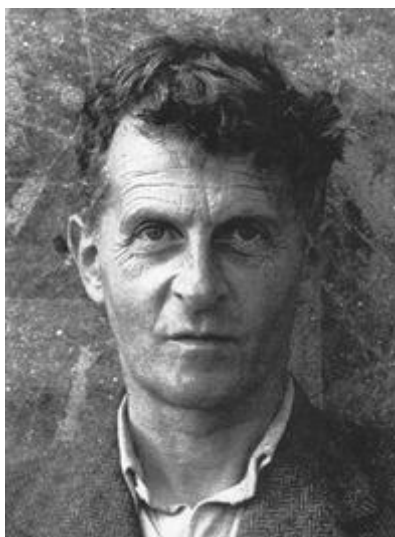


LO QUE QUEDA FUERA DEL MUNDO
EN EL PENSAMIENTO ANALÍTICO
DE WITTGENSTEIN

FRANCISCO PUBILL GALOBART



UNED

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Curso 2016-17

TRABAJO FIN DE MÁSTER

dirigido por el doctor

CARLOS GÓMEZ SÁNCHEZ

Estar a solas con uno mismo – o con Dios,
¿no es como estar solo con una fiera? En
cualquier momento puede atacarte...

LUDWIG WITTGENSTEIN

NOTA: En las notas a pie de página relativas a las obras *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.....	4
WITTGENSTEIN ANTE LA TRASCENDENCIA.....	7
ANTECEDENTES NECESARIOS.....	13
ARTHUR SCHOPENHAUER: Entre lo Absoluto y el <i>velo de Maya</i>	15
SOREN KIERKEGAARD: Por la angustia hacia Dios.....	21
LEÓN TOLSTÓI: La voz del Evangelio.....	27
WILLIAM JAMES: La melancolía y el heroísmo.....	32
FRITZ MAUTHNER: La banalidad del lenguaje.....	35
OTTO WEININGER: El espíritu <i>fin de siècle</i>	39
PAUL ENGELMANN: A modo de <i>alter ego</i>	42
MOMENTOS FILOSÓFICOS.....	47
<i>DIARIOS SECRETOS/CUADERNOS DE NOTAS 1914-1916</i>	
Cara y cruz de un proceso metafísico.....	49
EL <i>TRACTATUS</i> : «El mundo, tal como lo encontré»	61
LA ÉTICA: Hay otros mundos, pero <i>no</i> están en este.....	68
SKJOLDEN: “LA PEQUEÑA AUSTRIA”.	
Entre la nada y la eternidad.....	74
<i>OBSERVACIONES A “LA RAMA DORADA” DE FRAZER.</i>	
El privilegio del aborigen.....	81
<i>LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS.</i>	
Los juegos “inundan” el lenguaje.....	86
<i>SOBRE LA CERTEZA</i> : El canto del cisne.....	93
CONCLUSIÓN.....	100
BIBLIOGRAFÍA.....	104

INTRODUCCIÓN

En un periodo filosófico intenso y diversificado en el que la fenomenología y el positivismo derivaron en la filosofía analítica y el existencialismo, 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 ensayo no vamos a profundizar en la cuestión de los dos “Wittgenstein”, dado que nuestro modesto objetivo es otro. 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

permitió 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, han 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. El resultado que este compendio nos ofrece es oscilante y ambivalente, y muestra con claridad el nivel de malestar interno de nuestro filósofo 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 que márgenes de comprensión e interacción recíproca nos ofrece. Probablemente nunca podremos estimar como esta compleja bifurcación pudo colmar las hondas aspiraciones de Wittgenstein, pero no cabe duda 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.

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.

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 en Schopenhauer. Estudió ingeniería industrial y aeronáutica, y sintió un gran interés por los globos aerostáticos. Posteriormente conoció la obra de Frege y Russell y esto encaminó sus pasos hacia la filosofía analítica. 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 Circulo 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 cristalizaron 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 que nunca quiso atender debidamente. Sus últimas palabras fueron: «Díales 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 Circulo de Viena, es decir, como un filósofo analítico desligado de cualquier motivación metafísica. Y es precisamente en este punto que 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 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 (*Desde 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».¹

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».² 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».³

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:

¹ Zettel, 191.

² *Cartas, encuentros, recuerdos*, pág. 75.

³ *Wittgenstein. El deber de un genio*, pág. 233.

«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 *zäumátsein* griego con que se sostenía que comenzaba —y quién sabe si acaba— la reflexión filosófica».⁴

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».⁵

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 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*».⁶ (Aforismos, 488)

⁴ Desde la perplejidad, pág.106.

⁵ Cartas, encuentros, recuerdos, pág. 162.

⁶ Aforismos, 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».⁷

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».⁸

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

⁷ *El enigma y el misterio*, pág. 277.

⁸ *Cartas, encuentros, recuerdos*, pág. 149.

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».⁹ 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».¹⁰

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). Tal vez 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.

⁹ *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, pág. 139.

¹⁰ *Religión y relativismo en Wittgenstein*, pág. 51.

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 a 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 nuestro filósofo, 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 nada 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 en 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.

Se ha dicho que los conocimientos de Wittgenstein sobre filosofía eran irregulares y que no puede saberse con certeza en que pensadores profundizó y a quienes 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. Esta realidad meramente representativa es la que describió Schopenhauer. 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*».¹¹ 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

¹¹ *Escritos sobre Schopenhauer*, pág. 117.

contempla un orden implícito al que el individuo puede acogerse: «Crear en un Dios significa entender la pregunta por el sentido de la vida». ¹² 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 preposiciones elementales sentido, y esta es su conexión con el mundo». ¹³ 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». ¹⁴

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*». ¹⁵

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

¹² Cuadernos de notas, pág. 209.

¹³ *Tractatus*, 6.124.

¹⁴ *Los dos problemas fundamentales de la ética*, pág. 252.

¹⁵ *Tractatus*, 6.44.

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 hacia 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 Circulo 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».¹⁶ 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».¹⁷

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

¹⁶ *Parerga y Paralipómena*, pág. 140.

¹⁷ *Aforismos*, 132.

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 trata 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...».¹⁸ 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».¹⁹

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.

¹⁸ *El mundo como voluntad y representación*, pág. 368.

¹⁹ *Tractatus*, 6.53.

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.

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 cual 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 aparezco dependiente. Esto significa: “yo cumplo la voluntad de Dios”».²⁰

²⁰ Cuadernos de notas, pág. 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».²¹ 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 este momento mágico:

Si Dios es un instante eterno, ¿qué impide
¿Que, ya ahora mismo, sea en mí todo en todo? ²²

En lo concerniente a Wittgenstein, su posición es también inequívoca: «Solo el que no vive en el tiempo, sino en el presente, es feliz».²³ 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».²⁴

²¹ “Per què llegir Soren Kierkegaard”, en *Soren Kierkegaard avui*, pág. 17.

²² *El peregrino querúbico*, pág. 78.

²³ *Cuadernos de notas*, pág. 209.

²⁴ *Movimientos del pensar*, 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 angustia esté permanente 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».²⁵ 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».²⁶ 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».²⁷

²⁵ *Aforismos*, 159.

²⁶ *El concepto de angustia*, pág. 101.

²⁷ *Ibíd.*, pág. 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 falta de espíritu como para poder angustiarse».²⁸ 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”».²⁹

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 no 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».³⁰

²⁸ *El concepto de angustia*, pág. 196.

²⁹ *Aforismos*, 155.

³⁰ *Ibíd.*, 153.

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»³¹.

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».³² 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».³³

³¹ *Aforismos*, 122.

³² *Temor y temblor*, pág. 105.

³³ *Aforismos*, 99.

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!*». ³⁴

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.

³⁴ *Movimientos del pensar*, 110.

LEÓN TOLSTÓI: La voz del Evangelio

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

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 Wittgenstein. Tolstói, que según William James es un prototipo del “alma melancólica“, influyó poderosamente en nuestro filósofo. Según 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...».35

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:

³⁵ *El evangelio abreviado*, pág. 327.

«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*».³⁶

Tolstói no se conforma con cualquier cosa. Su sentido crítico, su capacidad para razonar abiertamente y su amplia y vasta 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 los conocimientos cuando ya se han adquirido, no resulta fácil renunciar a los mismos 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».³⁷ Por otra parte, las fuentes con las que Tolstói se identifica incluyen

³⁶ *Aforismos*, 170.

³⁷ *Confesión*, pág. 60.

a Schopenhauer (cuya lectura le introdujo en las filosofías orientales) y cuya influencia en el pensamiento de Wittgenstein 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. En este sentido, 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».³⁸

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

³⁸ *Confesión*, pág. 141.

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 Ilich³⁹, que su salud y su vida cotidiana se desmoronasen para enfrentarse con la auténtica dimensión existencial. La necesidad de hallar la plenitud existencial 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 es, 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».⁴⁰

³⁹ *La muerte de Ivan Ilich*.

⁴⁰ *Aforismos*, 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 filósofo 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.

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».⁴¹ 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

⁴¹ *Las variedades de la experiencia religiosa*, pág. 134.

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 reductible a los objetos científicos, que son solamente *ideal pictures*, representaciones abstractas, ajenas a nosotros mismos...».⁴²

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

⁴² *Las variedades de la experiencia religiosa*, pág. 6.

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”». ⁴³ 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». ⁴⁴ 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: «Crear en un dios significa entender la pregunta por el sentido de la vida». ⁴⁵ 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.

⁴³ *Cuadernos de notas*, pág. 211.

⁴⁴ *Aforismos*, 36.

⁴⁵ *Cuadernos de notas*, pág. 209.

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.

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)». ⁴⁶ 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,

⁴⁶ *Tractatus*, 4.0031.

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».⁴⁷

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».⁴⁸ 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».⁴⁹

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

⁴⁷ *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, pág. 51.

⁴⁸ *Ibíd.*, pág. 49.

⁴⁹ *Sobre la certeza*, 61.

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».⁵⁰

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».⁵¹

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

⁵⁰ *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, pág. 56.

⁵¹ *Cuadernos de notas*, pág. 219.

vestimenta está diseñada con unos objetivos completamente distintos de los de dejar que se reconozca la forma del cuerpo». ⁵²

Aunque ubicados en perspectivas muy opuestas en base, fundamentalmente, al pensamiento analítico de Wittgenstein y a las posiciones evolucionistas de Mauthner, 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 desnaturalizado o bien (tal como se expresa en el *Discurso sobre Ética*), su irrupción en nuestro mundo supondría un cataclismo.

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.

⁵² *Tractatus*, 4.002.

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.

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. Tal como escribe Carlos Castilla del Pino en la edición española de la obra: «Este libro solo puede ser leído como un acontecimiento histórico en el sentido más genuino del vocablo. Superado desde luego, pero al mismo tiempo como significativo de la mentalidad de una época, puesto

que lo es no solo por cuanto se escribiera entonces, sino porque fuera tan insistentemente leído». ⁵³ 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.

Weininger estima que: «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*». ⁵⁴ 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

⁵³ *Sexo y carácter*, pág. 13.

⁵⁴ *Sobre las últimas cosas*, pág. 187.

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».⁵⁵ 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».⁵⁶ Este planteamiento tuvo una gran incidencia en el pensamiento posterior de Wittgenstein.

⁵⁵ *Sobre las últimas cosas*, pág. 190.

⁵⁶ *Ibid.*, pág. 197.

PAUL ENGELMANN: A modo de *alter ego*

Es su idea única y eterna: lo más alto, los valores, Dios, no es un contenido, algo en el mundo, y que se pueda encontrar y comprobar en él (o sea, no algo que digan las cosas, los hechos, el mundo): es algo que se muestra frente al mundo, desde fuera.

PAUL ENGELMANN

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 ⁵⁷

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 ofrece 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».⁵⁸

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, 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

⁵⁷ *Cartas, encuentros, recuerdos*, pág. 83.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 147.

todos los demás enigmáticas. Y precisamente esta comprensión me hizo entonces imprescindible para él». ⁵⁹

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!». ⁶⁰

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». ⁶¹

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

⁵⁹ *Cartas, encuentros, recuerdos*, pág. 126.

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 135.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 159.

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».⁶²

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 una alumna a la 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 Kundmanngasse 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.>⁶³

⁶² *Cartas, encuentros, recuerdos*, pág. 199.

⁶³ *Ibid.*, pág. 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 filósofo. El resultado de esta productiva aventura compartida ofrece un balance más que sobresaliente al que ya no podemos renunciar.

MOMENTOS FILOSÓFICOS

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. A continuación, destacaremos la estancia del filósofo en Noruega, como uno de los momentos más intensos y fascinantes que Wittgenstein dejó plasmados, especialmente entre 1936 y 1937. El filósofo recupera la tensión que mostró en los *Cuadernos* para sumergirse en su sentir metafísico más profundo, a pesar que ahora el escenario es radicalmente distinto. Ahora no estamos ante un conflicto bélico, sino ante un hombre solo en una cabaña, en un fiordo noruego. Ahora el conflicto se halla en el espíritu encendido de nuestro autor, que escribe algunos de los pasajes más bellos de toda su producción literaria.

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 “explicados” 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.

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, expresados 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 Wittgenstein 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 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 cuestión de presunción o superioridad 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 como 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»,⁶⁴ 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 mezcolanza. 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

⁶⁴ *Cuadernos de notas*, pág. 65.

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.⁶⁵

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».⁶⁶ 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

⁶⁵ *Cuadernos de notas*, pág. 205.

⁶⁶ *Diarios secretos*, pág. 65.

meditado mucho sobre todo lo divino y lo humano, pero curiosamente, no puedo establecer la conexión con mis razonamientos matemáticos». ⁶⁷ 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». ⁶⁸

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 superior 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

⁶⁷ *Diarios secretos*, pág. 153.

⁶⁸ *Ibid.*, pág. 153.

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!»⁶⁹ 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...».⁷⁰ 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».⁷¹

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?

⁶⁹ *Diarios secretos*, pág. 155.

⁷⁰ *Cuadernos de notas*, pág. 215.

⁷¹ *Diarios secretos*, pág. 155.

¿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». ⁷²

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!»⁷³

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 desgana 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?”»⁷⁴ 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

⁷² Cuadernos de notas, pág. 215.

⁷³ *Ibid.*, pág. 217.

⁷⁴ *Ibid.*, pág. 217.

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 acontecimientos 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, si 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!!»⁷⁵ 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 continua 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».⁷⁶ 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

⁷⁵ *Cuadernos de notas*, pág. 217.

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 219.

lo es el sujeto que quiere». ⁷⁷ 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». ⁷⁸

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!» ⁷⁹ 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 situó objetivamente ante todo objeto. Ante el Yo, no». ⁸⁰ 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 analizar la ley lógica; 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?» ⁸¹ 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

⁷⁷ *Cuadernos de notas*, pág. 219.

⁷⁸ *Ibíd.*, pág. 219.

⁷⁹ *Ibíd.*, pág. 221.

⁸⁰ *Ibíd.*, pág. 221.

⁸¹ *Ibíd.*, pág. 223.

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».⁸² 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».⁸³

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».⁸⁴ 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».⁸⁵ Oponerse, por tanto, al curso natural de la vida es la más grave de todas las desviaciones. Es atentar directamente contra el designio primordial

⁸² *Cuadernos de notas*, pág. 225.

⁸³ *Ibíd.*, pág. 231.

⁸⁴ *Ibíd.*, pág. 245.

⁸⁵ *Ibíd.*, pág. 243.

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 contemporáneo.

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

La visión del mundo *sub specie aeterni* consiste en verlo como un todo, un todo limitado. El sentir el mundo como un todo limitado es lo místico.

Estima Bertrand Russell, en la amplia y peculiar introducción que escribió para el *Tractatus*: «... 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». 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 cuestionada por el propio autor en base a sus propuestas posteriores.

El prólogo que el propio Wittgenstein hace de su libro es, en comparación con la introducción de Russell, breve y esquemático. El autor previene al lector 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, Wittgenstein está convencido del interés de su trabajo y lo que más le interesa es entrar en materia cuanto antes. Sobre la correcta comprensión de la obra, Engelmann, 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”». ⁸⁶

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.

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: «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». ⁸⁷ El problema radica en la insatisfacción inherente a las respuestas propiamente “científicas”, dado que rara vez responden a las expectativas puestas en las preguntas. 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: «Para lo que es más elevado resulta absolutamente indiferente *como* sea el mundo. Dios no se revela *en* el mundo». ⁸⁸ 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

⁸⁶ *Cartas, encuentros, recuerdos*, pág. 214.

⁸⁷ *Tractatus*, 6.52.

⁸⁸ *Ibid.*, 6.432.

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». ⁸⁹

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: «El *enigma* no existe». ⁹⁰ 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». ⁹¹

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: «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». ⁹² 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

⁸⁹ *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, pág. 139.

⁹⁰ *Tractatus*, 6.5.

⁹¹ *Wittgenstein. Un ensayo a su costa*, pág. 104.

⁹² *Tractatus*, 2.18.

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».⁹³

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 religioso 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.

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

⁹³ *Tractatus*, 6.53.

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».⁹⁴

La consecuencia más inmediata de esta importante limitación es que no pueden existir proposiciones éticas: «Es claro que la ética no consiente que se la exprese. La ética es trascendental».⁹⁵ 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.

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

⁹⁴ *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, pág. 135.

⁹⁵ *Tractatus*, 6.421.

solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo reside *fuera* del espacio y del tiempo».⁹⁶ 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*».⁹⁷ 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».⁹⁸

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».⁹⁹ 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

⁹⁶ *Tractatus*, 6.4312.

⁹⁷ *Ibid.*, 6.51.

⁹⁸ *Ibid.*, 6.52.

⁹⁹ *Ibid.*, 6.521.

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 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.

LA ÉTICA: Hay otros mundos, pero *no* están en este.

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

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».¹⁰⁰ 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 esclarecer 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 recluido en los límites del mismo.

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 1950, en Cambridge. En dicha conferencia el filósofo se refiere a ciertos aspectos 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”;

¹⁰⁰ Conferencia sobre ética, pág. 50.

“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 reprobable 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 un criterio 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. Todo lo que nosotros podamos describir a través del lenguaje permanecerá siempre exento de ética. 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 que 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)». ¹⁰¹ 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.

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 carece de 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». ¹⁰² 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». ¹⁰³ 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

¹⁰¹ Conferencia sobre ética, pág. 37.

¹⁰² *Ibid.*, pág. 39.

¹⁰³ *Ibid.*, pág. 43.

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».¹⁰⁴

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.

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».¹⁰⁵ Aunque habitualmente Otto no es mencionado como una influencia para nuestro filósofo (ni él parece aludirlo en ningún momento), en este caso

¹⁰⁴ *Conferencia sobre ética*, pág. 46.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pág. 37.

concreto es evidente que existe una correspondencia visible entre la naturaleza del “*Mysterium tremendum*” y el planteamiento de Wittgenstein.

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 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. 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 pormenorizado trabajo sobre el fundamento de la moral. 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».¹⁰⁶

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

¹⁰⁶ *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, pág. 58.

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.

SKJOLDEN: “LA PEQUEÑA AUSTRIA”.

Entre la nada y la eternidad

Tengo un alma más desnuda que la mayoría de las personas & en eso consiste por así decirlo mi genio.

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 ocasiones, el escenario de su trabajo no podía ser más adverso (al menos bajo nuestro punto de vista). Tal es el caso, como hemos visto, de los *Cuadernos de notas (1914-1916)*, escritos mientras estaba en el frente de la Primera Guerra. En otros momentos, intentó procurarse un ambiente alejado de la civilización que, supuestamente, debía colmar sus expectativas de trabajo. En este sentido, destacan sus retiros en Noruega, concretamente en la población de Skjolden, junto al fiordo de Sogne.

Su primera visita fue en 1913 y se hospedó al principio en una posada y, posteriormente, en la casa del administrador de correos. Al año siguiente se empezó a construir una cabaña en la que residiría en varias ocasiones en los años futuros, 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 Moore en Noruega*. A raíz de las estancias de Wittgenstein en la zona, las gentes del lugar se referían a Skjolden como “La pequeña Austria”. En la extrema soledad de aquel paisaje único, Wittgenstein se enfrentó una vez más así mismo, sacando de su fuero interno todas las dudas y lamentaciones que, ciertamente, superan en profundidad a lo reflejado en los *Diarios secretos* y en los *Cuadernos de notas*. Entre 1936 y 1937 escribe las que son, probablemente, las páginas más intensas y turbadoras que haya plasmado Wittgenstein

en toda su vida y que nos muestran de manera concluyente, la cruenta lucha que nuestro filósofo albergó en su interior:

«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 [161] 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...».¹⁰⁷

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...».¹⁰⁸

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:

«Lo máximo sin embargo que estoy dispuesto [168] a cumplir es “ser alegre en mi trabajo”. Es decir: no inmodesto, de buenos sentimientos, no directamente

¹⁰⁷ *Movimientos del pensar*, 161.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 166.

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». ¹⁰⁹

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! [174] ¡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!». — ¹¹⁰

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». ¹¹¹

Y añade, poco después:

¹⁰⁹ *Movimientos del pensar*, 168.

¹¹⁰ *Ibíd.*, 174.

¹¹¹ *Cuadernos de notas*, pág. 207.

«Soy feliz o infeliz, eso es todo. Se puede decir que no hay bueno o 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».¹¹²

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:

*«Creo que no debo mentir; que debo ser bueno con las personas; que debo verme [193] 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 [194] no entiendo, de lo que ahora no me dice nada, & que entonces tendré una fe que ahora no tengo...».*¹¹³

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:

¹¹² *Ibíd.*, pág. 209.

¹¹³ *Movimientos del pensar*, 193.

«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 [203] 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]». ¹¹⁴

Es difícil percibir cual 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. [207] 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?». ¹¹⁵

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 [215] 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

¹¹⁴ *Movimientos del pensar*, 204.

¹¹⁵ *Ibid.*, 207.

padre & una madre & porque, por ej., no has venido al mundo sin ellos. ¿No tienes, pues, [216] obligaciones también por & frente a aquel hecho?»¹¹⁶

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».¹¹⁷

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».¹¹⁸ 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!»¹¹⁹

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 marcharse. La estancia resulta gratificante en muchos sentidos, empezando por la belleza del paisaje que cada día le

¹¹⁶ *Movimientos del pensar*, 215.

¹¹⁷ *Ibíd.*, 220.

¹¹⁸ *Ibíd.*, 234.

¹¹⁹ *Ibíd.*, 230.

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!».¹²⁰

Los textos que Wittgenstein escribe en ese periodo, emanan toda su capacidad de lucha para intentar clarificar cual 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.

¹²⁰ *Movimientos del pensar*, 238.

OBSERVACIONES A “LA RAMA DORADA” DE FRAZER.

El privilegio del aborígen

El hombre posee la capacidad de construir lenguajes en los que se pueda expresar cualquier sentido sin tener ni idea de cómo y de qué significa cada palabra. Del mismo modo que se habla sin saber cómo se producen los sonidos individuales.

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, Wittgenstein 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, Wittgenstein ha ido desgranando en 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 pretender 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.

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».¹²¹ 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.

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».¹²²

¹²¹ Observaciones a “La rama dorada” de Frazer, pág. 25.

¹²² *Ibid.*, pág. 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 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».¹²³

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

¹²³ Observaciones a “La rama dorada” de Frazer, pág. 23.

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?»¹²⁴ 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*)». ¹²⁵

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». ¹²⁶ 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 o los de Tylor con su evolucionismo cultural que,

¹²⁴ Observaciones a “La rama dorada” de Frazer, pág. 61.

¹²⁵ *Ibid.*, pág. 72.

¹²⁶ *Ibid.*, pág. 65.

en nombre del progreso, aplicaron una misma óptica evolutiva a todos los fenómenos, ofreciendo una explicación que se ha revelado como absolutamente inexacta:

«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».¹²⁷

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».¹²⁸

El filósofo estima que la conducta del aborigen 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*.

¹²⁷ *Aforismos*, 29.

¹²⁸ *Ibíd.*, 105.

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.

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. Wittgenstein 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».¹²⁹ 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 planteaban 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 *Investigaciones* algo grande es que por todas partes se nota en ellas que fueron pensadas por la misma persona que escribió un día el *Tractatus*». (INUL; EB)¹³⁰

En cualquier caso, 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

¹²⁹ *Investigaciones filosóficas*, pág. 61.

¹³⁰ *Cartas, encuentros, recuerdos*, pág. 217.

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. Así lo expresa 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”». ¹³¹

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». ¹³²

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

¹³¹ *Filosofía del lenguaje*, pág. 530.

¹³² *Aforismos*, 473.

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».¹³³

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».¹³⁴ 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: «Cuando 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».¹³⁵ Los entornos son esenciales para generar la dirección que debe tomar una conducta y todas sus manifestaciones. Sin aprendizaje no existe definición concreta y todo está por decidir: «¿Estamos quizá precipitándonos al suponer que la sonrisa de un niño de pecho no es un

¹³³ Wittgenstein. *El deber de un genio*, pág. 339.

¹³⁴ *Investigaciones filosóficas*, pág. 203.

¹³⁵ *Ibid.*, pág. 125.

fingimiento? —¿Y en qué experiencia se apoya nuestra suposición? (Mentir es un juego de lenguaje que requiere ser aprendido como cualquier otro)». ¹³⁶

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?» ¹³⁷

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». ¹³⁸ Sin embargo, la gran cuestión esencial, es decir, cual 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

¹³⁶ *Investigaciones filosóficas*, pág. 221.

¹³⁷ *Ibíd.*, pág. 417.

¹³⁸ *Zettel*, 55.

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». ¹³⁹

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 en tal caso, 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?»¹⁴⁰

¹³⁹ *Sobre la certeza*, 336.

¹⁴⁰ *Wittgenstein. Integritat i transcendència*, pág. 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. 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».¹⁴¹

¹⁴¹ Wittgenstein. *Un ensayo a su costa*, pág. 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».

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 cuando nos está hechizando con sus supuestos encantos conduce a la sorpresa de tener que admitir que ciertas cuestiones, supuestamente 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 celos 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». ¹⁴² (Sobre la certeza, 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

¹⁴² *Sobre la certeza*, 341.

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».¹⁴³ 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 que “sabemos” sobre las 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».¹⁴⁴

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

¹⁴³ *Sobre la certeza*, 115.

¹⁴⁴ *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, vol. II, pág. 314.

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». ¹⁴⁵ 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». ¹⁴⁶ 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

¹⁴⁵ *Sobre la certeza*, 160.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 445.

condición de posibilidad del conocimiento y de la duda».¹⁴⁷ 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».¹⁴⁸

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

¹⁴⁷ *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, vol. II, pág. 245.

¹⁴⁸ *Sobre la certeza*, 205.

el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso». ¹⁴⁹

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». ¹⁵⁰ 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». ¹⁵¹

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». ¹⁵² 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.

¹⁴⁹ *Sobre la certeza*, 94.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, 247.

¹⁵¹ *Ibíd.*, 559.

¹⁵² *Ibíd.*, 314.

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». ¹⁵³

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». ¹⁵⁴

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 cual 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.

¹⁵³ *Aforismos*, 485.

¹⁵⁴ “La religiosidad de Wittgenstein”, en *Wittgenstein y la tradición clásica*, pág. 157.

CONCLUSIÓN

Llegado el momento de plantear un balance en relación a Wittgenstein, advertimos que tenemos que dar cuenta de varios aspectos, circunstancias y detalles si queremos ser medianamente fieles a la auténtica aportación que nuestro filósofo realizó en el campo del pensamiento. En este sentido, ya hemos dicho que el hecho de pensar fue para Wittgenstein algo más que la tarea propia de quien dedica su vida a la filosofía. Y de esta circunstancia francamente notable, deriva una trayectoria singular y sin parangón posible.

Lo primero que debemos resaltar de su extensa labor es, sin lugar a dudas, el hecho de haber otorgado un protagonismo total y absoluto al ámbito del lenguaje, algo que otros también habían llevado a cabo, pero sin la peculiar intensidad de nuestro autor. Podríamos decir, de hecho, que Wittgenstein no sentía, tal vez, una especial fascinación por la estructura lingüística en sí misma y que la preponderancia que adquirió dentro del marco de sus especulaciones fue más el producto de un accidente ontológico que una inclinación innata por esta disciplina. Para intentar ser exactos, deberíamos constatar que, a la luz de sus reflexiones generales, Wittgenstein se sintió más bien atrapado por la naturaleza del lenguaje. Se trataba de intentar dar respuesta a cuestiones básicas (y otras evidentemente más profundas) implícitas históricamente en el ser humano a lo largo de los siglos.

Dada su condición de filósofo, se podría pensar que Wittgenstein quiso aplicar su trabajo a alcanzar respuestas en este sentido. Pero, en realidad, lo primero que el filósofo quiso constatar —y ciertamente, este es un punto nuclear y fundamental del pensamiento del autor— es que, en la mayoría de las ocasiones, las preguntas que plantea la filosofía propiamente dicha, no son más que falacias, engaños y pseudoproblemas que en realidad no existen como tales. Que la filosofía, en muchos momentos no haya dado la talla para aclarar infinidad de cuestiones es algo sabido y lamentado a partes iguales, pero que sea la propia filosofía la que genera problemas allí donde en realidad no existen, supone realmente tener un concepto francamente crítico de la disciplina filosófica.

Con arreglo a esto, nuestro pensador se impone como medida preventiva inexcusable, reconsiderar el concepto mismo de filosofía y ajustarlo a su auténtica realidad, que no vaya más allá de la clarificación y la simplificación de lo que queremos tratar y analizar. De este modo, toda mitificación del pensamiento filosófico se hunde en la banalidad. No existe otra responsabilidad filosófica que la de querer poner las cosas en el lugar que les corresponde realmente, y esto se traduce en muchos casos en la desaparición de los problemas que considerábamos como insuperables.

Cierto que esto no es posible si no contemplamos la cuestión tal como la propone Wittgenstein. Y, eso nos conduce a su peculiar concepto del lenguaje, que aparece ante nosotros como una delimitación insalvable, algo que contempla la realidad, pero dentro de unos cauces muy específicos a los que no podemos renunciar. El lenguaje crea el perímetro en el que nos movemos, y pronto nos deja claro lo que queda dentro y lo que está irremediabilmente fuera del mismo. En su etapa inicial el pensamiento de Wittgenstein aparece casi como una lamentación de lo que podría ser el mundo y lo que acaba siendo en realidad. Al filósofo le gustaría encajar en las proposiciones las cuestiones éticas que son, realmente, las que le interesan. Pero la auténtica estructura del lenguaje lógico impide esta hermosa posibilidad.

Sin embargo, esta especie de prisión lingüística, desaparece a medida que el filósofo va dando paso a una maleabilidad que va flexibilizando toda argumentación. Wittgenstein reconsidera la firmeza inicial y opta por los juegos de lenguaje que abren todas las posibilidades. Quienes creyeron ver en el *Tractatus* una especie de biblia a la que seguir inexorablemente, ahora se sienten desconcertados ante tanta “libertad”. Por un momento parece que no estemos ante el mismo filósofo. Y, sin embargo, Wittgenstein logra seducirnos con ambos planteamientos. Lo que realmente permanece inamovible es su capacidad extraordinaria para reorientar la situación y mostrarnos la veracidad de lo que ahora propone.

Los escritos de Wittgenstein son, ciertamente, muy peculiares. En realidad, solo escribió un libro que viera la luz con su consentimiento y aprobación (ciertamente después de muchas vicisitudes). El resto son obras generadas artificialmente a partir de apuntes, notas, cartas y cuadernos, que sus albaceas han creado para dar a conocer la obra del filósofo. A ellos debemos remitirnos para contemplar la evolución de Wittgenstein y las amplias facetas por las que discurrió su pensamiento incansable. Ello nos muestra una

amplitud de miras que ciertamente desborda el marco del pensamiento convencional. Estas obras recogen no solo los contenidos teóricos, sino la “postura” que Wittgenstein acabó adoptando frente a una realidad que vino a desmenuzar hasta niveles insospechados. Y es en este particular talante donde encontramos el rico filón que su mente nos ofrece ante las cuestiones más nimias. Se trata de un pensamiento que mantiene una importante coherencia a pesar de sostenerse, habitualmente, a través de breves párrafos, proposiciones y aforismos.

Wittgenstein buscó siempre el resorte que desbloqueara lo trascendente. Su posición en este sentido fue la de amparar un amplio campo teórico que mostrara que la ética era irreversible. En ella se encuentra la matriz de lo trascendente. Esto supone un absoluto compromiso por parte del ser humano, que en modo alguno puede evadir su responsabilidad ante una trascendencia que, en realidad, le resulta lejana, desconocida y sobre la que no puede “opinar” y, sin embargo, no hay humanidad posible al margen de ella. Wittgenstein conservó el misterio que Schopenhauer nunca pudo extraer de la Voluntad y que suponía el auténtico hilo conductor de nuestros actos. Nuestro filósofo no quiso, sin embargo, prescindir de la lógica sin la cual no había esquema posible del mundo. Fiel a sus planteamientos, aceptó las limitaciones que su propia doctrina le imponía. Transformó posteriormente sus propuestas iniciales, facilitando la libertad absoluta del lenguaje. No cortó sus vínculos con la religión a la que vio como la única tabla salvadora para sus angustias vitales. Al aceptar este punto, la imagen del filósofo adquirió una dimensión ambivalente y ya no encontró acomodo en ningún ámbito concreto. Su extrema sinceridad le llevó a aceptar o a desestimar aspectos extremadamente complejos y delicados. Son esas algunas de las cosas que debemos agradecer a Wittgenstein y por las cuales merecerá ser recordado. Sin embargo, hay otra cuestión muy importante por la que debemos considerarlo un auténtico modelo a imitar en la medida de lo posible.

Wittgenstein concluyó muy pronto que solo una buena persona puede aspirar a ser un buen filósofo. Y a través de un planteamiento tan sencillo, se esforzó hasta lo indecible para conseguir ser un individuo que se aproximara a una hipotética perfección. Esto aumentó, ciertamente, su complejo de culpa que ya de por sí estaba colmado por diversas cuestiones personales que siempre le perturbaron. La pugna interna en la que estuvo inmerso se transformó en una característica básica de su personalidad. Cuando pudiendo dar clases en Cambridge, optó por ser un simple maestro en pequeñas aldeas rurales,

demostró lo lejos que se encontraba de las posiciones convencionales. Su interés por aproximarse al individuo en su época de formación para conducirlo por la auténtica vía del conocimiento no obtuvo, efectivamente, los resultados esperados. Pero sería muy injusto recordar solo lo negativo de esta experiencia inclasificable.

Debemos mirar a Wittgenstein como un ser que siempre confrontó el mundo con su persona y, a pesar de su solipsismo, buscó constantemente la forma de ayudar a los demás a encontrar su propio camino, para evitar engaños y pérdidas de tiempo. En esto contribuyó, como ya hemos visto, su particular visión de la filosofía y su papel en la sociedad. De todo el vasto conglomerado de aspectos y circunstancias que caracterizan su biografía, siempre nos quedará la imagen de un individuo solitario que pugna desesperadamente por modificar su entorno. De un hombre que pretende acceder a un grado de superación personal que se confronta con lo utópico. Detrás de todo el esfuerzo propiamente filosófico, encontramos a un ser al límite de sus posibilidades y que solo quiere rendir cuentas a la verdad. Pocas veces en el marco global de la historia filosófica, un pensador se ha mostrado con este grado de integridad y desnudez interior. Y es de este hombre del que realmente debemos querer aprender. Del filósofo que ha derivado en simple ser humano, asumiendo sus propias contradicciones, para no perder el contacto con lo Absoluto a pesar de no saber cómo afrontar su propia necesidad:

«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 el sol, pero mi alegría fue demasiado poco profunda, demasiado jovial, no auténticamente religiosa. ¡Ah, ojalá fuera más profundo!».¹⁵⁵

¹⁵⁵ *Movimientos del pensar*, 218.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRET, C., 1994, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Madrid, Alianza.
- BUSTOS GUADAÑO, E., 2004, *Filosofía del lenguaje*, Madrid, UNED.
- FANN, K. T., 2013, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Tecnos.
- FRAZER, J., 2011, *La rama dorada*, Madrid, Fondo de Cultura.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., 2007, *El enigma y el misterio*, Madrid, Trotta.
- JAMES, W., 1999, *Las variedades de la experiencia religiosa*, prólogo de José Luis L. Aranguren, Barcelona, Península.
- JAREÑO ALARCÓN, J., 2001, *Religión y relativismo en Wittgenstein*, Barcelona, Ariel.
- KIERKEGAARD, S., 2013, *El concepto de angustia*, Madrid, Alianza.
- , 2014, *Temor y temblor*, Madrid, Alianza.
- KOLK BOUWSMA, O., 2004, *Últimas conversaciones*, Salamanca, Sígueme.
- MAUTHNER, F., 2001, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, Barcelona, Herder.
- MONK, R., 1994, *Wittgenstein. El deber de un genio*, Barcelona, Anagrama.
- MUGUERZA, J., 1995, *Desde la perplejidad*, México, Fondo de cultura.
- PERONA, A. J., 2010, *Wittgenstein y la tradición clásica*, Valencia, Pre-Textos.
- REGUERA, I., 2002, *Wittgenstein. Un ensayo a su costa*, Madrid, Edaf.
- ROSSET, C., 2005, *Escritos sobre Schopenhauer*, Valencia, Pre-Textos.
- 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, Madrid, Trotta.
- SILESIUS, A., 2005, *El peregrino querúbico*, Madrid, Siruela.

- TOLSTÓI, L., 2009, *El evangelio abreviado*, Oviedo, KRK.
- , 2011, *La muerte de Ivan Ilich*, Madrid, Alianza.
- , 2014, *Confesión*, Barcelona, Acantilado.
- 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.
- WEININGER, D., 1985, *Sexo y carácter*, prólogo de C. Castilla del Pino, Barcelona, Península.
- , 2008, *Sobre las últimas cosas*, Madrid, Antonio Machado libros.
- 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.
- , 2007, *Zettel*, México, 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*, 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.