstein, 2018, p. 198).

Se comprende a la luz de estas consideraciones, la indiferencia de Wittgenstein por hurgar en el alma humana y su concepción del sentido de la filosofía, ante un marco tan elemental y sencillo. Es lógico que desde esta perspectiva no se quiera contemplar

ningún ámbito problemático. Pero admitir que el individuo se conformará ante todos los entuertos que surjan en su vida y concluirá ante los mismos que sólo son el producto de malformaciones que un lenguaje equivocado ha producido supone, en cierto sentido, vaciar de contenido la propia conciencia del individuo. Tal vez el precio que habría que pagar para poder contemplar las cosas de este modo fuese demasiado elevado y el ser humano escogería vivir en un cierto estado de angustia o malestar a cambio de poder sentir que la propia complejidad de la vida es, en realidad, la propia esencia que le concede contenido. La simplicidad que nuestro autor propone no se ve secundada, sin embargo, por su experiencia personal. Wittgenstein se nos muestra fragmentado en dos mitades extremadamente irreconciliables. Toda la sencillez que el filósofo asume como básica para afrontar las cuestiones problemáticas se torna oscura y compleja cuando se enfrenta a la cuestión de Dios.

Con ello, nos hallamos ante dos entidades tan opuestas y antagónicas que resulta muy difícil aceptarlas como coherentes dentro de un mismo sistema de pensamiento. El ser humano es muy “evidente” en sus necesidades y por ello debería ser muy fácil vivirlas debidamente y sin ofuscaciones. Ahora bien, ¿por qué este individuo debe permanecer supeditado a una entidad que lo maneja alterando toda la paz de espíritu de la que podría gozar en base a la aceptación de su comportamiento? Isidoro Reguera ofrece una explicación de esta dicotomía tan arraigada en el espíritu de Wittgenstein:

Yo creo que en el fondo ese es el problema religioso de Wittgenstein: el escolástico de siempre e insoluble como siempre: el de la fe que busca entendimiento (y no la encuentra). Se puede decir que Wittgenstein tenía fe sin entendimiento y buscaba los dos juntos. Se puede decir que el entendimiento de Wittgenstein impidió la manifestación de la fe. Y se puede decir, pensando en serio ambas cosas, que Wittgenstein tenía y no tenía ambos: suspendió el juicio y la entrega, y quedó en una religiosidad sublime; aunque sin fe, y por ello, su religiosidad fue tan profunda en su oscuridad como profundo en su claridad su pensamiento filosófico (Reguera, 2018, p. 109).

Estos vaivenes emocionales pueden explicar parcialmente su compleja postura ante la fe, pero no nos aclaran el auténtico sentimiento presente en Wittgenstein. El modo que tiene el filósofo de dirigirse a Dios, presente en sus diarios y aforismos puede plantear dudas importantes, pero también certezas básicas que condicionan el conjunto

de su actitud al respecto. Engelmann refiere la severa postura de Wittgenstein ante la justicia divina:

«Cuando nos veamos un día en el juicio final»: era una expresión repetida por él, que pronunciaba con una mirada indescriptible, vuelta hacia dentro, con la cabeza baja, dando toda la imagen de un poseso, en momentos especialmente graves de algunas conversaciones (Engelmann, 2009a, p. 130).

Hay que tener en cuenta una importante cuestión: Wittgenstein no puede aceptar un determinado contenido doctrinal, pero asume vivamente aspectos concretos de la fe cristiana entre los que destaca de modo muy significativo la presencia de Dios como valedor de nuestra conducta, Esto, como hemos visto, empujó a nuestro autor hacía un cumplimiento estricto del deber que se impuso en todo momento como incuestionable. La presencia divina es un baluarte indiscutible, por eso todo concluye cuando llegamos a Dios. Toda hipotética cadena de reflexiones, por muy bien construida y argumentada que esté, debe interrumpirse ante el supremo referente. De Dios proceden, por tanto, las “primeras razones” que, precisamente por su procedencia nos ocultan su porqué y permanecen ante nosotros como un arcano oscuro e incomprensible. Y, no obstante, es este el punto de partida de todos nuestros planteamientos posteriores que sólo podremos elaborar con la ayuda de nuestro entendimiento o intuición. ¿Cómo podemos aplicar nuestro sentido común y de la lógica a unos puntos de origen que permanecen totalmente oscuros e impenetrables a nuestra condición humana? Sin embargo, “lo bueno es lo que quiere Dios”, al margen de si podemos corroborarlo a través de nuestro raciocinio, tal como quedó claro en las conversaciones de Wittgenstein con Waismann. En este sentido, Jacques Bouveresse hace la siguiente observación:

El punto importante (que Wittgenstein) intenta subrayar es que no podríamos jamás dar razones si no hubiera razones que utilizamos sin pedir razones, que son buenas en sí mismas, y no por *otras* razones, que justifican sin haber sido justificadas (conceptos, reglas, patrones criterios, “convenciones”, etc.) (Bouveresse, 1993, p. 63).

Reparemos en que este razonamiento se detiene en el momento preciso para que la presencia divina pueda ser evaluada como matriz de la que derivan todas las consecuencias que pueden ser posteriormente constatadas. Por ello, la presencia de Dios como inevitable punto de referencia resulta decisiva. Ahora bien, esto no nos dice nada

sobre los hipotéticos motivos que el ser supremo puede tener para optar por un camino u otro. Wittgenstein acepta plenamente esta condición y no especula sobre la misma. Ello le aparta del sentido de la lógica y le introduce en un marco de no racionalidad que constituye la esencia de toda religiosidad. Con arreglo a esto, nuestro autor se muestra en paralelo con Rudolf Otto. En este sentido, argumenta, McPherson:

Otto y Wittgenstein a pesar de sus diferencias, no distan mucho entre sí. La guerra de las afirmaciones religiosas, como cúmulo de sinsentidos, patrocinada por la gran inquisición neo positivista no es necesariamente antirreligiosa. Puede interpretarse como un ataque contra quienes están pervirtiendo la religión en nombre de la religión misma o como un retorno a la verdad de la religión. Otto pensó haber hallado con su *Das Heilige*, el elemento esencial de la religión, amenazado por el nublado de la racionalización. Lo esencial de la religión es su aspecto no racional, la parte que no puede ser conceptualizada o verbalizada. Otto camina por el mismo sendero que Wittgenstein (cit. en Antiseri, 1976, p. 115).

Al aceptar este planteamiento sobre la naturaleza de Dios, Wittgenstein rechaza toda posibilidad de especular sobre lo propiamente divino. Sólo cabe aceptarlo tal cual es y esperar a que su gracia penetre en el ser humano y experimentar así el vívido sentimiento de la fe. A partir de la misma, ya no cabe pretender argumentar sobre los contenidos presentes en la naturaleza de Dios. Con esta postura, nuestro autor se pone en paralelo con la primera filosofía griega en la que los presocráticos pretendían ver la naturaleza de Dios en todo lo creado a pesar de que, como afirmaba Heráclito: «La verdadera naturaleza gusta de ocultarse» y, en relación directa sobre la valoración de las cosas, estimaba que «el modo de ser humano no comporta capacidad de juicio; el divino sí la comporta». Con ello quedaría establecido este punto de arranque al que Wittgenstein siempre se mantuvo fiel. Nuestra hipotética capacidad para establecer la validez de los comportamientos, la ética y la moral, queda desautorizada y solo puede alcanzar posiciones formales. Es en el marco divino donde se configura el valor real y, en consecuencia, nuestros razonamientos deben iniciar su gradual proceso de divagación a partir de donde concluye lo establecido por lo superior. Sobre este particular estima Javier Sádaba:

Porque Wittgenstein «corta el camino» a la pregunta de por qué algo es bueno, cuando, precisamente, la *característica* de que algo sea bueno es, justamente que se disponga de una *razón* al respecto. Decir que «x es bueno» es comprometerse eo

ipso, con una razón que, en su formalidad, trasciende *ese* hecho y vale para *todos* aquellos que se contemplaran bajo la misma *formalidad* (Sádaba, 1990, p. 172).

A partir de este punto, que Wittgenstein tenga una fe plenamente establecida o se halle en un estado más precario resulta irrelevante. Resulta obvio que, a la luz de lo expuesto hasta ahora, nuestro autor diferencia claramente entre poder experimentar una fe de la que no dispone (pero que, posiblemente, podrá vivir algún día con plenitud), y la constancia de un Dios que existe, exige y ante el cual habrá de rendir cuentas. Dicho de otro modo, la existencia de Dios no garantiza la fe del individuo, incluso en el caso de que dicha persona acepte como indiscutible dicha existencia. Esta circunstancia, en realidad, no resulta positiva para el ser humano ya que si la fe resultara imposible simplemente porque no hay dónde depositarla quedaría como una simple fantasía, más o menos provechosa, aunque sin alcance real dentro del contexto de la creencia. Pero el caso que Wittgenstein expone resulta más complejo ya que no se plantea ningún tipo de dudas sobre la presencia divina, ni sobre el papel que juega en nuestras vidas y, no obstante, el individuo puede no experimentar el hondo sentimiento de la fe ya que, en este caso, aparecería una capacidad de devoción y entrega que nuestro filósofo está lejos de experimentar. Con arreglo a esto, Wittgenstein nunca se considera creyente. Al contrario, se ve a sí mismo como un elemento pecaminoso y rastroso que percibiendo claramente a Dios, se ve totalmente incapaz de satisfacer ninguna demanda divina.

A partir de aquí podemos plantearnos: ¿cómo puede el filósofo, ante la clara evidencia de la presencia divina, no entrar de lleno en el papel que, supuestamente, tiene asignado? Dicho de otro modo, ¿qué le impide a Wittgenstein sumergirse en la gracia divina y así ponerse en pie de igualdad con lo que se espera de él y vivir una existencia en armonía con la fe? Tal vez, como ya venimos observando, el hecho de que nuestro autor nunca pueda renunciar a la lógica que impera en el mundo, supone tener que negar aquello que, implícitamente, tiene más que aceptado: la presencia de una fuerza suprema que decide sobre nosotros y no deja margen alguno para que nuestras divagaciones aclaren nada realmente decisivo. A pesar de que Dios fue para Wittgenstein un firme puntal del que derivar todo tipo de razonamientos, en el fondo de la personalidad de nuestro autor habitaba una incapacidad para asumir ninguna postura que no fuese plenamente aceptada por su sentido común y por la lógica con la que había elaborado su particular visión del mundo y de los hechos que en él acontecen. Y aunque con el paso del tiempo su cosmovisión experimentó cambios importantes —tanto dentro

como fuera del contexto específicamente lingüístico—, no por ello dejó de sentir que la vida debía atenerse a unas condiciones determinadas de funcionamiento. Esta peculiar bifurcación es contemplada con agudeza por Isidoro Reguera:

Wittgenstein nunca pudo dar el salto al absurdo, era demasiado lógico, y demasiado ético: no podía entender lo incomprensible y no podía hacer algo contra su conciencia; debía seguir a rajatabla su honradez de cabeza y corazón, y ella no le llevó a Dios; por mucho que peleó y rogó porque el sentimiento religioso le llegara a ser sincero; en ese caso hubiera dado el salto (Reguera, 2018, p. 109)

Wittgenstein sabía que el ámbito religioso era muy necesario para afrontar las cuestiones más elevadas de la vida, precisamente aquellas que no podían satisfacerse a través de la ciencia y la técnica: «No soy un hombre religioso pero no puedo dejar de contemplar cada problema desde un punto de vista religioso». Sin embargo, tenía muy claro que dicho ámbito no formaba parte de nuestro mundo presidido por una racionalidad ineludible. Wittgenstein quedó, en cierto modo, atrapado entre dos vertientes supuestamente antagónicas que acabaron prefigurando la cosmovisión que el filósofo asumió como la única posible, ante la dramática imposibilidad de decantarse concretamente por una de ellas.

3) ¿Dios como conclusión ilógica?

De esta manera, Wittgenstein siguió hasta el fin de sus días con el espíritu fragmentado entre la racionalidad humana y la no racionalidad metafísica. En base a la primera prosiguió con sus estudios lingüísticos y de conducta, atendiendo al ámbito de la certeza como punto último de reflexión. En base a la segunda, siguió demandando a Dios aquella gracia que no le fue otorgada, lamentando hasta el último momento el no poder gozar de aquella fe que hubiera dado sentido a su vida. En 1950, un año antes de morir, en sus escritos sobre la certeza nuestro autor expresa una duda que podía cuestionar hasta cierto punto aquella afirmación categórica en la que sustentaba el valor de lo bueno por el hecho de que Dios así lo disponía. Ahora Wittgenstein se expresa en estos términos: «¿Está Dios vinculado con nuestro saber? ¿Es cierto que muchos de nuestros enunciados no pueden ser falsos? Porque esto es lo que queremos decir» (Wittgenstein, 2015, 436). Ciertamente no es lo mismo que el saber de Dios empiece y concluya en sí mismo y, en consecuencia, no podamos participar de él (sólo acatarlo de forma indiscutible a tenor de

su naturaleza específica), o plantear que nuestro saber participa del saber de Dios y, por ello, encararlo como una productiva fuente útil a nuestras pretensiones de sentido. Dentro de este contexto, si afirmamos categóricamente una certeza sobre cualquier cuestión y de la misma podemos derivar toda una cadena de concatenaciones podríamos considerar que la apreciación primera es definitivamente cierta e indiscutible. Pero ¿esta estimación la hacemos en base a nuestro sentido común o, sencillamente, porque Dios está detrás y determina la configuración de este principio?

Hemos visto que Wittgenstein no contempla el proceder divino como fácilmente asimilable por nuestro ámbito lógico. Sin embargo, si nuestro saber queda totalmente exento del soplo divino ¿dónde debemos ubicar el asentimiento de nuestra lógica? ¿se puede considerar que el mundo es lógico en la medida en que queda desmarcado del contexto divino? Si esto es así, Dios quedaría, una vez más, inscrito en su propio cauce del que no podemos participar en ninguna medida y, por tanto, nuestro sentido común, fundamentado en la naturaleza de la lógica, sería algo de uso restringido a cuanto acontece en el mundo. En cualquier caso, el mismo año que Wittgenstein escribió las palabras que acabamos de comentar también afirmó en sus diarios: «Dios puede decirme; “Te juzgo por tu propia boca. Te has estremecido de asco ante tus propias acciones, cuando las has visto en otros”» (Wittgenstein, 2014a, 491). Con este tipo de afirmaciones el filósofo se sigue mostrando fiel a su estimación de Dios como juez supremo. Ante un paradigma como este, el sentido de la lógica palidece quedando casi como una mera anécdota; algo puramente trivial y cuya utilidad queda reducida al marco empírico de nuestro funcionamiento práctico. Por ello, el ámbito metafísico queda desplazado hacia una dimensión inaprensible.

No obstante, sigue quedando pendiente la aclaración de si Dios está vinculado con nuestro saber. Por ello, la consideración de principios y razones que se sitúen como puntos de partida de toda una relación posterior es algo que podría quedar en suspenso. En cualquier caso, resulta inevitable que tengamos unas bases en las que apoyar toda nuestra capacidad razonadora y estas, como tales, están establecidas de forma tácita y no se nos ocurre ponerlas en cuestión. El propio Wittgenstein lo plantea claramente: «Es decir, las preguntas que hacemos y nuestras dudas, descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son —por decirlo de algún modo— los ejes sobre los que giran aquellas» (Wittgenstein, 2015, 341). De este modo, derivarían de la naturaleza superior los puntos referenciales de nuestro desarrollo racional, aunque dicha

naturaleza divina estuviera constituida por la no racionalidad. Se perciben en este sentido los ecos de la influencia de Schopenhauer cuando, a pesar de su estimación caótica de la Voluntad, derivaba de la misma el contenido moral que el ser humano podía detectar a través de la compasión.

Schopenhauer estima que el valor de la fundamentación de la ética es tan claro y preciso que, llegados a este punto, ya nos es necesario proseguir con mayores especulaciones. Si se trata de fundamentar adecuadamente la ética y dejar su validez fuera de toda duda, eso ya se ha conseguido de forma indiscutible y carece de sentido proseguir, con la intención de hallar una metafísica que fundamente la propia fundamentación. Sin embargo, Schopenhauer es perfectamente consciente de que el espíritu humano todavía puede mantener dudas sobre si se ha llegado al auténtico fondo de la cuestión y puede hablarse de un fundamento definitivo que cancele cualquier proceso ulterior. Por tanto, el sentir del individuo se encuentra aquí ante la misma disyuntiva que se plantea en otras situaciones:

Igual que al final de toda investigación y de toda ciencia real, también aquí se encuentra él ante un fenómeno originario que explica todo lo que se concibe en él y se sigue de él, pero que queda él mismo inexplicado y se presenta él mismo como un enigma (Schopenhauer, 2007, p. 305).

Del mismo modo que Schopenhauer fue incapaz de explicar la naturaleza misteriosa de la ética, tampoco Wittgenstein aclara en ningún momento por qué la lógica que impera en el mundo y lo determina viene generada por un Dios cuya no racionalidad es manifiesta. Nuestro filósofo es taxativo en este punto: «En el fundamento de la creencia bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamento» (Wittgenstein, 2015, 253). Así queda definitivamente aceptado que la ausencia de un fundamento conocido que sustente una posición básica de la que habremos de derivar nuestros razonamientos, no nos impide darle plena validez referencial. Pero, ¿acaso no es esto una forma de fe en toda regla? Si queremos penetrar en la misma raíz de la pretendida verdad debemos indagar hasta el fondo, y si carecemos de capacidad para descifrar los orígenes fundamentales de las cosas entonces debemos aceptar dicha imposibilidad y no poner en marcha ninguna argumentación a partir de aquí, dado que carecemos de un apoyo firme que nos sustente para iniciar una progresión en nuestras estimaciones. Pero Wittgenstein es rotundo en este punto y lejos de aclarar la cuestión

remacha el clavo: «Si lo verdadero es lo que tiene fundamento, el fundamento no es verdadero ni tampoco falso» (*Ibíd.*, 205).

Entonces, ¿cómo debemos concebir el fundamento? Con esta pregunta incidimos de pleno en el punto neurálgico de nuestro filósofo ya que este fundamento esconde en sí mismo todo el enigma que constituye la pura esencia divina. Este estado —que casi podríamos definir de cuántico— en que ni lo verdadero ni lo falso parecen poder definir la naturaleza del fundamento revela su estado de paradoja inexplicable y deja a Wittgenstein ante el gran enigma. Lejos de las propuestas del *Tractatus*, según las cuales el enigma no existía, en esta etapa final de su pensamiento el filósofo acaba aceptando la existencia de lo insondable como referente último sin el cual no es posible especulación alguna.

Debemos considerar, por otra parte, que la pertenencia a unos determinados paradigmas culturales condiciona la especulación metafísica en una dirección concreta. El objeto de la fe se inscribe, inevitablemente, en un determinado contexto social y cultural y en este sentido, Wittgenstein se hace eco de la doctrina en la que fue educado para proyectar sus dudas y su malestar espiritual. Se trata de permanecer en el ámbito de un determinado juego de lenguaje y desde allí seguir el curso de la propia necesidad espiritual. En este sentido podríamos considerar que la experiencia de la fe no tiene por qué tener una finalidad objetiva ya que puede vivirse interiormente sin que acabe cobrando plena forma ninguna formalización que le otorgue una dimensión concreta. En esta línea lo describe Raimon Panikkar:

La fe es esa facultad propia del hombre de abrirse conscientemente (no necesariamente mediante la reflexión) a... el Infinito, Dios, la Nada, lo Desconocido, el Vacío, etcétera, donde todo nombre resulta ya excesivo, porque en rigor la fe no tiene objeto. Para hacerse referencia al «objeto» de la fe hay que interpretarlo de acuerdo con las categorías propias de cada cultura. Estas interpretaciones constituyen las *creencias* que caracterizan las distintas visiones de la realidad de acuerdo con las diferentes religiones y cosmovisiones (Panikkar, 2009, p. 23).

Ahora bien, la postura de Wittgenstein en relación a este punto es la de demandar un claro objeto, en este caso en forma de un Dios personal y severo, que se ajuste a su necesidad interna de disciplina y autocorrección permanentes. De no ser así, muy

probablemente, la posición metafísica del filósofo hubiera sido otra bien distinta. Recordemos que fuera de la dimensión propia de una divinidad en forma de juez, las preocupaciones religiosas de nuestro autor eran mínimas y, por ejemplo, la hipotética existencia de un Dios creador era algo que le resultaba poco relevante. Wittgenstein personifica la necesidad de una creencia ajustada a unas necesidades espirituales concretas. No se trata de un sentimiento místico en sentido abstracto, tal como podría pensarse a tenor de los contenidos del *Tractatus* y su evocación del silencio. Lo que con el paso del tiempo se mantiene inalterable en el marco de la espiritualidad de nuestro autor es la necesidad de una mayor perfección personal, de un rigor firme en relación a las conductas y de aproximarse, en la medida de lo posible, a la naturaleza del “perfecto”. Todo ello con vistas a poder perfilar una personalidad humana sin mácula y cercana a lo que Dios espera de nosotros. De esta manera, a la hora de rendir cuentas no seremos merecedores de la ira divina. Pero, tal como hemos visto, es precisamente esta necesidad tan concreta la que bloquea la posibilidad de que Wittgenstein pueda enmarcarse en el ámbito de la auténtica fe.

Es preciso destacar en este punto una circunstancia paradójica que muestra, en cualquier caso, la capacidad de influir espiritualmente que ostentó el filósofo. Tengamos presente cómo nuestro autor propició que sus discípulos Anscombe y Smythies abrazaran la fe católica a instancias de los posicionamientos de Wittgenstein en este sentido. El grado de apertura y comprensión que mostró en relación a la experiencia de una vida religiosa plena y sin coacciones, estimuló a otras personas a experimentar esta vivencia sin tener que justificarse intelectualmente. Sobre este particular es interesante citar el comentario de Norman Malcolm:

Sospecho que juzgaba que la creencia religiosa se basaba en cualidades de carácter y voluntad que él personalmente no poseía. Respecto a Smythies y Anscombe, que se habían convertido al Catolicismo, me dijo una vez: «Seguramente, yo no me decidiría nunca a creer todas las cosas que ellos creen». Me pareció que en esta observación no estaba menospreciando la fe de ellos. Estaba en el carácter de Wittgenstein el ser profundamente pesimista, tanto por lo que respecta a sus propias perspectivas como a las de la Humanidad en general (Malcolm, 1966, p. 74).

Sin embargo, desde los diarios en la Primera Guerra hasta los de Noruega, pasando por los aforismos, que cubren toda la biografía del autor, Wittgenstein no cesa de

dirigirse a Dios de forma reiterada y con una devoción en toda regla. Tal vez Smythies y Anscombe creyeran cosas que él no podía creer, pero tampoco queda muy claro cuáles son estas cuestiones, dado el talante fervoroso que muestra nuestro filósofo en relación a un Dios severo y misericordioso, presente en el Nuevo Testamento y en los Salmos. En cualquier caso, la dificultad para asumir principios religiosos concretos en base a su intenso sentido de la racionalidad refleja el grado de frustración que Wittgenstein experimentó durante su vida, circunstancia agravada por su tendencia a una constante introspección dolorosa en la que los elementos circundantes no jugaban ningún papel especialmente positivo. Citemos nuevamente a Malcolm:

Lo más usual es que sus pensamientos fueran sombríos: Estaba constantemente deprimido, creo, por la imposibilidad de llegar a comprender la filosofía. Pero aún le abrumaba más, tal vez, la estupidez y la inhumanidad que cada día hacen acto de presencia en el mundo utilizando formas que exigen respeto. De todas las cosas que llamaban su atención en el normal curso de los acontecimientos apenas si había alguna que le produjera contento, y muchas le producían una emoción que no distaba del desconsuelo. Muchas veces, mientras paseábamos juntos, se paraba y exclamaba: «Oh, Dios mío», mirándome de modo casi lastimero, como si implorara la intervención divina en los asuntos humanos (Malcolm, 1966, p. 45).

El raciocinio de Wittgenstein y su ilimitada capacidad para pensar le alejan del marco de recogimiento pasivo que facilitaría su hipotética vivencia religiosa. Nuestro autor es demasiado ilustrado para la fe, pero demasiado metafísico para la ciencia o demasiado religioso para ser empírico. Posiblemente, el grado de religiosidad del filósofo —incluso considerado en sus aspectos más discretos—, resulta, no obstante, suficiente para configurar unos principios intocables de los que poder derivar, como hemos visto, toda nuestra cadena de razonamientos. Encontramos en Albert Einstein unas palabras que podrían avalar la postura de Wittgenstein:

Por consiguiente, una persona religiosa o devota lo es en el sentido de que no tiene la menor duda de la significación y carácter elevadísimo de esos contenidos y metas suprapersonales, que no pueden ni necesitan ser fundamentados de modo racional (Einstein, 1987, p. 165).

Wittgenstein no se ajusta a la naturaleza de la persona religiosa o devota que Einstein precisa en el texto. Sin embargo, no parece tener ninguna duda sobre la validez indiscutible de determinados contenidos. Nos encontramos con este mínimo plus

religioso con el que el filósofo cohabita y le permite alejarse de cualquier tentación positivista y proponer la contemplación de unos principios abiertamente religiosos. Sin embargo, al no poder dar una orientación concreta a sus pesquisas espirituales Wittgenstein queda retenido en un campo de orfandad metafísica del que nunca pudo escapar.

Nuestro autor tal vez hubiese podido entender a Dios desde el cauce de la lógica, pero esto hubiera supuesto una misma realidad para lo divino y lo mundano. En su reverencia por el misterio y por el ámbito de lo místico, Wittgenstein se ve en la necesidad de establecer una separación clara entre los dos contextos. Por consiguiente, si la racionalidad y la lógica imperan en nuestro mundo, el ámbito metafísico debe operar de otra forma y su funcionamiento nos ha de resultar forzosamente extraño. Por ello, todo lo de incomprensible que pueda tener la vertiente mística deviene ante nosotros como una no racionalidad. En este sentido, Wittgenstein, siguiendo la tradición escolástica tal vez quiso entender lo trascendente en base a la cultura, pero esta era demasiado lógica. En consecuencia, había que romper esta atadura y entender los textos religiosos como deseos, aspiraciones y esperanzas, no como un conjunto de datos históricos y rigurosamente precisos. Con este enfoque, Wittgenstein hacía prevalecer la condición meramente espiritual de las doctrinas y éstas no entraban en contradicción con ningún género de racionalidad. Se establece así un paralelismo entre la no racionalidad de Dios y la del creyente. Este nexo debe resultar suficiente para que la creencia discurra con total normalidad. Todo lo concerniente a lo lógico, científico y empírico queda recluido en el mundo. Quien vive intensamente la fe ya no forma parte del mismo. Esta era la condición suprema que debía concurrir para ubicarse en el plano perfecto que hubiera catapultado a nuestro autor. Pero como hemos visto, Wittgenstein no quiso renunciar al mundo a pesar de saber que esta era la condición *sine qua non* para acceder al plano metafísico.

Nuestro autor siempre supo cuál era la razón de su fracaso religioso, pero prefirió vivir en el desequilibrio que suponía esta dualidad. En cualquier caso, la postura de Wittgenstein siempre tuvo a su favor el factor de la búsqueda que, en sí mismo, ya es garante de un sentimiento de inquietud espiritual que contacta con la propia efectividad de la fe. Esta misma inquietud ya presupone la vivencia de otra realidad que va más allá de lo asimilable en el plano de lo perceptible. Nuestro autor prosiguió hasta el fin de sus días con la esperanza de ser tocado por la gracia, y su búsqueda, más directa o más

velada, de Dios persistió a pesar de reconocer las limitaciones que él mismo se impuso como insalvables. Le quedó, eso sí, el gratificante consuelo de poder acogerse al hermoso contenido de las palabras que Pascal puso en boca de Cristo: «Si me buscas es porque ya me has encontrado».

EQUIVALENCIAS METAFÍSICAS

Lo inefable (aquello que me parece misterioso y no me atrevo a expresar) proporciona quizá el trasfondo sobre el cual adquiere significado lo que pudiera expresar.

LUDWIG WITTGENSTEIN

En este apartado comparamos el sentir espiritual de Wittgenstein con el de otros autores con los que no tuvo ningún contacto, pero que presentan similitudes evolutivas en algunos aspectos de su personalidad metafísica y en su desarrollo trascendental. Ello nos posibilita conocer una peculiar riqueza de detalles que ponen en concordancia sus vicisitudes espirituales. Dadas sus variopintas procedencias y personalidades los hemos agrupado en tres apartados diferentes que responden a la equivalencia trascendental (Ralph W. Emerson y Henry D. Thoreau); la equivalencia mística (Simone Weil) y la equivalencia visual (Pier Paolo Pasolini y Andrei Tarkovsky). No es fácil imaginar cómo podría “ilustrarse” un pensamiento como el de nuestro autor, pero no cabe duda de que las imágenes que Pasolini y Tarkovski han plasmado en sus films podrían ser la contrapartida visual que acompañase algunos de sus posicionamientos metafísicos.

No se trata de una equiparación en sentido amplio, sino únicamente la percepción de aspectos concretos dentro del campo metafísico con los que Wittgenstein pudo tener una sintonía y nos muestra un paralelismo espiritual en la búsqueda de la armonía interior y un hipotético conocimiento de la verdad suprema.

Equivalencia trascendental: Emerson y Thoreau. El palpitar de la naturaleza.

El hombre grande es aquel que en medio de las muchedumbres mantiene, con perfecta dulzura, la independencia de la soledad.

R. W. EMERSON

En noviembre de 1914, en sus *Diarios secretos*, Wittgenstein afirma: «Ahora estoy leyendo los *Ensayos* de Emerson. Acaso ejerzan un influjo benéfico sobre mí.» (1991, p. 95). No sabemos si realmente esta lectura tuvo alguna incidencia importante dado que nuestro autor no vuelve a mencionarla, a excepción de una referencia indirecta escrita diecisiete años después, en Noruega, donde comenta:

Mi hermana Gretl leía una vez en voz alta un trozo de un ensayo de Emerson en el que éste describe a su amigo, un filósofo (he olvidado el nombre); ella creyó deducir de esa descripción que ese hombre tenía que haber sido semejante a mí. Pensé para mí: ¡Qué capricho de la naturaleza! – Qué capricho de la naturaleza que un escarabajo parezca una hoja pero sea realmente un escarabajo, & no una hoja de una flor artificial (Wittgenstein, 2000, 113).

Podemos considerar que el filósofo olvidado es Henry D. Thoreau, que, junto a Ralph W. Emerson, son los dos elementos más representativos del movimiento trascendentalista norteamericano. Emerson, influido por la filosofía alemana y el hinduismo, abogaba por un paralelismo entre el alma individual y la esencia del universo en base a un sentido intuitivo presente en el ser humano, lo cual lo pone en sintonía con el pensamiento de nuestro autor. Los *Ensayos* de Emerson tuvieron una importante repercusión literaria y es de suponer que nuestro autor encontró en ellos aspectos con los que pudo identificarse. Tal vez las siguientes palabras de Emerson tuvieron eco en su espíritu:

El rezo es la contemplación de los hechos de la vida desde el punto de vista superior. Es el soliloquio de un alma contemplativa y jubilosa. Es el espíritu de Dios que juzga sus obras buenas. Pero el rezo como un medio para lograr un fin privado es mezquindad y robo. Supone el dualismo y no la unidad en la naturaleza y la conciencia. Tan pronto como un hombre sea uno con Dios no rogará. Verá entonces el rezo en toda acción (Emerson, 2015, p. 93).

La unión con Dios que Emerson propugnaba tiene que resultarle a Wittgenstein todo un reto ya que nuestro autor siempre partió de una dualidad entre el Creador y los seres que buscan la gracia de la fe y, de alguna manera, permanecen como hemos visto en esta orilla, es decir, allí donde Dios no es operativo. La visión más o menos panteísta de Emerson concuerda mayormente con las propuestas hechas por Schopenhauer, influido por el hinduismo al que le había introducido el orientalista Friedrich Majer. Posteriormente, otro orientalista, Max Müller dio a conocer las doctrinas hinduistas en los ámbitos filosóficos del momento. De hecho, Müller y Emerson mantuvieron una intensa e interesante correspondencia. Pero el eco hinduista, que cobró amplia dimensión en la filosofía de Schopenhauer, no parece que encajara en el pensamiento de nuestro autor a pesar de recibir, en otros aspectos, una influencia notable del pensador de Danzig.

Sin embargo, la parte final del texto anterior de Emerson tiene un aspecto que Wittgenstein suscribiría sin dudar. Tal como ya hemos visto con cierta amplitud al comentar las hipotéticas confluencias medievales en la postura metafísica de nuestro filósofo, la teórica fusión del espíritu humano con Dios reduce ostensiblemente las necesidades espirituales y deja al individuo exento de contemplar la oración como vehículo necesario. Esto presupone una especie de “abandono” personal que queda debidamente colmado con la comunión que se alcanza con el ser supremo. En este estado de profunda contemplación el individuo se disuelve con el Absoluto. Esta es la definición de Juan Martín Velasco al respecto:

La mirada contemplativa tiene algo de reposo en la realidad contemplada, frente al predominio de la indagación, la curiosidad y la disquisición de otras formas de conocimiento. El conocimiento contemplativo comporta, por último, en buena medida, una nota de pasividad, que hace que el sujeto que contempla se deje iluminar por la verdad, la belleza o la santidad de la realidad contemplada (Velasco, 2003, p.361)

En cualquier caso, Wittgenstein no acaba de abandonarse nunca lo suficiente como para experimentar esta vivencia trascendental. Este punto, obviamente, es el resultado de la experiencia de la fe que Wittgenstein siempre persiguió y en la que tenía puestas todas sus esperanzas espirituales. Mientras nuestro autor se dirigía a Dios sabía que esto era señal inequívoca de que aún no había alcanzado el nivel espiritual deseado. No obstante, las últimas palabras del texto en cuestión: «Verá entonces el rezo en toda acción», sí que pueden considerarse en paralelo con la ética de Wittgenstein, dado que en la misma, sólo la conducta y la acción ponían al ser humano en condiciones de aprehender el contenido ético, algo sencillamente imposible por la vía teórica y especulativa.

También en su estimación del tiempo y, concretamente, en la posibilidad de situarse por encima del mismo, se pueden encontrar puntos de contacto entre Emerson y Wittgenstein. En el hermoso texto que sigue, Emerson describe su concepción del tiempo y la posibilidad de trascenderlo:

El hombre es tímido y apoloético, ya no es recto; no se atreve a decir «pienso», «existo», sino que cita a algún santo o sabio. Se avergüenza ante la brizna de hierba o la rosa floreciente. Estas rosas bajo mi ventana no se refieren a rosas anteriores o mejores, representan lo que son; existen con Dios hoy. No hay un tiempo para ellas. Hay sólo la rosa; es perfecta en cada momento de su existencia. Antes de que un brote estalle, su vida entera actúa; en la flor abierta ya no hay más, en la deshojada raíz no hay menos. Su naturaleza está satisfecha, y satisface a la naturaleza, en todos los momentos por igual. Pero el hombre propone o recuerda; no vive en el presente, sino que con mirada revertida lamenta el pasado o, desatento a las riquezas que le rodean, se encarama para adivinar el futuro. No podrá ser feliz y fuerte hasta que también él viva con la naturaleza en el presente, por encima del tiempo (Emerson, 2015, p. 86).

No podemos evitar el recuerdo de los dísticos de Silesius que sin duda influyeron intensamente en la configuración metafísica de Wittgenstein:

La rosa que ahora ve tu ojo exterior
Ha florecido en Dios desde la eternidad. (Silesius, 2005, p. 75).

Hombre, si lanzas tu espíritu más allá del espacio y el tiempo
En cada instante, podrás encontrarte en la eternidad. (*Ibíd.*, p. 64).

Por su parte, Wittgenstein, en sus *Cuadernos de notas*, en julio de 1916, afirma: «Pero ¿se puede vivir de modo que la vida deje de ser problemática? ¿De modo que se viva en la eternidad y no en el tiempo? (2009b, p. 209) y poco después añade:

Sólo el que no vive en el tiempo, sino en el presente, es feliz.

Para la vida en el presente no hay muerte alguna.

Si por eternidad no se entiende duración temporal infinita, sino intemporalidad, entonces se puede decir que vive eternamente quien vive en el presente (*Ibíd.*, p. 209).

Este presente es también la forma del instante, este corpúsculo temporal en el que todo puede estar contenido y proyectar la alargada forma de la eternidad. Estamos ante otra alternativa al concepto habitual del tiempo: una eternidad comprimida en la brevedad del instante:

Normalmente uno se imagina la eternidad (del premio o el castigo) como una duración temporal sin fin. Pero de igual modo podría uno imaginársela como un instante. Puesto que en un instante se pueden experimentar todos los horrores y toda bienaventuranza. Si quieres imaginarte el infierno no necesitas pensar en tormentos inacabables. Más bien diría: ¿Sabes qué horrores indecibles es capaz de soportar un ser humano? Piensa en ello & sabrás lo que es el infierno, aunque no intervenga para nada la duración (Wittgenstein, 2000, 170).

Esta concepción del presente netamente metafísica, supone aquella dimensión atemporal solo accesible a través de una fe que, de hecho, Emerson solo acepta como una actitud intuitiva y contemplativa, merced a la cual se podía establecer «una relación original con el universo» sin necesidad de acceder a una creencia explícita —algo que, por otra parte, excedía a los planteamientos propios del trascendentalismo—, pero que Wittgenstein, en cambio, contempla como inherente a la fe cristiana que constituye su punto principal de referencia. Por ello, para nuestro autor la oración constituye una condición insalvable que permite mantener la esperanza de una redención al contemplar un determinado sentido de la vida que, en sí mismo, es la expresión de la propia naturaleza divina. Así lo plantea Isidoro Reguera:

La felicidad o el sentido de la vida no es objeto de conocimiento sino de plegaria, porque en definitiva el sentido de la vida o del mundo, como hemos visto, es Dios mismo por definición, es decir, lo que —sea lo que sea— podríamos llamar perfectamente así (Reguera, 1994, p. 125).

Desde el punto de vista del lenguaje, Emerson tiene una estimación que seguramente fue del agrado de nuestro autor, dado que pone al ser humano como referente constante a la hora de contemplar los hechos. Es decir, lo que acontece se ha vertido previamente en nuestro ideario y de allí sale transformado en algo que nos resulta próximo y conocido, pero que en modo alguno contiene la objetividad que le suponemos inherente. Tal vez no sea propiamente una teoría sobre el lenguaje, pero sí lo es sobre el tratamiento que le otorgamos (que para el caso vendría a ser prácticamente lo mismo):

Siempre estamos proponiendo los hechos enfáticos de la historia en nuestra experiencia privada, y verificándolos. Toda la historia se vuelve subjetiva; en otras palabras no hay propiamente historia, sólo biografía (Emerson, 2015, p. 49).

En lo concerniente a la concepción de lo superior, la divinidad que se desprende de los planteamientos de Emerson es de una dimensión interiorizada y contemplativa que se nutre de la esencia del mundo con el que interactuamos, siendo ambos —es decir, el mundo y nosotros— una misma naturaleza que no admite bifurcaciones. Sin embargo, la consideración de Wittgenstein de que la mera existencia del mundo ya sea motivo de emoción mística, nos ubica en un nivel metafísico muy estimable del que podemos derivar una clara aproximación a la esencia del Todo, algo que Emerson plantea de esta manera:

Todo muestra que el alma en el hombre no es un órgano, sino que anima y ejercita todos los órganos; no es una función, como el poder de la memoria, el cálculo, la comparación, sino que los usa como pies y manos; no es una facultad, sino una luz; no es el intelecto o la voluntad, sino el maestro del intelecto y la voluntad; es el trasfondo de nuestro ser, en el que yacemos, una inmensidad no poseída y que no puede ser poseída (Emerson, 2015, p. 225).

En lo que concierne a Thoreau, deberíamos preguntarnos qué aspectos de su personalidad veía Gretl, reflejados en su hermano. No, obviamente, los posicionamientos políticos y sociales que en su momento hicieron de Thoreau una especie de apóstol de la lucha contra los oprimidos y los esclavos, especialmente a partir de su obra *La desobediencia civil*, todo un referente para personajes de la talla de Gandhi o Martin Luther King. Tal vez, en el profundo anhelo de la soledad y su distanciamiento del elemento humano es posible encontrar concomitancias entre ambos

pensadores. Los retiros de Wittgenstein en Noruega y, en general, su actitud introvertida y alejada de toda sociedad, quizá sea la característica más remarcable que aúna ambas personalidades. Sin embargo, tal vez no sea parangonable el sentimiento de soledad como tal, en sí mismo, entre los dos autores. Para Thoreau, el abandono del entorno social y la consiguiente incorporación a la dura vida de los bosques, no presupone la correspondiente sensación de soledad que cabría esperar en estas circunstancias, tal como queda reflejado en este extracto:

Nunca me he sentido solo ni oprimido en modo alguno por un sentimiento de soledad sino una sola vez, y ello fue a las pocas semanas de mi llegada a los bosques cuando, por una hora, me asaltó la duda de si la vecindad próxima del hombre me sería esencial para disfrutar de una vida serena y saludable. El estar solo resultaba ingrato. Con todo, era consciente de la anormalidad de mi ánimo y presentía ya mi recuperación. En medio de una suave lluvia, en tanto prevalecían estos pensamientos, me di cuenta de pronto de la dulce y beneficiosa compañía que me reportaba la Naturaleza misma, con el tamborilear acompasado de las gotas y con cada uno de los sonidos e imágenes que arropaban mi casa. Era una sensación de solidaridad tan infinita e inefable, cual atmósfera que me guardara en su seno, que hacía insignificantes todas las ventajas imaginarias que pudiera comportar la vecindad humana, en las que no he vuelto a pensar ya desde entonces (Thoreau, 2010, p. 167).

En este punto debemos establecer una clara diferencia entre el ánimo de Thoreau y el de Wittgenstein. En primer lugar, el autor norteamericano no se traslada a la frondosidad de los boques por ningún motivo que vaya más allá de la propia experiencia humana de vivir en una comunión absoluta con la Naturaleza y demostrar —o al menos, intentarlo, ya que sobre este punto habría mucho que discutir— lo poco que necesita el individuo para sobrevivir y ser feliz en este ámbito de privaciones que, supuestamente, deberían ofuscar su felicidad y conducirlo al desánimo. Thoreau demuestra con números hechos la forma de reducir gastos y poder vivir con una cantidad mínima de dinero. Esta vivencia ya es, en sí misma, un reto que el autor quiere superar. Lo primordial es permanecer en contacto directo con la vida del bosque y que el ser humano regrese a este estado primitivo del que, teóricamente, nunca debió desviarse.

Los retiros de Wittgenstein, especialmente las estancias en Noruega que, teóricamente, deberían ofrecer puntos de contacto con la vivencia de Thoreau presentan,

no obstante, diferencias muy notorias en su filosofía de fondo. El detalle más significativo es que nuestro autor nunca pudo liberarse de la necesidad de “trabajar”, cumpliendo así un deber autoimpuesto del que, como ya hemos visto reiteradamente, nunca pudo ni quiso evadirse. Al contrario, el abandono de su tarea por causas ajenas a su voluntad es vivido de forma lamentable, casi dramática en ciertas circunstancias. En base a estos factores, su traslado a una zona aislada no obedece a un mero deseo romántico de contactar con la naturaleza, sino a poder hallar el escenario adecuado donde desarrollar su frenética actividad pensante. A tenor de esta enorme diferencia de planteamientos, se hace difícil contemplar los aspectos que Gretl, la hermana de Wittgenstein, consideraba cuando veía semejanzas entre Thoreau y nuestro autor. Sin embargo, la visión espartana de la vida, rehuendo lujos y comodidades —consideradas como obstáculos para acceder a lo plenamente esencial de la existencia—, tal vez ofrezca el punto de vinculación más notorio que, probablemente, Gretl percibió de forma clara, entre los dos pensadores

Asimismo, Thoreau alude a la cuestión del tiempo y al sentido de la intemporalidad derivado de la vivencia de un presente permanente, característica que comparte con Emerson. Desde esta perspectiva también podemos buscar una cierta sintonía entre Thoreau y nuestro autor:

Afortunados seríamos si pudiéramos vivir siempre en el presente, aprovechando cada uno de los sucesos que nos ocurren, como la hierba que cambia al influjo del más ligero rocío; y quizás así nos pasaríamos el tiempo tratando de disimular la ligereza que nos hizo perder oportunidades pasadas a lo cual llamamos «cumplir con nuestro deber» (*Ibid.*, p. 384).

Ciertamente, en este cumplimiento del deber podríamos encuadrar la postura férrea de nuestro autor, que nunca se detiene y que es cómo el oxígeno para continuar con vida. Incluso en sus dificultosos momentos finales Wittgenstein no renuncia a la disciplina del trabajo. No sabemos si esta actitud puede relacionarse con un sentido de permanecer en un presente inalterable que invalide el proceso temporal o, más bien, contacta con una postura religiosa en la que la tarea asignada ha sido recibida directamente de Dios y es, por tanto, ineludible, circunstancia que ya hemos contemplado en otros apartados. Y sin embargo, este trabajo constante en el que el filósofo permanece obcecado podría ser estéril si no está dispuesto precisamente a renunciar al mismo, con lo que se entra en una irónica paradoja:

Si no estás dispuesto a sacrificar tu trabajo a algo todavía más alto no tendrá bendición alguna. Porque la altura la adquiere si le colocas en la altura verdadera respecto del ideal.

Y añade poco después:

Por otra parte, tengo la sensación en el pecho de que a pesar de todo quizá no me sea permitido trabajar. Es decir, sólo me siento moderada, o medianamente, feliz al trabajar & tengo un cierto miedo de que me sea prohibido. Es decir, de que me sobrevenga un sentido de desdicha que haga absurdo el seguir trabajando & me obligue a abandonar el trabajo. ¡¡Pero ojalá no suceda!! (Wittgenstein, 2000, 205).

Recuperamos con estas palabras al Wittgenstein oscilante y que anda en círculos en los que su naturaleza se aferra y se desentiende a partes iguales, entre el contenido metafísico y el sentido práctico. Alguien poco inclinado a la penitencia (pero que pasó seis años de sacrificios y privaciones en la Baja Austria); alguien que se cuestiona la totalidad de su existencia, pero que no puede dudar de la realización escrupulosa de su trabajo (a pesar de que duda constantemente de la viabilidad del mismo).

Todo esto “sucede” mientras nuestro autor está rodeado por la panorámica, hermosa y exuberante, del fiordo noruego de Sogne. En su lugar, Thoreau, se dejaría abrazar por la naturaleza y solo viviría y respiraría según sus leyes. En ellas radica la clave del auténtico sentido. Mientras que nuestro autor se lo plantea todo, el filósofo norteamericano no se plantea nada que vaya más allá del palpitar de lo supremo en la geografía de los bosques. Sin embargo, ambos espíritus son sensibles a la vertiente poética en la que habitan y perciben la grandiosa atmósfera que les envuelve. Wittgenstein: «Tiempo magnífico. Los abedules ya cubiertos de hojas. Ayer por la noche vi la primera gran aurora boreal. La contemplé durante 3 horas aproximadamente: un espectáculo indescriptible» (Wittgenstein, 2000, 241). Thoreau: «¡Oh, el canto del petirrojo al atardecer de un día de verano en Nueva Inglaterra! ¡Si pudiéramos encontrar la rama donde posa! ¡Sí, ésta! (Thoreau, 2010, p.382).

Equivalencia mística: Simone Weil. A la espera de Dios.

El mundo es la ausencia de Dios, su distancia que llamamos espacio, su espera, que llamamos tiempo, y su huella, que llamamos belleza.

SIMONE WEIL

Resulta muy evidente la distancia existente tanto en el orden humano como en el específicamente filosófico entre Wittgenstein y Weil. Su modo de entender y encarar la vida en términos generales no parece que les ponga en paralelo. Sin embargo, cuando entramos a fondo en aspectos y parcelas de su ámbito espiritual la correspondencia entre ambos pensadores se presenta muy amplia y fructífera.

Simone Weil empezó a distanciarse de su andadura propiamente filosófica para adentrarse en el ámbito de la lucha social y laboral y conocer así las dificultades inherentes al mundo obrero. Ciertamente, Wittgenstein no tuvo esta necesidad de contacto directo con las desigualdades e injusticias que afectan a la población, aunque el hecho de pertenecer al movimiento intelectual que revolucionó la Viena de los Habsburgo le otorga un grado de sensibilidad incuestionable en este sentido. Encontramos, por otra parte, una actitud muy parecida en ambos autores en relación a su entrega en el campo de batalla. Ya hemos visto cómo Wittgenstein expone en sus *Diarios secretos* su ferviente deseo de que le manden a primera línea: «Dentro de ocho días marcharemos a la posición de fuego. ¡Ojalá se me permita poner en juego mi vida en una posición difícil!» (Wittgenstein, 1991, p. 145). Por su parte, Weil participó en la guerra civil española incorporándose a la columna Durruti y, posteriormente, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, quiso impulsar un destacamento de enfermeras para atender a los soldados en la línea de fuego. En lo que concierne a Wittgenstein, cabe tener presente la época en la que viajó a la URSS con finalidades abiertamente sociales y con la esperanza de poder ejercer allí un oficio manual, petición que le fue denegada pues se esperaba de él una actividad plenamente académica. No hay, por consiguiente, mucha diferencia entre la incursión de Weil en el marco laboral de la empresa Renault en 1924 y el deseo de Wittgenstein de poder trabajar en un colkhoz soviético en 1935. Existe en ambos pensadores el deseo de experimentar directamente la

dureza del trabajo proletario. En el caso de Weil, impulsada por unos principios sociales, políticos y, finalmente, religiosos que acabaron determinando el curso de su pensamiento posterior. En lo concerniente a Wittgenstein, la influencia siempre presente de Tolstoi a través de la lectura de su *Evangelio abreviado* estaría detrás de su actitud, tal como se manifestó con clara intensidad en su experiencia como maestro en los pueblos de la Baja Austria, entre 1920 y 1926.

En la concepción del trabajo existe, por parte de ambos autores, otra circunstancia realmente importante que subyace tras el esfuerzo desarrollado en el aspecto físico. En el caso de Wittgenstein se trata de acabar la jornada con el cansancio propio de quien ha desempeñado una dura tarea, siendo este factor una clara indicación de que el deber se ha cumplido. Hallamos en esta actitud la mencionada influencia de Tolstoi y, por extensión, de los textos bíblicos que contemplan el trabajo como una forma de aproximación a Dios, aparte del aspecto meramente correctivo que puede desprenderse del mismo. El convencimiento que nuestro autor mostró en este sentido se hizo extensible a sus alumnos, a los que siempre apremió para que cortasen sus vínculos con el ámbito académico para realizar oficios y tareas manuales. Ya hemos destacado el caso de Francis Skinner, especialmente dotado para las matemáticas y que sin embargo optó, por influencia de Wittgenstein, por dedicarse a la jardinería y la mecánica. Por su parte, Weil busca en la dura tarea laboral un sometimiento que la ponga en contacto con lo superior:

El trabajo físico constituye un contacto específico con la belleza del mundo y, en los mejores momentos, un contacto de una plenitud tal que no tiene equivalente [...] Quien tiene los miembros desechos por el esfuerzo de una jornada de trabajo, es decir, de una jornada en la que ha estado sometido a la materia, lleva en su carne como una espina la realidad del universo. La dificultad estriba para él en mirar y amar, si llega a hacerlo, ama lo real (Weil, 2004, p. 105).

Resulta plausible que la inclinación de Wittgenstein por el trabajo manual tiene como trasfondo este sometimiento a la naturaleza que propone Weil. Estamos ante un universo que la autora de *A la espera de Dios* estudió desde todas las perspectivas, tanto científicas como metafísicas, adentrándose tanto en la filosofía griega como en los textos del pensamiento oriental. Su naturaleza profundamente cultural no se lo puso fácil a la hora de considerar a la religión como la auténtica alternativa válida. Antes tuvo

que eliminar un teórico sinfín de posibilidades que podrían explicar el mundo sin necesidad de experimentar ninguna fe. En este sentido lo expresa Georges Hourdin:

No podemos escaparnos de la consideración que Simone Weil nos dirige, a la que aporta una respuesta que merecería ser desarrollada, pero que tiene un carácter místico. Simone no cree en Dios en el sentido literal del término. Contempla el misterio de la fe. Se aniquila para alcanzar el bien absoluto (Hourdin, 1994, p. 288).

Vemos en estas palabras trazos evidentes de la posición de Wittgenstein. Tampoco nuestro autor es un devoto al uso, pero no cesa de proclamar las ventajas espirituales que le supondría poder adentrarse en el marco de la fe, la cual es contemplada como una propiedad independiente de la concepción de un Dios hipotético. Para Wittgenstein esta fe constituye en sí misma la salvación, al margen de lo que pueda promoverla:

Creo entender que el estado de espíritu que produce la fe puede hacer bienaventurado al ser humano. Pues cuando el ser humano cree, cree de todo corazón que el perfecto se ha entregado, ha sacrificado su vida por él, que con ello —desde el principio— le ha reconciliado con Dios, de modo que tú ahora no tienes más que seguir viviendo siendo digno de este sacrificio, —entonces eso tienes que ennoblecerlo, que elevarlo, por decirlo así, a la nobleza. Entiendo —diría— que es un movimiento del alma hacia la bienaventuranza (Wittgenstein, 2000, 219).

Pero la búsqueda de Dios no es una tarea fácil de realizar. A Dios ¿se le encuentra porque se le busca o —siguiendo a Pascal— se le busca porque se le encuentra? También Weil plantea esta cuestión como algo sumamente complejo. El ser humano transita por un mundo en el que Dios tal vez no esté operativo, tal como Wittgenstein expone en el *Tractatus*: «Para lo que es más elevado resulta indiferente *cómo* sea el mundo. Dios no se revela *en* el mundo». (6.432) En nuestro ámbito fenoménico no hay espacio para una entidad trascendental y, en consecuencia, resulta imposible en base a su propia naturaleza. Y, sin embargo, se busca la forma de interactuar con lo superior. Weil expone también la inutilidad de esta postura:

¿Cómo podríamos buscar a Dios, teniendo en cuenta que se encuentra en lo alto, en una dimensión a la que no tenemos acceso? No podemos caminar sino en sentido horizontal. Si caminamos así, buscando nuestro bien, y la búsqueda culmina, esta culminación será ilusoria, lo que habremos encontrado no será Dios. Un niño que yendo por la calle deja de repente de ver a su madre junto a él, corre en todas

direcciones llorando, pero se equivoca; si tuviese suficiente razón y fortaleza para quedarse quieto y esperar, la madre lo encontraría antes (Weil, 1995, p. 34).

Deducimos de esta estimación que Dios puede encontrarnos con facilidad mientras que nosotros no sabemos cómo actuar para hallarle a Él. Tal vez no debemos hacer nada en este sentido ya que nuestras acciones encaminadas a dicha búsqueda suponen, en realidad, un mayor distanciamiento del objeto perseguido. Lo mismo sucede con la consecución del bien. Recordemos las palabras de Wittgenstein en este sentido: «No se puede guiar a los hombres hacia lo bueno; sólo puede guiárseles a algún lugar. Lo bueno está más allá del espacio fáctico» (Wittgenstein, 2014a, 21). En nuestro contexto mundano el individuo puede dirigirse en cualquier dirección siempre que su aspiración no se escape de lo meramente contingente y, por consiguiente, de lo que no contacta con lo supremo. Nunca podrá dirigirse hacia lo ético y divino que son inherentes a otra dimensión espacio-temporal.

Simone Weil se mantiene en este mismo posicionamiento. La intensidad de su fe no le priva de cuestionarse constantemente la ambivalencia presente entre este mundo y lo que queda fuera del mismo. En nuestro ámbito el bien puede ser percibido, pero eso no significa que dispongamos de su “presencia” de forma palpable y existencial. Weil lo plantea en este sentido:

El bien está fuera del mundo. Gracias a la sabiduría de Dios, que ha puesto en este mundo la marca del bien bajo forma de belleza, se puede amar el bien a través de las cosas de este mundo (Weil, 2003, p. 78).

Esta especie de “transpiración” de la divinidad objetivada en el bien fue, como hemos visto, captada intensamente por nuestro filósofo, y su propuesta de silencio era la única forma de aproximarse a lo verdadero. Su consideración del mundo como algo meramente fenoménico —en un sentido muy próximo al estimado por Schopenhauer— quedó claramente plasmada en el tramo final del *Tractatus*:

Si hay algún valor que tenga valor, tiene que residir fuera de todo lo que sucede y de todo lo que es de esta y aquella manera. Pues todo lo que sucede y todo lo que es de esta y aquella manera es accidental.

Lo que lo hace no ser accidental no puede residir *en* el mundo pues, en tal caso, eso sería, a su vez, accidental.

Y remata la cuestión:

Es claro que la ética no consiente que se la exprese.

La ética es trascendental.

(Ética y estética son uno y lo mismo). (6.421)

Con la consideración de que la ética y la estética corren paralelas, Wittgenstein se alinea con la estimación de Weil anteriormente citada. La belleza recogida en el campo estético presupone la presencia indirecta de lo superior entre nosotros.

Esta postura, firme y clara, de ubicar el bien fuera de nuestro contexto es uno de los aspectos en los que se aprecia una mayor convergencia entre ambos autores. Se trata de una cuestión importante ya que supone la contemplación de nuestro mundo como un escenario impropio para la verdad más profunda lo cual, en el ámbito de Wittgenstein, puede resultar llamativo, pero tiene su sentido en base al proceso evolutivo que ha seguido su pensamiento dentro de los cauces de la lógica. Sin embargo, más impactante resulta en Weil, pues ella habla desde la perspectiva de una fe firmemente establecida en la que, teóricamente, la acción de Dios podría —o incluso podríamos decir que debería— manifestarse abiertamente en nuestro ámbito. Pero Weil delimita claramente este radio de acción. Por ello, expone lo que puede ser valorado como indiscutible al margen de una fe específica (la existencia de Dios) y lo plantea como si de una evidencia científica se tratase. De este modo se reclama la incursión de la fe sólo para unos “quehaceres” concretos y determinados:

Que Dios sea el bien, es una certeza. Es una definición. Que Dios de una cierta manera —que yo ignoro— sea realidad, también eso es una certeza. Esto no es materia de fe. Pero que cada uno de los pensamientos por los que deseo el bien me aproxime al bien, esto es objeto de fe. No puedo tener esa experiencia más que por la fe. E incluso después la experiencia no es objeto de constatación, sino solamente de fe (Weil, 2003, p. 230).

Posiblemente, Weil no advierte que en realidad es su fe la que le inspira la totalidad del argumento, dado que es sumamente discutible —si no se está bajo el amparo de la creencia— considerar que Dios sea una realidad y que esa realidad se corresponda con la manifestación del bien. Pero Weil quiere establecer una distancia insalvable entre Dios propiamente dicho —cuya existencia considera que no puede permanecer en el marco meramente especulativo de la filosofía— y el ámbito del bien. Esta condición supone el zénit de la aspiración religiosa de nuestra autora. Que podamos contemplar a

Dios como evidente, pero que esta misma correspondencia no se haga extensible al bien muestra de forma contundente que la consideración del bien supremo es el auténtico objetivo, por lo demás inalcanzable, al que debe aspirar el ser humano. Por ello, Weil sentencia: «Nada puede tener como objetivo lo que no tiene como origen» (Weil, 2003, p. 24). Este bien al que no podemos acceder es, en realidad, la matriz de la que procedemos. Pero en el contexto en el que existimos todo es aleatorio y en este cauce el bien no puede transitar. Weil precisa este detalle con mayor rigor si cabe: «El único bien que no está sujeto al azar es el que está fuera del mundo» (Weil, 2001, p. 146). Con arreglo a lo expuesto, la autora delimita el campo operativo del ser humano en este sentido, dado que pretender otorgarle mayores aspiraciones queda fuera de todo sentido. Nuestras limitadas competencias no nos permiten elevar la mirada hacia horizontes que no nos corresponden. Weil perfila definitivamente la cuestión: «El objeto de la búsqueda no debe ser lo sobrenatural, sino el mundo. Lo sobrenatural es la luz: si hacemos de ello un objeto, lo menoscabamos» (*Ibid.*, p. 165).

Con esta consideración se cierra el círculo especulativo y el pensamiento de Weil vuelve a ponerse en paralelo con el de Wittgenstein. Sólo podemos aspirar al mundo, tal como nuestro filósofo demostró en todo su trayecto filosófico. Fuera del mismo lo más ajustado a la realidad es el silencio. En cualquier caso, el ser humano persiste en su búsqueda y procura guiarse por lo que considera propio del bien. Pero ¿estamos ante el bien en sí mismo, en su más pura esencia, o es solo una actitud imitativa que se nutre de aquello que sentimos como cierto y nos empuja a la acción? Weil categoriza claramente estas actitudes y determina su auténtico alcance:

Estas expresiones indirectas de amor son únicamente la actitud hacia los seres y las cosas terrenas del alma orientada al bien. Por sí mismas no tienen por objeto un bien. No hay bien en este mundo. Así, pues, propiamente hablando, no son amor sino actitudes amantes (Weil, 2004, p.127).

Pero en este mundo necesitamos unas normas morales que, aunque tengan su auténtico origen en otra dimensión, requerimos como referentes. Ciertamente podemos establecer unos principios éticos y de convivencia básica, y ponerlos en circulación. Nadie puede oponerse a eso. Pero habrá gente —y posiblemente más de la que en principio cabría suponer—, que considere que estos principios deben tener una ascendencia superior y no es suficiente que hayan sido pensados por mentes sabias y clarividentes. Recordemos la postura de Wittgenstein en este sentido cuando proclamó

que lo bueno es lo que Dios manda, durante su conversación con Friedrich Waismann. Si aceptamos la propuesta alternativa de considerar que Dios quiere lo bueno porque es bueno, queda abierto el debate de tener que categorizar esta bondad y explicarla. Como ya sabemos, Wittgenstein no quiere entrar en campos teóricos cuando se trata de cuestionar lo trascendente. Para ser exactos, no es posible tal cuestionamiento. Con arreglo a esto, el filósofo es totalmente claro en su exposición a Waismann:

Mi respuesta sería: rechazaré siempre cualquier explicación que se me ofrezca: no tanto porque sea falsa, sino por tratarse de una *explicación*.

Si alguien me dice que algo es una *teoría*, yo diré: no, no, esto no me interesa. Incluso en el caso de que la teoría fuera verdadera no me interesaría, no sería lo que estoy buscando. Lo ético no se puede enseñar. Si para explicar a otro la esencia de lo ético necesitara una teoría, entonces lo ético no tendría valor (Wittgenstein, 2011, p. 45).

Repárese en el hecho de que ni en el caso de que la teoría fuese verdadera merece interés alguno para nuestro autor que afirma “no sería lo que estoy buscando”. En este sentido podríamos preguntar: ¿Cómo contempla Wittgenstein el campo ético al deslizarlo hacia lo trascendente de forma inexorable? Podríamos considerar que el filósofo no concibe el universo sin Dios y al admitir este punto como incuestionable se deduce que esta entidad superior debe de estar forzosamente detrás de lo que constituye el paradigma de la conducta ya que la naturaleza divina solo puede “expresarse” en base a los contenidos que la configuran. Ahora bien, estos contenidos no son extensibles a la proyección que derive de dicha naturaleza, es decir, el mundo aleatorio en el que nosotros nos movemos. Por ello cabe preguntar dónde se encuentran estos contenidos sobre los que no podemos teorizar a pesar de que los intuimos como “reales”. Nosotros no disponemos de marco ético y por ello nuestra configuración moral será forzosamente laica. Pero entonces aparece otro problema, tal como lo estima Weil:

Dado que la voluntad es impotente para operar la salvación, la noción de moral laica es un absurdo. Pues lo que se llama moral no apela más que a la voluntad y a lo que tiene, por decirlo así, de más muscular. La religión por el contrario, corresponde al deseo y es el deseo lo que salva (Weil, 2004, p. 115).

El establecimiento de una moral laica es, por otra parte, comprensible y su funcionamiento no tiene por qué presentar problemas importantes. Sin embargo, sus contenidos no pueden ir más allá de lo que humanamente podamos aportarles, es decir,

solo podemos incluir suposiciones en base a nuestro criterio, el cual intentaremos fundamentar en lo que intuimos cómo válido. En este sentido resulta oportuno mencionar el diálogo epistolar entre Umberto Eco y Carlo María Martini que tuvo lugar en los años noventa. En el marco de esta fructífera correspondencia es interesante recordar estas palabras de Martini:

Resulta claro y obvio que también una ética laica puede hallar y reconocer de hecho normas y valores válidos para una recta convivencia humana. Es así como nacen muchas legislaciones modernas. Pero para que los cimientos de estos valores no se resientan de confusión o incertidumbre, sobre todo en los casos límite, o sean simplemente malentendidos como costumbre, moda, comportamiento funcional o útil o mera necesidad social, sino que asuman el valor de un verdadero y propio absoluto moral, es preciso que no estén atados a ningún principio mutable o negociable (Eco, Martini, 2009, p. 66).

Dicho de otro modo: el punto de referencia debe estar en otra parte. Pero ni Wittgenstein ni Weil estiman como perceptible este ámbito. La verdad y el bien no están entre nosotros. Por ello, lo que podamos introducir en un debate democrático sobre cuestiones éticas y morales no irá más allá, como ya hemos visto, de una serie de requerimientos de conducta que cubran razonablemente las necesidades del conjunto de la sociedad. Pero siempre habrá alguien que pregunte: «¿Y eso, quién lo dice?» Todas las comisiones de sabios y expertos pueden resultar insuficientes ante esta duda metafísica. En este sentido, cabe tener presentes estas acertadas palabras de Hans Küng:

La religión puede cimentar de manera inequívoca, porque la moral, las normas y valores éticos deben vincular *incondicionalmente* (y no sólo cuando resulta cómodo) y, por tanto, *universalmente* (para todos los rangos, clases y razas). Lo humano se mantiene, precisamente en cuanto se le considera fundado sobre lo divino. Cada vez resulta más claro que solamente lo incondicionado puede obligar de manera absoluta, solamente el Absoluto puede vincular de manera absoluta (cit. en Eco, Martini, 2009, p. 67).

Y este absoluto es el que tanto Weil como Wittgenstein tienen como punto insalvable de referencia aunque sea a costa de contemplarlo fuera de nuestro radio de acción. Por ello, nuestras legislaciones *solo* serán laicas en la medida en que no pueden ser otra cosa. La diferencia entre el valor relativo y el absoluto que estableció Kant se pone de manifiesto y plantea la clara dicotomía entre aquello que resulta sensible a la

argumentación y lo que queda fuera de la misma. Lo primero nos permitirá establecer normas y recomendaciones libremente ya que *no* estamos ante la esencia de lo Absoluto. Lo segundo, se manifestará como algo inapelable y que queda fuera de toda capacidad negociadora.

También la capacidad del ser humano para adoptar una actitud y configurar una “intención” es motivo de interés para nuestros autores. En este proceso contemplan la auténtica transformación del individuo que a partir de aquí puede ser considerado una entidad completamente diferente. El ser humano accede a un plano distinto que lo predispone para su contacto con la trascendencia. En esta misma línea, Wittgenstein analiza un tema tan delicado como la existencia de los milagros y estima que lo que realmente cuenta no es el hecho prodigioso en sí mismo, sino la actitud de quien lo lleva a cabo. Por ello, cabe diferenciar claramente el acontecimiento de la postura que lo propicia. Tomando como referencia el milagro de Cristo en las Bodas de Caná, Wittgenstein expresa lo siguiente:

Lo milagroso trata de ser aquello que proporciona contenido & significado a esa acción. Y con ello no me refiero a lo extraordinario, o a lo que no ha sucedido nunca, sino al espíritu con el que se hace algo así y del que la transformación del agua en vino es sólo un símbolo, un gesto (por así decirlo). Un gesto que (efectivamente) sólo puede hacer quien es capaz de hacer eso extraordinario. Si ha de decirnos algo, hay que entender el milagro como gesto, como expresión. También podría decir: Sólo es un milagro cuando lo hace alguien que lo hace con espíritu milagroso. Sin ese espíritu se trata sólo de un hecho extraordinariamente raro. Es como si hubiera de conocer ya a la persona para poder decir que se trata de un milagro. Tengo que entender la totalidad ya con el espíritu correcto para sentir que ahí se produce un milagro (Wittgenstein, 2000, 83).

Y añade:

Cuando leo en un cuento que una bruja transforma a una persona en una fiera salvaje es también el espíritu de esa acción el que me produce la impresión.
(Se dice de un ser humano que si pudiera mataría al enemigo con su vista) (*Ibíd.*, 85).

Reaparece en este sentido, la divergencia que surge entre ambos pensadores sobre la naturaleza de los milagros y la asimilación que cabe hacer de los mismos. Mientras que Wittgenstein propone una actitud hacia la naturaleza esencial del milagro más que

al acontecer propiamente dicho, Weil se muestra partidaria de contemplarlo en toda su plenitud existencial sin que esto presuponga ningún inconveniente en base a la visión científica que nos envuelve y que, en este caso, no es preciso que abandonemos:

Los hechos llamados milagrosos son compatibles con la concepción científica del mundo si se admite como postulado que una ciencia suficientemente avanzada podría dar cuenta de ello.

Este postulado no suprime el vínculo de estos hechos con lo sobrenatural (Weil, 1998, p. 46.).

Con estas estimaciones, Weil ubica los hechos prodigiosos en un contexto cotidiano a la espera de que el avance científico los corrobore y los “explique” de alguna manera. Lo llamativo de esta propuesta es que para la filósofa francesa esto no está en contradicción con la procedencia sobrenatural que propicia el milagro. Con arreglo a esto, los dos mundos podrían coexistir sin que uno pusiese en tela de juicio al otro, lo cual, obviamente, considerado desde una perspectiva mínimamente lógica, puede resultar descabellado. En este sentido, Wittgenstein se muestra en una posición más razonable al distinguir entre la naturaleza de hechos más o menos raros y extravagantes y el supuesto espíritu que los propicia. Sin embargo, recordemos que nuestro autor respeta la fe aunque esta no pueda sustentarse en bases históricas plausibles. Con ello, deja un amplio margen abierto entre lo empírico y lo que la metafísica propone. Su visión del campo científico es, en este punto, casi anecdótica. Weil, por su parte aspira a que la ciencia no se vea obligada a tener que cambiar sus paradigmas para permanecer de acuerdo con lo que Dios dispone.

Sin embargo, la postura de Weil y Wittgenstein en relación al espíritu que mueve los actos y las conductas del individuo no es en realidad tan distinta. De hecho, existe una plena coincidencia en la consideración de la actitud y de la intención de la persona a la hora de realizar cualquier gesto de cualquier naturaleza. Ya se ha visto la posición de Wittgenstein en este sentido, pero también Weil contempla que lo que hay detrás de un determinado comportamiento puede cambiar por completo la naturaleza de lo que se refleja en el acto en sí:

No es sorprendente que un hombre que tiene pan dé un pedazo a un hambriento. Lo que es sorprendente es que sea capaz de hacerlo con un gesto diferente de aquel por

el cual se compra un objeto. La limosna, cuando no es sobrenatural, es semejante a una operación de compra. Se compra al desdichado (Weil, 2004, p. 92).

Estamos, por tanto, ante seres transformados por una vivencia interna de gran alcance. Nadie sabe, externamente, si una acción caritativa es auténtica o no. Eso solo puede experimentarlo el que la realiza. El necesitado agradecerá el gesto sin percibir la autenticidad o la falsedad del mismo. Sin embargo, aquel acto a primera vista tan hermoso puede tener, en realidad, una fundamentación deleznable. Tanto Weil como Wittgenstein dan, como hemos visto, una gran importancia a la intencionalidad que subyace detrás de cualquier conducta. La intencionalidad que Wittgenstein pone como condición ineludible para que un acto determinado tenga un auténtico significado trascendente también es contemplada por Weil. El nivel que puede alcanzar la intención que mueve una acción determinada es reflejado intensamente en la siguiente consideración:

Las mismas palabras (v. gr., cuando un hombre dice a su mujer: te quiero) pueden ser vulgares o extraordinarias según la manera de pronunciarlas. Y esa misma depende de la profundidad que tenga la región del ser de la que proceden, sin que en ello intervenga para nada la voluntad. Merced a una maravillosa sintonía, esas palabras van a llegar, en quien las escucha, a la misma región. De este modo, quien escucha puede discernir, si es que tiene discernimiento, cuánto valen esas palabras (Weil, 2001, p. 109).

La estimación de la intención por ambos autores es, de hecho, un canto a la pureza y a la bondad por encima de cualquier otra consideración. Hemos visto la concepción rígida y disciplinada que Wittgenstein tenía de la conducta, que debía tener al Perfecto como referente incuestionable. En base a Mateo 5, 8. «Bienaventurados quienes tienen un corazón puro, porque ellos verán a Dios», nuestro autor se lamenta desde su refugio noruego:

Pensé ayer en la expresión «un corazón puro»; ¿por qué yo no puedo tenerlo? Esto significa: ¿por qué son tan impuros mis pensamientos! Vanidad, mentira, celos aparecen una y otra vez en mis pensamientos. Quiera Dios dirigir mi vida de modo que se vuelva de otro modo (Wittgenstein, 2000, 109).

En este sentido se expresa Weil:

«Sed perfectos como lo es vuestro Padre celestial...» Amad como el sol que alumbra. Es preciso volver a dirigir el amor hacia uno mismo para luego expandirlo por sobre todas las cosas y sólo Él se ama a sí mismo (Weil, 2001, 126).

La equivalencia de posturas entre los dos autores llega también al ámbito definitivo de la muerte. Ya conocemos la estimación de Wittgenstein ante el fenómeno en cuestión. Su visión, particularmente reductiva, en la que no puede ser considerada un evento de la vida, deja a la muerte en una situación casi anodina. Por otra parte, a nuestro filósofo no le soluciona nada, como ya hemos visto, la posibilidad de que exista otra hipotética vida después de la presente, tal como se expone en el *Tractatus*:

La inmortalidad temporal del alma humana, es decir, su eterna supervivencia, no sólo no está garantizada en modo alguno, sino que, sobre todo, esta suposición no sirve en absoluto para lo que siempre se ha pretendido alcanzar con ella. Pues ¿se resuelve algún enigma porque yo viva eternamente? ¿No es quizá la vida eterna tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo reside *fuera* del espacio y del tiempo. (6.4312)

Todo el misterio de una hipotética vida futura ya se halla implícito en la existencia presente. Lo que Wittgenstein propone es que quienes especulan sobre una vida después de la muerte, deberían especular sobre la vida de la que gozan ahora mismo. Ante esta existencia (y sin entrar en mayores consideraciones), nuestro autor plantea su concepción de lo místico, como ya hemos contemplado ampliamente. No precisa de proyecciones que doten a la vida de otro cariz o que la perpetúen eternamente. El misterio ya lo tenemos en la mera contemplación del mundo. Para Wittgenstein la inmortalidad se convierte en algo casi anecdótico y sin relevancia especulativa. Sin embargo, Weil va todavía más allá y estima que la creencia en una existencia futura es sencillamente negativa:

Rechazar las creencias colmadoras de vacíos que endulzan las amarguras. La de la inmortalidad. La de la utilidad de los pecados: *etiam peccata*. La del orden providencial de los acontecimientos —en una palabra, «los consuelos» que comúnmente se buscan en la religión (Weil, 2001, 64).

Se aprecia en la contundencia del texto precedente el concepto peculiar que Weil tiene de la religión, en el sentido de no entenderla como un consuelo en los momentos de dificultad. Para la autora, la vivencia de la fe, lejos de suponer una experiencia

equilibradora y gratificante, supone más bien el reconocimiento de toda nuestra limitación y el escaso margen del que disponemos para saber lo que se espera de nosotros. Contrasta en este sentido con la postura de Wittgenstein ya que éste ve en la fe el ancla que le salvará del naufragio espiritual que le acosa. Sin embargo, en este punto debemos hacer notar una característica importante que bien puede ser la causa de la divergencia entre ambos autores. En el caso de Weil se habla de la fe vivida y experimentada con intensidad. Después de penetrar en el núcleo de su creencia, la autora realiza un amplio balance de factores y circunstancias. Su vivencia le muestra a las claras que las ventajas que derivan de la fe son más bien escasas. La influencia, por otra parte, de las religiones orientales también juega un papel en este sentido. Weil afronta una fe en Cristo que convive con estimaciones muy propias del ámbito budista. La existencia presente es, para la autora francesa, tan fenoménica como puede serlo para Wittgenstein, en base a las posiciones de Schopenhauer. Tal es el caso de la siguiente reflexión:

La realidad del mundo la hacemos nosotros con nuestro apego. Es la realidad del yo trasladada por nosotros a las cosas. En modo alguno es la realidad exterior. Esta no es perceptible más que por medio del desapego total. Mientras quede un hilo habrá asimiento (*Ibíd.*, p. 64).

Cierto que estos planteamientos también los hallamos en el ámbito de la mística medieval, como ya hemos visto en Eckhart o Porette, entre otros. Pero es destacable el modo en que Weil ha sabido cohesionar propuestas muy diversas y canalizarlas en una dirección concreta. Ahora bien, es el hecho de hablar desde la creencia como algo plenamente vivido lo que distingue a Weil de Wittgenstein. Esta fe que resulta tan compleja y sacrificada para la pensadora francesa no es contemplada del mismo modo por nuestro filósofo. La razón es de tipo pragmático ya que Weil alude a lo experimentado en carne propia, mientras que Wittgenstein colma a la fe de expectativas precisamente porque no ha llegado a vivirla nunca en su plenitud. La no vivencia de la fe por parte del filósofo se resume en una aspiración, un anhelo de acceder a un estado de perfeccionamiento espiritual que suponga un cambio de vida:

Puedo rechazar la solución cristiana del problema de la vida (redención, resurrección, juicio final, cielo, infierno) pero con ello no se soluciona el problema de mi vida puesto que no soy bueno & no soy feliz. No estoy redimido. Y cómo puedo saber, por tanto, lo que me rondaría por la cabeza como única imagen

aceptable del orden universal si viviese de otro modo, de un modo completamente diferente. No puedo juzgarlo (Wittgenstein, 2000, 160).

Como ya se ha venido observando, el pensamiento de Wittgenstein se mueve dentro de una espiral en la que todo depende de las leyes del mundo y su inexorabilidad. Sin embargo, en base a su intensa espiritualidad que pulula constantemente por encima del marco lógico, dentro y fuera de lo que es propiamente semántico, nuestro autor recibe el reflejo de lo imperceptible. Esto lo hemos apreciado en algunos de sus textos y de forma muy relevante en los *Cuadernos de notas*, cuando sus incursiones lógicas se veían asaltadas abruptamente por fogonazos metafísicos de enorme intensidad. Son estos momentos en los que Wittgenstein se evade de la presión analítica y flota en el aura de lo abiertamente religioso en los que se urde la mágica combinación de lo “necesario” con lo “posible”. Es decir, entre aquello que constituye la estructura del mundo y lo que nos induce a intuir lo que hay más allá del mismo.

Nuestro autor siempre aceptó y comprendió que era propio de nuestra naturaleza estrellarnos contra la barrera de la lógica erigida a través del lenguaje. Que esta tentativa se salde de modo exitoso o resulte un fracaso inoperante es algo que queda inicialmente en el aire. Es evidente que a Wittgenstein el espíritu le demandaba mucho más de lo que le ofrecía el marco positivista. Y aunque con los años se distanció del contexto teórico del *Tractatus*, en su nueva cosmovisión semántica lo Absoluto siguió presente, sólo que a partir de este momento los vaivenes de su alma quedaron recogidos mayoritariamente en textos más íntimos. En este punto tan sensible y peculiar aparece, sin embargo, Weil para ponerse en la misma tesitura, reforzando la posición de nuestro autor:

El hombre sólo escapa a las leyes de este mundo por espacio de una centella. Instantes de detenimiento, de contemplación, de intuición pura, de vacío mental, de aceptación del vacío moral. En instantes así es capaz de lo sobrenatural (Weil, 2001, p. 62).

En estas bellas palabras, Weil recoge el amplio concepto del universo metafísico que nos está vedado —y ante el que Wittgenstein propone el silencio como postura más coherente—, y lo muestra como accesible aunque sea de una forma fugaz, casi imperceptible, pero suficiente para orientar al espíritu humano en relación a la verdad. En cualquier caso, es evidente el paralelismo entre ambos autores: Wittgenstein desde la perspectiva de una fe anhelada, pero no establecida, y Weil desde una fe establecida,

pero salpicada de infinitos anhelos. Por otra parte, su consideración del ámbito metafísico les lleva a relativizar aspectos aparentemente insalvables como la contemplación del progreso y su supuesta influencia en el devenir humano, y les hace insensibles a las teorías sobre una cuestión tan compleja que ya decepcionó a un amplio elenco filosófico, desde Nietzsche a Heidegger. En un aforismo de 1947, Wittgenstein sentencia:

La visión apocalíptica del mundo es, en verdad que las cosas *no* se repiten. Por ejemplo no es insensato pensar que la era científica y técnica es el principio del fin de la humanidad; que la idea del gran progreso es un deslumbramiento, como también la del conocimiento final de la verdad; que en el conocimiento científico nada hay *de* bueno o de deseable y que la humanidad que se esfuerza por alcanzarlo corre a una trampa. No es de ningún modo evidente que no sea así (Wittgenstein, 2014a, 318).

Unos planteamientos que bien podrían haber sido estimados por Weil. Del mismo modo, la siguiente reflexión de la autora francesa pudo ser suscrita fácilmente por nuestro filósofo, pues recoge aspectos recurrentes del pensamiento de Wittgenstein, tal como hemos venido observando:

Las teorías acerca del progreso y del «genio que siempre acaba apareciendo» provienen del hecho de que resulta insoportable imaginarse que lo más valioso del mundo esté supeditado al azar. Precisamente por ser insoportable, debe tenerse en cuenta.

La creación es eso mismo.

El único bien que no está sujeto al azar es el que está fuera del mundo (Weil, 2001, p. 146).

Pero Weil perfila con precisión histórica el escenario en el que se desarrolla esta degradación y no duda en exponer responsabilidades:

El cristianismo ha hecho entrar en el mundo la noción de progreso, desconocida hasta entonces; y esta noción se ha convertido en el veneno del mundo moderno, lo ha descristianizado. Es preciso abandonarla (Weil, 1998, p. 42).

Por otra parte, el azar siempre contemplado por Wittgenstein en el contexto de este mundo fenoménico, permanece sujeto a la férrea estructura de la lógica, pero abierto a

todo tipo de eventualidades que cuestionan su capacidad para albergar sentido. Esta visión reduccionista de nuestro mundo la lleva Weil a su punto máximo cuando afirma:

Nada poseemos en el mundo —porque el azar puede quitárnoslo todo—, salvo el poder decir yo. Eso es lo que hay que entregar a Dios, o sea destruir. No hay en absoluto ningún otro acto libre que nos esté permitido, salvo el de la destrucción del yo (Weil, 2001, p. 75)

Y, ciertamente, en este punto Wittgenstein también expresa su posición en base a la “identidad” de este yo enigmático y oscuro que todo lo invade generando un férreo solipsismo que establece el referente por excelencia que nuestro autor nunca abandonó y que supone el encaje con la aspiración filosófica: «El Yo entra en la filosofía debido a que el mundo es mi mundo» (Wittgenstein, 2009b, p. 221). Y en este sentido, sentencia: «¡El Yo, el Yo es lo profundamente misterioso!» (*Ibíd.*, 225). Y poco después perfila con mayor detalle el alcance del concepto:

El Yo filosófico no es el ser humano, ni el cuerpo humano o el alma humana con las propiedades psicológicas, sino el sujeto metafísico, el límite (no una parte) del mundo. Pero el cuerpo humano, mi cuerpo en especial, es una parte del mundo entre otras partes del mundo, entre animales, plantas, piedras, etc. (*Ibíd.*, p. 225).

Obsérvese la curiosa diferencia que Wittgenstein establece entre el alma y el sujeto metafísico. Pensamos que el Yo propuesto por Weil debería ubicarse en un punto intermedio dentro del contexto de nuestro autor. ¿Se puede destruir el yo presente en el sujeto metafísico? Tal vez dentro del pensamiento de Wittgenstein no existe esta posibilidad en la medida en que su esencia escapa a nuestras elucubraciones espirituales. En este sentido, el Yo que podemos eliminar según Weil estaría, tal vez, más cercano a la “naturaleza” del alma, revestida de propiedades psicológicas y por ello más sensible a nuestro proceder. Imaginamos que en el ámbito del primer Wittgenstein no podía existir espacio para acceder en ningún sentido al Yo implícito en el límite del mundo —de ahí su naturaleza misteriosa. En cualquier caso, el marco fenoménico es algo a superar por parte de ambos autores aunque el modo de acometer la situación resulte distinto. En este sentido, y coincidiendo plenamente con Wittgenstein, la autora desliza la verdad hacia la trascendencia dejando nuestro escenario como algo ficticio: «Sólo lo universal es verdadero, y el hombre no puede llevar su atención más que sobre lo particular. Esta dificultad es el origen de la idolatría» (Weil, 2003, p. 186). La misma

idolatría presente en la superstición que tanto temía nuestro filósofo. Así lo expresa desde su encierro noruego: «Creo que debo decirme: “¡No seas servil en la religión!” O ¡Intenta no serlo! Puesto que esto está en el camino de la superstición» (Wittgenstein, 2000, 198).

Sin embargo, siempre dispuesto a contemplar la verdad desde todos los ángulos posibles, Wittgenstein no duda en darle la vuelta a la cuestión y afrontar abiertamente aquello que se esconde en el fondo de nuestro espíritu:

Una imagen muy arraigada en nosotros puede compararse naturalmente a la superstición, pero también se puede decir que *siempre* se tiene que llegar a un terreno firme, aunque sea una imagen, y que por tanto una imagen que está en el fondo de todo pensar debe ser respetada y no se la debe tratar como superstición (Wittgenstein, 2014a, 475).

Y también, y a modo de conclusión, la cuestión básica de la filosofía y sus posibilidades reales es contemplada por nuestros autores con evidentes puntos de coincidencia. Aunque inicialmente la postura de Wittgenstein de disolver, como ya hemos visto, los supuestos problemas filosóficos antes de que estos lleguen a configurarse como tales, no es compartida por Weil cuando expone:

El método de la filosofía consiste en concebir claramente los problemas insolubles en su insolubilidad, después de contemplarlos sin más, fijamente, incansablemente, durante años, sin ninguna esperanza, a la espera. Según ese criterio hay pocos filósofos. Pocos es todavía decir muchos (Weil, 2003, p. 257).

Para Weil, los problemas tienen carta de identidad y no ha habido forma de evitarlos. Están constituidos como tales y la postura del filósofo es, por tanto, *a posteriori*. Se acepta que existen problemas insolubles ante los que la filosofía se muestra impotente. La actitud contemplativa de los pensadores sólo puede entenderse como una postura metafísica, casi como si se estuviera a la espera de un acto milagroso que, inesperadamente, solucionara el problema. La autora francesa no contempla la posibilidad de que el lenguaje haya enredado la situación y generado supuestos problemas en realidad evitables. En cambio, Wittgenstein tiene clara la engañosa mecánica que viene alterando la realidad desde tiempos remotos:

Una y otra vez se oye la observación de que la filosofía no hace en realidad ningún progreso, de que nos ocupan todavía los mismos problemas que ocuparon a los griegos. Pero quienes lo dicen no comprenden la razón por la que debe ser así. Esto

es que nuestro lenguaje ha permanecido igual a sí mismo y nos desvía siempre hacia las mismas preguntas. Mientras exista un verbo «ser» que parezca funcionar como «comer» y «beber»; mientras existan adjetivos como «idéntico» y «verdadero», «falso», «posible»; mientras hablemos de un flujo temporal y de una expansión del espacio, etc., tropezarán los hombres con las mismas dificultades y mirarán absortos algo que ninguna aclaración parece poder disipar (Wittgenstein, 2014a, 75).

Sin embargo, existe un nexo decisivo en la postura de ambos autores: la actitud de distanciamiento y extrañeza ante las complejidades filosóficas. Wittgenstein las elude impidiendo su formación, Weil las ignora una vez conformadas. Hay un paralelismo absoluto a la hora de desestimar una auténtica problemática filosófica. Con arreglo a esto, la cuestión queda centrada en el marco metafísico que es el terreno abonado de ambos pensadores. Es en este contexto en el que ambos deslizan sus propuestas teóricas. También se coincide en valorar a la inteligencia y el modo como esta selecciona las palabras. En realidad, la importancia que Weil concede a las palabras se limita a lo que nos resulta aprehensible, algo que también percibimos en Wittgenstein. Es en su enfoque del misterio cuando resultan ineficaces —en este sentido nuestro autor opta por el silencio como única salida airosa—, pero Weil, a pesar de todo, estima que son oportunas para aproximarnos a lo supremo aunque solo sea de modo orientativo, sin posibilidad real de ir más allá:

La inteligencia no puede nunca penetrar el misterio, pero puede —y es la única que puede— dar cuenta de la conveniencia de las palabras que la expresan. En este cometido, debe ser más aguda, más perspicaz, más precisa, más rigurosa y más exigente que en cualquier otro (Weil, 2001, p. 165).

Es la misma inteligencia que utilizó Wittgenstein cuando desgranó toda su teoría ética la cual, por su propia naturaleza, debía resultar intratable y sin embargo fue abordada aunque solo fuera para dejar fuera de la misma aquello que resultaba más decisivo. Pero sí podía dar cuenta de la inquietud que envuelve al individuo en este sentido y de aquello que teóricamente espera encontrar en su demanda espiritual. Es por ello que la fe que nuestro autor contempla se caracteriza especialmente por su capacidad de preguntar por aquello que es más decisivo y más trascendente. En este ruego estaría depositada la simiente de la auténtica fe, tal como lo plantea Juan Martín Velasco:

Resumiendo lo central de su idea afirmará: «Pensar en el sentido de la vida es orar». Para comprender el significado de tales expresiones conviene añadir que lo que atribuye Wittgenstein a los que creen en Dios no es comprender el sentido de la vida, sino la comprensión de la pregunta por el sentido de la vida, y que tales afirmaciones remiten al orden de lo místico, un orden del que es «preciso callar» (Velasco, 2007, p. 223).

Nuestros dos autores utilizaron la filosofía como un medio concreto para exponer ciertos criterios y posturas ante cuestiones de alto nivel, pero nunca estimaron que la condición filosófica fuera un aval para penetrar en la auténtica raíz de la verdad. Su escepticismo en este sentido los ubica en un plano próximo a un cierto reduccionismo especulativo. Se sienten más cómodos dentro del campo metafísico a pesar de que sus idas y venidas dentro del mismo muestran el nivel de inestabilidad que alcanzó su espíritu. La intensa fe de Weil nunca le garantizó una visión definitiva y coherente que permitiera sosegar su lucha interna. La espera de una fe que nunca acabó de configurarse puso a Wittgenstein en un marco de indefinición en el que su especulación cognoscitiva no podía ir más allá. Ambos compartieron la necesidad ineludible de mantener este mundo fenoménico recluido en sus confines, dejando así a la trascendencia alejada e ignota, pero garante del auténtico valor universal.

Equivalencia visual I: Pier Paolo Pasolini. Entre Marx y lo sagrado.

El problema que no puedo desmitificar es ese tan profundamente irracional y también religioso que es el misterio del mundo. Eso no es desmitificable.

PIER PAOLO PASOLINI

Hemos mencionado la influencia que en distintos ámbitos de la cultura tuvo el pensamiento de nuestro autor, incidiendo en muchas disciplinas. Pensamos que es posible que también su postura ambivalente en relación a una hipotética fe religiosa pueda detectarse en algunos autores, no tanto por el hecho de verse influidos directamente por Wittgenstein, como por coincidir en un sentimiento interno parecido que les haya conducido a posturas similares. Tal es el caso del cineasta italiano Pier Paolo Pasolini, cuya personalidad poética se vio intensamente mortificada por una falta de fe por un lado y un profundo sentimiento metafísico por otro. Aunque en sus textos Pasolini solo menciona dos veces y brevemente a Wittgenstein, parece bastante obvio que admiraba al filósofo. En sus *Cartas luteranas* el autor italiano afirma:

Estoy aquí como marxista que vota al PCI y espera mucho de las nuevas generaciones de comunistas. Que confía en las nuevas generaciones de comunistas al menos tanto como confía en los radicales. O sea: con una pizca de voluntad e irracionalidad, y acaso arbitrariedad, que permite desplazar a la realidad —tal vez con un ojo puesto en Wittgenstein— para razonar libremente sobre ella (Pasolini, 2017, p. 167).

Y añade poco después:

La lucha de clases ha sido hasta ahora *también* una lucha por la primacía de una forma distinta (por citar de nuevo a Wittgenstein, antropólogo potencial); es decir: de otra cultura (*Ibíd.*, p.170).

Con estas referencias, Pasolini se hace eco de la dimensión lógica y antropológica presente en nuestro autor, pero no establece con él una sintonía que vaya en una dirección metafísica que es lo que aquí se pretende mostrar. Sin embargo, cuando nos

adentramos en las inquietudes religiosas del director italiano nos encontramos con un escenario que guarda importantes similitudes con el de nuestro autor, El ateísmo recalcitrante de Pasolini —debidamente aderezado por la más pura teoría marxista—no le impide una inquietud espiritual que contacta directamente con la dimensión de lo sagrado. Del mismo modo, la postura analítica de Wittgenstein no le priva de disquisiciones metafísicas dignas de la mística en sentido amplio, tal como venimos observando. Esta dualidad presente en ambos autores nos concede un amplio margen para establecer un jugoso marco comparativo.

La cita con la que hemos iniciado este apartado ya nos aporta un importante denominador común. La aceptación de la imposibilidad de desmitificar la existencia del mundo pone a Pasolini en paralelo con el punto neurálgico del primer Wittgenstein: su consternación ante la existencia del mundo al margen de condiciones y características. El mundo en sí mismo es la suprema hierofanía a partir de la que podemos derivar infinidad de consideraciones. La estimación de esta suprema condición no impide, sin embargo, que entre ambos autores se plantee una divergencia en relación a la “naturaleza” de dicho mundo al margen de su esencia sagrada. Ya conocemos la posición de Wittgenstein —reforzada en este sentido por las estimaciones Simone Weil—, de que no existe valor en el mundo ni espacio para el campo ético y la naturaleza del bien. Pasolini no establece esta limitación y hace transpirar la esencia religiosa por todos los poros de la existencia. En relación al concepto de realidad manifiesta:

Yo la llamo sacralidad; y de una forma esquemática y elemental la puedo sintetizar así: mi incapacidad de ver en la naturaleza la naturalidad. A otros, las cosas, la realidad les parecen normales, naturales. A mí todo me parece revestido por una especie de luz relevante, especial, que por eso es mejor definir como sagrada. Y eso determina mi estilo, mi técnica (Naldini, 2001, p. 308).

No obstante, esta condición suprema no impide que el individuo se aleje de la pureza y caiga entonces en la irreligiosidad como consecuencia insalvable:

Si contemplo el fondo de las almas
de las filas de individuos vivos
en mi tiempo, cercanos a mí o no muy lejanos,
veo que de los mil sacrilegios posibles
que toda religión natural

puede enumerar, el que persiste
siempre, en todos, es la ruindad.
Un sentimiento eterno —una forma
del sentimiento— fósil, inmutable,
que deja en cualquier otro sentimiento
directa o indirecta su huella.

Es esa ruindad la que hace al hombre irreligioso (Pasolini, 2015, p. 128).

En correspondencia con una especie de animismo que Pasolini siempre asumió, el conjunto de lo existente permanece bañado en una absoluta sacralidad que, sin embargo, el hombre no percibe debido a su negatividad y que le conduce a la increencia. Para Wittgenstein, en cambio, lo supremo está fuera del mundo y es hacia estas alturas donde hay que dirigir la atención y el espíritu si se quiere percibir el hálito de lo sagrado:

Esa aspiración hacia lo absoluto, que hace que toda felicidad terrena parezca demasiado mezquina, que dirige su mirada hacia arriba & no mira precisamente a las cosas, me parece algo magnífico, excelso, pero yo mismo dirijo mi mirada a las cosas terrenas, a no ser que «Dios me visite» & me sobrevenga el estado en el que esto no sea posible (Wittgenstein, 2000, 189).

La estimación de nuestro autor es la propia de quien debe buscar forzosamente la espiritualidad en otro nivel, ya que en este no hay espacio para lo trascendente. Para el director italiano, en cambio, el ser humano ya tiene en la propia naturaleza la presencia de lo superior y sólo se trata de ser permeable a sus efluvios. Es por ello, que Pasolini destaca siempre las cualidades inherentes a las poblaciones arcaicas a las que contempla, como Tolstoi, como portadoras de la verdad en un estado immaculado, algo imposible en el individuo moderno totalmente enajenado por el proceso industrial y consumista:

En todo caso, el sentimiento de lo sagrado estaba enraizado en el centro de la vida humana. La civilización burguesa lo ha perdido. ¿Y con qué ha sustituido este sentimiento de lo sagrado, después de la pérdida? Con la ideología del bienestar y del poder. Eso es. Por ahora, vivimos en un momento negativo cuyo resultado todavía se me escapa. Por tanto, sólo puedo proponer hipótesis y no soluciones (Naldini, 2001, p. 291).

Ya hemos observado, que Wittgenstein tampoco siente ningún tipo de afinidad con la idea del progreso y todo lo que la misma comporta. Ni siquiera el ámbito

propriadamente científico conlleva ningún avance en lo concerniente al alcance de lo realmente importante para el ser humano. En este sentido, nuestro autor también buscó en las aldeas de la Baja Austria esta sociedad pura y cristalina a la que poder aportar sus conocimientos y, a la vez, recibir de la misma esta calidez primitiva tan esencial para Wittgenstein. Pero aquel campesinado no iba en la misma dirección que el que contemplaba Tolstói, ni tampoco poseía estas virtudes arcaicas que le concede Pasolini. En este sentido, las posiciones de nuestro filósofo son más pesimistas en relación a la calidad del género humano, al que contempla hundido en la mediocridad, al margen de las hipotéticas consecuencias de la sociedad industrial. Podríamos afirmar, con arreglo a esto, que Wittgenstein tiene una panorámica más intelectual y eso le hace más exigente con la gente en general, mientras que Pasolini solo requiere de la población esta condición de simplicidad que, a su juicio, lleva implícita la huella de lo sagrado. Sin embargo, también hemos podido observar que Wittgenstein —especialmente a la luz de todo lo que expone en sus *Obsevaciones a “La Rama Dorada” de Frazer*—, concede a las tribus primitivas una carta de autenticidad que se pone en correspondencia con la visión de Pasolini: «Y es que el despertar del entendimiento (*Intellekts*) tiene lugar por la separación del *suelo* original de la vida. (El nacimiento de la *elección*.) (Wittgenstein, 2008a, p. 74).

Esta separación que menciona Wittgenstein es de capital importancia pues supone el abandono de esta naturaleza primordial en la que todo vendría mediado por ella misma, generando así una correspondencia entre el palpitar del ser humano y el del terreno que pisa. En este sentido, la sintonía con la visión de Pasolini se presenta muy intensa y el concepto de lo sagrado definiría la propia esencia del mundo. La *elección* a la que alude nuestro filósofo supondría, en realidad, el origen del desarraigo entre el ser y su condición inicial, generando así un intelecto que tiene que suplantar este nexo que ya no existe y sustituirlo por unos esquemas pensados y razonados que constantemente pondrán en cuestión la supuesta “irracionalidad” de los actos anteriormente aceptados y asumidos por el individuo.

Este enfrentamiento entre lo esencial de la naturaleza y la posterior aportación del intelecto humano, es uno de los elementos peculiares del pensamiento metafísico de Pasolini. Este posicionamiento estuvo claramente representado en su film *Medea*, una personal adaptación de la obra de Eurípides en la que el director italiano planteó con suma crudeza el enfrentamiento entre el mundo sagrado e irracional de Medea y el

racional y ordenado presente en Jasón. De su furibunda incompatibilidad surge el desarrollo de la tragedia. En su juventud, Jasón fue avisado por el centauro:

Todo es santo, todo es santo, todo es santo. No hay nada natural en la naturaleza, hijo mío, métetelo bien en la cabeza. Cuando la naturaleza te parezca natural todo habrá acabado y comenzará otra cosa. ¡Adiós cielo, adiós mar! (Naldini, 2001, p. 308).

Esta misma naturaleza natural que repudia Wittgenstein cuando afirma:

Una ley moral natural no me interesa; o no más que cualquier otra ley natural & no más que aquella por la que una persona transgrede la ley moral. Si la ley moral es natural yo me siento inclinado a defender al transgresor. (Wittgenstein, 2000, 69).

Con ello queda claro que lo específicamente natural queda exento de cualquier condición trascendente. En el primer caso, porque Pasolini quiere que sea perceptible la sacralidad de la naturaleza y el hecho de contemplarla como algo meramente natural supone el hundimiento de su dimensión suprema. En el segundo, porque Wittgenstein no concibe que el campo ético o moral tenga expresión en nuestro mundo. De ser así, perdería su condición trascendente y quedaría sin valor alguno. El aforismo anterior es de 1931, quince años después de los textos que generaron el *Tractatus* —cuyos contenidos ya eran seriamente cuestionados en los años treinta por el propio autor que estaba a punto de entrar en la fase de los *Cuadernos azul y marrón*— y, sin embargo, la condición de ley moral natural sigue puesta en cuestión.

La cosmovisión de Pasolini entronca con las de los pueblos primitivos y su amplio concepto del animismo, y en este punto la postura de Wittgenstein correría paralela a la del director cinematográfico. Se trataría de asumir el deambular del espíritu humano ante determinadas situaciones, no contemplándolo como una limitación conceptual —a la espera para poder acceder a un nivel más “científico”, tal como presupone Frazer—, sino asimilarlo como una postura netamente metafísica y, en consecuencia, sin correspondencia posible con el ámbito empírico de la ciencia. Así lo expone Javier Sádaba:

Como vimos, en este caso no es que los humanos se expresen religiosamente porque están poseídos por una determinada creencia que sería, así, la causa explicativa de su comportamiento. De lo que se trataría, más bien, es que ante

determinados acontecimientos del mundo se reacciona simbólica y expresivamente sin que la verdad y la falsedad sean los factores esenciales (Sádaba, 2008a, p. 25).

Ya hemos visto, cómo contempla Wittgenstein el papel de la religión en la vida del individuo y cómo desvincula los acontecimientos históricos de la supuesta verdad implícita en una determinada fe. Recordemos este aforismo escrito en 1937:

El cristianismo no se basa en una verdad histórica, sino que nos da una información (histórica) y dice: ¡ahora cree! Pero no creas esta información con la fe que corresponde a una noticia histórica, sino: cree sin más; y esto sólo puedes hacerlo como resultado de una vida. *Aquí tienes una noticia; no te comportes a su respecto como lo harías con cualquier otra noticia histórica.* ¡Deja que tome un lugar *completamente distinto* en tu vida! ¡En ello no hay *paradoja* alguna! (Wittgenstein, 2014a, 168).

Es decir, se acepta plenamente la condición sagrada o trascendente hasta el punto que se anula la posibilidad de toda *paradoja*. Sin embargo, la transformación que se operará en el ser humano no presupone que lo superior esté entre nosotros. Queda recluido en el nivel de la vivencia personal que transforma la vida del individuo y lo pone ante la verdad, pero esta fe, aun en su más pura esencia, no implica que lo supremo habite en este mundo o, para ser más exactos, que el propio mundo posea estas características maravillosas que Pasolini sí contempla como evidentes, pero carentes de futuro ante el imparable avance de la irreligiosidad:

El futuro se presenta como un futuro no religioso, carente de promesas y de “mañanas”, vivido enteramente “aquí” por un hombre con una *mens* momentánea, inmunizado de la angustia de la historia [...] el hombre de la total industrialización se realiza en la tierra, y sustituye todos los antiguos paradigmas míticos con nuevos mitos (parece que carentes de arquetipos) nacidos de una nueva calidad de vida (Naldini, 2001, p. 306).

Reparemos en el detalle de los arquetipos que ya no figuran en los nuevos esquemas míticos, Es decir, los nuevos paradigmas son realmente huecos, exentos de cualquier esencia trascendente. El ser humano se ha desgajado absolutamente de aquella condición primigenia que lo hilvanaba directamente con lo supremo. Este nuevo individuo contemporáneo es una especie de ser meramente mecánico sin el más mínimo atisbo de esperanza. Esta circunstancia, capital dentro de la cosmovisión pasoliniana, se

planteó con estremecedora intensidad en el film *Teorema*, sin duda el más impactante en lo concerniente a la dimensión metafísica que aquí estamos tratando. Su guión es muy simple: una familia burguesa con una vida absolutamente anodina e intrascendente, es visitada inesperadamente por un personaje del que nada sabemos. El personaje convive unos días con los miembros de la familia y después parte nuevamente. A partir de aquí asistimos al desmoronamiento emocional de todos.

La intención de Pasolini es mostrar el impacto que podría producir que un dios bajara a la Tierra e interactuara con la aburguesada alienación de unos individuos absolutamente exentos de auténtica vida. En este sentido, es remarcable que el único miembro del clan que “supera” la separación es la criada, representación del campesinado, cuya religiosidad emerge hasta alcanzar niveles místicos. Mientras que el resto de personajes se hunden en la desesperación (o en la muerte), la sirvienta accede a la plenitud religiosa. El padre de familia —un industrial que termina cediendo su empresa a los trabajadores, en un gesto muy en la línea marxista del pensamiento de Pasolini— acaba, en la escena final de la película, corriendo desnudo por el desierto, mientras grita como una bestia ante el sinsentido que lo estremece.

En este punto encontramos elementos de contacto con el pensamiento de Wittgenstein. En nuestro mundo no hay espacio para lo trascendente y es, en consecuencia, del todo imposible la convivencia de lo superior con el ser humano. Ya hemos visto que todo cuanto acontece en nuestro ámbito debe estar exento de valor. El hecho de que un ser divino entre en contacto con nuestro mundo debe de producir unos efectos terribles que inciden en el terreno de lo trágico, tal como se presenta en el film. Para Pasolini este planteamiento le sirve para lanzar una durísima diatriba contra la sociedad y, muy especialmente, contra su absoluta pobreza espiritual. A Wittgenstein le sería útil para reforzar su idea de que si la ética estuviera presente en el mundo a través de un libro, esto produciría una explosión terrible tal como se recoge en su *Conferencia sobre ética*. Si en lugar de un libro, es el propio Dios quien se establece entre nosotros las consecuencias pueden ser aterradoras. En conformidad con Éxodo 33, 20 («Nadie puede verme y seguir viviendo»), la presencia de lo superior es incompatible con nuestra existencia. Pasolini sintetiza el papel del personaje central de su film:

Dios es el escándalo. Cristo, si volviera, sería el escándalo; lo fue en sus tiempos y lo sería hoy. Mí desconocido [...] es el mensajero del Dios compasivo, de Jehová,

que a través de una señal concreta, una presencia misteriosa, priva a los mortales de su falsa seguridad. Es el Dios que destruye la conciencia tranquila, adquirida a poco precio, al amparo de la cual viven o más bien vegetan los bienpensantes, los burgueses, con una falsa idea de sí mismos (*Ibid.*, p. 296).

Con arreglo a lo expuesto, la presencia de la ética, la verdad, la sacralidad en toda su manifestación, pone en evidencia a la mermada capacidad humana, la dificultad insalvable para ubicarse en un plano paralelo a lo supremo. Para Wittgenstein, lo divino que pueda reflejarse en la ética, no tiene ningún acomodo en nuestro plano, aunque pueda intuirse; para Pasolini la presencia de lo sagrado en el mundo puede detectarse, pero no puede convivir con nosotros de forma directa. En ambos autores, la consideración de la naturaleza divina es algo que sólo nos puede deparar referentes muy subjetivos y de naturaleza poética. Por ello, la auténtica esencia de lo supremo debe entenderse canalizada por la religión, en la medida en que esto supone el único medio para superar los condicionantes analíticos que imposibilitan su curso. Esta es la reflexión de Horkheimer en este sentido:

La última verdad no puede traducirse al lenguaje humano porque todos nuestros conceptos proceden de una organización subjetiva. Pero, dado que la última verdad, que debe hallar expresión en la religión, no puede traducirse al lenguaje y al mundo conceptual humano, sólo podemos hablar de religión poniendo de manifiesto que la realidad conocida por nosotros no es la realidad última (Horkheimer, 2000, p. 135).

Es en esta dirección que nuestros dos pensadores coincidieron plenamente. Su condición sumamente intelectual no les impidió aceptar y vivir intensamente la inquietud religiosa, aunque no tuvieran forma de canalizarla debidamente. Se quedaron en suspenso en esta especie de limbo donde lo sagrado muestra sus efluvios sin que se pueda, sin embargo, formalizar una regla metafísica que permita considerar la vivencia de una fe concreta. Esta experiencia hubiera significado, sin lugar a dudas, un enfoque filosófico muy distinto por parte de ambos personajes. No obstante, estimamos que fue precisamente esta lucha interna lo que les hizo desarrollar sus peculiares formas de espiritualidad en contra de la racionalidad y el pragmatismo que su época puso como firme punto de inflexión.

Equivalencia visual II: Andrei Tarkovski. Lamento por el Dios ausente.

Provisionalmente somos tan sólo testigos de la muerte de lo espiritual. Lo meramente material, por el contrario, ya ha establecido su sistema, se ha convertido en la base de nuestra vida, enferma de esclerosis y amenazada de parálisis.

ANDREI TARKOVSKI

La andadura de Andrei Tarkovski por el marco cinematográfico y, en general, por el ámbito de la cultura en sentido amplio, es reconocida internacionalmente como una de las aportaciones más personales de la historia fílmica. Su enorme capacidad poética, heredada de su progenitor, el gran poeta Arseni Tarkovski, redundó en siete films tan peculiares en su tratamiento formal como intensos en su dimensión metafísica. El director ruso se plantó en el panorama cinematográfico con un conjunto de obras que se centraban en el marco espiritual, especialmente con films como *Andrei Rublev*, *Stalker*, *Nostalgia* y *Sacrificio*. Al contrario de Pasolini y Wittgenstein, en Tarkovski sí se encuentra una fe clara y establecida, concretamente en el credo ortodoxo ruso. Esta circunstancia unida a su peculiar forma de entender el lenguaje cinematográfico le supuso infinidad de tropiezos con el estado soviético. Su penúltimo film, *Nostalgia*, se realizó en Italia y el último, *Sacrificio*, en Suecia.

Una de las características más notables de Tarkovski es su lamento por la pérdida de la religiosidad en el ser humano y la dificultad para encontrar un sentido a la existencia. Toda la intensa poesía que el director despliega en sus trabajos tiene como objetivo mostrar la distancia que media entre el individuo y su entorno. Esta atmósfera sagrada que el director quiere evocar lo pone en directa correspondencia, no sólo con Pasolini, sino con nuestro autor. Se trata de indicarle al ser humano que debe retornar a sentir la proximidad de lo supremo a pesar de que la cotidianidad materialista le sitúa en un contexto difícil en el que permanece encerrado. En este sentido, Tarkovski pone en primer término la capacidad humana para el sacrificio, cuestión de profundo calado que el director trató muy especialmente en su último trabajo *Sacrificio*, realizado en 1986.

Para el autor ruso, la capacidad de entrega del ser humano redonda en la totalidad del universo y supone la forma más excelsa del acercamiento al marco de lo divino:

A mí, como persona con convicciones religiosas, me interesa sobre todo alguien capaz de entregarse en sacrificio, ya sea por un principio espiritual, ya sea para salvarse a sí mismo, o por ambos motivos a la vez. Un paso así presupone apartarse radicalmente de toda intención primaria y egoísta; es decir, esa persona actúa en un estado existencial más allá de la lógica «normal» de los acontecimientos, ha quedado libre del mundo material y de sus leyes (Tarkovski, 2008, p. 240).

Apreciamos en este punto esta actitud de entrega en pos de un deber que está por encima de todo propugnado por Wittgenstein. Hemos observado en sus *Cuadernos* y especialmente en los *Diarios secretos*, la capacidad ilimitada que tiene nuestro autor para el sacrificio, la forma, casi inconsciente, con que se ofrece para misiones bélicas peligrosas. Aparte de un hipotético sentimiento suicida, más o menos larvado, que pudiera empujarle en esta dirección, encontramos también la expresión de alguien que actúa — tal como lo expone Tarkovski— «en un estado existencial más allá de la lógica “normal” de los acontecimientos». Nuestro autor es consciente de que dentro del contexto de la realidad ha tocado fondo y de la actitud de sacrificio es posible esperar un cambio de paradigma, aunque esto presuponga contemplar una dimensión metafísica evidente. Lo mismo sucede con la contemplación de los milagros que, como ya hemos visto, Wittgenstein vislumbra como algo maravilloso en base a quien los lleva a cabo:

Tampoco es lo maravilloso que Jesús consiga vino a la gente de la boda & tampoco que les haga llegar el vino de modo tan inaudito. Lo milagroso ha de ser aquello que proporciona contenido & significado a esa acción. Y con ello no me refiero a lo extraordinario, o a lo que no ha sucedido nunca, sino al espíritu con el que se hace algo así y del que la transformación del agua en vino es sólo un símbolo, un gesto (por así decirlo) (Wittgenstein, 2000, 83).

Por su parte, Tarkovski, es también sensible a esta cuestión, aunque su visión es la de quien contempla el mundo con fe y no busca el fundamento de las cosas en la lógica o el empirismo científico. No obstante, afirma también la capacidad transformadora del hecho prodigioso. Los dos autores valoran la pureza del prodigio en la medida en que proporciona a quien lo contempla la posibilidad de entender la vida de otro modo:

En la medida en que la mayor parte de la humanidad civilizada ha ido perdiendo la fe, ha perdido también la comprensión del milagro: hoy muchos son incapaces de poner su esperanza en cambios sorprendentes, al margen de cualquier lógica experimental, cambios en acontecimientos, en percepciones o conocimientos. Y mucho menos están dispuestos a permitir que tales fenómenos no programados entren en la propia vida, confiando en su fuerza transformadora. La sequía interior que acompaña este déficit podría reducirse si cada persona comprendiera que no puede configurar su camino según sus propios gustos, sino que tiene que actuar dependiendo del Creador, sometido a su voluntad (Tarkovski, 2008, p. 249).

Tanto Wittgenstein como Tarkovski contemplan la existencia de lo superior pero expresado de forma distinta. En nuestro autor, la constatación de un Dios que dirige los destinos no se complementa con una fe que le corresponda. Wittgenstein se comporta como un creyente a pesar de que le falta el don de la creencia. Pero su “incredulidad” no le priva de articular un discurso henchido de fervor religioso:

¡Ayuda e ilumina! Si mañana hubiera de creer algo que hoy no creo, no por ello estaba hoy en un error. Pues ese “creer” no significa pensar. Pero mi fe puede ser mañana más clara (o más oscura) que mi fe hoy. *¡Ayuda e ilumina!* & ¡que no me sobrevenga oscuridad alguna! (Wittgenstein, 2000, 223).

El hecho de desmarcar la creencia del pensamiento es propio de Wittgenstein pues, como ya nos ha mostrado en reiteradas ocasiones, la fe es algo que sobreviene y, por consiguiente, no está sujeto al proceso deductivo de la razón. Los errores son conceptuales y, por tanto, no van en paralelo con el fenómeno de la creencia. Nuestro filósofo añade:

Hoy reflexioné al aire libre sobre el sentido de la doctrina de la muerte redentora & pensé: Podría la redención sacrificial consistir en que él hizo lo que todos nosotros queremos pero no podemos. En la fe, sin embargo, uno se identifica con él, es decir, se salda la deuda en forma de humilde reconocimiento; hay que hacerse, pues, completamente humilde ya que uno no puede hacerse bueno (*Ibíd.*, 224).

La imposibilidad de acceder al plano de lo ético conduce a nuestro filósofo al atajo forzoso de tener que adoptar una actitud de humildad absoluta y así quedar a la espera de que pueda acontecer la identificación con Dios a través de una fe emergente que aparece de forma casi milagrosa. Si no es así, al individuo sólo le queda el devaneo mundano, inmerso en una realidad humana que merma toda posibilidad de ir más allá.

Sólo queda acudir al ámbito de la religión. En este aspecto, también Tarkovski es taxativo:

¿Qué es la verdad? ¿El concepto de verdad? Probablemente algo tan humano que no tiene equivalente desde el punto de vista objetivo, extrahumano y absoluto. Y si es algo humano significa que es limitado, está, desde el punto de vista material, indefectiblemente contenido por los límites del medio humano. Relacionar lo humano con el cosmos es inconcebible. La verdad también [...] La religión es la única esfera descubierta por el hombre para definir lo poderoso. Y «lo más poderoso del mundo es lo que no se ve, no se oye ni se percibe», dijo Lao-Tsé (Tarkovski, 2011, p. 26).

El plano religioso es para ambos autores crucial para poder acceder a la plenitud. Pero Tarkovski lo plantea desde una vivencia personal que experimenta vívidamente desde la niñez, mientras que Wittgenstein siempre especula desde el plano hipotético, es decir, en base a lo que sería su vivencia religiosa si pudiera acceder a una fe que se le resiste, a pesar de que en muchos momentos, como hemos venido constatando, da la impresión de que está viviendo de pleno en la creencia más absoluta.

Lo que comparten Wittgenstein y Tarkovski es el hecho de vivir una necesidad metafísica —que, teóricamente debería permanecer, en todo caso, subsumida en sus trabajos— la cual se muestra abiertamente y de la cual proclaman su necesidad indispensable en el contexto de nuestra sociedad moderna. Hasta el último momento en sus textos más íntimos, nuestro filósofo mostró su necesidad de apelar a una dimensión no contemplada en sus trabajos lógicos y cognitivos —ya que la propia naturaleza de los mismos repelía su posibilidad existencial— y que, sin embargo, otorga sentido a la existencia. Una vez precisada la estructura del “más acá”, el “más allá” queda libre en sus posibilidades metafísicas que no se pueden sustentar en nada previo a sí mismas. Recurrimos nuevamente a este aforismo impagable: «En el fundamento de la creencia bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamentos» (Wittgenstein, 2015, 253). Y también: «¿Está Dios vinculado con nuestro saber? ¿Es cierto que muchos de nuestros enunciados *no pueden* ser falsos? Porque esto es lo que queremos decir» (*Ibíd.*, 436). En base a estos posicionamientos, Wittgenstein puede dejar a la creencia discurrir libremente dado que no es posible contradecirla con mecanismos lógicos cuya configuración es posterior a la misma. Lo que se obtiene a nivel humano es el marco de

una esperanza más o menos amplia que permite al ser humano proyectarse hacia lo trascendente. También Tarkovski es claro en este sentido:

Puede que la esperanza sea un engaño, pero permite vivir y amar lo bello. Sin esperanza no hay hombre. En arte se puede mostrar el horror en el que viven los hombres, pero sólo si se encuentra la forma de expresar la Fe y la Esperanza. ¿En qué? En que, a pesar de lo que pueda suceder, el hombre está lleno de buena voluntad y del sentido de la propia dignidad. Incluso ante la muerte. En que nunca traicionará el ideal, su fatamorgana, su espejismo, su vocación de hombre (Tarkovski, 2011, p. 31).

Estas bellas palabras ponen al autor ruso en paralelo con las consideraciones de Horkheimer que antes hemos visto en el contexto de Pasolini. Es decir, el ser humano puede y debe aspirar a que exista algo que trascienda la realidad en la que vivimos constreñidos. Y en esta espera, que también comporta una aspiración firme en relación a la justicia, se halla la semilla de la bondad pero también de la rebeldía ante la cruenta aventura que nos depara nuestra propia existencia. El anhelo de que lo que acontece en nuestra dimensión no sea lo definitivo y podamos esperar una manifestación de lo superior como culminación de nuestra vida permanece latente en el espíritu de toda persona.

Para Wittgenstein, la conducta adecuada debe basarse en el amor a Dios inherente en la fe. Ya que no existe la posibilidad de entrar en contacto con el bien por vía directa al estar encuadrado en otro plano, la fe restituye al individuo la capacidad de sentirse encaminado en la dirección correcta:

Esta vida, por así decirlo, tiene que mantenerte en suspenso sobre esta tierra; es decir, cuando caminas por la tierra ya no reparas sobre la tierra, sino que pendes del cielo; eres sostenido desde arriba, no estás apoyado abajo. – Pero esta vida es el amor, el amor humano, al perfecto. Y este amor es la fe.

“Todo lo demás tiene solución”.

Alabado sea Dios porque hoy tengo más claridad & me encuentro mejor
(Wittgenstein, 2000, 233).

Por su parte, Tarkovski, a pesar de su fe no puede evitar caer en el desánimo. Su estado de salud, las problemáticas familiares y los continuos enfrentamientos con el sistema soviético le condujeron en muchos momentos al borde de la desesperación.

Aquella misma desesperanza que reiteradamente hemos contemplado en Wittgenstein reflejada duramente en sus diarios y en la que afloran sus supuestos pecados la encontramos también en el director ruso:

¡Dios! Siento que te aproximas. Siento tu mano en mi nuca. Porque quiero ver tu mundo tal y como Tú lo creaste y a tus hombres como Tú te esfuerzas en crearlos. Acepto todo lo que es tuyo; ¡sólo el peso de mi cólera, de mis pecados, la oscuridad de mi alma mezquina, no me dejan ser tu digno esclavo, Señor! ¡Socórreme, Señor y perdóname! (*Ibid.*, p. 187).

En su contemplación del campo científico y la limitación que este conlleva de cara a afrontar la auténtica dimensión existencial también coinciden ambos autores. Wittgenstein nos ha mostrado su claro escepticismo en relación a las “ventajas” de la ciencia y el progreso. Más bien parece que actúen en contra del auténtico conocimiento de la realidad del mundo: «Para asombrarse, el hombre —y quizá los pueblos— debe despertar. La ciencia es un medio para adormecerlo de nuevo» (2014a, 28). Resulta claro para nuestro filósofo que para aproximarse a la verdad el ser humano debe utilizar otros cauces más contemplativos en los que pueda desplegar todo el caudal de su humanidad, tal como expresó en sus *Observaciones a “La rama dorada” de Frazer*:

Frazer es mucho más salvaje (*savage*) que la mayoría de sus salvajes, puesto que estos no estarían tan alejados de la comprensión (*Verständnis*) de algo espiritual como lo está un inglés del siglo XX. Sus explicaciones (*Erklärungen*) de las costumbres primitivas son mucho más bastas que el sentido de tales costumbres (Wittgenstein, 2008a, p. 65).

Esta aproximación al auténtico ser humano que ha quedado desdibujado en el contexto de la sociedad moderna, es una preocupación latente en el pensamiento de ambos autores. Los dos muestran su humilde limitación a la hora de desvelar el gran misterio. Pero el hecho de contemplar este misterio como infranqueable les sitúa en un campo abiertamente religioso, al margen de la evolución concreta que hayan seguido sus trabajos. Wittgenstein moderó su discurso en la época posterior al *Tractatus*, pero en sus textos íntimos hemos contemplado cómo reaparecían con absoluta regularidad sus preocupaciones espirituales. En este sentido, Tarkovski ha actuado de forma más abierta, dado que la mayoría de sus films muestran sus especulaciones religiosas. Lo que el director propone de forma constante es la consideración de un mundo alejado de su auténtica matriz y que ha sustituido los valores inherentes a un sentimiento

trascendente por unas motivaciones empíricas y objetivas que se desmarcan completamente de lo que configura la naturaleza pura del individuo. Así, los personajes de su film *Stalker* —el más representativo del director en lo que concierne a esta filosofía— se debaten entre sus aspiraciones intelectuales (uno es escritor y el otro científico) y lo que el protagonista les propone: abandonarse a una creencia que pueda cambiar y transformar el sentido de su existencia. La pretensión del “stalker” es conducirlos por un camino de autodescubrimiento que ellos están lejos de comprender, lo cual redundará en un absoluto desencuentro entre los tres personajes. El film destila la esencia más auténtica del pensamiento de Tarkovski que, en muchas ocasiones, ha dejado clara su posición sobre este punto neurálgico:

La cuestión es que «el proceso de conocer el mundo» no tiene nada en común con el descubrimiento progresivo de unas leyes regulares, verdaderas desde un punto de vista objetivo [...] El conocimiento aparece como una ilusión, al mismo tiempo que, en realidad, no podemos acercarnos al absoluto, es decir, al misterio, y cualquier forma de «aproximación» supone también un alejamiento. Al hombre le parece que conocerá el mundo. Es un proceso controlado por el hombre, incapaz de establecer ningún contacto con la verdad (*Ibíd.*, p. 358).

Dejar en manos del progreso, con todo lo que esto comporta, el descubrimiento de la auténtica naturaleza de las cosas es una empresa fallida y que se salda con el derrumbe existencial de los seres humanos. Sin embargo, no parece que la sociedad tenga mucho margen de maniobra en este sentido. Wittgenstein lamenta la configuración de la sociedad moderna y su dependencia de las estructuras industriales y científicas que la controlan:

Podría ser que la ciencia y la industria, junto con su progreso, fueran lo más duradero del mundo actual. Que toda presunción de un derrumbe de la ciencia y la industria sea por ahora y a *largo* plazo un mero sueño; y que tras infinitas calamidades la ciencia y la industria unifiquen el mundo, con ello me refiero a que lo resuman en *uno*, en el que, desde luego, vivirá cualquier cosa antes que la paz. Pues la ciencia y la industria deciden las guerras, o así lo parece (Wittgenstein, 2014a, 364).

Este aforismo es precedido por otro de más breve que afirma: «”La sabiduría es gris”. En cambio la vida y la religión son multicolores» (*Ibíd.*, 363) Con lo que se muestra la restringida concepción que nuestro autor continúa manteniendo en 1947 del

progreso en su conjunto. Es evidente el sumo escepticismo que ambos autores mantienen sobre esta cuestión. Su anhelo de que el ser humano pueda ascender a unos niveles de espiritualidad suficiente se ve frustrado constantemente por la propia naturaleza que el individuo parece haber adquirido al distanciarse de la verdad. Para intentar esclarecer esta cuestión debemos tener claro cuáles son las supuestas leyes que están detrás de nuestras actitudes y de lo que llamamos conciencia. Tarkovski especula a fondo sobre la cuestión:

Porque desde el punto de vista objetivo (o al menos así lo llamamos) el mundo es absoluta, infinitamente compacto, como el núcleo del planeta más denso; es informe, es un ladrillo infinitamente enorme de materia absoluta. Pero a partir de la existencia de los órganos sensoriales (limitados) y la consciencia de las partes de la materia que podemos percibir, hemos creado nuestro mundo. El mundo en el que vivimos. Nuestra razón no es consciente de la existencia de otros parámetros, de otras dimensiones, y fantasea sobre este tema con la matemática y la física. La ciencia no supone conocer las leyes objetivas de la conciencia, sino el descubrimiento de las leyes con las que funciona nuestra conciencia (*Ibíd.*, p. 398).

Pero ¿podemos acceder a este conocimiento? Wittgenstein no parece muy convencido sobre nuestras posibilidades de esclarecer lo que ya nos viene dado, a pesar de que dedicó años al estudio de lo que se podía verificar como cierto o debía permanecer como algo establecido por mecanismos ajenos a nuestra capacidad especulativa. “Este mundo en el que vivimos” que proclama Tarkovski, tuvo ocupado de por vida a nuestro autor y sobre el mismo desarrolló todo su caudal especulativo para delimitar lo más claramente posible lo que acontecía como producto insalvable de las leyes lógicas y aquello que no resultaba posible esclarecer por la vía del entendimiento. Una cierta dosis de misterio fue siempre bien vista por Wittgenstein, pues esto determinaba el punto en el que nuestra capacidad humana se muestra inoperante para ir más allá, sin que el filósofo eche en falta una mayor precisión en este sentido, pues la aceptación de este límite presupone la presencia misma de lo superior que nos servirá de punto de origen para nuestros razonamientos:

Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso (Wittgenstein, 2015, 94)

También Tarkovski, como ya se ha visto, muestra la contemplación de un ámbito que no es el que se proclama desde los principios científicos. Ambos autores se complementan en su visión de un mundo basado en la realidad aparente y lo que debería ser nuestro auténtico camino. En el caso de Tarkovski, dando libertad al sentimiento religioso que debería acompañarnos constantemente en nuestro periplo por la vida. En lo que concierne a Wittgenstein, buscando esta dimensión trascendente en una hipotética fe de enorme capacidad transformadora.

LA CREENCIA SIN FUNDAMENTOS

A modo de conclusión

Dios no puede amar más a la humanidad como todo que al ser humano individual (así como, siguiendo una frase de Wittgenstein análogamente construida, el globo terráqueo no puede estar en un apuro mayor que *un* alma).

PETER SLOTERDIJK

Desde el inicio de nuestro estudio sobre la importancia que el ámbito de la trascendencia tuvo en todo el proceso filosófico de Wittgenstein, hemos ido reteniendo una serie de constantes que permanecen como auténticas piedras angulares insertadas en este amplio y hermoso mosaico que se constituye como el pensamiento de nuestro autor. Hemos constatado como, hijo de su tiempo y de las circunstancias históricas que le tocó vivir, las posiciones especulativas de Wittgenstein se configuraron a partir de aquel peculiar proceso depurativo que la intelectualidad vienesa del momento puso en funcionamiento. Sin embargo, a esta realidad histórica y objetiva hemos tenido que añadir, ineludiblemente, las características propias y personales del filósofo, vividas tanto en el plano íntimo como en su interacción con el mundo y que constituyen la esencia de su personalidad única e irrepetible. Así se han hecho evidentes los aportes de personajes tan dispares como Schopenhauer, Boltzmann, Weininger o Tolstói, entre otros, en la configuración del pensamiento de Wittgenstein. No obstante, este proceso ha tenido muchas variables según el momento y las circunstancias que vivió y experimentó nuestro autor.

En base a la finalidad de nuestro trabajo hemos ido recabando y reteniendo aquellos aspectos que propiciaron la configuración metafísica del filósofo y hemos apreciado que, en la misma, pronto empezaron a coexistir dos vertientes que acabarían combinándose de un modo peculiar en grado sumo. A la naturaleza extremadamente lógica del autor se añadió muy pronto el anhelo de una metafísica cuya estructura interna no se compadecía con los alegatos del positivismo, al que se suponía como anfitrión inevitable. Por ello, ya en sus primeros textos, Wittgenstein empezó a mostrar

aquella oscilación que, como si de un péndulo se tratara, dejaba sus planteamientos en la orilla de la rigidez de la lógica proposicional, para enviarlos poco después a un encuentro inesperado con aquella ética inaprehensible con la que, paradójicamente, se pretendía justificar la propia naturaleza de la lógica. En este sentido, las posiciones que nuestro autor defiende en los *Cuadernos de notas 1914-16* y posteriormente en el *Tractatus*, ya nos muestran la naturaleza aparentemente discordante presente en el campo especulativo del autor.

Sin embargo, la evolución filosófica de Wittgenstein le condujo a propuestas radicalmente distintas con el paso de los años. No es frecuente que el periplo intelectual de un filósofo se defina a través de dos libros y menos aun cuando ambos trabajos resultan radicalmente opuestos en sus contenidos. Ciertamente, las *Investigaciones filosóficas* suponían la puesta en escena de una nueva forma de contemplar el mundo, mucho más pragmática, carente de florituras trascendentales y casi podríamos decir, decepcionante en su escasez de propuestas metafísicas. No obstante, al penetrar en el mundo del filósofo y atender a sus pensamientos y aforismos escritos en todas la épocas de su vida, observamos que, lejos de una supuesta aridez espiritual posterior, la incertidumbre del autor ante el campo de la trascendencia no solo se mantuvo sino que adoptó formas más explícitas de expresión, generando —o tal vez sería mejor decir dando paso, ya que era algo que en el fondo siempre estuvo ahí— así la otra dimensión metafísica que ha sido motivo de nuestro estudio.

Efectivamente, la característica tal vez más desconcertante del universo de nuestro autor, es la de no establecer una contraposición y, menos aún, una condición de sinsentido entre los paradigmas que se derivan de su primera época reflejada en el contenido del *Tractatus* y la vivencia religiosa propiamente dicha que se supone posible en todo ser humano y que puede ser atendida dentro de los cauces de una doctrina concreta y determinada. Ya desde el proceso que impulsó la misma génesis de sus primeros escritos se adivina en Wittgenstein una dimensión religiosa que cobra plena dimensión en sus *Diarios secretos*, cuando su vida es puesta en peligro por los avatares bélicos del momento, circunstancia que, sin embargo, tampoco puede interpretarse, según hemos visto, como algo imprevisto e insalvable. Nuestro autor es un soldado voluntario que, fácilmente, hubiese podido librarse de las obligaciones militares, tanto por razones de influencia familiar como por motivos meramente médicos. Su incursión —heroica por otra parte, dada su capacidad de entrega y sacrificio en las situaciones

más difíciles— en la Primera Guerra forma parte también de las circunstancias espirituales que envolvían al filósofo en aquellos delicados momentos. Su misma presencia en el frente es ya motivo de estudio metafísico dada la ambivalencia con la que esta experiencia es atendida tanto por quienes le rodeaban, como por el propio protagonista de los hechos. Toda la hipotética religiosidad que puede haber detrás de un hombre que ha entrado en combate aparece en Wittgenstein en toda la amplitud de su dimensión pues no se trata únicamente de lo que le lleva a la guerra sino también de cómo se mantiene en la misma y cuál es el supuesto “rédito” que obtiene de la privación y la angustia que experimenta en las trincheras.

Es en este marco tan específico donde las incertidumbres espirituales son el denominador común de sus primeras propuestas propiamente filosóficas. Toda la lógica proposicional que se expresa en los *Cuadernos* y que luego es ratificada en el *Tractatus* es generada por un espíritu que ya se halla imbuido por un sentimiento intensamente religioso que le pone en paralelo con el Dios personal de los Evangelios. Sin embargo, Wittgenstein es ante todo un personaje lógico e ilustrado y no accede a que su vida sea definida por una creencia determinada sin más. De haber sido así no hubiera habido trayecto filosófico ni especulación metafísica propiamente dicha. Nuestro filósofo posiblemente hubiese destacado en el ámbito de las ciencias religiosas, pero no habría alumbrado una perla hipnótica como el *Tractatus*.

Sin embargo, cuando nuestro autor nos habla de la ética en sus primeros textos ya nos introduce en un contexto que va a generar mucha consecuencia. En su posterior conferencia sobre el tema Wittgenstein delimita claramente el alcance del concepto y aunque de forma directa ya no volverá a tratarlo, su dimensión ha quedado ya trazada y permanecerá como una presencia atmosférica y todo argumento posterior deberá vivir en este universo concreto. Las condiciones de esta ética ya resultan en sí mismas sorprendentes pues el trato de atención que recibe ya nos la muestra como algo esquivo y de cuya naturaleza no se pueden hacer aseveraciones que nos permitan configurarla de una forma definida. Tal como lo expresa Carlos Gómez: «En alguna ocasión se ha dicho que la ética de Ludwig Wittgenstein se mueve en la paradoja de hablar de ella cuando se mantiene que se ha de silenciar (es decir, en el *Tractatus*) y silenciarla cuando se podría hablar de ella (es decir, en las *Investigaciones filosóficas*)» (Gómez, 2002, p. 23).

En su contemplación del fenómeno ético, nuestro filósofo emerge como el único núcleo del que puede derivar la consideración del mismo. Dada la firme incidencia del yo, no por misteriosa menos consistente, la ética supone su propio desdoblamiento en nuestro mundo, tal como se desprende de esta estimación de Pilar López de Santa María:

La ética es la contemplación del sentido del mundo; pero el mundo es mi mundo, yo soy al mismo tiempo su centro y su límite. De modo que lo ético no es otra cosa que ponerme a mí mismo como centro del mundo y contemplarme como tal. Yo soy en último término el sentido del mundo (López, 1986, p. 83).

En cualquier caso, esta ética que era el motor silencioso que puso en marcha los objetivos del *Tractatus*, desapareció de escena precisamente cuando la flexibilidad implícita en los juegos de lenguaje avalaba abiertamente su plena manifestación. Con arreglo a esta actitud, debemos convenir que la especulación del filósofo en torno al fenómeno ético siguió por la misma ruta trascendente que se manifestó en sus inicios a pesar de que sus propuestas filosóficas propiamente dichas habían cambiado notablemente de orientación.

Ahora bien, la actitud trascendente que deriva de esta concepción ética solo sería una de las dos dimensiones metafísicas que estamos tratando. La pregunta esencial sería la de saber si una necesita de la otra para poder manifestarse, y dado que la respuesta en este sentido es claramente negativa eso da pie a la contemplación de este universo bifurcado en el que la dimensión ética lleva una importante carga metafísica que otorga sentido al mundo en su ocultación colmada de connotaciones claramente religiosas. Pero en la supuesta religiosidad que se destila de esta concepción ética Wittgenstein no halla una tranquilidad para su espíritu ni una respuesta para todas sus incertidumbres personales. Para intentar sosegar su ánimo tenso y alborotado, nuestro autor debe acudir al contexto religioso en el que se encuentra con los evangelios y los salmos. Y es a partir de aquí que el filósofo convive con dos opciones metafísicas en funcionamiento simultáneo y paralelo: la que se desprendería de sus posiciones iniciales expuestas en *Tractatus* y la propiamente religiosa derivada de su educación familiar.

Eso nos ha conducido a una reflexión que hemos iniciado con el estudio de sus obras más significativas y hemos remachado con el análisis de algunos conceptos fundamentales que se exponen en muchos de sus textos en sentido amplio. Así, hemos

estudiado el concepto mismo de filosofía, el de culpabilidad, el del silencio y, obviamente, el de la muerte, entre otros. De esta forma hemos podido percibir las articulaciones esenciales que movieron su espíritu y su intelecto, dos factores condenados a convivir no siempre en condiciones de fraterna hermandad, sino más bien en un constante enfrentamiento no sólo dialéctico sino plenamente visceral. La imposibilidad de Wittgenstein de entregarse abiertamente al bálsamo religioso que tanto llegó a reclamar para sí, se justificó siempre por la naturaleza estricta, casi podríamos decir biológicamente lógica, que el filósofo ostentó durante toda su vida. Es por ello que nunca dejó de estudiar la naturaleza humana en todas sus vertientes, buscando en la misma el porqué de un comportamiento y unas conductas que, en el fondo, siempre rehusó explicar, aceptando que, simplemente, somos como somos, aunque eso pudiera suponer una aparente claudicación ante unos retos que supuestamente son inexcusables por parte de un filósofo. El hecho de que la mera contemplación de la existencia del mundo ya suponga para nuestro autor la constatación de lo místico, supone adquirir una ubicación personalísima dentro del contexto propiamente filosófico. Ya sabemos, no obstante, que el concepto de filosofía y sus supuestos objetivos fue puesto patas arriba por Wittgenstein al reducir sus potenciales opciones a un campo meramente organizativo y clarificador, sin cabida para lo esencialmente teórico que, supuestamente, debería ser su auténtico campo de operaciones. Al limitar la actividad propiamente filosófica de una forma tan ostensible, nuestro autor deja la vía libre a una postura contemplativa en la que todo se muestra a plena luz y con un mínimo de interferencias intelectuales. Si para comprender el sentido de la vida no se requiere el concurso de la especulación filosófica es porque, previamente, se ha observado la posibilidad de acceder a la esencia universal desde una vertiente específicamente espiritual.

Ciertamente, Wittgenstein no aceptará esta formulación de entrada. Su naturaleza extremadamente lógica y anclada en las estrictas condiciones que ofrece este mundo fenoménico, rehusará la inclusión de elementos metafísicos de ningún género. Pero al trasladar el ámbito de la trascendencia en otra dirección, no lo elimina, sencillamente lo aleja de nuestra proximidad, no lo quiere accesible porque eso redundaría en una contradicción insalvable. Es precisamente su consideración altamente espiritualizada del campo ético lo que le impide que este pueda deambular entre nosotros. Con estos planteamientos nuestro autor genera una dinámica metafísica que para muchos ya podría resultar más que suficiente al quedar así establecida. Sin embargo, no es

satisfactoria para el propio impulsor de la propuesta. Wittgenstein reclama desde los textos escritos en las trincheras de la Primera Guerra hasta el final de sus días, cuando trabajaba en los estudios cognitivos que se muestran en *Desde la certeza*, el acceso a una fe que le redima y otorgue sentido a su existencia.

Al recalcar en aspectos más complementarios o aparentemente secundarios de su biografía como pueden ser sus actividades docentes, arquitectónicas o sanitarias hemos percibido con intensidad el mismo grado de pasión espiritual que el que se desprende de sus textos, pensamientos u observaciones aforísticas. Hemos visto cómo en su época de maestro en las escuelas de la baja Austria, Wittgenstein pretende acceder a aquel universo puro y espartano que había conocido en los textos de Tolstói. Busca que los alumnos se culturicen, que aprendan a pensar pero que, ante todo, accedan a un determinado nivel espiritual que otorgue sentido a sus vidas. Lo hemos contemplado de enfermero durante la Segunda Guerra, con una actitud de entrega colindante con la inquietud religiosa más auténtica. Incluso en su actividad como arquitecto, diseñando la casa de su hermana en la Kundmannngasse, en Viena, nuestro autor llevó al campo estético la síntesis de sus conceptos expresados en el *Tractatus*. En 1947, Wittgenstein escribió «Podría decirse: la obra de arte no quiere transmitir *otra cosa* sino a sí misma» (2014a, 335). Esta falta de proyecto teórico tal vez podría estar también en su manifestación arquitectónica que (siguiendo los planteamientos de Loos y Engelmann), sólo busca la simplificación y el resumen. Es posible detectar el componente metafísico en esta actitud prácticamente contemplativa.

Hemos observado, por otra parte como el proceso de pensamiento de nuestro autor, presenta puntos de concomitancia con la mística medieval, la hebraica y la oriental. Ello es así porque Wittgenstein, más que un campo teórico, proyectó fundamentalmente una actitud, una postura ante el contexto de la trascendencia y esta misma aparente indefinición lo que hizo fue, en realidad, ampliar abiertamente el campo de relaciones y sugerencias. Nuestro autor huye de las teorías y, en consecuencia, no da pie a propuestas concretas. Cuando lo que hay que expresar se torna complejo, Wittgenstein lo disecciona y lo reconvierte mediante breves aforismos que conforman un amplio mosaico de aportaciones intensas y equiparables. Con su teoría lógica separó lo expresable de lo indecible y redujo la función lingüística a lo que podía tener una razón de ser, dejando en el marco del silencio más absoluto aquello que no era representable. Con esta actitud depurativa encaró, como hemos visto, las funciones filosóficas

dejándolas reducidas a lo meramente orientativo. Ciertamente, le ayudó en este sentido el hecho de que no suponían ninguna utilidad de cara a configurar una óptica que pudiera responder a las grandes cuestiones.

Y es que es dentro de estas cuestiones importantes, lo “problemas vitales”, como nuestro autor los definía, donde se encuentra el hipotético sentido de todo. Es aquí donde la filosofía y la ciencia tendrían su auténtica razón de ser si respondieran con claridad a lo que es fundamental para el ser humano. Al no ser así, sólo queda el ámbito de la trascendencia en su condición de distancia insalvable. Por consiguiente, el marco religioso se erige como el único que puede hacer aportaciones importantes y cambiar la perspectiva del mundo otorgando una dirección y un objetivo, tal como expresa nuestro autor: «Crear en un Dios significa ver que la vida tiene un sentido» (Wittgenstein, 2009b, p. 209). Wittgenstein comprendió de forma incuestionable que todo lo que de razonado pueda ofrecer la vida a través de la filosofía y la ciencia no puede reforzar ningún planteamiento religioso. Al pensar así purifica al máximo el concepto mismo de religión y, en cierto modo, lo retorna a sus momentos más mágicos, en consonancia con los planteamientos de Tertuliano cuando afirmaba: «Cierto es, porque es imposible». Contemplada como forma de vida, la actitud religiosa se basta a sí misma para subsistir y proyectar su contenido enriquecedor. Pretender justificarla o reforzarla con procedimientos científicos o aportaciones históricas destruye la misma esencia metafísica y entonces nada subsiste. Es por ello que nuestro autor no mezcla nunca lo que de “lógico” puede haber en sus razonamientos sobre la vida y la conducta humana, con el sentimiento religioso que cualquiera puede experimentar. La bifurcación entre ambas posiciones es clara e insalvable. A la religión se llega meramente con el sentimiento y la fe. Lo demás no es solo superfluo, sino que desvirtúa completamente sus propios contenidos:

La religión dice: *¡Haz esto!, ¡Piensa así!*, pero no puede fundamentarlo y cuando lo intenta repugna; pues para cada una de las razones que dé, existe una razón contraria sólida. Más convincente sería decir: «*¡Piensa así!*, por extraño que parezca», O: «*¿No quisieras hacer esto?, tan repugnante no es*» (Wittgenstein, 2014a, 158).

Aparentemente, un filósofo que se precie no ha de poder navegar entre dos corrientes tan opuestas y contradictorias. O se postula como un hombre de fe —con la correspondiente consecuencia que eso tendrá invariablemente de cara a condicionar sus

posicionamientos propiamente filosóficos—, o se mantiene fiel a la rigurosidad de los preceptos analíticos, dejando de lado toda veleidad metafísica. Pero uno de los aspectos de la grandeza de nuestro autor radica precisamente en su capacidad para sintetizar opuestos con una naturalidad no exenta (muy a su pesar) de rigor filosófico, pero que sorprende por sus resultados inesperados: «Una ley moral natural no me interesa; o no más que cualquier otra ley natural & no más que aquella por la que una persona transgrede la ley moral. Si la ley moral es natural yo me siento inclinado a defender al transgresor» (Wittgenstein, 2000, 69). Con la afirmación precedente Wittgenstein nos muestra su firmeza al considerar a la ética como trascendente y, en consecuencia, no equiparable a las leyes que nosotros nos hemos dado en el marco de nuestra realidad. Una ley moral natural es, en cierto modo, algo aberrante o sencillamente estúpido, ya que supone una confusión conceptual grave y totalmente carente de sentido. Significa no haber comprendido la naturaleza superior de lo que se está dilucidando, no por inaccesible menos real y significativa. Por ello, toda valoración es ajena a la propia naturaleza de los hechos y, por consiguiente, es sencillamente superflua; los contenidos éticos no son manejables más allá de lo meramente formal y carente de esencia. Isidoro Reguera es muy preciso en este sentido:

Nadie puede hablar en nombre de los valores. Los valores son indecibles. Nadie puede actuar en nombre de ellos. Los valores no son empíricos. La mediación esencial de la razón y de la legalidad para el hombre: el olvido de esto es el irracionalismo. El pensamiento místico no tiene nada que olvidar ni puede olvidar nada: es conciencia absoluta de la totalidad del mundo, que sólo supone los hechos en el vacío absoluto de esa conciencia. La mirada eterna no puede dirigir los hechos del mundo porque no los percibe sino en lo absoluto. No puede dirigir el mundo porque lo es en su totalidad (Reguera, 1994, p. 66).

A partir de este punto es factible poder hablar directamente de la búsqueda de Dios. Y así lo hemos hecho al comprobar que para Wittgenstein la naturaleza divina está muy presente en toda su contextualización. Es por ello que hemos buscado su hipotética presencia en todos los ámbitos del proceso filosófico del autor. Ello nos ha conducido, obviamente, al lenguaje como herramienta primordial dentro del desarrollo global de su pensamiento. Ya desde sus textos iniciales alumbrados en el marco del conflicto bélico, nuestro filósofo se desnuda de toda formalidad filosófica y reclama la atención divina desde todas las perspectivas, tal como se muestra en los *Diarios*

secretos. El Dios que aparece en estas páginas se configura a partir de las doctrinas en las que fue educado Wittgenstein y no se especula sobre su naturaleza. Se le acepta tal como se supone que debe hacerlo cualquier persona que tenga fe. Por ello, se le ruega y se le reza dentro de lo establecido en el marco de la creencia.

Asimismo, nuestro autor trabaja en el marco de la lógica matemática de forma casi obsesiva y eso se refleja en los *Cuadernos de notas*, los cuales constituyen el despegue de las propuestas lingüísticas del filósofo. Sin embargo, de una forma abrupta e inesperada, a partir del tercer cuaderno, correspondiente a junio de 2016, Wittgenstein da rienda suelta a todo su apasionado bagaje metafísico, plasmando algunos de los textos más hermosos y ardientes de su carrera. Dios aparece ahora con la misma intensidad que en los *Diarios secretos*, con la fundamental diferencia de que aquí se reflexiona sobre su razón de ser y el porqué de su alcance religioso, y ello contribuye a todo un desarrollo filosófico que contrasta de forma incisiva con la parte propiamente dedicada al estudio de las proposiciones lógicas. Los *Cuadernos* serán la matriz de la que surgirá el *Tractatus*, en el cual lo místico vendrá explicitado en base a tres apartados sobre el tema, quedando claramente definido el límite establecido por el silencio y lo que puede ser dicho o, simplemente, mostrado. Así hemos podido percibir los distintos ángulos de la contemplación de una entidad superior que en Wittgenstein se inicia con el desarrollo del lenguaje para proseguir más allá del mismo. Ello es así porque la especulación metafísica del autor le conduce a la consideración de que, aunque en el propio individuo se encuentra el punto de origen de la cuestión, el desarrollo que puede efectuar de la misma puede plantearse como ciertamente contradictoria. En este sentido, Joan Ordi matiza claramente el alcance de este planteamiento:

El discurso metafísico provoca el efecto contrario a su intención: reduce el valor trascendente a un hecho del mundo. Hace que el sentido del mundo parezca una cosa decidible entre los hechos del mundo, entre aquello que sucede por casualidad. El ser humano, en cambio, no puede ser entendido como sujeto meramente empírico, es decir, referido solamente a la casualidad de lo que sucede. Su tendencia humana más propia apunta a lo trascendente, al ámbito del fundamento del mundo (Ordi, 2008, p. 201).

En base a los posteriores juegos de lenguaje que flexibilizaron el enfoque de cualquier cuestión, Wittgenstein subsumió las preguntas metafísicas en la propia dinámica de las proposiciones, lo cual hizo desaparecer las consideraciones sobre

trascendencia que de forma tan tajante y concreta aparecían en el *Tractatus*. En este sentido, el segundo Wittgenstein aparenta haber perdido el contacto con lo místico, ya que aparece raramente mencionado en sus trabajos. Sin embargo, se trata de una realidad aparente. Solo hay que rastrear un poco sus aforismos para comprobar el caudal de sus preocupaciones espirituales a lo largo de los años y completamente al margen del curso que siguieron sus estudios cognitivos y psicológicos. Es por ello que la concepción de Dios adquiere para el filósofo una dimensión esencialmente evangélica que configura su particular sentimiento religioso. Javier Sádaba lo refiere de forma muy clara:

Para Wittgenstein la religión, independientemente de lo que tenga de protesta social, es un signo del ser humano. El ser humano se expone a través de ella. Y si damos a la palabra “hermenéutica” el sentido amplio que hoy parece reclamar, se podría decir que Wittgenstein está más cerca de tal actitud que de las viejas escuelas intelectualistas. De esta manera, Wittgenstein invita, no menos, a ejercitar una filosofía de la religión que, sin renunciar a ser crítica y distante, se aproxima con mimo y hasta con cariño a esa religión que, cuando se pervierte, da a luz a monstruos. Como todo lo importante. Labor del filósofo es evitar, precisamente, sus malos usos. (Sádaba, 2001, p. 529).

Por ello, nuestro autor configura una fe de naturaleza abstracta y apasionada que sobrepasa todas las consideraciones lógicas. Con arreglo a esto, no entra en contradicción con ningún planteamiento derivado del positivismo, al que ignora plenamente en este sentido. La vivencia de Dios no puede ser sometida a ninguna medida teórica que pretenda especular sobre su existencia, naturaleza o inmanencia. Lo auténticamente sorprendente del enfoque de nuestro filósofo es que, de ningún modo, ignora el aspecto histórico o científico que se desprende de estas consideraciones. Lo que caracteriza la visión de Wittgenstein es que estas circunstancias —que en la mente de otro filósofo, serían indicativas de una falsedad palmaria en relación a determinados contenidos y doctrinas— aquí no presuponen nada. El creyente puede dar validez a lo que científicamente se presenta como indiscutible, al tiempo que contempla la esencia espiritual que se desprende de tales hechos y validarlos como significativos, convertirlos en objeto de su devoción y traducirlos a la experiencia de la fe.

Por tanto, nos hallamos ante la contemplación de una esencia divina que cursa completamente al margen de los estudios que nuestro autor prosiguió y que concluyeron

con *Sobre la certeza*. La doble dimensión metafísica de Wittgenstein parece, a partir de aquí, más delimitada por la creencia propiamente dicha. Ahora no se especula ya sobre lo que se supone que debe ser Dios fuera del contexto propiamente evangélico. Se acepta esta formulación que es la que se maneja en todos los textos escritos en Noruega en los años treinta, especialmente en 1936-37. Nuestro autor es un ser atormentado por cuestiones enteramente religiosas y aquí ya no queda margen para otras cosmovisiones. El Dios que se desprendía de las propuestas del *Tractatus* ya no aparece camuflado en ningún marco ético; ya no existe un silencio majestuoso que pueda encubrir o justificar lo indecible. Dado que con la evolución que siguió nuestro autor, en el lenguaje ya todo tiene cabida, no se duda en manifestar cualquier sensación, duda o sentimiento, Ciertamente, no se filosofa y esta postura acaba siendo, precisamente, la única filosofía restante. Paralelamente, se prosigue la indagación permanente sobre la naturaleza humana y todas sus conductas y reacciones. El ser humano sigue siendo el gran enigma —considerando que a partir de esta nueva óptica los enigmas antes concebidos como inexistentes ahora adquieren toda su razón de ser— y casi nos aventuraríamos a afirmar que en estos momentos, para Wittgenstein, resulta una incógnita más impenetrable la esencia que nos define a nosotros que la que pueda vincularse con el propio Dios, del cual se acepta su concepción evangélica, aunque siempre con las reservas propias de quien está preso en los más firmes márgenes de la Ilustración.

En cualquier caso, Wittgenstein intenta poner a salvo la integridad de la creencia desestimando aquellos factores históricos o científicos que podrían fácilmente poner en cuestión sus contenidos esenciales. Y lo remarcable es que lo hace desde una determinada “fe” por su parte; una creencia que significa la aceptación de una determinada doctrina que no necesariamente él tiene que compartir pero a la que sí puede “comprender”. A partir de aquí, deja de preocuparle cualquier armazón lógico que hipotéticamente debiera sustentar la integridad de esta fe. Desde el momento en que esta creencia entra en la vida de la gente y adquiere una significación que otorga sentido a su existencia, Wittgenstein se desliza con elegancia a un segundo plano sin entrar a cuestionar nada de lo es el corpus doctrinal de dicha creencia. Sin embargo, personalmente, y como ya hemos constatado, opone mucha resistencia a los contenidos en nombre de la cultura, en base a la amenaza de la superstición y a una incredulidad que le persigue sin descanso y que lamenta dolorosamente.

Nuestro autor prefiere verse a sí mismo como un ser sumamente imperfecto al que no le ha sido otorgado el don de la fe, antes que considerar si son los contenidos de la misma los que, por su naturaleza, no pueden contemplarse como válidos y convincentes. Wittgenstein estima que la imperfección que él vive en su propio ser es motivo de angustia, pero no alcanza el grado de enfermedad que comportaría la religiosidad, tal como estima en este aforismo escrito en 1944:

Los hombres son religiosos no tanto en cuanto se creen muy *imperfectos* sino en cuanto se creen *enfermos*. Cualquier persona medianamente decente se considera sumamente imperfecta, pero el hombre religioso se considera *miserable* (Wittgenstein, 2014a, 501).

Ello nos deja ante la contemplación de una esencia humana muy precaria en la que el propio filósofo es el paradigma del dolor y el hundimiento. Esta capacidad para contemplar los problemas en general desde una óptica religiosa que Wittgenstein experimenta, tal como refirió a Drury, significa que nuestro autor se halla en un plano muy específico que le predispone hacia una contemplación metafísica del mundo en la que la culpabilidad le atenaza de forma constante y debe hallar la forma de estigmatizarla. Sin embargo, es esta misma culpabilidad la que lo vincula estrechamente con la dimensión de lo sagrado, tal como lo perfila Carlos Gómez al parafrasear a Kolakowski:

Las motivaciones morales funcionan no porque los correspondientes juicios de valor hayan sido inferidos en forma digna de confianza de proposiciones empíricas, sino porque somos capaces de sentirnos culpables. Ahora bien, la culpa es la ansiedad que sigue a la transgresión, no de una ley, sino de un tabú, y el tabú reside en el reino de lo sagrado. Y aunque nuestra cultura se esfuerza por ser una cultura sin tabúes, esto es tanto como decir «un círculo cuadrado» (Gómez, 2010, p. 291).

Es por ello que nuestro autor siente esta necesidad perentoria de reivindicar lo sagrado para sí, pues sin el concurso de esta condición su vida se hunde en una caótica vorágine. La diferencia entre Wittgenstein y otros autores que hemos tratado, como Pasolini o Tarkovsky, estriba en que ellos desean ver proyectado este sentimiento de lo sagrado al conjunto de la humanidad y que esto les libere de la superficialidad y el vacío absoluto en el que se encuentran. En nuestro autor, en cambio, lo que prima es un solipsismo franco y sin fisuras: «¿Qué me importa a mí la historia? ¡Mi mundo es el primero y el único! Quiero informar sobre el mundo que encontré *y o*» (Wittgenstein,

2009b, p.225). La vivencia de lo sagrado en Wittgenstein se ve canalizada por el fenómeno de la redención y el hipotético juicio al que deberá enfrentarse en el fin de sus días.

A la luz de todo lo que hemos ido valorando de la variada andadura de Wittgenstein, lo que siempre se acaba imponiendo por la intensidad con que el autor lo proclama es su intensa actitud religiosa; la búsqueda de una trascendencia que necesitamos pero que nos está negada en nuestro espacio fenoménico; el sentido de una existencia deficiente que constantemente debe ser considerada en base a un referente de perfección que no podemos perder de vista; la búsqueda de Dios al que sólo podremos “contemplar” en base a nuestros actos; la consideración del amor como pieza vital en todo este turbio engranaje en el que nos movemos; el sentimiento de culpabilidad derivado de nuestra imperfección congénita... Nada hay más puro y auténtico en todo el proceso especulativo de Wittgenstein que su fervor, su abrasadora emotividad cuando refiere sus dudas y su pesadumbre ante aquella realidad metafísica que lo demandaba y ante la que su imperfección humana permanecía bloqueada, pero que nunca le impidió vislumbrar el pálido reflejo de una sincera esperanza:

Déjame confesar esto: Tras un día difícil para mí me arrodillé esta noche en la cena & recé & dije de improviso arrodillado & mirando hacia las alturas: “No hay nadie aquí”. Entonces sentí como si hubiera sido ilustrado respecto de algo importante (Wittgenstein, 2000, 184).

Nuestro autor se movió dentro del espacio religioso con la cautela que le confería su percepción de que él se encontraba en otro plano y por ello no podía esperar el don de la gracia. Siempre especuló con la posibilidad de ser “escogido” para la fe. Sin la vivencia de esta fe no había campo de recorrido. En la visión de Barth, tal como lo plantea Fraijó, se expone la gran particularidad del cristianismo como conducto de la llamada de Dios en la línea que Wittgenstein contemplaba:

Por religión entiende Barth el esfuerzo humano para acceder a Dios. Un esfuerzo que el cristianismo nos ahorra, ya que en él es Dios quien toma la iniciativa y se nos hace cercano. El cristiano sólo tiene que saber que «Dios ha hablado». El camino para conocerle no pasa por la reflexión, sino por la obediencia (cit. en Fraijó, 2004, p. 255).

Esta búsqueda religiosa fue, en el fondo, la auténtica plataforma de esperanza para la aspiración de nuestro filósofo. Al no considerar a la filosofía ni a la ciencia con capacidad trascendente ante lo realmente importante a nivel humano, Wittgenstein se vio ante la disyuntiva de tener que acogerse a la perspectiva que le ofrecía la creencia sin fundamento, algo que en su proceso especulativo ya había detectado reiteradamente en numerosas ocasiones. De no haber hallado este acomodo entre el sentir religioso y las funestas divagaciones que le asaltaban, probablemente la historia de la filosofía no contaría con la presencia inestimable de nuestro autor, dado que no resulta difícil sospechar que muy posiblemente su ciclo vital se hubiera podido ver seriamente perjudicado. Nuestro autor detectó muy pronto, que todas las cadenas de razonamientos, fuese cual fuese su naturaleza y complejidad, debían arrancar de un punto de origen en el que la mera fe debía ocupar el lugar de una deducción imposible de alcanzar por la vía de la razón. Es decir, un punto neurálgico en el que el empirismo más recalcitrante debía ajustarse a moldes de mera intuición: «En el fundamento de la creencia bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamentos» (Wittgenstein, 2015, 253). Ante un posicionamiento de esta naturaleza, la creencia en un referente supremo se muestra como una alternativa inapelable. Y de aquí a la consideración metafísica no hay ni un paso. No obstante, la fundamentación en sí misma no supone ninguna seguridad, es algo que acompaña a la configuración de las convicciones, pero carece de naturaleza propia: «Si lo verdadero es lo que tiene fundamentos, el fundamento no es *verdadero*, ni tampoco falso» (*Ibíd.*, 205). ¿Dónde ubicar, entonces, la certeza de cualquier razonamiento? Ya poco antes del aforismo anterior, Wittgenstein había expresado: «Lo difícil es percibir la falta de fundamentos de nuestra creencia» (*Ibíd.*, 166).

En consecuencia, llegados a este punto, la estimación sobre los fundamentos se ha relajado hasta el punto de que su intervención resulta sencillamente irrelevante. La creencia cursa por sí misma y no requiere de apoyos de ningún género. Es por ello, que Wittgenstein puede apelar abiertamente al contexto religioso, en el cual no hará falta ningún tipo de fundamentación. La fe que preside el ámbito de la religión es, en realidad, la misma que se necesita para adentrarse en cualquier estimación científica. Algo muy diferente es toda la correlación de argumentos razonados que posteriormente hilvanaran la supuesta teoría en toda su plenitud. Lo que habrá quedado al margen de teorizaciones habrá sido el inicio, la matriz de la que habrá derivado toda la cuestión a desarrollar. Con arreglo a esto, el campo propiamente religioso se erige como un caudal

con una identidad insustituible en el que se podrá hallar una valoración que direcciona adecuadamente nuestra vida. De esta forma lo define Carlos Gómez:

En la ambivalente diversidad de sus funciones y contenidos, y entre otros más sombríos, la religión alberga también aspectos eminentes. Canaliza problemas y aperturas, no exentas de riesgos, a los que la ética misma no debería renunciar, si es que no quiere, en el supuesto atrincheramiento de sus cuestiones, perder de vista gran parte del horizonte en el que ellas mismas se mueven. La religión alberga, en efecto, los grandes símbolos en que la humanidad ha fantaseado sus esperanzas de redención, sus aspiraciones a favor de la paz y de una vida lograda (Gómez, 2010, p.319).

Ciertamente, así lo comprendió Wittgenstein y esta posición contribuyó en gran medida a la fecundidad de su pensamiento. Toda su singladura filosófica se ocultó detrás de las peculiaridades del lenguaje, pues la definición del mundo comportaba sus limitaciones pero también la posibilidad de precisar el rumbo de nuestros pasos hacia una verdad inaccesible. Con el paso de los años y después de reorientar sus propuestas originales, nuestro autor permaneció fiel a sus concepciones metafísicas, aderezándolas ahora con la elástica mecánica de un lenguaje que permitía su aparente ocultamiento. Sin embargo, esta supuesta desaparición de “lo místico” sirvió para dar paso abiertamente a “lo religioso” propiamente dicho. Mientras los trabajos del filósofo se sumergían en los planos más psicológicos, por no decir plenamente antropológicos, de toda su evolución, en su ferviente anhelo de descubrir cómo somos —por decepcionante que esta constatación pudiera resultar en sus conclusiones finales—, su alma atormentada se aproximaba a la calidez de los evangelios en su búsqueda de una paz idealizada por imposible.

Así quedaba constatada la doble dimensión metafísica de nuestro autor. Por un lado, aquella que emergía detrás del silencio para ubicarnos ante la majestuosa distancia de la ética, de la que debíamos sacar jugosas conclusiones aunque fuera sin verla ni tocarla. Por otro, la creencia religiosa que siempre le acompañó y de la que siempre se consideró un hijo bastardo, negándose a creer incluso aquello en lo que creía más fervientemente. Alejándose en nombre de la cultura, ante la amenaza latente de aquella superstición que tanto temía y de la que nunca pudo (y tal vez no quiso) precisar los límites reales. Prosiguió a través de los recovecos del lenguaje hasta que aquella vida maravillosa que

confesó haber tenido llegó a su fin. Recurrimos, en este sentido, a esta hermosa y precisa definición que nos brinda Sloterdijk como colofón a toda una vida:

La historia de la vida y el pensamiento de Wittgenstein es la pasión de un intelecto que intenta explicar su lugar en el mundo y en el límite de éste. Lo que los contemporáneos del filósofo percibían como su aura severa y laboriosa era la alta tensión de un ser humano que requería de la concentración continua en sus principios de ordenación para no perder la cordura. Como personalidad habitante de las regiones fronterizas del ser, este filósofo tenía que vérselas nada menos que con el bloque del mundo al completo, aunque sólo reflexiona sobre la utilización correcta de una palabra en una frase. Se sentía como si el mundo y todo su orden se pudiera extraviar en el hueco existente entre dos frases (Sloterdijk, 2010, p. 124).

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE WITTGENSTEIN

- WITTGENSTEIN, L., 1991, *Diarios secretos*, edición de Wilhelm Baum, traducción de A. Sánchez Pascual, incluye “Cuadernos de guerra”, de I. Reguera, Madrid, Alianza.
- , 1992, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, introducción de I. Reguera, Barcelona, Paidós.
- , 2000, *Movimientos del pensar*, edición de Ilse Somavilla, traducción de I. Reguera, Valencia, Pre-Textos.
- , 2003, *Tractatus lógico-philosophicus*, traducción, introducción y notas de L. M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos.
- , 2006, *Luz y sombra*, edición de Ilse Somavilla, traducción de Isidoro Reguera, Valencia, Pre-Textos.
- , 2007, *Zettel*, traducción de Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines, prólogo de G. E. M. Anscombe y C. H. von Wright, Mexico, Instituto de investigaciones filosóficas.
- , 2008, *Observaciones a “La rama dorada” de Frazer*, introducción y traducción de J. Sádaba, Madrid, Tecnos.
- , 2008, *Últimos escritos sobre Psicología de la Filosofía*, vols. I y II, estudios preliminares de J. Sádaba y L. M. Valdés, Madrid, Tecnos.
- , 2009, *Cartas, encuentros, recuerdos*, Wittgenstein-Engelmann, prólogo de Ilse Somavilla. Valencia, Pre-Textos.
- , 2009, *Cuadernos de notas 1914-1916*, prólogo de V. Sanfelix Vidarte, Madrid, Síntesis.
- , 2011, *Conferencia sobre ética*, introducción de M. Cruz, Barcelona, Paidós.
- , 2012, *Investigaciones filosóficas*, traducción de A. García Suárez y U. Moulines,

Barcelona, Crítica.

—, 2014, *Aforismos. Cultura y valor*, prólogo de J. Sádaba, Barcelona, Espasa.

—, 2014, *Los cuadernos azul y marrón*, prefacio de Rush Rhees, Madrid, Tecnos.

—, 2015, *Sobre la certeza*, compilado por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, Barcelona, Gedisa.

OTRAS OBRAS CITADAS O CONSULTADAS

AGUSTÍN DE HIPONA, 2005, *Confesiones*, Madrid, Alianza.

ANDRÉS, R., 2010, *No sufrir compañía*, Barcelona, Acantilado.

ANTISERI, D., 1976, *El problema del lenguaje religioso*, Madrid, Cristiandad.

ARAMAYO, R. R., 2001, *Immanuel Kant: la utopía como emancipación del azar*, Madrid, Edaf.

ARANGUREN, J., L., L., “Prólogo”, en JAMES, W., 1999, pp. 3-7.

BARRET, C., 1994, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, traductor Humberto Marraud González, Madrid, Alianza.

BAUM, W., 1988, *Ludwig Wittgenstein*, traducción de Jordi Ibáñez, Madrid, Alianza.

BERKELEY, G., 1992, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, traducción de Carlos Mellizo Cuadrado, Madrid, Alianza.

BERNHARD, T., 1983, *Corrección*, traducción de Miguel Sáenz, Madrid, Alianza.

BINGEN, H. V., 2009, *Libro de las obras divinas*, traducción de María Isabel Flisfisch, María Eugenia Góngora y María José Ortúzar, Barcelona Herder.

BYUNG-CHUL, HAN, 2017, *Filosofía del budismo zen*, traducción de Raúl Gabás, Barcelona, Herder.

BOERO, M., 1998, *Ludwig Wittgenstein: Biografía y mística de un pensador*, Madrid, Skolar.

BOUSO R., 2008, *El zen*, (edición en catalán), Barcelona, Fragmenta.

- BOUVERESSE, J., 1993, *Wittgenstein y la estética*, traducción, introducción y notas José Javier Marzal Felici y Salvador Rubio Marco, Valencia, Universitat de Valencia.
- BOUWSMA, O. K., 2004, *Últimas conversaciones*, traducción Miguel Ángel Quintana, Salamanca, Sígueme.
- BRAND, G., 1981, *Textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*, versión de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza.
- BUNYAN, J., 2003, *El progreso del peregrino*, traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Madrid, Cátedra.
- BUSTOS GUADAÑO, E., 2004, *Filosofía del lenguaje*, Madrid, UNED.
- CABRERA, I., “La religiosidad en Wittgenstein”, en Perona, I., 2010, pp. 155-169).
- CASTILLA DEL PINO, C., (compilador), 1992, *El silencio*, Madrid, Alianza.
- CIRLOT, V., GARÍ, B., 1999, *La mirada interior*, Barcelona, Martínez Roca.
- DALL’AGNOL, D., 2016, *La ética de Wittgenstein y el problema del relativismo*, Valencia, Universitat de Valencia.
- DE MOLINOS, MIGUEL, 1998, *Guía espiritual*, Barcelona, Obelisco.
- DESHIMARU, T., 2005, *La práctica del zen*, traducido por Dokusho Villalba, Barcelona, Kairós.
- ECO, U., 1992, *Obra abierta*, Buenos Aires, Planeta-Agostini.
- ECO, U., MARTINI, C. M., 2009, *¿En qué creen los que no creen?*, Madrid, Diario Público.
- EDMONDS, D. J., EIDINOW, J. A., 2001, *El atizador de Wittgenstein*, traducción de María Borrás, Barcelona, Península.
- EINSTEIN, A., “Ciencia y religión”, en Wilber, K., 1987, pp. 161-170.
- EMERSON, R. W., 2015, *Ensayos*, edición de Javier Alcoriza, Madrid, Cátedra.
- ESTRADA, J. A., 1994, *Dios en las tradiciones filosóficas*, Madrid, Trotta.
- FANN, K. T., 2013, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, traducción de Miguel Ángel Beltran, Madrid, Tecnos.
- FARRELLY, B., 2000, *Eckhart, Tauler y Seuze*, Madrid, Edibesa.

FERRATER MORA, J., HENRIK VON WRIGHT, G., MALCOLM, N., POLE, D., 1966, *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Oikos-Tau.

FRAIJÓ, M., editor, 2001, *Filosofía de la religión*, Madrid, Trotta.

—, 2004, *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, Trotta.

FRANKL, V. E., 1979, *La presencia ignorada de Dios*, Barcelona, Herder.

—, 2001, *El hombre en busca del sentido último*, Barcelona, Paidós.

FRAZER, J., 2011, *La rama dorada*, traducción de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, Madrid, Fondo de Cultura.

GARCÍA-BARÓ “La filosofía judía de la religión en el siglo XX”, en Fraijó, M., 2001, pp. 701-723.

GARÍ, B., “Notas”, en Porete, M., 2005, pp. 199-229.

GÓMEZ CAFFARENA, J., 2007, *El enigma y el misterio*, Madrid, Trotta.

GÓMEZ C., (ed.), 2002, *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza.

GÓMEZ C., MUGUERZA, J., (eds.), 2010, *La aventura de la moralidad*, Madrid, Alianza.

HADOT, P., 2007, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, traducción de Manuel Arranz Lázaro, Valencia, Pre-textos.

HEIDEGGER, M., 1993, *Kant y el problema de la metafísica*, traducción de Gred Ibscher Roth, Madrid, Fondo de cultura.

—, 2012, *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*, traducción de Alberto Ciria, Barcelona, Herder.

—, 2013, *Carta sobre el humanismo*, versión de Elena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza.

—, 2014, *Estudios sobre mística medieval*, traducción de Jacobo Muñoz, México, Fondo de Cultura.

HODGES, M., LACHS, J., 2011, *Pensando entre las ruinas*, Madrid, Tecnos.

HOFMANNSTHAL, H. V., 2001, *Carta de Lord Chandos*, traducción de Antón Dieterich, Barcelona, Alba editorial.

- HORKHEIMER, M., 2000, *Anhelo de justicia*, edición de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta.
- HOUSDIN, G., 1994, *Simone Weil*, Barcelona, Luciernaga.
- IGNACIO DE LOYOLA, 1962, *Exercicios espirituales*, Madrid, Apostolado de la Prensa.
- JAMES, W., 1999, *Las variedades de la experiencia religiosa*, prólogo de José Luís L. Aranguren, Barcelona, Península.
- , 2017, *Las variedades de la experiencia religiosa*, traducción de J. F. Ivars, estudio introductorio de M. Fraijó, Madrid, Trotta.
- JANIK, A., TOULMIN, S., 2017, *La Viena de Wittgenstein*, edición y prólogo de Carla Carmona, introducción de Isidoro Reguera, traducción de Ignacio Gómez de Liaño, Sevilla, Athenaica.
- JAREÑO ALARCÓN, J., 2001, *Religión y relativismo en Wittgenstein*, Barcelona, Ariel.
- JEANS, J., “En la mente de algún espíritu eterno”, en Wilber, K., 1987, pp. 174-190.
- KANT, I., 2000, *Crítica de la razón práctica*, edición y traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza.
- , 2001, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza.
- , 2002, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza.
- KENNY, A., 1988, *Wittgenstein*, Madrid, Alianza.
- KERR, P., 1997, *Una investigación filosófica*, Madrid, Círculo de Lectores.
- KIERKEGAARD, S., 1961, *Diapsalmata*, Buenos Aires, Aguilar.
- , 1996, *Pregàries*, edición en catalán, Barcelona, Abadía de Montserrat.
- , 2013, *El concepto de angustia*, traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza.
- , 2014, *Temor y temblor*, traducción de Vicente Simón Merchán, Madrid, Alianza.
- KOLAKOWSKI, L., 2002, *Si Dios no existe...*, Madrid, Tecnos.
- KRAUS, K., 2003, *Dichos y contradichos*, Barcelona, Editorial Minúscula.
- , 2010, *Escritos*, Madrid, Machado libros.

- LEM, S., 2012, *Golem XIV*, traducción de Joanna Orzechowska, Madrid, Impedimenta.
- LOOS, A., 1972, *Ornamento y delito*, Barcelona, Gustavo Gili.
- , 1984, *Dicho en el vacío*, Madrid, Colegio oficial de aparejadores y arquitectos técnicos.
- LÓPEZ DE SANTA MARÍA, P., 1986, *Introducción a Wittgenstein*, Barcelona, Herder.
- LUSTENBERGER, K., 1998, *Adolf Loos*, traducción de Santiago Castan, Barcelona, Gustavo Gili.
- MACEIRAS, FAFIAN, M., 1985, *Schopenhauer y Kierkegaard*, Madrid, Cíncel.
- MAESTRO ECKHART, 2006, *El fruto de la nada*, edición y traducción de Amador Vega, Madrid, Siruela.
- MALCOLM, N., 1990, *Ludwig Wittgenstein*, traducción de Mario García Aldonate, Madrid, Mondadori.
- MALCOLM, N., “Recuerdo de Ludwig Wittgenstein”, en Ferrater Mora, 1966, pp. 39-95.
- MARTÍN, C., editora, 2009, *Bhagavad Guita*, con los comentarios advaita de Sankara, Madrid, Trotta.
- MAUTHNER, F., 2001, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, traducción de José Moreno Vila, Barcelona, Herder.
- MERTON, T., 1975, *El zen y los pájaros del deseo*, traducción de Rolando Hanglin, Barcelona, Kairós.
- MONK, R., 1994, *Wittgenstein. El deber de un genio*, traducción de Damián Alou, Barcelona, Anagrama.
- MOORE, G. E., “El tema de la ética”, en Gómez, C., 2002, pp. 93-111.
- MORIN, E., 2011, *Introducción al pensamiento complejo*, traducción de Marcelo Pakman, Barcelona, Gedisa.
- MUGUERZA, J., 1995, *Desde la perplejidad*, México, Fondo de cultura.
- NALDINI, N., 2001, *Pier Paolo Pasolini*, traducción de Mercedes del Corral, Barcelona, Circe.
- NISHITANI, K., 1999, *La religión y la nada*, traducción de Raquel Bouso García, Madrid, Siruela.

- OÑATE, T., 2010, *Materiales de ontología, estética y hermenéutica*, Madrid, Dykinson.
- ORDI, J., 2008, *L'imperatiu del silenci* (edición en catalán), Barcelona, Institut d'Estudis Catalans.
- OTTO, R., 2009, *Lo santo*, Madrid, Alianza.
- , 2014, *Mística de oriente y occidente*, traducción y notas de Manuel Abella, Madrid, Trotta.
- PANIKKAR, R., 1996, *El silencio del Buddha*, Madrid, Siruela.
- , 2009, *La puerta estrecha del conocimiento*, traducción de Germán Ancochea, Barcelona, Herder.
- PASOLINI, P. P., 2015, *La religión de mi tiempo*, traductor Martín López Vega, Madrid, Nordica Libros.
- , 2017, *Cartas luteranas*, Madrid, Trotta.
- PECELLÍN, M., REGUERA, I., editores, 1990, *Wittgenstein - Heidegger*, Diputación de Badajoz.
- PERONA, A. J., 2010, *Wittgenstein y la tradición clásica*, Valencia, Pre-Textos.
- PONS, J., 2006, *Arnold Schönberg. Ética, estética, religión*, Barcelona, Acantilado.
- PORETE, M., 2005, *El espejo de las almas simples*, edición de Blanca Garí, Madrid, Siruela.
- PUTNAM, H., 2011, *La filosofía judía, una guía para la vida*, traducción de Albert Fuentes Sánchez, Barcelona, Alpha Decay.
- REGUERA, I., 1994, *El feliz absurdo de la ética*, Madrid, Tecnos.
- , 2002, *Wittgenstein. Un ensayo a su costa*, Madrid, Edaf.
- , 2018, *Los fantasmas de la cabaña noruega*, edición y prólogo Carla Carmona, Sevilla, Athenaica.
- RICOEUR, P., 2011, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta.
- RIVERA, S., 1994, *Ludwig Wittgenstein entre paradojas y aporías*, Buenos Aires, Almagesto.

- RORTY, R., 1996, *Consecuencias del pragmatismo*, traducción de José miguel Esteban Cloquell, Madrid, Tecnos.
- ROSENZWEIG, F., 1994, *El libro del sentido común sano y enfermo*, traducción de Alejandro del Rio Herrmann, Madrid, Caparrós Editores.
- , 1997, *La estrella de la redención*, traducción de Miguel García-Baró, Salamanca, Sigueme.
- ROSSET, C., 2005, *Escritos sobre Schopenhauer*, Valencia, Pre-Textos.
- SÁDABA, J., 1992, *Lenguaje, magia y metafísica*, Madrid, Libertarias.
- SÁDABA, J., “Bueno es lo que Dios manda”, en Pecellín-Reguera, 1990, pp. 171-182.
- SÁDABA, J., “Filosofía de la religión”, en Fraijó, M., 2001, pp. 513-534.
- SÁDABA, J., “Introducción”, en Wittgenstein, L., 2008a, pp. 9-26.
- SÁDABA, J., “Estudio preliminar”, en Wittgenstein, L., 2008b, pp. 11-14.
- SAFRANSKI, R., 2008, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, traducción del alemán de José Planells Puchades, Barcelona, Tusquets.
- SCHOLEM, G., 2000, *Conceptos básicos del judaísmo*, traducción de José luís Barbero, Madrid, Trotta.
- SCHOPENHAUER, A., 2004, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, edición de Roberto R. Aramayo, Madrid, Fondo de cultura.
- , 2007, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Siglo XXI.
- , 2009, *Parerga y Paralipómena*, vol. II, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta.
- SCHRÖDINGER, E., “¿Charlamos sobre física?”, en Wilber, K., 1987, pp. 122-131.
- SILESIUS, A., 2005, *El peregrino querúbico*, edición y traducción de Lluís Duch Álvarez, Madrid, Siruela.
- SLOTERDIJK, P., 2003, *Esferas*, traducción de Isidoro Reguera I, Madrid, Siruela.
- , 2010, *Temperamentos filosóficos*, traducción Jorge Seca, Madrid, Siruela.
- , 2011, *Sin salvación*, traducción de Joaquín Chamorro, Madrid, Akal.

- SOMAVILLA, I., “Comentario”, en Wittgenstein, L., 2000, pp. 143-209.
- SOMAVILLA, I., “Paul Engelmann y Ludwig Wittgenstein”, en Wittgenstein, I., 2009a, pp. 309-312.
- STRAWSON, P. F., 1997, *Análisis y metafísica*, introducción de V. Sanfélix Vidarte, Barcelona, Paidós.
- TARKOVSKI, A., 2008, *Esculpir en el tiempo*, Madrid, Rialp.
- , 2011, *Martirologio*, Salamanca, Sígueme.
- TERRICABRAS, J. M., “Del problema al método”, en Pecellin, M. y Reguera, I., 1990, pp. 57-67.
- THOREAU, H. D., 2010, *Walden*, Barcelona, Juventud.
- TOLSTÓI, L., 2009, *El evangelio abreviado*, traducción e introducción de Ivan García Sala, epílogo de Luís M. Valdés Villanueva, Oviedo, KRK.
- , 2009, *Relatos*, Barcelona, Random House Mondadori.
- , 2011, *La muerte de Ivan Ilich*, Madrid, Alianza.
- , 2014, *Confesión*, traducción del ruso de Marta Rebón, Barcelona, Acantilado.
- , 2017, *El reino de Dios está en vosotros*, traducción del ruso y prefacio de Joaquín Fernández-Valdés Roig Gironella, Barcelona, Kairós.
- TORRALBA, F., 2015, *Soren Kierkegaard avui*, edición en catalán, Barcelona, Cruilla.
- TRESSERRAS, M., 2003, *Wittgenstein. Integritat i transcendència*, edición en catalán, Barcelona, Abadía de Montserrat.
- TRIAS, E., 2011, *La edad del espíritu*, Barcelona, Random House Mondadori.
- TUGENDHAT, E., 2008, *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona, Gedisa.
- UEDA, S., 2004, *Zen y filosofía*, traducción de Illana Giner Comín, Barcelona, Herder.
- VALDÉS, L., M., “Introducción”, en Wittgenstein, L., 2003, pp. 15-80.
- VALDÉS, L., M., “Epílogo”, en Tolstói, 2009a, pp. 321-346.

- VATTIMO, G., 2001, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península.
- VELASCO, J. M., 2003, *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta.
—, 2007, *Mística y humanismo*, Madrid, PPC.
- WEIL, S., 1995, *Pensamientos desordenados*, Madrid, Trotta.
—, 1998, *Carta a un religioso*, Madrid, Trotta.
—, 2001, *La gravedad y la gracia*, traducción de Carlos Ortega, Madrid, Trotta.
—, 2003, *El conocimiento sobrenatural*, Madrid, Trotta.
—, 2004, *A la espera de Dios*, traducción de Agustín López, Madrid, Trotta.
- WEININGER, D., 1985, *Sexo y carácter*, prólogo de C. Castilla del Pino, Barcelona, Península.
—, 2008, *Sobre las últimas cosas*, Madrid, Antonio Machado libros.
- WILBER, K., 1987, *Cuestiones cuánticas*, Barcelona, Kairós.
- ZAMBRANO, M., 2007, *El hombre y lo divino*, prólogo de María Fernanda Santiago Bolaños, Madrid, Fondo de cultura.
- ZHUANG ZI, 1998, *Los capítulos interiores de Zhuang Zi*, traducción de Pilar González España y Jean Claude Pastor Ferrer, Madrid, Trotta.

S. D. G.