

WITTGENSTEIN I: LA FILOSOFIA Y LA VIDA

Isidoro Reguera

SEGUNDA PARTE

La felicidad y el arte. La estrategia diaria
entre la lógica y la mística:
la VIDA (o la ética).

Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst"
(Schiller, *Wallensteins Lager*, prólogo)

La gravedad de la vida y la alegría del arte. Renunciar a la vida y al mundo por la ética del no-deseo. Vivir entonces en el instante eterno de lo bello, que es lo que hace feliz. Y lo feliz es lo bueno. Y lo bello es que (siquiera) haya lo que hay: eso es lo místico. Lo bueno, lo feliz, lo bello, lo místico. Las categorías éticas. Todo es lo mismo. Silencio de nuevo: consideración, visión, sentimiento sub specie aeternitatis ... "Lebe glücklich!", y nada más. He ahí toda la ética en esa frase. Toda la vida ...

Y, en efecto, ¿qué se puede decir cuando todo lo que se diga vale igual? Si todas las proposiciones, todo el lenguaje, valen lo mismo, porque ninguna tan siquiera roza los problemas de la vida (si no valen nada, pues), entonces ¿para qué hablar todavía de ética? Todo se resume en ese corto deseo-despedida: "¡Que seas feliz!" ¿Qué más quiere el hombre? ¿O es que necesita algún compincheo que le enseñe a ser feliz? ¡No, hombre: sé, vive, feliz, no lo aprendas! La "ciencia" ética es la más peligrosa de todas. Ser feliz consiste en *que lo eres*. *No hay una lógica (un cómo) de la felicidad*. Hay una lógica, sí, del lenguaje y del mundo (*la lógica de la verdad*), pero no una *lógica de la vida*. Y si se quiere, incluso, hay una *lógica de la ilusión* (del absoluto incondicionado, pero

siempre trascendental, kantiana), pero no una *lógica del misterio*. (Para Wittgenstein, más tarde, habrá una *lógica de la praxis*: la praxis será trascendental y, por eso, constituirá la lógica del mundo. La ética, como la estética, pertenecerán, igual que todo, a un "rollo", el que sea, porque "juegos lingüísticos" que den significado al uso a las palabras "bueno", "feliz", etc..., hay muchos, innumerables. Es más: siempre hay uno. Como ámbito de sentido de cualquier término. Poco valen, nada valen, las grandes palabras, en efecto...). Mientras tanto, el único juego ético ahora es *ser feliz*. "¡VIVE FELIZ!" Eso es todo ...

"Paso mis días dedicado a la lógica, a silbar, a dar paseos y a deprimirme"
(Carta a Russell desde Noruega del 15.12.13)

Tras las preocupaciones éticas de Wittgenstein en los años 10 (y en los 20), que son sin duda la vena profunda del *Tractatus* —aunque *no* escribiera sobre ellas—, hay todo un fondo general de intereses intelectuales que no son los lógicos, y todo un tipo de vida extraño como siempre fue el suyo. "¡No puedo ser un lógico antes que un ser humano!", escribe también a Russell en junio o julio del 14. Es una vena profunda, como digo, que cripa y encrispa su epidermis vital e intelectual: la escritura de sus diarios de aquellos años y el decurso angustiado de sus días: miedo a la muerte, a la locura, a la incomprensión, tentaciones suicidas, poco entendimiento con los seres humanos, etc.

Russell recuerda esto a lo que quiero referirme con las siguientes palabras que escribe en *Mind* (LX, 239, p.298) a la muerte de Wittgenstein: "He was in the days before 1914 concerned almost solely with logic. During or perhaps just before, the first war, he changed his outlook and became more or less of a mystic, as may be seen here and there in the *Tractatus*". Por llamar de algún modo este trasfondo intelectual y vital al que me refiero podemos recurrir a esa palabra: una especie de "mística" con pinceladas trágicas (repito: muerte, locura, suicidio, incomprensión, soledad y una terrible manía de pensar) surgida de unas lecturas cu-

riosas: "Las variedades de la experiencia religiosa" de James, el libro sobre el Evangelio de Tolstoi, Kierkegaard, Angelus Silesius, San Agustín,... Una carta de Russell a Lady Ottoline, del 20.12.19, además de hablar de esto, nos descubre, quizá, yo creo, la razón subterránea del misticismo wittgensteiniano: "Creo (aunque él no estaría de acuerdo) que lo que más le gusta en el misticismo es su poder de hacerle dejar de pensar". Y, en efecto, era una liberación de aquellos miedos, producidos todos por una crispación límite del pensar (¡sobre lógica!). "¡Los tormentos mentales pueden ser indescriptiblemente aterradores!".¹ Y, sin embargo, en esa crispación hubiera muerto feliz, o por lo menos le hubiera gustado morir: "Ich weiss dass Geistreichtum nicht das Gute ist und doch wollte ich jetzt, ich könnte in einem geistrichen Augenblick sterben".² Y de no morir, liberarse al menos de esa *Sorge* absurda por el mundo y sus problemas: pensar para no ser comprendido jamás, vivir en un miedo permanente a morir, vivir sin vivir porque la muerte y la locura amenazan de continuo y el suicidio es la tentación perenne. Es el absurdo de la "inquietud" (*Sorge*), de la cual lo libera esa "mística". Ya el día 22.6.12 escribe a Russell: "Cuando tengo tiempo, leo ahora *Las variedades de la exp[er]iencia] religiosa* de James. Este libro me hace muchísimo bien. No quiere decir que pronto seré un santo, pero no estoy seguro de que no me mejore un poco en un aspecto en el que quisiera mejorar *mucho*: a saber, creo que me ayuda a liberarme de la *Sorge* (en el sentido en que usó Goethe la palabra en la segunda parte de *Fausto*)". Sí, es la liberación de aquella tercera de las viejas canosas (presagios de muerte) que se le cuela a Fausto de rondón por el ojo de la cerradura a medianoche; de aquel compañero eternamente angustioso (ewig ängstlicher Geselle) que hace vivir medio en sueños sin gozar de nada, en una absurda cuerda floja de equilibrio memo, pero que a uno le puede tocar en suerte sin remedio: "Atem holend und erstickend, / Nicht erstickt und ohne Leben, / Nicht verzweifelnd, nicht ergeben. / So ein unaufhaltsam Rollen, / Schmerzlich Lassen, widrig Sollen, / Bald Befreien, bald Erdrücken, / Halber Schlaf und schlecht Erquicken". (*Fausto*, segunda parte, acto 5, "Mitternacht"). Inquietud que prepara para el infierno. Cuando posee a alguien, a éste ya "no le vale de nada el

mundo entero; desciende sobre él una eterna oscuridad lóbrega, para él no sale el sol ni se pone; a pesar de sus perfectos sentidos externos vive interiormente en tinieblas; no es capaz de conseguir ningún tesoro, tanto la felicidad como la infelicidad le resultan quiméricas; se muere de hambre en medio de la abundancia; tanto deleites como calamidades, todo lo remite al día de mañana; vive sólo en espera del futuro, de modo que nunca acaba" (idem). Esta vieja que maldijo a Fausto parece que hizo lo mismo con Wittgenstein. Basta leer sus cartas, de los años 10 sobre todo, a cualquiera de sus corresponsales ...

Pero si es verdad que la "mística" de esas curiosas lecturas lo liberó de la bruja de la inquietud absurda, lo que podemos adivinar de ese trueque tampoco es nada consolador: el mundo de la vieja *Sorge* cambiado por el de un "*furchterregender Richter*": un dios a quien comprendía como juez y juez terrible; un dios a quien capta en la conciencia del propio pecado y culpa. Una vida vivida en el horizonte milenario del gran juicio final, presidida por un fantasmal "pantocrator" ... Vida que no es sino una obligación (*eine Aufgabe*). Una vida fea (*hässlich*) ...

El día 11.6.16 escribe en su diario su profesión de fe, probablemente con respecto a esa "mística": su sorprendente "saber" de cosas que no tienen nada que ver con el ámbito dominado por el lenguaje, la lógica, el mundo, la razón, el "conocimiento":

"¿Dios y la finalidad de la vida?

Sé que este mundo existe.

Que estoy en él como mi ojo en su campo visual.

Que hay algo problemático en él que llamamos su sentido.

Que este sentido no está en él, sino fuera de él.

Que la vida es el mundo.

Que mi voluntad traspasa el mundo.

Que mi voluntad es buena o mala.

Que, por tanto, bueno y malo se relacionan de algún modo con el sentido del mundo".

No es el conocimiento (*Erkenntnis*, *Kennen*) racional, restringido al ámbito de sentido que circunscribe el lenguaje o la lógica, sino la vieja sabiduría (*Weishait*, *Wissen*) de las cosas divinas y auténticamente humanas, cuyo lenguaje propio es la plegaria:

“Al sentido de la vida, es decir, al sentido del mundo, podemos llamarlo Dios ... La plegaria es el pensamiento en el sentido de la vida” (*idem*). El lenguaje, el pensamiento de sin-razón acompasado a la “manía” de los dioses, con el que dio al traste la “filosofía” dialéctica, escrita y sistemática ...

Todas las proposiciones valen lo mismo” (6.4)

De aquello que de hecho constituye el *Tractatus* (puesto que sabemos que lo más importante de derecho es lo que no escribió), la parte central y primitiva son las proposiciones todas de la 3 a la 6: la teoría de la proposición: el núcleo de las preocupaciones wittgensteinianas en los años 10. Lo demás son añadidos que le van surgiendo en el decurso-discurso de su filosofar y que se le convierten en los intereses filosófico-vitales más relevantes: “Sí, mi trabajo se ha extendido de los fundamentos de la lógica a la esencia del mundo” (2.8.16). Así son las proposiciones 1 y 2, que tratan del polo describible por la proposición: el mundo, y del intermediario de esa descripción: la figura. Las proposiciones que siguen a la 6 son la aplicación de todo el instrumental lógico apriorístico desarrollado hasta entonces al estatus epistemológico de la lógica (las 6.1), de la matemática (las 6.2) y de la ciencia natural (las 6.3). A partir de la 6.4 debía comenzar el auténtico *Tractatus*, el no escrito, el del sentido ético velado hasta entonces, pero Wittgenstein ya estaba desgastado de estas cosas en la época de su redacción: había comenzado ya su gran crisis y su gran giro intelectual y vital. Acaba de redactarlo en un campo de concentración italiano (Cassino), e inmediatamente después se hace maestro de escuela en lo más recóndito de la montaña austríaca (Trattenbach), y, en las vacaciones, ayudante de jardinero de un convento (Klosterneuburg). Así que en el *Tractatus* queda del todo deslabazado su tratamiento de la ética, estética, mística y metafísica (las 6.4 y 6.5). (Al estatus epistemológico de la filosofía ya había aplicado sus mecanismos lógicos, intercalándolo en las proposiciones 4.11).

La proposición 6.4 es seguramente la más dura del *Tractatus*: “Alle Sätze sind gleichwertig”, todas las proposiciones valen lo mismo, es decir, no valen nada. Después de haber desarrollado penosamente toda una teoría lógica del sentido y de la verdad del lenguaje y del mundo, una teoría arduamente concebida en un largo calvario intelectual con momentos incluso de desesperación y locura, y después de haber reconstruido en torno a esa maquinaria exquisita todo el ámbito formal del panorama científico, epistemológico, ontológico, filosófico, etc., esas cuatro palabras, “Alle Sätze sind gleichwertig”, suenan incendiarias, tanto o más que las dos últimas proposiciones del libro, puesto que en ésta está la justificación de ellas. Incendiarias pero auténticas: *todo el armatoste apriórico-trascendental de la lógica, del lenguaje y del mundo no vale nada*. Porque ahí no hay valor alguno: todo suceso, hecho y ser-así es casual, el sentido del mundo ha de estar fuera de él (6.41). La ciencia del deber-ser, del valor, la ética, no puede, pues, tener un lenguaje: las proposiciones no pueden expresar algo más alto que ellas. La ética es inexpresable. No hay proposiciones éticas (6.42, 6.421). “En la descripción completa del mundo jamás aparece una proposición de la ética, aunque yo describa a un asesino. Lo ético no es un hecho” (WW 93).

Crítica radical de toda pretensión científica de la ética y de toda pretensión ética de la ciencia. Paralelismo euclídeo. “Cuando se responden todas las preguntas científicas *posibles*, sentimos que ni siquiera han sido rozados todavía nuestros problemas vitales” (6.52). He ahí la suprema justificación de la falta de valor del lenguaje: *la lógica y la vida son derroteros paralelos*. La lógica, que trata de toda posibilidad (2.012) y de toda legaliformidad (6.3), no roza siquiera el mínimo problema vital. Los problemas de la vida se solucionan al desaparecer: por eso la muerte, y el suicidio sobre todo (cfr. 10.1.17), están en la propia esencia de la ética: son la auténtica y definitiva desaparición (solución-disolución) de la vida. Cuando las respuestas no se pueden expresar, cuando no hay respuestas, pues, como en la ética, tampoco hay preguntas ni problemas. Los enigmas a este nivel no existen. Si una pregunta puede siquiera formularse, entonces tiene respuesta, quizá y precisamente por eso. Lo garantiza el espa-

cio lógico y mundano-lingüístico-científico en el que ambas se dan. Dentro del universo lógico sólo puede existir la duda donde hay una pregunta; una pregunta sólo donde hay una respuesta, y una respuesta sólo donde algo *puede ser dicho* (6.5, 6.51). Es verdad, la ciencia sólo soluciona los problemas que ella misma crea y sólo se plantea aquello que surge de la solución anterior convertida ya en un nuevo interrogante. ¿Para qué volar tan rápido, cada vez más rápido, a Nueva York? ¿Para qué siquiera ir a Nueva York? ¿o a la luna? Es la autotrampa de la ciencia, su autodesafío a muerte, como el de la razón dislocada siempre en autoconsciencia, que va aniquilando paulatinamente a ellas mismas y a su mundo: *el de la sofisteria y el de la eco-caco-logía*. Para los problemas de la vida, del mundo-vida, que no están en ese ámbito que la lógica o el lenguaje recortan para el mundo o para la ciencia, la solución o la respuesta es justamente que no haya pregunta o problema (6.52). Y la desaparición de esos problemas se da paradigmáticamente en la *muerte* (no en la muerte atómica o cacológica, sino en la muerte como tal, que lo es frente a la vida) en la que el mundo (mundo-vida, no mundo-americano) desaparece; o bien en el *vivir en el presente*, es decir, en la intemporalidad, en el instante y, por tanto, en la eternidad (6.431 s.); o bien en el hecho de la *acción misma* (fuera de cualquier rollo o manejo lógico), donde está todo posible premio o castigo ético (6.422), y a la que se reduce todo acto de voluntad y, por tanto, la voluntad empírica misma. *No temer a la muerte, pues, vivir en el presente, en el instante eterno, y esperar todo de nuestros actos, son tres puntos fundamentales, como veremos, no de la "ciencia" ética, sino de la estrategia vital wittgensteiniana, diaria y cotidiana, entre la lógica (los compincheos, alienaciones y explotaciones de conciencia) y la mística (el ser arcangélico que no —quizá aún no, quizá nunca— somos) ...*

Además de esa inviolabilidad desde el lenguaje de los problemas vitales, hay otra razón más precisa en contra de la cientificidad de la ética: la propia inviolabilidad lingüística de su sujeto. "No se puede hablar de la voluntad como soporte de lo ético. Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología" (6.423). *La voluntad es el acto de voluntad y éste la acción misma*: no hay

otro modo de ver científicamente la cuestión. Si fuera posible hablar de la buena o de la mala voluntad no sabríamos de qué hablar, porque hablaríamos de mundos diversos e inencontrables en cada caso: la voluntad no ordena, como la lógica, el mundo, es decir, no estructura los hechos en un todo, sino que actúa directamente sobre el todo, sobre el mundo como todo, sobre sus fronteras. Por eso "el mundo del feliz es otro distinto que el mundo del infeliz". El mundo del comunista *otro* que el del fascista. El mundo de una ideología *otro cualquiera* que el de otra cualquiera. No hay criterios científicos, lógicos, de diálogo, porque la ética no pertenece al ámbito de sentido lingüístico o científico. Hay compincheos ideológicos paralelos, euclídeamente paralelos, nada más. *Lo terrible, pero inevitable y lógico, aquí, es decir que todo vale igual, que todo da igual, y colgar la ética de instancias supremas y trágicas (siempre irracionales) como es la muerte, el infinito o la acción por la acción.* Terrible, quiero decir: terriblemente peligroso. (Pero ya veremos los pies de barro de donde sale al fin y al cabo *esta* ética y esta despreocupación y ligereza extremas frente al manejo, ilógico pero fáctico, del mundo por el poder concreto; esos pies inmovilistas son estéticos —en la mejor y más rancia tradición de la vieja y clásica ética intelectualista— y ascéticos —en la mejor y más rancia tradición de la triste ética estoicojudeo-cristiana—, y por tanto, pies de barro ideológicos también del gran crítico de toda ideología en cuanto tal). De ahí la peligrosidad, o el cinismo, de otro gran incendiario como Nietzsche, cuando escribe cosas como la que citábamos páginas arriba: "Cuando uno tiene su propio *por qué* en la vida, se aviene a casi todo *cómo* ...".

Esta actuación de la ética directamente en las fronteras del mundo, que lo hace del todo otro, es lo que la caracteriza como *trascendental* (6.421), pero en un curioso sentido que permite calificarla en los *Diarios de trascendente* (30.7.16). Las fronteras de la lógica son las del mundo (5.61) y por eso es trascendental; pero nunca dice el *Tractatus* que la lógica sea las fronteras del mundo: eso sólo lo dice del sujeto metafísico (5.632); y en este sentido de "metafísico", de algo no físico, llama el día citado a la ética "trascendente", cuando ese sujeto metafísico era primordialmente para él el sujeto ético, la voluntad (schopenhaueriana), y no la

formalidad lógica total hipostasiada en un punto metafísico, como es el sujeto en el *Tractatus*: trasunto metafísico de esa única variable de la lógica que es la forma general de la proposición: esencia del lenguaje y del mundo. Es un juego atípico este de “trascendental-trascendente” para calificar a la ética, juego que seguramente sólo es debido al uso no riguroso de los términos filosóficos por parte de Wittgenstein. Pero sin embargo deja presentir algo que yo creo caracteriza sus ideas sobre la ética. Si pensamos también que nunca llamó a la lógica “trascendente”, sino siempre y únicamente “trascendental”, resultaría quizá lo siguiente: el punto álgido es que sólo hay *una* lógica (bueno, eso creía él: *una* razón, *un* lenguaje, pensando que *la* lógica es *el* tratado de toda posibilidad o *el* reflejo especular del mundo, que cualquier lógica sería *ésa*, cualquier lenguaje *ése*, etc....) pero *muchas* éticas, o al menos muchas vidas (: la del feliz, la del infeliz ...). La única lógica construye el único mundo en que nos entendemos: el ámbito de *la* verdad y *el* sentido; mundo que ha de ser único precisamente como marco a priori de esa comprensión o conocimiento científico, lingüístico intersubjetivo (= objetivo); y por eso la lógica es trascendental, pero no trascendente a *este* mundo. La ética, si fuera ciencia —expresable—, sería tan trascendental como la lógica, y de hecho lo es, aunque en silencio, porque, como ésta, construye el mundo; sólo que al ser muchas las vidas, son muchos los mundos contruidos por esa trascendentalidad vital o ética, y *la* ética, si existiera (que no existe: existen vidas, éticas vitales ...), trascendería a la vez a cada *uno* de esos mundos trascendentalizados por ella: sería, pues, trascendente también. Lo que no se explica uno es cómo Wittgenstein permite a *la* voluntad esos devaneos entre felicidad e infelicidad que multiplican las éticas o las vidas, y sin embargo al sujeto lógico (metafísico también, es decir, trascendente, *al mínimo* en este caso, en cuanto es la propia frontera del mundo: estrictamente, pues, en cuanto ni está ni no está en el mundo, en cuanto ni está en él ni fuera de él, sino que es la frontera ...) no se los permite entre una lógica feliz (“correcta”, por ejemplo). En este caso, todo pensar es lógico, y si no, no es pensar, es confusión mental o locura.³ Y si no se comprende esta diferencia es porque tanto el sujeto es *el* sujeto, como la voluntad

es la voluntad: ambos solipsistas. Y porque tanto la ética como la lógica son condiciones de mundo (24.7.16). Retomaremos el tema ...).

Pero ahora, siguiendo sólo el hilo del *Tractatus*, como estamos haciendo en este apartado, los gigantescos y sobrecogedores ecos de aquella proposición 6.4: "Alle Sätze sind gleichwertig", nos llevan algo más allá: "No son los problemas de la ciencia natural los que hay que solucionar" (!) (6.4312). Los problemas más importantes, los únicos, según parece, son aquellos que ni siquiera roza la ciencia. Jugando con una distinción kantiana,⁴ con la que Wittgenstein ha jugado en todo el *Tractatus*, las cosas estarían así: el cómo (el rollo) del mundo lo determina la lógica (¡y a priori!, cfr. 5.557, 5.5571), pero antes que ella, en su fundamento, está el *que* completo: el *que* exista siquiera algo, el *que* algo siquiera sea (lo que sea). Es el fundamento místico, silencioso, de la lógica, así como ella es el fundamento de la metafísica, y ambas el ámbito entero de la filosofía.⁵ *Mística* → *lógica* → *metafísica* → *mística* ...: *el círculo del juego humano*; comprendiendo, quizá, bajo la mística a la ética y a la estética (ya veremos). "Para lo más alto es totalmente indiferente cómo sea el mundo. Dios no se revela en el mundo. No cómo sea el mundo es lo místico, sino el *que* sea" (6.432, 6.44). Lo místico (¡es curioso que nunca hable de "la mística"!) es indecible, como la ética, y la estética, e igual que ellas, la única alternativa (si no planteada como tal, sí subyacente) que Wittgenstein ofrece a la lógica científica en dos formas concretas, por las que quizá entienda lo mismo: *intuición* (*Anschauung*) sub specie aeterni del mundo, es decir, como un todo limitado, y *sentimiento* (*Gefühl*) del mundo, también como todo limitado (6.5). *Intuición y sentimiento, bajo categorías de totalidad y eternidad, son las alternativas, fundamentalmente estéticas y, por tanto, éticas, a la lógica*. La ética, como tal alternativa, pasada por un tamiz místico de indecibilidad, se va a *identificar* (¡qué desvergüenza, pero qué sinceridad, la de Wittgenstein!), a identificar, sí, con la estética (6.421), siguiendo esas categorías místicas de intuición y sentimiento, que, como veremos, son fundamentalmente de raigambre artística; porque lo específicamente místico es el mero asombro ante la existencia del mundo, asom-

bro que la ética, por una vena fundamentalmente estética, como digo, y la estética misma, van a canalizar por una vía arracional, mística desde luego, indecible desde luego, pero en cierto modo (aunque no lógico) categorizable humanamente como intuición y sentimiento del todo.

De esto no se puede hablar, *hay que callarse*. Y sin embargo hablaremos como podamos, como el propio Wittgenstein hizo en sus *Diarios*, donde expresa no una teoría de la vida, sino una mera estrategia de supervivencia entre el absoluto silencio y el lenguaje que vale de bien poco y, en realidad de verdad, de nada; entre la mística y la ciencia (y la lógica de la ciencia: la filosofía). Quizá y todo (no sé si Wittgenstein lo pensó, pero lo hizo), hablar de la vida no sea una forma de hablar, pero sí de vivir. De vivir hablando, ¡claro! Que no deja de ser una forma, aunque mínima, de vida.

“Und das Schöne ist eben das, was glücklich macht”
(21.10.16)

La fundamental categoría ética de lo bueno y de lo malo parece reducirla Wittgenstein a aquello que hace feliz o infeliz, respectivamente; y lo que hace feliz es precisamente lo bello. He ahí lo que hay detrás de la solemne y desvergonzada identificación entre ética y estética, y todo lo que da de sí el juego ético del primer Wittgenstein.

“Siempre vuelvo a lo mismo: simplemente que la vida feliz es buena, y la infeliz mala” (30.7.16). Y bajo esta identificación categorial, la justificación de la preeminencia del bien sobre el mal es obvia: “Y si *ahora* me pregunto: ¿pero *por qué* he de vivir precisamente feliz?, esto me resulta de por sí una cuestión tautológica; parece que la vida feliz se justifica por sí misma, que es la única vida auténtica” (*idem*). Esta obviedad es, además, una de las razones de facto que muestran la indecibilidad de la ética, en tanto en cuanto muestran su gratuidad: no hace falta justificar nada: estamos en la mudez de la tautología.

Pero, claro, reducir lo bueno y lo malo a lo feliz o infeliz,

respectivamente, es algo tan extremo, en efecto, que, a fin de cuentas, al igual que la ética, estas categorías tuyas resultan gratuitas e innecesarias: "O bien soy feliz o bien infeliz, eso es todo. Se puede decir: no existe bueno o malo" (8.7.16).

En una ética indecible de la felicidad, donde no se hace cuestión del bien ni del mal, ni por tanto de todos los problemas innumerables que esa cuestión arrastra, que constituyen el ámbito del discurso ético, lo más que se podría decir, en tal caso, sería: "¡Que seas feliz!". En estas dos palabras está toda la ética wittgensteiniana: *Lebe glücklich!* "Parece que no se puede decir otra cosa que: ¡vive feliz!" (29.7.16; cfr. 8.7.16) ...

A pesar de que está claro en el contexto wittgensteiniano que la gran cuestión vital, la de la ética, no tendría, en tal caso, más que esas dos palabras que son la manifestación más bien de un sentimiento: *vive*, y *vive feliz*, ello presupone, también en el mismo contexto, si no una lógica (concepto) de la vida y de la felicidad, sí una intuición, o un sentimiento, o como quisiera él llamarlo, de ambos. Y así, en efecto, la gran cuestión estratégica de supervivencia en un mundo lleno de miedos y angustias, y en una vida "fea", como los suyos, consiste, si no en *saber* qué es ser feliz y cómo vivir, sí en concienciar, del modo que se quiera, cómo de hecho se es feliz y se *vive* así. A ello pasamos ...

Muy en general Wittgenstein da razón a Dostoiewski de que es feliz aquel que cumple la finalidad de la existencia (6.7.16). Pero son éstas grandes palabras que no aclaran ni mucho ni nada. Más característico de la ética, o de la estrategia vital, wittgensteiniana es lo siguiente: "ser feliz" significa vivir feliz, y para ello hay que coincidir con el mundo. Ese estar de acuerdo (*Übereinstimmung*) con el mundo supone en mí un equilibrio (*Gleichgewicht*) interior que es lo que me hace feliz (8.7.16). Es la *apatheia* o la *ataraxia* clásicas. Más bien la *apatheia* estoica de la renuncia, que la *ataraxia* epicúrea del cálculo de los placeres. Siempre el no-deseo: "¿Se puede querer bien, querer mal y no querer? ¿O sólo es feliz el que *no* quiere? 'Amar al prójimo', ¿eso significaría querer! ¿Pero puede uno querer algo y no ser infeliz, sin embargo, si el deseo no se cumple? (Y esta posibilidad existe siempre). ¿Es bueno, según los conceptos generales, no desear *nada* al prójimo,

ni algo bueno ni algo malo? Y sin embargo, en cierto sentido, parece que lo único bueno es el no desear" (29.7.16). *El Nichtwollen y el Nichtwünschen parecen a Wittgenstein lo único bueno*. Y aunque ese día se asuste de ello, en él es algo permanente ese viejo espíritu de renuncia de nuestra vieja y rancia tradición más triste: la que olvidó a Dionisos y a Epicuro. La coincidencia con el mundo (algo que se impone fatalmente), el cumplir la finalidad del Dasein dostoiewskiano, se traduce efectivamente en no desear nada, y esto en una renuncia a intervenir en los acontecimientos del mundo, que se van a imponer de todos modos contra nosotros. El espíritu fatalista e inmovilista de una tradición de más de dos milenios, que ya por lo menos desde hace más de un siglo aburre, si no indigna (Marx, Nietzsche ...). "No puedo dirigir los acontecimientos del mundo según mi voluntad, sino que soy totalmente impotente frente a ellos. Sólo puedo independizarme del mundo —y en cierto sentido, pues, dominarlo— en tanto en cuanto renuncio a una intervención en los acontecimientos" (11.6.16). Esto es el trasfondo de lo que en el *Tractatus*, 6.373, dice de que el mundo es independiente de mi voluntad: *fatalismo paralizante*. "Aunque sucediera todo lo que deseamos, eso no sería sino una gracia del destino, ya que no hay relación lógica alguna entre voluntad y mundo que lo garantizara" (5.7.16). Naturalmente Wittgenstein ni es tonto, ni cínico: su inmovilismo surge de un pesimismo lógico (no trágico, ni cómico): no hay relación lógica entre voluntad y mundo: suceda lo que suceda, no se puede atribuir con sentido (lógico) a mi voluntad: la ética no es un hecho. Justifíquese como se quiera, este espíritu de renuncia es conmovedor: he aquí, a fin de cuentas, en qué ha quedado la felicidad y el ser feliz ...

¿Y la vida? Bueno, la auténtica vida feliz que propone Wittgenstein es la del conocimiento y el arte. Pero, antes de referirnos a eso, volvamos a preguntar, siguiendo el hilo del discurso que traíamos: ¿y la vida feliz, entonces? Veamos. "¿Se puede vivir de modo que la vida deje de ser problemática? ¿de modo que se viva en lo eterno y no en el tiempo?" (6.7.16). Efectivamente, ésa es la pregunta fundamental, porque, como sabemos, alude a la auténtica solución del problema de la vida: su desaparición. Vivir

en lo eterno y no en el tiempo es como vivir sin vivir pero vivir ..., o algo así. (Por eso subraya vivir). Ya claramente: "Sólo es feliz quien no vive en el tiempo, sino en el presente" (8.7.16). Eso es verdad, entre otras cosas, y primero (dada la angustia por una muerte inmediata en que vivía a diario nuestro hombre en aquellos años), porque para una vida en el instante, en el presente, no existe la muerte (el mayor de todos los males), dado que: 1º/ la muerte no es un acontecimiento de la vida, un hecho del mundo, y 2º/ al ser esa vida intemporal o atemporal, la muerte en ella, con mayor razón, carece de sentido. Y es verdad, sobre todo, porque ése es el modo de vivir perfecto para liberarse del compromiso del mundo. *Ser feliz era cumplir el fin de la existencia, y esto coincidir con el mundo, y esto renunciar a intervenir en sus acontecimientos; la vida feliz correspondiente es vivir en las nubes, no cabe duda, en las nubes de lo eterno y del instante, más allá del tiempo, y en las nubes, sobre todo, del conocimiento y del arte ...* Para ello, para vivir en lo eterno, en el presente, no en el tiempo, hace falta sólo comprender algo fácil (es muy fácil renunciar al compromiso existencial, para el que, es verdad, nunca hay razones ...): la eternidad no es una duración infinita de tiempo, sino simplemente *in-a-temporalidad*. (Así como lo infinito en lógica tampoco es el paradójico problema de clases de clases de clases... de elementos innumerables por infinitos, sino sencillamente la propia in-a-numericidad de la variable o forma que, en cuanto esencia lógica única, contiene y determina en sí misma, como el instante, a todos los miembros de una serie, sean los que sean: "Las formas lógicas son *anuméricas*", 4.128). Por eso: vive eternamente quien vive en el presente" (*id.*, 6.4311). Y ese vivir eterno es la vivencia mística *sub specie aeternitatis*, fundamentalmente estética...

Pero en general y de principio, es la vida intelectual (me imagino que, a pesar de todo, también su tremenda lucha con los fantasmas lógicos), la vida del conocimiento en general, la que según Wittgenstein hace feliz al hombre. El intelectual se libera de los acontecimientos, en cierto modo, por su comprensión o perspectiva (siempre distanciamiento) teórica con respecto a ellos. Sigue el clasicismo intelectualista: el bueno y el feliz es el sabio. De la miseria del mundo, el conocimiento hace necesidad, inevitabili-

dad, legaliformidad..., y de sus cosas agradables, gracias del hado. (El intelectual purísimo es el auténtico pasota). La *consolatio philosophiae*... en la cárcel del mundo, o en cualquiera. La renuncia de antes es ahora intelectualismo resignado, o elegantemente distante, que es lo mismo. (Toda aristocracia espera siempre, en el fondo, una guillotina: para serlo auténticamente...). “¿Cómo puede el hombre ser feliz siquiera, si no puede precaverse frente a la miseria de este mundo? Por la vida del conocimiento justamente. La buena conciencia es la felicidad que proporciona la vida del conocimiento. La vida del conocimiento es la vida que es feliz, a pesar de la miseria del mundo. Sólo es feliz la vida que puede renunciar a las comodidades del mundo. Para ella, las comodidades del mundo son sólo otros tantos favores del destino” (13.8.16). *¡La vida en lo eterno, sin compromiso con el mundo, la vida del intelectual resignado o elegante en su torre dorada, consuela al hombre con una buena conciencia!, ¡y le hace feliz a pesar del mundo!* (Repito que hay que agradecer a Wittgenstein, en su desfachatez, su sinceridad...). Naturalmente las miserias quedan lejos de ese instante eterno, de ese sentimiento omnicomprendido-estético, que en cada instante es la vida. (Hay que agradecer estas cosas al hombre que decía por esos años que “los tormentos mentales pueden ser indescriptiblemente aterradores...”). Cualquier cosa del mundo se justifica por su perfecta armonía y proporción sobre el trasfondo entero del mundo entero. Equilibrio perfecto: felices-infelices, Epulones-Lázaros... “Parece que la vida feliz es, en algún sentido, *más armónica* que la infeliz” (30.7.16). No cabe duda: hambre-comida es una proporción justa, y feliz, por ejemplo; manjares-migajas, otra...; y hambre-hambre, una tautología... (!?).

En la armonía del todo cualquier cosa es indiferente: “Como cosa entre cosas, cualquier cosa es igualmente insignificante; como mundo, igualmente significativa” (8.10.16)... Y ésta es la esencia de la visión estética. Y por tanto la de la ética, dada esa identificación brutal, desvergonzada, pero sincera. (Quizá ya el misticismo en esta época había liberado a nuestro hombre de la angustia del pensar y de la bruja “Inquietud” que maldijo a él y a Fausto...). El que la ética y la estética no traten del mundo es lógico, pero de ahí puede resultar que lógicamente permitan todo en

él. Eso hacen y ésa es su peligrosidad. El resto está claro: “*Ethik und Aesthetik sind Eins*” (6.421, 24.7.16). ¿Por qué? Porque ambas no tratan del mundo, eso era lo claro. Pero exactamente ¿por qué?: “La obra de arte es el objeto visto sub specie aeternitatis; y la vida buena es el mundo visto sub specie aeternitatis. Esta es la relación entre arte y ética” (7.10.16). ¿En qué consiste con exactitud esa consideración o visión sub specie aeterni de la que habla también, como vimos, en *Tractatus* 6.45 asignándola a lo místico? (De paso, dejemos ya apuntada aquí la equivalencia que se entrevé de la ética con la estética y con lo místico; ¿será que lo místico es la ética y la estética? ¿se identifican ellas en cuanto “lo místico”?...). En el *Tractatus* la respuesta es concisa: en una intuición o sentimiento totalizadores: una intuición o sentimiento del mundo como todo limitado. El día 7.10.16 lo aclara pormenorizadamente en los *Diarios*: “El modo usual de consideración ve a los objetos, por decirlo así, desde su centro; la consideración sub specie aeternitatis desde fuera. De modo que tienen el mundo entero como trasfondo. ¿Es acaso que ve al objeto *con* espacio y tiempo en lugar de *en* el espacio y tiempo? Toda cosa condiciona el mundo lógico entero, o sea, el espacio lógico total. (Se le ocurre a uno esta idea): La cosa vista sub specie aeternitatis es la cosa vista con el espacio lógico entero”. (La lógica, como totalidad única, vuelve a estar muy cercana, pues, a la ética, o a la estética, y a la mística; por eso, quizá, decía el 24.7.16: “La ética ha de ser una condición de mundo, como la lógica”; pero ya hemos visto una posible explicación del asunto).

Así que un objeto cualquiera visto sobre el trasfondo del mundo entero, en el espacio lógico total y en la infinita red de relaciones lógicas que pende en derredor suyo como punto lógico, es una obra de arte. El mundo así visto, en el trasfondo de sí mismo, es naturalmente el mundo limitado como todo único: *la obra artística total o la vida buena*. La vida buena es el mundo así visto.⁶ (Curiosa esta identificación entre mundo y vida, que repite el 24.7.16: “la vida es el mundo”, y en *Tractatus* 5.621, cuando está hablando del sujeto metafísico: “el mundo y la vida son lo mismo”. Naturalmente no se refiere a la vida fisiológica, ni tampoco a la psicológica. Lo que quiere con ello es recalcar los tintes solip-

sistas del sujeto, sea el lógico del *Tractatus* o sea ahora la voluntad, que es el mundo; y parece que el mundo de un sujeto, hasta en el lenguaje vulgar, es su vida, en el caso del sujeto metafísico: *la vida, el mundo*. Así que Wittgenstein ha de referirse más bien a la vida intelectual, a la ético-estética: en definitiva, a esta vida en lo eterno del instante que venimos describiendo. No, lo curioso es la identificación terminológica como tal, lo demás está claro. Sí, porque entonces también el lenguaje y la lógica, en cuanto llenan el mundo y son coextensos con él, y sus constructores, habría que asimilarlos a la vida de algún modo, y entonces no se vé por qué haya de afirmar tan rotundamente que cuando se han respondido todas las cuestiones de la ciencia —del mundo, pues, del lenguaje y de la lógica— todavía ni se han rozado los problemas de la vida... En fin, tampoco es tan importante: hay aquí, en definitiva, un juego no muy claro de la voluntad, la representación y el mundo (schopenhaueriano). *Renunciar al mundo de los aconteceres y, en el instante perpetuo en que se vive, ver todopoderosamente cualquier cosa en el trasfondo infinito de todas las demás, o todas a la vez sobre sí mismas como un todo: eso es la felicidad*. El arte eleva a la vida grave a su alegría. “Lo bello es precisamente lo que hace feliz”. Sólo para una mente ideal racionalista, una mente laplaciana, perfecta y, en definitiva, divina, capaz de ver en un instante toda la infinita malla de implicaciones lógicas que desarrolla cualquier mónada, sería posible a nivel conceptual llevar a cabo una consideración así de las cosas o del mundo. Pero a nivel de intuición, a nivel de sentimiento fundamentalmente, quizá sí sea posible captar ese instante eterno, realizar ese instante eterno feliz. Es un *sentimiento*, como el de la felicidad... Es una *vida* ya decididamente, y no un mundo, el de la acción. En realidad, soy *yo* el feliz o desgraciado, el bueno o malo, y no el *mundo* que soy... Si pudiéramos hablar de algo en esa tensión al límite de la autoconciencia o en ese punto sin dimensión donde no hay yo ni hay mundo, sino ambos a la vez y ninguno; si pudiéramos hablar de dualismos al límite, al límite de la tautología o de la identidad, o viceversa, sí podríamos decir en este caso lo dicho arriba: cuando ya no hay mundo, sino vida (la vida que es el mundo), cuando ya no hay mundo, sino yo (el yo que es el mundo), desde la vida

o el yo de la praxis puede comprenderse el sentimiento del instante eterno de la consideración feliz de las cosas...

De todos modos, si el lenguaje no valía nada a la hora de la felicidad, también la representación que puede seguirse de una cosa considerada en un instante eterno es *suficientemente ambigua* como para que vuelva a cuestionarse la falta de sentido alguno de la felicidad (que, por otra parte, no lo necesita para nada): esa representación puede ser considerada bien como una vana figura momentánea dentro de todo el mundo temporal (*das nichtige momentane Bild in der ganzen zeitlichen Welt*), o bien como el verdadero mundo entre sombras (*die wahre Welt unter Schatten*) (8.10.16). Una cosa cualquiera del mundo, una persona, cualquier cosa insignificante puede ser todo mi mundo en un instante, mi mundo auténtico, o quizá sólo la vana ilusión de una quimera. ¿Hay autenticidad o ilusión a la base de la felicidad humana?... Tonta pregunta sin respuesta. ¡Sé feliz! ¡Vive feliz! ¡Déjate de éticas!...

En cualquier caso, la ética y la estética siguen siendo inexpresables, indecibles: son vivencias sobrecogedoras con perspectiva exterior sobre el mundo: vivencias místicas: vida auténtica o *sinrazón*. “El asombro artístico es que haya mundo. Que haya lo que hay”. (“Das künstlerische Wunder ist, dass es die Welt gibt. Dass es das gibt, was es gibt.”) (17.10.16). Recordemos *Tractatus* 6.44: “No cómo sea el mundo es lo místico, sino que sea”. *El asombro artístico, pues, es lo místico. Y lo ético, puesto que ética y estética son la misma cosa*. Esa experiencia mística sobrecogedora de que siquiera exista algo (que no es otra que la experiencia de Dios, en términos cristianos), es probablemente para Wittgenstein la experiencia ética por antonomasia: el instante supremamente feliz. El instante del *siquiera-algo*, como antes en la lógica la perspectiva de *cualquier cosa*: los niveles supremos son los de máxima disolución, o totalidad, que da lo mismo. (Dios es el modo en que se comporta todo, el modo en que sucede cualquier cosa, todas y cada una: “Wie sich alles verhält, ist Gott. Gott ist, wie sich alles verhält”, 1.8.16; como en el *Tractatus* la forma general de la proposición: “Die allgemeine Form des Satzes ist: Es verhält sich so und so”, 4.5. Lógica y mística, otra vez. Claro. Y al fin y

al cabo ¿qué más da, si, como veremos, todo procede de la unicidad de mi propia vida, de mi yo solipsista: la religión, igual que el arte y que la ciencia?...). Ese instante místico, ético, feliz, es estético. *Fundamentalmente desde lo bello y su vivencia, Wittgenstein comprende lo bueno y lo que hace feliz*. Ahora se calibra mejor el alcance de esto que venimos repitiendo. “¿Es la esencia del modo de consideración artístico el que considere el mundo con ojos felices?” (*id.*). Y a continuación recuerda aquellas palabras del *Wallenstein* de Schiller: “Grave es la vida, alegre el arte”... Y la vida feliz, intemporal y eterna, la vida buena, es la vida del conocimiento —a pesar de la miseria del mundo— y, sobre todo, la vida del arte, el sentimiento artístico —ante el asombro de lo místico. Así es la vida feliz por la que nos preguntábamos...

“Si no existiera la voluntad, no habría aquel centro del mundo, que llamamos yo y que es el soporte de la ética” (4.8.16).

He intentado en lo que vengo de decir en este último apartado pergeñar, en lo posible, en esas notas sueltas y hasta discordantes de los *Diarios*, lo que podíamos llamar el *objeto de la ética* wittgensteiniana: su idea de lo bueno, de la felicidad, y de la vida buena y feliz. Todavía más peliaguda resulta la travesía por las notas que se refieren al *sujeto ético*, a la voluntad, que es lo que emprendemos ahora.

El soltar amarras, por lo menos, está claro: “¿Qué es propiamente eso de la voluntad humana? Quiero llamar ‘voluntad’, ante todo, al soporte de lo bueno y de lo malo” (21.7.16). El problema se plantea claro de principio: la voluntad es el sujeto (*Träger*) de lo bueno y lo malo, el sujeto de lo ético, pues, del que *no se puede hablar* en el *Tractatus* (6.423); el auténtico sujeto, el volente, porque el representante es pura superstición e ilusión vacía (4.8.16), pero del cual *ya no se habla* en el *Tractatus* (5.631)... Aunque ahora estamos con los *Diarios*, e intentando aclarar, pues, las ideas de Wittgenstein respecto a la ética en el año 1916, año al que pertenecen las páginas que tratan de ello, y páginas que res-

ponden a un talante intelectual con la misma vena, pero con tintes muy diferentes, que el del *Tractatus* (basta ver lo que de ellas recoge y no recoge en el libro), a pesar de esto, digo, yo intento reconstruir algo más: lo que pudo, quizá, ser el *estilo* de pensar de nuestro hombre. Y por eso, desde ese punto de vista, parece evidente que sus preocupaciones de entonces alrededor de este tema eran fundamentalmente por el sujeto o por el yo: "Das Ich, das Ich ist das tief Geheimnisvolle!" (4.8.16), y por el único modo de plantear este problema del yo en filosofía: el hecho de que el mundo es *mi* mundo (12.8.16, 5.64), por el cual el yo es la frontera y no una parte del mundo. En el fondo, además, está del todo presente el mundo como voluntad y representación schopenhaueriano. Y en esta época Wittgenstein va intentando dos caminos paralelos de acceso al yo: el representante, que no le parece llevar a ninguna parte, pero que en el *Tractatus* lo conducirá a un sujeto lógico-metafísico, y el volente, que es el que Wittgenstein afirma en este año, el yo ético, del que en el *Tractatus* no se podrá hablar. *Es ese paralelismo de lógica-ética la vena profunda del estilo wittgensteiniano*, y por eso, la tentación de pensar desde los *Diarios* el *Tractatus*, y viceversa, es permanente en mí, y creo que lícita y operante. Por ello, esta voluntad que de principio se define claramente como el *sujeto volente, ético, el soporte de lo bueno y lo malo*, como veremos, (pero hay que decirlo desde ahora), va a ser ante todo, o quizá sólo (como el sujeto del *Tractatus*) *un presupuesto metafísico obligado de un pretendido polo subjetivo de lo ético*, porque resultará que en un análisis concreto de la voluntad empírica, ésta se va a reducir al acto de voluntad, y éste a la acción misma (como el A de "A dice p" en 5.542 se reduce a la 'p' de "'p' dice p", es decir, como el hablante, sujeto empírico del lenguaje, se reduce al propio lenguaje, que se dice a sí mismo). Y es que, además, al fin y al cabo, la voluntad, la mía, será la voluntad del mundo, por un curioso paralelismo psicofísico, que veremos. (Igual que el yo metafísico del lenguaje, yo, mi lenguaje, soy mi mundo, el mundo, por un trascendentalismo a ultranza, por el solipsismo). "Igual que mi representación es el mundo, así mi voluntad es la voluntad del mundo" (17.10.16). Pero veamos...

Tal como se planteaba el polo objetivo ético: la vida bue-

na o feliz o eterna o intemporal o armónica o intelectual o estética: *el mundo feliz del hombre feliz*, hace falta un polo subjetivo a su altura: un responsable de altura, un soporte excelso de este mundo o vida feliz: un yo feliz capaz de vivir a golpes de instantes eternos o intemporales, independizado y exterior al mundo y al tiempo por la distante lejanía de la consideración intelectual, cuando menos, y, sobre todo, por los ojos felices del arte y la conmoción mística... Y así...

“Hay dos divinidades: el mundo y mi yo independiente” (8.7.16)!!! ¿Por qué curioso razonamiento llega Wittgenstein a estas *divinidades*? El mundo ético es divino, el sujeto ético es divino. Primero, pensemos algo que está claro en el *Tractatus*. La forma general de la proposición es la esencia del lenguaje y la del mundo (5.4711); es decir, por un desarrollo de esa única variable lógica, o por una aplicación sucesiva de ella en una operación siempre idéntica en sus repeticiones, surge el lenguaje (todo el armatoste de los garabatos lógicos) y surge el mundo (ontología como desarrollo o valoración de una variable apriórica). (Esto permitía la identidad esencial de estructura lógica interna entre lenguaje y mundo, de modo que uno puede describir al otro). Pensemos, además, que el sujeto metafísico del *Tractatus*, como decíamos, no es más que la formalidad del lenguaje tomada como un todo e hipostasiada en un punto metafísico al límite. Pero lo más importante: mundo y sujeto se identifican lógicamente, pues, en la forma general de la proposición. Ahora bien, como acabamos de ver hace dos páginas, la definición de la forma general de la proposición, que formalmente sería, como sabemos, $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$, en lenguaje ordinario tomaría esta forma: “es verhält sich so und so”; pero justamente ésa es la definición que el día 1.8.16 hace Wittgenstein de Dios en sus *Diarios*. Con lo cual, incluso desde unos planteamientos lógicos (aunque muy en la base) no resulta extraño (quizá sí sacrílego, pero no sorprendente) que se hable del mundo y del yo como dos divinidades...

Desde lo ético la perspectiva es otra: “Creer en un Dios significa comprender la pregunta por el sentido de la vida. Creer en un Dios es ver que los hechos del mundo no lo son todo. Creer en Dios significa ver que la vida tiene un sentido. El mundo me

viene *dado*; es decir, mi voluntad adviene al mundo desde fuera como a algo acabado. (Lo que sea mi voluntad, no lo sé todavía). Por eso tenemos el sentimiento de que somos dependientes de una voluntad extraña. *Sea como sea*, en cualquier caso, *somos* dependientes en cierto sentido, y aquello de lo que somos dependientes podemos llamarlo Dios. En este sentido, Dios sería simplemente el destino o, lo que es lo mismo: el mundo independiente de nuestra voluntad" (8.7.16). Está claro hasta ahora: *esa voluntad extraña, la que sea, es Dios, o el destino, o el mundo independiente de mi voluntad*; es decir, el mundo místico del *que*, cuya simple existencia me asombra, y no el del *cómo*, delimitado, lleno y construido trascendentalmente por la lógica y el lenguaje. Frente a este mundo humano, racional, aquél es divino, podemos llamarlo Dios.

¿Y el yo? A pesar de esa voluntad extraña, le es posible al hombre, también en cierto modo, hacerse independiente de ella y, por tanto, del destino, del mundo o de Dios: en ese sentido también el yo independiente es una deidad. "Me puedo hacer independiente del destino", continúa Wittgenstein, "Hay dos divinidades: el mundo y mi yo independiente". ¿Son sólo palabras? *¿Esa independencia que me diviniza es sólo aquella renuncia a intervenir en los acontecimientos huyendo al mundo alegre del arte? ¡Menguada divinidad la mía, entonces!...*

Pero, de todos modos, el yo así planteado es el yo digno de ese instante eterno y de esa intuición eterna que en cada momento es la vida feliz o la contemplación estética. *Si lo bueno era lo feliz, lo feliz ahora es divino*. (Y en último término así será, como veremos: "Dios hijo (o la Palabra que sale de Dios) es lo ético", "bueno es lo que Dios ordena"...). En grado de optimización seguimos siempre en la tradición platónica: el bueno es el sabio, es el filósofo: el hombre que más se acerca a la divinidad, divino él mismo como la filosofía. El yo ético es el yo divino capaz de soportar la tensión eterna del instante en que se vive feliz a pesar del mundo: es el yo que contempla distanciado la miseria del mundo como armonía feliz (!). Un yo pretenciosamente exquisito-aristocrático: "¿Puedo intentar querer algo? Parece, al considerar el acto de voluntad, como si una parte del mundo estuviera

más próxima a mí que otra (lo que sería insoportable)” (4.11.16). El yo lejano, distanciadamente elegante, que actúa, pero no desea: ¡resultaría insoportable ese acercamiento a algo que se da en el deseo, en el querer, en el acto de voluntad!... “Lo místico es el sentimiento del mundo como todo limitado. ‘A mí no me puede suceder nada’, es decir: suceda lo que suceda carece para mí de significado” (WW 68, nota 1). Lejanía de las cosas y de los acontecimientos que quizá surge, sin duda, por miedo a ellos, pero que se dora con el oropel del rechazo o la renuncia o la racionalización autosuficiente: *el espíritu aristocrático*. Como *el* sujeto volente que soy, como *la* voluntad del mundo que soy, quiero *el* mundo, pero no sus hechos. Es un único querer original (aunque sea la culpa original) que da sentido ya a cada acto, cuyo objeto concreto no hay por qué volver a desear especialmente. Y es verdad que cualquier ideología o compincheo hace eso: no quiere sus actos, se quiere a sí misma; no busca las personas o las cosas concretas, sino realimentar incesantemente su propia entropía a costa de ellas...

De ahí que se entienda que sí exista el sujeto volente, pero no sus actos, los actos de voluntad, sino sólo la acción misma: la actuación misma, el obrar concreto, justificado siempre a priori por *mi/la* voluntad como posición ética en los límites respecto al mundo como todo. *No hay deseos ni compromisos parciales*. Sería insoportable querer tanto: cosas, personas... *Al fin y al cabo, se quiere uno a sí mismo, y se acabó...* ¡Cuando uno como voluntad ya es el todo! El querer por el querer... El compincheo por el compincheo... (También la “voluntad del mundo” con resabios de “voluntad pura” kantiana...). *Ética de la acción*. Pero de acciones irrelevantes que no transforman el mundo, sino que lo recrean tal como viene dado por el paradigma que sea, o como lo doy de una vez por todas ideológico-éticamente. Desde luego, sin duda, la única salida de esta única decisión límite que es la vida, no puede ser otra evidentemente que la muerte o el suicidio.

De principio parecía otra cosa eso de que bueno o malo sólo lo sea el sujeto, y no el mundo. Pero, a fin de cuentas, ello no es así porque haya que transformar el mundo, sino porque no importa en absoluto, ni él ni sus hechos, ni sus cosas, ni sus perso-

nas, sino sólo yo, igual a mi mundo, al mundo, a mi compincheo ideológico, al que se me ocurre llamar *ética*. ¿O no? Y cambiar, transformar, el mundo, sólo significa cambiar yo, es decir, cambiar de rolo, *así porque sí, y del todo...*

Bueno y malo no son propiedades del mundo: no hay cosas buenas ni malas, ni hechos buenos o malos, eso depende de los intereses éticos en que se incrusten. “Bueno y malo sólo aparecen a través del sujeto. Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que es una frontera del mundo. Se podría decir (schopenhauerianamente): El mundo de la representación no es ni bueno ni malo, sino el sujeto volente. Soy consciente de la absoluta falta de claridad de estas frases. Según lo anterior, pues, el sujeto volente habría de ser feliz o infeliz, y felicidad e infelicidad no pueden pertenecer al mundo. Igual que el sujeto no es una parte del mundo, sino un presupuesto de su existencia, así bueno y malo son predicados del sujeto, no propiedades en el mundo. La esencia del sujeto está aquí del todo entrevelada” (2.8.16). Aparte de que, por el planteamiento general que venimos viendo de la ética wittgensteiniana, todo esto tiene perfecto sentido, la justificación precisa que ese mismo día da de que el mundo, de por sí, no sea bueno ni malo es curiosa: si la ética ha de ser algo importante y fundamental, no debe importar a su existencia el que haya o no en el mundo materia viva. “Y está claro que un mundo en el que sólo hay materia muerta no es de por sí ni bueno ni malo, por tanto tampoco el mundo de los seres vivos puede ser ni bueno ni malo”. (!) Por un mundo donde sólo haya materia muerta parece que Wittgenstein entiende un mundo en el que no haya otro ser vivo que yo... Así se comprende mejor. En fin... en cualquier caso está claro que cualquier mundo ideológico, es decir, cualquier mundo humano construido sobre el único que se me impone: el místico, cualquier mundo por cuya construcción me independizo del mundo-deidad, de la voluntad extraña responsable de que siquiera exista algo (lo que sea, que de eso me encargo yo, de dictaminarlo), cualquier mundo, pues, es *mi mundo*, o el *tuyo*, o el *suyo*, y por tanto el responsable es el sujeto. “Gut und böse ist wesentlich nur das Ich, nicht die Welt” (4.8.16)...

Si el sujeto de la representación es mera superchería, por-

que no se nota para nada en el mundo (al igual que nada lleva a concluir en el campo visual que es visto por un ojo), el sujeto volente sí existe, es el yo, el centro del mundo, y todo esto en cuanto es el soporte de la ética, el de lo bueno y lo malo. Y lo bueno y lo malo son, quizá, el "significado" ("Bedeutung") de las cosas. Curiosa frase la siguiente: " 'Significado' reciben las cosas sólo por su relación a mi voluntad" (15.10.16). Desde luego aquí no viene usada la palabra "Bedeutung" en el uso lógico normal fregeano en que la utiliza siempre Wittgenstein (quizá por eso la ponga entre comillas), puesto que viene aplicada a cosas y no a nombres. Entonces, o bien designa simplemente lo bueno y lo malo que el sujeto pone en el mundo ético, e, indirectamente, en cada una de sus cosas, o bien la voluntad es algo así como un principio individualizador. Las cosas son lo que son por mi voluntad. Sólo así es posible lo que da como justificación después: que "cada cosa es lo que es, y no otra cosa". Parece, sólo parece, que la ética actúa a nivel de mundo-totalidad-de-cosas, así como la lógica a nivel de mundo-totalidad-de-hechos o de lenguaje-totalidad-de-hechos-(proposicionales). *Es decir, que parece que la ética atañe en último término a las cosas, así como la lógica a los nombres.* La ética actuaría entonces a nivel de los supuestos de significado, de trascendencia, de la lógica: a nivel de las cosas presupuestas (simplemente presupuestas, 6.124) como significado de los nombres. Con ello la ética reconfirmaría sus calidades místicas. (Sí, claro, porque las "cosas" de las que trata la lógica, no son más que conceptos formales, 4.1272, 16.6.15, es decir, formalizaciones, manejos y determinaciones de un óptimum del análisis lógico; no son las cosas previas a la construcción lógico-racional del mundo, los noumenos, diríamos para entendernos, el algo del hecho místico del mundo). Si es así, estaríamos ante otra pretensión de acceder prácticamente, vitalmente, por el sentimiento o por la intuición, a aquello a lo que no se accede por el discurrir lógico o racional... Lo que sí es, lo que sí se puede afirmar en Wittgenstein, es lo siguiente: igual que sólo en el contexto lógico del lenguaje, de la proposición, los nombres adquieren significado (3.3, 14.6.15), sólo en relación con mi voluntad lo adquieren las cosas. El nombre se hace tal nombre y no otro (es decir, presupone, como punto ló-

gico, un significado preciso, el que sea, pero uno) en la lógica; con las cosas sucede eso mismo en la ética. Con la lógica hablamos, pensamos; con la ética actuamos... Está claro.

Pasemos precisamente a la *acción* que promueve esa voluntad-yo divino-sujeto volente. Acción que ya hemos visto de pasada con unos tintes ambiguos. Veamos. El sujeto es el sujeto volente, y éste (la voluntad) es una toma de posición frente al mundo (*eine Stellungnahme zur Welt*). El yo ético, de caracteres divinos, está, como tal toma de posición, en un distanciamiento solemne con respecto al mundo. Así pues, necesita de un asidero o de un objeto en él, que, en cualquier caso, no lo implique en deseos concretos. Ese "Halt" en el mundo no serán los sentimientos que acompañan al proceso de un acto de voluntad, ni siquiera el propio acto de voluntad, sino la acción misma (4.11.16). La voluntad, su sentimiento y su acto, quedan reducidos, en cuanto empíricos, a la acción misma. Es el mismo *proceso de desobjetivización empírica de la persona*, que continúa en el *Tractatus* (recordar que "A dice p" equivale a "p dice p") y que llevará hasta el culmen en su filosofía posterior al cargar de lleno contra la existencia de actos psíquicos de cualquier tipo: los "fantasmas en la máquina" de Ryle. Para ello, ya ahora, realiza bellos equilibrios analíticos como los que multiplicará años más tarde (muchos) y que creo interesante recordar aquí. Escribe el 20.10.16: "Puedo imaginarme, en cualquier caso, que hago un acto de voluntad para levantar el brazo y que sin embargo éste no se mueve. (Porque un tendón se haya roto, por ejemplo). Sí pero, se dirá, a pesar de ello el tendón sí se mueve; lo que muestra precisamente que mi acto de voluntad se dirigía al tendón y no al brazo. Pero continuemos y supongamos que tampoco se moviera el tendón, y así sucesivamente. Llegaríamos entonces a que el acto de voluntad no se refiere en absoluto a un cuerpo, o sea, a que no hay acto alguno de voluntad en el sentido usual del término". El 4.11.16 expone otro ejemplo de parecido cariz para mostrar lo mismo: que los sentimientos que acompañan al proceso de un acto de voluntad se reducen a meras representaciones, sin que sean nada real: que mis acciones no siguen una pretendida voluntariedad empírica o, dicho de otro modo, a un acto de voluntad. "Está claro: Es imposi-

ble querer sin realizar ya el acto de voluntad. El acto de voluntad no es la causa de la acción, sino la acción misma. No se puede querer sin actuar". El asidero y el objeto de la voluntad —yo divino— sujeto volente, en el mundo, es la acción misma, y nada más. Ella basta para saber lo que empírica y concretamente queríamos... Y basta para sentirnos responsables del propio movimiento en que consiste... "Wollen ist tun"... *Querer es hacer...* (Aunque la acción sea tan ambigua como hemos visto)...

Tenemos ya la ética reducida empíricamente a la acción (a la vida), y trascendental (o transcendentemente) a la voluntad del mundo, que es mi voluntad. Sólo nos falta justificar exactamente el paso identificatorio que supone esta reducción trascendental-trascendente, entre *mi* voluntad y *la* voluntad del mundo. Justificar el solipsismo que lo hemos visto rezumar por doquier. Y la justificación de Wittgenstein va a ser realmente curiosa...

Si hemos descendido al mínimo reducto empírico de la ética, volvamos a su bastión supremo: a aquel sujeto volente con tufos a voluntad pura kantiana. ¿De qué ese dar significado a las cosas, ese ocupar el centro del mundo o, lo que es lo mismo, una atalaya privilegiada fuera de él, desde donde toma posición frente a él y se constituye como tal posición y tal centro? ¿De dónde esa voluntad del mundo, y de dónde que sea la *mía*? Si antes hablaba de divinidades, ahora, para justificar una de ellas, nos hablará de bestias: serpientes, avispas, moscas, elefantes, leones, etc. *Paralelismo psicofísico sencillamente.* Recordemos sus hermosas notas de los días 15 y 17 de octubre de 1916: "Este paralelismo se da propiamente, pues, entre mi espíritu, es decir el espíritu, y el mundo. Considera sólo que el espíritu de la serpiente, del león, es *tu* espíritu. Puesto que sólo a partir de tí conoces siquiera el espíritu. Y ahora la pregunta es por qué he dado yo a la serpiente justamente ese espíritu. La respuesta sólo puede estar en el paralelismo psicofísico: "Si yo tuviera la apariencia externa de la serpiente e hiciera lo que ella hace, entonces yo sería así y así. Y lo mismo en el caso del elefante, de la mosca, de la avispa". En los términos exactos de esa respuesta se plantea el paralelismo psicofísico, que nos hace concluir, por razonamientos humildes, pero firmes, en un alma del mundo, que no es otra obviamente que la

mía. Pensando con esa aparente simpleza, vamos reconstruyendo poco a poco el mundo sentimental de las valoraciones: el zorro astuto, el día triste... la mujer hermosa, la ideología buena, la religión verdadera. Todo a causa del espíritu o voluntad que yo pongo en ello. *Mi espíritu: la ética...*

Pero incluso se trata de algo más radical que de un paralelismo. No de saltar de una paralela a otra, como si hubiera de concluir mediatamente sobre el mundo, haciéndome de facto consideraciones como la apuntada: "Si yo tuviera la apariencia externa de... entonces...". Sino más bien de inmediatez, por igualdad de estatus ontológico entre mi cuerpo, los animales y las cosas. Por aquí comienza todo. Ya el día 12 escribía: "Una piedra, el cuerpo de un animal, el cuerpo de un hombre, mi cuerpo, todos ellos están al mismo nivel". No hay diferencia de valor, ni valor alguno, en esa ontología igualitaria. (Por esa razón, lo que sucede, le suceda a la piedra o a mi cuerpo, no es ni bueno ni malo). Pero sirve de base para la inmediatez del salto identificatorio entre mi espíritu o mi voluntad y el espíritu o la voluntad del mundo. Sigue Wittgenstein el día 15: "Pero surge la cuestión de si no sucede precisamente que también aquí (y ciertamente es así) mi cuerpo está en un mismo nivel que el de la avispa y el de la serpiente, de modo que no he concluido desde el de la avispa al mío, ni desde el mío al de la avispa". *El paralelismo es, pues, inmediatez ontológica material.* De ahí surge la conciencia y la realidad de la voluntad *mía* del mundo: "¿No es ésta la solución del enigma de por qué los hombres creyeron siempre que existe *un* espíritu común al mundo entero? Y verdaderamente, entonces, también sería común a las cosas inanimadas". La conclusión de Wittgenstein a todo esto es rotunda y clara: "En este sentido puedo hablar también de una voluntad común al mundo entero. Pero esa voluntad es, en sentido más profundo, *mi* voluntad. Del mismo modo que mi representación es el mundo, mi voluntad es la voluntad del mundo"...

Pasos de increíble soltura entre un/el/mi espíritu, y entre una/la/mi voluntad, éstos que ha dado Wittgenstein hasta el yo (volente). ¿Qué iba sucediendo soterradamente? ¿Cuál es el ánimo profundo que movió esos pasos? "El camino que he recorrido

es: el idealismo separa del mundo como únicos a los hombres, el solipsismo a mí solo, y al final veo que también yo pertenezco al resto del mundo; así pues, de un lado no queda *nada*, y del otro únicamente *el mundo*. Así conduce el idealismo, llevado estrictamente, al realismo” (Cfr. 5.64). Efectivamente: llevando las cosas al límite, el yo del solipsismo se encoge hasta un punto sin dimensión, y sólo queda el mundo; y viceversa. *Realismo y solipsismo coinciden en ese punto inextenso en el que el yo se resuelve en el mundo y viceversa, en un punto en el que ambos son los dos y ninguno*. Por eso no hay monismos ni dualismos filosóficos (4.128). Se trata de algo completamente diferente. Nunca se meditará suficientemente el profundo sentido de pensamientos wittgensteinianos como el que expone para justificar ese sin-sentido de los numerismos filosóficos, pensamiento que ya hemos considerado: las formas lógicas son *anuméricas*, no tienen nada que ver con la numerabilidad o no; por eso en lógica no hay números privilegiados, ni como dioses, ni como “ismos”, ni como nada... Es otro nivel el de la formalidad de la consideración filosófica —fundamentalmente lógica—: el único nivel donde merece la pena pensar desde que Kant se inventó la trascendentalidad. Es el nivel de la posibilidad de la ciencia o del sentido o del mundo. Y ese nivel es el de la tensión/distensión suprema al límite: el nivel de la disolución de cualquier cosa en una forma esencial y lógica: el nivel donde no se habla de nada y se habla de todo: *el nivel del cualquiera*. Sólo ahí puede comprenderse —si es comprensible— el solipsismo wittgensteiniano, que también, por supuesto, al final resulta palmario a la base de su ética, como de su lógica... “Sólo a partir de la conciencia de la *unicidad de mi vida* surge la religión —la ciencia— y el arte. Y esta conciencia es la vida misma. ¿Puede haber una ética en el caso de que no haya otro ser vivo más que yo? ¿Sí, si la ética ha de ser algo fundamental!” (1 y 2.8.16). Sin comentarios...

A esos niveles del solipsismo bien entendido, supremamente disolutos, hasta la hipótesis de *un* sujeto (como la de *un* mundo), sea lógico o sea ético, resulta gratuita. El 19.11.16 se pregunta radicalmente, tanto que no responde, porque en estos confines de la decibilidad la propia incógnita es lo relevante: “¿Qué razón hay para suponer un sujeto volente? ¿No basta *mi*

mundo para la individualización?” Naturalmente las respuestas (pero no hay que responder, porque eso exigiría montar otro tinglado metalógico sobre nuevas bases de estilización, perfección y reducción lingüística para las que no poseemos un lenguaje ideal mostrativo, un lenguaje auténticamente formal, en estos confines de la decibilidad, que no sea el silencio) *serían*: a la primera pregunta: “Ninguna”; a la segunda: “Sí”. Sí, porque “*mi mundo*” (*mi mundo* y *mi mundo*) es la mejor expresión para acallar los dualismos: tanto soy yo como él, pero ninguno de los dos... El simple hecho de *que* haya *algo*, es *Dios*. El simple hecho de que haya *tal mundo*, soy *yo*: bien la lógica o bien la ética(-ideología) que está detrás para conformar el *cómo* (lógico o valorativo, del ser o del deber ser) de eso que *siquiera* es. Pero ese “estar detrás” no es nada más que un modo de hablar: toda subjetividad divina o humana es sólo toda objetividad divina o humana, y viceversa. Las dos divinidades, el mundo y el yo, son lo mismo... El mundo del feliz es otro que el del infeliz: justamente *el mundo feliz*, la persona feliz. *La vida misma: la ética*... Yo soy mi mundo. Y mi mundo es el mundo...

“Dieses Anrennen gegen die Grenze der Sprache ist die *Ethik*”.

(*WW* 68)

Quizá fuera todavía este machacante solipsismo metafísico de vuelo alto el que actuaba en el fondo del pensamiento de Wittgenstein cuando acaba su conferencia del 2 de enero de 1930 hablando en primera persona. A eso le da todavía por entonces un valor esencial en el campo ético. El 17 de diciembre se lo recuerda a Waismann, precisando el valor que le merece: “Acabé mi conferencia sobre ética hablando en primera persona: Creo que esto es algo completamente esencial. Aquí ya no puede constatarse nada; sólo puedo presentarme yo como personalidad y hablar en primera persona”⁷ (*WW* 117). En efecto, dentro de su idea sobre la “teoría” ética, éste sería el único lenguaje digno (a no ser la Palabra, el Hijo de Dios). *De hablar de estas cosas, que es absurdo, hacerlo en primera persona, con valiente ostentación del tinglado y montaje subjetivo que es la ética: cualquiera de ellas*...

Y ya que recordamos (lo habíamos hecho ya, creo) sus conversaciones de los años 29 al 32 con algunos miembros del Círculo de Viena, analicemos un poco las veces que en ellas se refiere a este tema de la ética, porque llevan el mismo espíritu que el visto en los *Diarios* y en el *Tractatus*. En ellas, quizá, es más preciso, incluso, y tajante, en contra del estatus epistemológico-científico-lingüístico de lo ético, que era de todos modos con lo que yo quería poner fin a este ya tedioso discurrir sobre algo en lo que falta el discurso.⁸

Bien, pues en estas conversaciones, aquella vena profunda a que nos hemos referido varias veces sigue siendo la misma, pero con un cierto distanciamiento ya, creo apreciar, de la “agonía” contra los fantasmas lógico-éticoestético-místicos; distanciamiento con que Wittgenstein no contaba en absoluto en los años diez, poseído como estaba por *Sorge*. De todos modos, aún le quedan algunos años para la desdramatización última de los “juegos”, donde “*Worte sind Taten*”, y “*Taten*” son “*Lebensformen*” práctico-sociales-multipintas: siempre hay un juego de lenguaje donde las nobles palabras, por muy nobles que sean, como “bien”, “mal”, “valor”, “deber”, etc., adquieren (sólo allí y para la ocasión) significado: un significado familiar al uso... al uso corriente, vamos... y nada más. Bueno (y por cierto) siempre nos quedará, además, cuando pensemos en un derrotero filosófico como el suyo, uno de sus buenos consejos, y ya del año 48: “Sólo se pueden solucionar los problemas de los filósofos, si se piensa todavía con mucho más desatino que ellos” (*Verm. Bem.* 143)...

“Considero muy importante que se ponga fin a toda la verborrea sobre ética —de si hay un conocimiento, de si hay valores, de si se puede definir lo bueno, etc.” (WW 69). Esto lo dice Wittgenstein en casa de Schlick conversando sobre Heidegger (la angustia que se angustia y el temor que teme...). Y es que todo lo que se pueda decir sobre estos temas *es a priori absurdo*. Definir el bien y el resto de los problemas éticos es para Wittgenstein un intento de expresar el asombro que produce el mundo, el que el mundo sea: lo místico. *Se trata de una tendencia, de un impulso del hombre a arremeter contra los límites del lenguaje.*

¡Y ese embestir, ese arremeter, es la ética! (WW 68). En

cuanto todo fenómeno lingüístico en los límites (todo asombro místico, pues, ante el mundo), remite o alude siempre a lo ético (93). “Puedo imaginarme lo que Heidegger piensa con ser y angustia. El hombre tiene el impulso de arremeter contra los límites del lenguaje. Piense usted, por ejemplo, en el asombro ante que algo exista. El asombro no puede ser expresado en forma de una pregunta, ni tampoco existe respuesta alguna. Todo lo que pudiéramos decir, sólo puede ser a priori absurdo. A pesar de ello, arremetemos contra los límites del lenguaje... Este arremeter contra los límites del lenguaje es la *ética*” (68). La pretensión de una “ciencia” ética, claro. De ahí el acallar y cortar la palabrería en que consiste la *ética*. Es algo muy importante para Wittgenstein el respetar el silencio majestuoso en estos confines de la racionalidad, el no perturbar sus abismos místicos llenándolos de los ecos del “Geschwätz über Ethik”. *Nada más que asombro, y silencio ante el asombro*: expresar con sentido en el lenguaje esas vivencias místicas está condenado a priori al absurdo. *La llamada del abismo... incluso la locura... pero nunca el engaño (o la trampa) del lenguaje...*

Cuando uno lee estas cosas (y otras tantas) de Wittgenstein, parecele estar sonando de background la kantiana cantinela. *Pero Wittgenstein le enseña a Kant el silencio*. La lógica de la ilusión, la dialéctica, es lo más hermoso, sin duda, de la obra kantiana; lo más elevado, el momento en que la razón se hace autoconsciente y autocrítica: ese momento autofágico, en el que siempre (en Kant como en Wittgenstein) la razón no encuentra en sí misma sino ilusiones, sinrazón. La razón es autopunitiva. La razón se autoanula en la autoconciencia. Y esto por un proceder natural inevitable... Sí, salir de ahí sólo puede hacerse hacia la vida, hacia la praxis. Eso lo sabe Kant y lo sabe Wittgenstein, pero éste enseña a aquél la gratuidad de perorar sobre ello en largas páginas dialécticas, largas páginas éticas y largas estéticas. *¡Lebe glücklich!*... eso es todo, que de lo que no se puede hablar hay que callarse. Wittgenstein es profundamente kantiano, pero no viceversa. El auténtico espíritu wittgensteiniano le hubiera, quizá, escapado del todo a Kant. Hay lógica de la verdad, ¡sí! La analítica wittgensteiniana son las proposiciones 3, 4 y 5 del *Tractatus*. Pero no hay

lógica (logos) de la ilusión, sino silencio, asombro y respeto mudo ante “lo absoluto incondicionado” = ante “lo místico”...

Wittgenstein, como Kant, habla de un impulso natural del hombre hacia las fronteras del lenguaje: un sino fatal de embestir contra una muleta inexpugnable. Y eso, también para Wittgenstein, remite a algo (“Aber die Tendenz, das Anrennen, *deutet auf etwas hin*”) que no hace falta, sin embargo, postular desde la vida, sino simplemente vivir, sentir. (Es sólo sofistear el distinguir “razones” y más todavía razones “puras”. ¿Para qué? Todo eso se ve, se vive, se muestra...). Y ante esa tendencia a lo místico-ético-estético-religioso, el Sr. Wittgenstein se quita el sombrero literalmente. “No me burlo de esa tendencia del hombre; ante ella me quito el sombrero... Los hechos carecen para mí de importancia. Pero me llega al corazón lo que los hombres piensan cuando dicen que ‘el mundo está ahí’ ” (118)!!!

Lo contrario a ese respeto mudo ante el asombro ético-místico sería intentar definiciones, explicaciones: *hacer una teoría o una ciencia ética, a priori ya absurda, a más de irreverente*. Hablando sobre/contra la ética de Schlick (“ciencia de hechos”, “Tatsachenwissenschaft”), dice Wittgenstein: “¿Es el valor un determinado estado psíquico? ¿O una forma inherente a unos datos concienenciales cualesquiera? Yo respondería: Cualquier cosa que se me dijera la rechazaría, y no precisamente porque la explicación sea falsa, sino porque no es una *explicación*. Si se me dice algo, lo que sea, que es una *teoría*, yo diría: ¡No, no! Eso no me interesa. Aunque la teoría fuera verdadera no me interesaría —no sería *aquello* que yo busco. Lo ético no se puede enseñar. Si sólo por medio de una teoría pudiera yo explicar a otro la esencia de lo ético, entonces lo ético no tendría valor alguno... *Para mí* la teoría no tiene ningún valor. Una teoría no me proporciona nada” (116-117). Y todo esto no sólo por lo absurdo que representa una teoría donde no se puede teorizar nada (“En la descripción completa del mundo nunca aparece una proposición de la ética, aunque yo describa a un asesino. Lo ético no es un hecho” —93—), sino meramente actuar. Hay que verlo a la luz de los tremendos tonos subjetivistas-solipsistas que se hacen inevitables (porque surgen de la lógica lógicamente, de la razón racionalmente, del len-

guaje lingüísticamente, del mundo mundanamente, como autosuperación o autodisolución de cada uno de ellos) en un planteamiento ético radicalísimo, como es el del primer Wittgenstein. Recordemos la “*Bewusstsein der Einzigkeit meines Lebens*”, de donde surge todo: religión, ética, estética, y hasta la propia ciencia. (Y ya de paso recordemos también unas frases, las más extremas, también, y bellas, que en este sentido anota en la página del 2.9.16: “¿Qué me importa a mí la historia? ¡Mi mundo es el primero y el único! Quiero informar de cómo yo encontré el mundo. Lo que otros en el mundo me dijeron sobre el mundo, es una parte mínima e insignificante de mi experiencia del mundo. Soy yo quien ha de juzgar el mundo y medir las cosas”). Recordemos asimismo lo que hace poco decíamos sobre el hablar en primera persona al hablar de ética, en tal caso, en el de hablar...

Al final, en realidad de verdad, la ética, como superación de todo lenguaje y asombro mudo ante lo místico, ha de ser la Palabra, el Hijo de Dios. Tiene razón Wittgenstein en acudir a este extremo para poner punto final de una vez por todas y exigir silencio de una vez por todas ante la presencia ya directa de lo divino, cuando contesta a la pregunta de Waismann sobre si el “Dasein der Welt” tiene algo que ver con lo ético: “Que existe una relación entre ellos, es algo que los hombres han sentido y han expresado así: Dios Padre ha creado el mundo, Dios Hijo (o la Palabra que proviene de Dios) es lo ético” (118)!!!

Y es que, en definitiva, a pesar de aquellas dos divinidades (¿no serían ídolos las dos “*Gottheiten*”?) de que hablábamos hace páginas: “*Gut ist, was Gott befiehlt*”. “Si hay una proposición que exprese exactamente aquello que yo pienso, es la proposición: Bueno es lo que Dios ordena” (115)!!!

¿Las tentaciones de hacerse monje, después de la primera guerra? Russell escribe, refiriéndose a esa época: “Había sido dogmáticamente anticristiano, pero cambió totalmente al respecto”... ¡La vida, sin duda, que está en el fondo de toda filosofía y machaca sus ambiciosas pretensiones racionales! *La ética, si es algo, es algo sobrenatural*⁹ ...

“Si algo es bueno, es también divino. En ello,

curiosamente, se resume mi ética.

Sólo lo sobrenatural puede expresar lo sobrenatural”.

(*Verm. Bem.* 15)

Casillas, Semana Santa de 1981

NOTAS

¹ Carta a Russell de enero de 1914. Para esta carta, como para las otras que vengo de citar, y citaré, cfr. “Cartas a Russell, Keynes y Moore”, Madrid: Taurus, 1979.

² P. Engelmann, *o.c.*, p. 39. Carta del 19.8.25.

³ “Lo que no podemos pensar, no podemos pensarlo” (5.61); “No podemos pensar nada ilógico porque si no tendríamos que pensar ilógicamente” (3.03); 5.4731.

⁴ Compárese 5.552 con *KrV* A258 B314, B146, A230 B283, A252, A255 B316...

⁵ Cfr. *Schriften I*, pp. 186 y 187, que ya hemos citado.

⁶ Nietzsche, con las mismas influencias schopenhauerianas de base que Wittgenstein, dice: “Nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt” (*Nacimiento de la Tragedia*, § 5; cfr. § 24).

⁷ Cfr. “Lecture on Ethics”, *Philosophical Review* 74 (1965), pp. 3-12, p. 11; véanse también pp. 6-7.

⁸ He de agradecer a Javier Muguerza el que hablando de que iba yo a hacer esto que estoy haciendo, me presentara unas perspicaces insinuaciones sobre estos textos, y me recordara con ello algo que yo tenía en las telarañas (espesas al menos de cinco años) del olvido.

⁹ En la conferencia que sobre ética dio en 1930 en Cambridge ante la sociedad “The Heretics”, y que ya citamos en la página 308, Wittgenstein mantiene las mismas posturas que hemos visto en este trabajo, aunque con un estilo analítico y un aire general que ya es el de su “segunda filosofía”. En efecto, “segundas” son ya sus consideraciones, largas y pacientemente anglosajonas, sobre la definición y objeto de la ética a partir de la postura de Moore en *Principia Ethica*; su discurrir sobre el juicio absoluto y relativo de valor, sobre el propio valor o bien absoluto, sobre la experiencia de maravillarse de la existencia del mundo en cuanto experiencia indecible del simple hecho del mundo como algo milagroso, sobre la experiencia de sentirse absolutamente al seguro y cobijado, y, en fin, sobre el uso del lenguaje

ético y religioso... Todas estas disquisiciones, contando incluso con la forma que les diera el corrector inglés de estilo, no responden a la solemnidad de su "primer" lenguaje de oráculos, e indican un cambio más profundo en su modo de filosofar, que inaugura el estilo de sus dos últimos decenios. Sin embargo, como decíamos, sus posturas fundamentales son "primeras": la ética no es una ciencia puesto que la esencia de sus expresiones es justamente su falta de sentido; y esto es así porque el lenguaje sólo puede expresar hechos, sólo tiene sentido y significado naturales; la ética no consiste sino en ese arremeter contra los límites del lenguaje; la experiencia ética por excelencia es la mía: subjetivismo confeso que le lleva a hablar en primera persona, como vimos; y, en fin, la ética es un documento de una tendencia del espíritu humano profundamente respetable. Recordemos sólo dos párrafos peculiares. Refiriéndose a las expresiones éticas y religiosas, dice: "ahora veo cómo estas expresiones carentes de sentido eran tales no porque no se hubiera encontrado todavía la expresión correcta, sino porque su falta de sentido era su esencia característica" (p. 11). Y, en su mejor estilo más pregnante: "si un hombre pudiera escribir un libro de ética que fuera verdaderamente un libro de ética, este libro destruiría, con una explosión, todos los demás libros del mundo... La ética, si es algo, es algo sobrenatural..." (p. 6). Como analizar esta conferencia supondría repetir muchas cosas vistas, y lo nuevo consistiría sólo en el modo de verlas, modo que no pertenece a "Wittgenstein 1", lo dejamos ...