

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

DIVISIÓN DE ESTUDIO DE POSGRADO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**«EL TRACTATUS *ETICO-PHILOSOPHICUS* DE LUDWIG
WITTGENSTEIN: CREACIÓN ARQUITECTÓNICA DE UN
AFORÍSTICO ACTO ÉTICO»**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

MARCO ANTONIO CAMACHO CRISPÍN

ASESOR: **DR. CRESCENCIANO GRAVE TIRADO**

MÉXICO, D. F.

2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Jesús, «Señor mío y Dios mío», por ser la herida más grande de amor
que haya podido quedar marcada en lo profundo de mi ser.
¡Gracias Señor por haber salido a mi encuentro!*

*A María, la Madre de Jesús, por su presencia y amparo constantes,
y también por darme a conocer la salvación del amor de Dios hecho persona.
¡Gracias María por conducirme a Jesús!*

*A mi madre Teresa, con suma admiración por su invencible fortaleza,
ya que en ella he encontrado siempre un refugio seguro aquí en la Tierra.
¡Gracias por ser mi madre, y gracias también por tu comprensión y cariño!*

*A Mariana, quien constituye más bien un verdadero milagro en mi vida.
¡Gracias por tu amor, yo también te amo!*

*A mi muy querido amigo Ángel Alonso Salas, quien ha hecho tanto por mí,
que me es imposible ponerlo por escrito.
¡Gracias por tu incondicionalidad y amistad, de la cual, Alex también forma parte!*

*A toda mi familia, ya que me han demostrado que, a pesar de todo,
siempre han estado ahí.
¡Mil gracias!*

*A mi tutor, el Dr. Crescenciano Grave Tirado, por haber aceptado desde un principio el proyecto.
¡Gracias por tu amable paciencia y apoyo!*

*A mis sinodales, la Dra. Teresa Padilla, el Dr. Mauricio Pilatowsky, la Dra. Rebeca Maldonado
y la Dra. Zenia Yebener, quienes con sus aportaciones, pero sobre todo con su amabilidad y
frecuentes sonrisas, enriquecieron bastante la elaboración del presente trabajo filosófico.
¡De todo corazón, Gracias!*

La presente Tesis fue realizada con el apoyo que me fuera otorgado por CONACYT del periodo comprendido de septiembre/2003 a agosto/2005, con número de registro 179791. Agradezco el haber sido partícipe de esta beca, ya que constituyó un estímulo realmente importante para la realización del presente trabajo.

ÍNDICE.

PRIMERA PARTE.

I.	VERDAD Y DEBER. PERSPECTIVA GENERAL.	
1.	Verdad y deber: <i>lo ético</i>	1
2.	Lo ético: reconstrucción de una vivencia.....	5
II.	Viena: contexto y verdad.....	10
III.	De Schopenhauer a Wittgenstein: de la verdad a la recuperación de la vida.....	23

SEGUNDA PARTE.

I.	OTTO WEININGER, KARL KRAUS Y FRITZ MAUTHNER: VERDAD Y DEBER.	
1.	Otto Weininger.....	44
	a) ética, lógica y genio. Ser, verdad y deber o, en una palabra: el Yo.....	48
2.	Karl Kraus	
	a) Sátira, polémica e integridad en la vida de un escritor.....	67
	b) Aforismo y método indirecto: el porte de la verdad.....	84
	c) Lengua y origen: integridad del individuo.....	88
3.	Fritz Mauthner	
	a) «Crítica del lenguaje» en el <i>sentido</i> de Mauthner.....	101
	b) «Crítica del lenguaje» pero <i>no</i> en el sentido de Mauthner.....	108

TERCERA PARTE.

I. LA ÉTICA DE WITTGENSTEIN.

a) Antes de aquella que llaman «Guerra Mundial».....123

b) El *proto*-Diario.....136

II. Los «Diarios». La dureza del combate en una lucha espiritual.

a) Antecedentes vivenciales del combate.....143

b) Desenlace filosófico.....154

III. Valoración «crítica» de la aportación ética de Ludwig Wittgenstein.....163

BIBLIOGRAFÍA.....185

A MANERA DE INTRODUCCIÓN.

PRIMERA PARTE.

I. VERDAD Y DEBER. PERSPECTIVA GENERAL

No escribáis un libro sobre temas que pueden llenar un artículo en algún semanario, ni hagáis un período con dos palabras. Lo que un gran necio dice en un libro sería soportable si pudiera formularlo en tres palabras.

Lichtenberg (E-130)

1. Verdad y deber: *lo ético*.

El que busca la verdad, puede mentir o caer en la mentira. El que nunca miente, no busca la verdad: vive en ella. El que vive *en* la verdad, y no solamente *con* la verdad, sale de la falsedad y ve correctamente el mundo – transforma su vida por completo al alcanzar el descanso pleno que ofrece la verdad como morada. La verdad exige una compenetración total, pues, como el propio Wittgenstein afirma, «sólo puede decirla quien ya *descansa* en ella; no el que todavía descansa en la falsedad y sólo sale una vez de esta para alcanzar la verdad»¹. El cambio de vida de aquel que adopta la verdad como morada es inevitable: vive de tal manera que aquello que ve como problemático desaparece. Y en esto consiste justamente el núcleo de la vida auténtica, es decir, ética. «La solución a los problemas que ves en tu vida es vivir en tal forma que desaparezca lo problemático», afirma Wittgenstein.² La verdad, entonces, exige un cambio de vida, y no de meras ideas. La verdad se vive, no se busca solamente. En tal sentido, el *Tractatus logico-philosophicus* representa una visión que pretende eliminar «lo problemático» de la vida y, con ello, también pretende *descansar* en la verdad

¹ Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, traducción de Elsa Cecilia Frost, prólogo de Javier Sádaba, Madrid: Espasa-Calpe, 2004, 1939-[187], p. 83.

² *Ibidem.*, 1937-[149], p. 69.

En Wittgenstein, la búsqueda de la verdad es una fuerza vital liberadora. Representa la búsqueda de un ideal de pureza que recae en la conquista de la verdad – y esto se llama veracidad, entendida como descanso vital alcanzado dentro de una postura de vida permanente. Por ello es que la verdad transforma la propia vida, pues debe mezclarse por completo con ella hasta conformar una misma y única situación. La verdad no es un disfraz de carnaval, ni un extravagante atuendo de ocasión, sino, la frágil y delgada piel que acompaña ininterrumpidamente el cuerpo humano. La verdad no es algo ajeno a la propia vida, ni una perspectiva que pueda ser abandonada una vez alcanzada. La verdad no sustituye a la vida; la vida no sustituye la verdad. Ambas son inseparables. Vida y verdad se confunden en el eterno horizonte del acontecer vital, y jamás marchan por separado. Si vida y verdad se apartan, el horizonte vital se despedaza por completo transformándose en el oscuro y asfixiante abismo de «lo problemático», lo intranquilo, lo inseguro, dando cabida a lo o no-ético.

Vida y verdad forman parte del eterno amanecer que involucra la luz y claridad de nuestro deber vital. Por ello, la claridad es, ante todo, una exigencia personal que jamás debe quedar relegada a segundo plano. El deber con la verdad es deber con uno mismo: «no tengo miedo a que me maten de un tiro, dirá Wittgenstein, pero sí a no *cumplir correctamente con mi deber*»³. De tal manera, la búsqueda de Wittgenstein se transforma en el sentido de su vida o, mejor dicho, tal búsqueda concluye en un lugar donde vivir para siempre, en una morada permanente de vida: la verdad. Dicha verdad, tiene como soporte fundamental e imprescindible el ámbito de lo ético, justamente como posibilidad de sobrellevar y sostener el transcurso de toda una vida – siendo asimismo el *sentido* de la misma. Por ello, *lo ético es trascendental*, y se muestra en el mundo dándole sentido. Sentido que, por otra parte, no proviene de la entraña propia del mundo, su objetividad e indiferencia, es decir, su conjunto medular de la «totalidad de los hechos»⁴, sino que

³ Ludwig Wittgenstein, *Diarios secretos*, Wilhelm Baum (ed.), traducción de los textos alemanes de Andrés Sánchez Pascual e incluye los *Cuadernos de Guerra* de Isidoro Reguera, Madrid: Alianza, 2000, pág. 28. El subrayado es mío. En adelante, DS comenzando con el número de cuaderno (I, II, III), más la fecha de anotación, o bien, la página que corresponde a la Introducción del editor. Este texto ofrece una reconstrucción interesante de la situación histórico-personal que prevalecía alrededor de Wittgenstein durante la gestación de dichos *Diarios* (periodo que va de 1914 a 1916). Para una localización y descripción breve pero concisa de los antecedentes personales de Wittgenstein durante el periodo de gestación de las ideas que culminarían en el *Tractatus* durante ese periodo, ver la Introducción que hiciera éste editor a la obra antes citada, páginas 22–30.

⁴ TLP 1.1: «El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas». Las ediciones a usar son: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, translated by C.K. Ogden, London: Routledge and Kegan Paul, 2002. Así como la versión castellana de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza: Madrid, 1997. En adelante TLP seguido del número de proposición que se trate. Esta edición en inglés es importante ya que el propio Wittgenstein leyó y comentó la misma con el traductor considerándola, a pesar de las frecuentes reticencias del autor a toda traducción, aceptable.

se *muestra* por *vivir en la verdad*, en tanto acontecimiento vital que se da *en* el mundo específicamente como vivencia.

Por lo menos, dicho mundo, desde la postura de Wittgenstein, es fundamentalmente ambivalente: está conformado por el decir y el mostrar. Entre ambos aspectos existe un compromiso, una relación esencial, a saber: delimitar claramente qué es lo que se dice y qué es aquello que se muestra. El compromiso consiste en un deber primordial en el cual logre asentarse y adoptarse la verdad como morada permanente. La búsqueda de la verdad es un deber, pero unificar vida y verdad es una cuestión vital – en Wittgenstein, lógica y ética, *ambas*, son trascendentales⁵. Como dice Wilhem Baum, «la seriedad ética de Wittgenstein era profunda, y sus intentos de ser puro eran auténticos»⁶. Este intento de pureza quedó plasmado en la obra – reflejo de una vida – escrita durante la estancia de Wittgenstein a bordo del Goplana durante la Primera Guerra Mundial: el *Tractatus logico-philosophicus* – testimonio de una profunda búsqueda de la *verdad* cuyo soporte trascendental es, de hecho, un *deber* implacable con ella misma.⁷ La verdad, en este sentido, se muestra al adquirir una visión-vivencia que logre desaparecer lo problemático de la vida, y ofrezca, además, su permanente descanso.

En Wittgenstein, la ética no se reduce a una definición. De hecho, no hay una definición de ética. No obstante, lo ético, si bien no se puede decir, sí se puede mostrar. La vivencia de lo ético así lo confirma. *Lo ético* es un ámbito de vida reflejado en una vivencia específica⁸. Tal vivencia es concreta e involucra a un individuo real. La vivencia es concreta en tanto individual; el individuo es real en tanto vivencia. Dicho individuo se sostiene en una relación fundamental. La relación es justamente aquello que muestra al sujeto como vivencia específica. La vivencia de lo ético, entendida en estos términos y siempre con relación a un individuo, involucra, al menos, tres aspectos: I) relación de aquello que se da en el mundo; II) relación entre aquello que se da en el sujeto con respecto al mundo; y, finalmente, III) relación entre aquello que ya no pertenece al mundo pero sí al sujeto. Lo ético se muestra en una vivencia relacional anclada en lo más profundo de nuestra propia constitución humana en tanto sujetos en estrecha relación con el mundo, ya que lo ético es, en ambos casos, fundamento para los dos. Lo ético es un ámbito que

⁵ TLP 6.421.

⁶ DS, p. 16.

⁷ El título del presente escrito pretende justamente lo anterior, a saber, describir el carácter ético del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, partiendo de la situación vital por él asumida en la unidad y conjunción esencial de vida-verdad, lo cual, permite abordar dicha obra bajo el aspecto de un acto ético específico.

⁸ El término adoptado no es arbitrario, el propio Wittgenstein lo emplea en la proposición 6.423 al hablar «de la voluntad como soporte de *lo ético*». El subrayado es mío.

sustenta la propia vida haciéndola posible, es la condición que sustenta al sujeto con todo lo demás – en tal sentido, la relación es asimismo trascendental. Dicho ámbito sobrepasa la capacidad representativa del propio sujeto, anclándolo, por así decirlo, en el mundo de su relación, mundo límite del yo.⁹ Tal relación no es meramente cognoscitiva, sino, fundamentalmente vivencial.

Lo ético se *muestra* ante él, en el mundo, sin *decirle* cómo es que lo hace. Lo ético, y como parte del mismo ámbito, lo estético y lo religioso¹⁰, se viven mostrándose a través del tipo peculiar de vivencia-relación que el sujeto afirma ante el mundo (como mundo bueno, mundo bello y mundo verdadero, conjugados en una misma unidad vivencial que asume el propio sujeto *que vive* en el mundo como límite del mismo, y no como parte de él¹¹). Lo ético se resiste a quedar agotado a través de una mera definición, pero sí se muestra como relación vivencial ante lo indecible, y por ello, tal vivencia, puede *describirse* más bien como testimonio.

Lo ético se vislumbra, se asume como el *porte* que muestran las situaciones vivencialmente concretas, fundamentalmente condensadas en la desaparición de lo problemático. Lo ético se muestra en una vivencia peculiar del individuo, y forma parte de un ámbito fundamental denominado por Wittgenstein «lo místico», no la mística.¹² Utilizar la descripción permite el acercamiento, dentro de lo posible, al ámbito de lo ético, de «lo místico», es decir, aquello que no se dice pero que sí se vive, se muestra. La descripción recae en la vivencia relacional antes mencionada. Por eso, dicha descripción es actividad vital, esto es, actividad filosófica que permite clarificar lógicamente nuestro pensamiento y lenguaje, y con él, el mundo, y con él, mi mundo, sin dejar de lado los fundamentos trascendentales del mismo, especialmente el fundamento de lo ético.¹³

⁹ «El yo entra en la filosofía por el hecho de que “el mundo es mi mundo”». TLP 5.641.

¹⁰ «Ética y estética son una y la misma cosa». TLP 6.42.

¹¹ *Ibidem*.

¹² TLP 6.522. Para el concepto de «mística», muy afín a «lo místico» de Wittgenstein, bajo una perspectiva judía, véase, Gershom Sholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, traducción de Beatriz Oberländer, México: FCE, 1996, 2ª. Edición, p. 17. Ahí, dice Sholem con respecto al místico que, «su actitud está determinada por la experiencia fundamental del yo más íntimo que entra en contacto inmediato con Dios o con la realidad metafísica», justamente como parece ocurrir con la experiencia de «lo místico» en Wittgenstein – experiencia que apela a lo indecible, lo inexpresable.

¹³ TLP 4.112. Recuérdese el ámbito relacional mencionado al inicio: lógica y ética en unidad esencial.

**EL TRACTATUS ETICO-PHILOSOPHICUS
DE LUDWIG WITTGENSTEIN.
*Creación arquitectónica de un aforístico acto ético.***

PRIMERA PARTE.

I. VERDAD Y DEBER. PERSPECTIVA GENERAL

*No escribáis un libro sobre temas que pueden llenar un artículo en algún semanario,
ni hagáis un período con dos palabras. Lo que un gran necio dice en un libro
sería soportable si pudiera formularlo en tres palabras.*
Lichtenberg (E-130)

1. Verdad y deber: lo ético.

El que busca la verdad, puede mentir o caer en la mentira. El que nunca miente, no busca la verdad: vive en ella. El que vive *en* la verdad, y no solamente *con* la verdad, sale de la falsedad y ve correctamente el mundo – transforma su vida por completo al alcanzar el descanso pleno que ofrece la verdad como morada. La verdad exige una compenetración total, pues, como el propio Wittgenstein afirma, «sólo puede decirla quien ya *descansa* en ella; no el que todavía descansa en la falsedad y sólo sale una vez de esta para alcanzar la verdad»¹. El cambio de vida de aquel que adopta la verdad como morada es inevitable: vive de tal manera que aquello que ve como problemático desaparece. Y en esto consiste justamente el núcleo de la vida auténtica, es decir, ética. «La solución a los problemas que ves en tu vida es vivir en tal forma que desaparezca lo problemático», afirma Wittgenstein.² La verdad, entonces, exige un cambio de vida, y no de meras ideas. La verdad se vive, no se busca solamente. En tal sentido, el *Tractatus logico-philosophicus* representa una visión que pretende eliminar «lo problemático» de la vida y, con ello, también pretende *descansar* en la verdad

¹ Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, traducción de Elsa Cecilia Frost, prólogo de Javier Sádaba, Madrid: Espasa-Calpe, 2004, 1939-[187], p. 83.

² *Ibidem.*, 1937-[149], p. 69.

En Wittgenstein, la búsqueda de la verdad es una fuerza vital liberadora. Representa la búsqueda de un ideal de pureza que recae en la conquista de la verdad – y esto se llama veracidad, entendida como descanso vital alcanzado dentro de una postura de vida permanente. Por ello es que la verdad transforma la propia vida, pues debe mezclarse por completo con ella hasta conformar una misma y única situación. La verdad no es un disfraz de carnaval, ni un extravagante atuendo de ocasión, sino, la frágil y delgada piel que acompaña ininterrumpidamente el cuerpo humano. La verdad no es algo ajeno a la propia vida, ni una perspectiva que pueda ser abandonada una vez alcanzada. La verdad no sustituye a la vida; la vida no sustituye la verdad. Ambas son inseparables. Vida y verdad se confunden en el eterno horizonte del acontecer vital, y jamás marchan por separado. Si vida y verdad se apartan, el horizonte vital se despedaza por completo transformándose en el oscuro y asfixiante abismo de «lo problemático», lo intranquilo, lo inseguro, dando cabida a lo o no-ético.

Vida y verdad forman parte del eterno amanecer que involucra la luz y claridad de nuestro deber vital. Por ello, la claridad es, ante todo, una exigencia personal que jamás debe quedar relegada a segundo plano. El deber con la verdad es deber con uno mismo: «no tengo miedo a que me maten de un tiro, dirá Wittgenstein, pero sí a no *cumplir correctamente con mi deber*»³. De tal manera, la búsqueda de Wittgenstein se transforma en el sentido de su vida o, mejor dicho, tal búsqueda concluye en un lugar donde vivir para siempre, en una morada permanente de vida: la verdad. Dicha verdad, tiene como soporte fundamental e imprescindible el ámbito de lo ético, justamente como posibilidad de sobrellevar y sostener el transcurso de toda una vida – siendo asimismo el *sentido* de la misma. Por ello, *lo ético es trascendental*, y se *muestra* en el mundo dándole sentido. Sentido que, por otra parte, no proviene de la entraña propia del mundo, su objetividad e indiferencia, es decir, su conjunto medular de la «totalidad de los hechos»⁴, sino que se *muestra por vivir en la verdad*, en tanto acontecimiento vital que se da *en* el mundo específicamente como vivencia.

³ Ludwig Wittgenstein, *Diarios secretos*, Wilhelm Baum (ed.), traducción de los textos alemanes de Andrés Sánchez Pascual e incluye los Cuadernos de Guerra de Isidoro Reguera, Madrid: Alianza, 2000, pág. 28. El subrayado es mío. En adelante, DS comenzando con el número de cuaderno (I, II ,III), más la fecha de anotación, o bien, la página que corresponde a la Introducción del editor. Este texto ofrece una reconstrucción interesante de la situación histórico-personal que prevalecía alrededor de Wittgenstein durante la gestación de dichos *Diarios* (periodo que va de 1914 a 1916). Para una localización y descripción breve pero concisa de los antecedentes personales de Wittgenstein durante el periodo de gestación de las ideas que culminaran en el *Tractatus* durante ese periodo, ver la Introducción que hiciera éste editor a la obra antes citada, páginas 22–30.

⁴ TLP 1.1: «El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas». Las ediciones a usar son: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, translated by C.K. Ogden, London: Routledge and Kegan Paul,

Por lo menos, dicho mundo, desde la postura de Wittgenstein, es fundamentalmente ambivalente: está conformado por el decir y el mostrar. Entre ambos aspectos existe un compromiso, una relación esencial, a saber: delimitar claramente qué es lo que se dice y qué es aquello que se muestra. El compromiso consiste en un deber primordial en el cual logre asentarse y adoptarse la verdad como morada permanente. La búsqueda de la verdad es un deber, pero unificar vida y verdad es una cuestión vital – en Wittgenstein, lógica y ética, *ambas*, son trascendentales⁵. Como dice Wilhem Baum, «la seriedad ética de Wittgenstein era profunda, y sus intentos de ser puro eran auténticos»⁶. Este intento de pureza quedó plasmado en la obra – reflejo de una vida – escrita durante la estancia de Wittgenstein a bordo del Goplana durante la Primera Guerra Mundial: el *Tractatus logico-philosophicus* – testimonio de una profunda búsqueda de la *verdad* cuyo soporte trascendental es, de hecho, un *deber* implacable con ella misma.⁷ La verdad, en este sentido, se muestra al adquirir una vivencia que logre desaparecer lo problemático de la vida, y ofrezca, además, su permanente descanso.

En Wittgenstein, la ética no se reduce a una definición. De hecho, no hay una definición de ética. No obstante, lo ético, si bien no se puede decir, sí se puede mostrar. La vivencia de lo ético así lo confirma. *Lo ético* es un ámbito de vida reflejado en una vivencia específica⁸. Tal vivencia es concreta e involucra a un individuo real. La vivencia es concreta en tanto individual; el individuo es real en tanto vivencia. Dicho individuo se sostiene en una relación fundamental. La relación es justamente aquello que muestra al sujeto como vivencia específica. La vivencia de lo ético, entendida en estos términos y siempre con relación a un individuo, involucra, al menos, tres aspectos: I) relación de aquello que se da en el mundo; II) relación entre aquello que se da en el sujeto con respecto al mundo; y, finalmente, III) relación entre aquello que ya no pertenece al mundo pero sí al sujeto. Lo ético se muestra en una vivencia

2002. Así como la versión castellana de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza: Madrid, 1997. En adelante TLP seguido del número de proposición que se trate. Esta edición en inglés es importante ya que el propio Wittgenstein leyó y comentó la misma con el traductor considerándola, a pesar de las frecuentes reticencias del autor a toda traducción, aceptable.

⁵ TLP 6.421.

⁶ DS, p. 16.

⁷ El título del presente escrito pretende justamente lo anterior, a saber, describir el carácter ético del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, partiendo de la situación vital por él asumida en la unidad y conjunción esencial de vida-verdad, lo cual, permite abordar dicha obra bajo el aspecto de un acto ético específico.

⁸ El término adoptado no es arbitrario, el propio Wittgenstein lo emplea en la proposición 6.423 al hablar «de la voluntad como soporte de *lo ético*». El subrayado es mío.

relacional anclada en lo más profundo de nuestra propia constitución humana en tanto sujetos en estrecha relación con el mundo, ya que lo ético es, en ambos casos, fundamento para los dos. Lo ético es un ámbito que sustenta la propia vida haciéndola posible, es la condición que sustenta al sujeto con todo lo demás – en tal sentido, la relación es asimismo trascendental. Dicho ámbito sobrepasa la capacidad representativa del propio sujeto, anclándolo, por así decirlo, en el mundo de su relación, mundo límite del yo.⁹ Tal relación no es meramente cognoscitiva, sino, fundamentalmente vivencial.

Lo ético se *muestra* ante él, en el mundo, sin *decirle* cómo es que lo hace. Lo ético, y como parte del mismo ámbito, lo estético y lo religioso¹⁰, se viven mostrándose a través del tipo peculiar de vivencia-relación que el sujeto afirma ante el mundo (como mundo bueno, mundo bello y mundo verdadero, conjugados en una misma unidad vivencial que asume el propio sujeto *que vive* en el mundo como límite del mismo, y no como parte de él¹¹). Lo ético se resiste a quedar agotado a través de una mera definición, pero sí se muestra como relación vivencial ante lo indecible, y por ello, tal vivencia, puede *describirse* más bien como testimonio.

Lo ético se vislumbra, se asume como el *porte* que muestran las situaciones vivencialmente concretas, fundamentalmente condensadas en la desaparición de lo problemático. Lo ético se muestra en una vivencia peculiar del individuo, y forma parte de un ámbito fundamental denominado por Wittgenstein «lo místico», no la mística.¹² Utilizar la descripción permite el acercamiento, dentro de lo posible, al ámbito de lo ético, de «lo místico», es decir, aquello que no se dice pero que sí se vive, se muestra. La descripción recae en la vivencia relacional antes mencionada. Por eso, dicha descripción es actividad vital, esto es, actividad filosófica que permite clarificar lógicamente nuestro pensamiento y lenguaje, y con él, el mundo, y con él, mi mundo, sin dejar de lado los fundamentos trascendentales del mismo, especialmente el fundamento de lo ético.¹³

⁹ «El yo entra en la filosofía por el hecho de que “el mundo es mi mundo”». TLP 5.641.

¹⁰ «Ética y estética son una y la misma cosa». TLP 6.42.

¹¹ *Ibidem*.

¹² TLP 6.522. Para el concepto de «mística», muy afín a «lo místico» de Wittgenstein, bajo una perspectiva judía, véase, Gershom Sholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, traducción de Beatriz Oberländer, México: FCE, 1996, 2ª. Edición, p. 17. Ahí, dice Sholem con respecto al místico que, «su actitud está determinada por la experiencia fundamental del yo más íntimo que entra en contacto inmediato con Dios o con la realidad metafísica», justamente como parece ocurrir con la experiencia de «lo místico» en Wittgenstein – experiencia que apela a lo indecible, lo inexpresable.

¹³ TLP 4.112. Recuérdese el ámbito relacional mencionado al inicio: lógica y ética en unidad esencial.

2. Lo ético: reconstrucción de una vivencia.

La descripción o reconstrucción de tal vivencia, es decir, vivencia de lo ético –*unidad de vida y verdad*– en Wittgenstein, requiere llevar a cabo una recuperación necesaria del modo en que dicha vivencia tuvo lugar. El testimonio final está dado en el *Tractatus*, pero, su entorno de gestación o preámbulo específico se encuentra en otra parte. Para describir su proceso de gestación, es necesario conectar los elementos que el propio Wittgenstein ofrece a través de sus *Diarios*. El material contenido en ellos, posibilita llevar a cabo una descripción de la manera en que se dio su propia vivencia, en tanto se trata de un material de primera mano.

Por otra parte, el esquema seguido para la propuesta aquí ofrecida de la vivencia relacional presente en Wittgenstein, adopta como alternativa los lineamientos básicos propuestos por Martin Buber con respecto a su noción de «relación» y «mutualidad», específicamente a partir de lo dicho en su obra *Yo y Tú*,¹⁴ ya que, dichas nociones, al ser aplicadas al caso concreto de Wittgenstein como claves de interpretación para entender el tipo específico de relación vivencial que sostuvo éste pensador con respecto al mundo, abren un panorama diferente que permite entender más a fondo el tipo de relación concreta afrontada por este pensador vienes desde una perspectiva que ofrece una mayor amplitud de asimilación en lo referente a dicha relación o vivencia.

Para Buber, «relación es reciprocidad»¹⁵. Entender el término de «relación» sin tener en consideración la participación activa, es decir, siempre presente de manera separada pero siempre constante de cada una de las partes que intervienen en la configuración de dicha «relación», constituye un intento que pretende debilitar el sentido propio de toda «relación». En otras palabras, la «relación» descrita por Buber es incluyente, no excluyente. Tal perspectiva, rescata y pone en juego cada una de las partes que intervienen en la configuración de dicha «relación», conservando la presencia plena de cada una de ellas desde su mutua y efectiva participación. Un árbol, por ejemplo, desde la perspectiva de Buber, «no es una impresión, ni un juego de mi representación, ni una simple disposición anímica, sino que posee existencia

¹⁴ Martin Buber, *Yo y Tú*, traducción de Carlos Días, Madrid: Caparrós Editores, 1998.

¹⁵ Martin Buber, o .c., p. 15

corporal, y tiene que ver conmigo como yo con aquel, aunque de forma distinta»¹⁶. Aquello que participa dentro de la «relación» no se agota, por así decirlo, en la concepción subjetiva. Y esto es muy importante, porque en Wittgenstein, el lenguaje –proyección de los hechos del mundo contenida en la totalidad y posibilidad de las proposiciones¹⁷–, no agota mi relación con el mundo en un sentido, esto es, bajo el sentido del «mostrar». Ante el mundo, el aspecto del *decir* es relevante pero insuficiente, porque si bien *puedo* describir hechos, dicho aspecto del decir se agota, y no logra cubrir la parte más significativa del mundo – «lo que no se deja decir, *no se deja decir*», diría Wittgenstein; por su parte, el *mostrar* es fundamental y suficiente por sí mismo, porque si bien hay algo ante lo que no puedo decir absolutamente nada, sí lo puedo mostrar, sin decir cómo es que esto se logra¹⁸. La forma última y más extrema del mostrar nos fue dada por el propio Wittgenstein: «de lo que no se puede hablar hay que callar»¹⁹. O bien, dicho de otra manera en palabras del propio Wittgenstein: «lo que *puede* ser mostrado, no *puede* ser dicho»²⁰.

La «relación», entendida entonces como reciprocidad, en la perspectiva del lenguaje adoptada por Wittgenstein, conjuga tanto al «decir» como al «mostrar» bajo una fusión inseparable entre ambos aspectos. Fusión que involucra a la ética y a la lógica bajo una misma perspectiva y unidad. Tal «relación» es rescatada por Wittgenstein a partir de la naturaleza misma de la proposición: «la proposición *muestra* la forma lógica de la realidad»²¹. Dicha «relación», involucra al sujeto de manera determinante con el mundo bajo las tres modalidades mencionadas al inicio de éste apartado, las cuales, cabe recordar, consistían en «relación» vivencial con: I) el mundo; II) el mundo propio del sujeto; y, finalmente, III) aquello que desborda el entorno propio del mundo y del sujeto. De tal manera, la «relación» que Wittgenstein establece con el mundo a través de la naturaleza propia de la proposición, es,

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ TLP 4.001

¹⁸ La teoría del simbolismo expone de manera clara la cuestión: un símbolo representa una determinada posibilidad o situación, pero *cómo* es que lo hace, *no está dado* en su decir, sino que aparece en lo que el símbolo mismo muestra.

¹⁹ TLP 7. Más adelante, se insistirá en la necesidad de presentar dicha proposición bajo una renovada traducción, la cual, haga énfasis y ponga de manifiesto la postura fundamental que tal afirmación involucra. La proposición así entendida, debe decir: «Ante lo que no se puede hablar, debido es mantenerse en silencio». La última parte del presente escrito justifica la necesidad de tal traducción.

²⁰ TLP 4.1212. Las cursivas son del propio Wittgenstein.

como ha mostrado Buber de toda relación, incluyente, de acuerdo a la participación mutua de los componentes que configuran la relación misma.

Por otra parte, la «mutualidad» descrita por Buber, parte de una concepción esencialmente dual: el mundo (lo Ello), concebido bajo la duplicidad básica de Yo y Tú, al igual que el Yo, es dual, según el tipo de «relación» establecida bajo alguna de las tres modalidades que conforman dicha «relación».²² El mundo de la «relación», según Buber, está conformado por tres esferas. Dichas esferas, conjuntamente, constituyen aquello identificado como «mutualidad»²³: primero, el «preumbral» o la vida con la naturaleza (ámbito identificado en el presente trabajo con el aspecto I de la relación vivencial a ser descrita, es decir, el mundo); segundo, el «umbral» o la vida con el ser humano (identificado con el aspecto II de la misma relación vivencial, esto es, el sujeto en el mundo); y, tercero, el «supraumbral» o la vida con los seres espirituales (identificado con el aspecto III de la relación vivencial de Wittgenstein, aquello que desborda el mundo y el mundo del sujeto, los hechos y las proposiciones o figuras del mundo). De hecho, la noción de «umbral» desarrollada por Martin Buber, conserva un fuerte parentesco con la noción de «límite» propuesta por Wittgenstein, ya que la flexibilidad y posibilidad de apertura que sugiere la noción de «límite» se mantienen intactas en el «umbral» descrito por Buber. Ambos, «límite» y «umbral», dicho a grandes rasgos, mantienen justamente el carácter de la *relación* como tal a partir de la mutualidad que hacen posible estas nociones.

En Buber, la actitud del Yo con respecto al mundo es doble: parte del ámbito propio de las palabras básicas Yo-Tú, y de ahí se desprende todo lo demás, es decir, el conjunto o espectro de «relación» que involucra cada esfera.²⁴ El «preumbral» abarca la «relación» del individuo con las cosas físicas (Yo-Ello); en el «umbral» asoma la «relación» establecida entre sujeto y sujeto (Yo-Tú), «cuna de la vida verdadera», presencia efectiva del lenguaje²⁵; y, en el «supraumbral», surge la relación de una vivencia más elevada, identificada por Buber como un

²¹ TLP 4.121. Las cursivas son del propio Wittgenstein. Al abordar directamente el primer aspecto de la relación triple vivencial de Wittgenstein, esto es, con respecto al mundo, se abordará la naturaleza propia de aquello que dicho pensador define como «proposición».

²² Martin Buber, o. c., p. 11.

²³ Las tres esferas siguientes, en tanto «mutualidad», constituyen la puerta de acceso a nuestra *existencia*. Cf. Martin Buber, o. c., p. 112, del Epílogo.

²⁴ Martin Buber, o. c., p. 11.

²⁵ Martin Buber, o. c., p. 16. «Vida verdadera» porque allí la relación es clara y lingüística. En este nivel de relación podemos dar y aceptar el Tú.

ámbito extra lingüístico, «sin lenguaje aunque generando lenguaje»²⁶, el cual se presenta lleno de significación pero sin la presencia de la palabra. Relación que Wittgenstein había asumido, anticipado y establecido ya a partir de la relación entre decir y mostrar. Es en tal esfera, donde el silencio como vivencia y verdad última aparece en plenitud – el final del *Tractatus* así lo confirma. Las tres esferas mencionadas del Yo, es decir, «preumbral», «umbral» y «supraumbral», mantienen una huella o soplo presente del Tú eterno según se trate de cada una de dichas esferas.²⁷ Dicho soplo o vestigio, apunta hacia el ámbito de lo indecible, «lo místico» en Wittgenstein. Al abordar al Tú desde cada una de sus tres posibles perspectivas, dirigimos la palabra a lo eterno, según Buber. Wittgenstein, por su parte, anula la posibilidad de la palabra para conservar intacto dicho soplo de eternidad.

La traducción de estas tres esferas de «relación» a los intereses propios del presente escrito, responde a la siguiente identificación y posterior descripción: la primera de las esferas aborda el tipo de «relación» asumida por Wittgenstein con respecto al mundo, es decir, a los hechos *desde el lenguaje*, donde la palabra no tiene respuesta, ya que el mundo permanece mudo en este ámbito de «relación», petrificado en la figura que hace posible la proposición; la segunda de las esferas, aborda la «relación» que mantuviera éste pensador en lo referente a su vínculo establecido consigo mismo y con la vida *desde el lenguaje*, donde la palabra encuentra respuesta a partir de la propia continuidad de la palabra. Dicho vínculo adoptado, cabe mencionar, como vínculo directo con los demás, se torna en Wittgenstein, una exigencia de rigor personal. En otras palabras, el compromiso o exigencia con uno mismo es, tratándose de Wittgenstein, compromiso o exigencia con los demás, esto es, rigor personal y posibilidad de continuidad de la palabra mediante la unificación de la verdad con la vida; finalmente, la última de las esferas, aborda el peculiar tipo de «relación» que mantuviera éste pensador en lo concerniente al ámbito de «lo místico», partiendo *del silencio* como abandono del lenguaje en tanto proyección del mundo, sin que esto signifique arrojarse al vacío, sino que implica el abandono del lenguaje, de la proposición, al menos, en el *Tractatus logico-philosophicus*, como posible apertura y arrojarse hacia el encuentro vivencial con el ámbito de «lo místico», es decir, aquello que a pesar de ser indecible se conserva bajo el aspecto del *mostrar*.

²⁶ *Ibidem.*, p. 14.

²⁷ *Ibid.*

En síntesis, al seguir los tres ámbitos relacionales anteriores, se reconoce al silencio como apertura y ámbito de una vivencia consumada a partir de la afirmación de la palabra (lenguaje, en tanto ámbito significativo), su posterior continuidad y expansión significativa (asimismo lleno de significado), hasta el abandono del lenguaje no como algo carente de sentido, sino, más bien anclado en una exigencia primordial de vida: la consumación de la verdad dentro de la propia existencia a partir de su plena significación. *La realidad en tanto unión inseparable de verdad y vida, entonces, en unidad esencial de lógica y ética, lenguaje y silencio.*

Todo lo anterior, fue anticipadamente anunciado desde el contexto de los *Diarios* que Wittgenstein escribiera a lo largo de su participación bélica durante la Primera Guerra Mundial, al ser mostrado como vínculo personal en dos sentidos, uno interno y otro que apela a un ámbito ya no interno, pero ambos, si bien concebidos ante la imposibilidad de poder ser dichos o expresados como proposición o lenguaje, sí asumidos como vivencias que arraigan propiamente en el ámbito de «lo místico», del silencio – el primer vínculo se identificará como «relación» manifestada por Wittgenstein con aquello que él llama «espíritu», y el segundo, con aquello que él llama «Dios» en el contexto de los *Diarios*.

La «relación» entre «decir» y «mostrar» permea los tres ámbitos: constituye su «mutualidad», su «silencio», su reciprocidad en tanto que lo uno conlleva a lo otro. Lenguaje y silencio se relacionan en una vivencia. Vida y verdad, lógica y ética, lenguaje y silencio son una y la misma relación: la vivencia de la verdad. *Es posible decir* algo, la representación de un hecho del mundo, pero *cómo* es posible dicha representación no puede ser dicho por ella misma, sino que *se muestra*. Decir que una acción dice más que mil palabras es incorrecto: la acción muestra lo que aquellas por sí mismas no pueden decir. Una vivencia de lo ético es capaz de retratar fidedignamente, esto es, con claridad, esta cuestión. En síntesis, el *Tractatus logico-philosophicus* es una vivencia de lo ético, un acto ético, una conjugación plena de vida y verdad bajo un estilo arquitectónicamente aforístico.²⁸

²⁸ TLP 6.54: «Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas– ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella). Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo». La analogía con la subida por la escalera y su posterior deshecho muestra la tensión aforística de tal vivencia en su forma más radical.

¿Cómo llegar a tal postura? ¿Qué define los bordes, contenidos y elementos presentes en tal vivencia que asume la verdad como unidad esencial entre lógica y ética, esto es, entre verdad y deber, lenguaje y silencio? Además, ¿qué configuró tal relación vivencial como tal, esto es, como *acto ético* específico? Rastrear y describir en Wittgenstein tal vivencia relacional con respecto al ámbito de «lo místico», específicamente en aquello que dicho ámbito involucra bajo el aspecto de lo ético en toda su compleja configuración dentro del *Tractatus logico-philosophicus*, es el tema central que será desarrollado a lo largo del presente escrito. Para ello, es fundamental rastrear el origen de aquella verdad tan anhelada y defendida por Wittgenstein como ideal de pureza conjuntamente en vida y en obra. Las raíces a partir de las cuales se dieron los primeros brotes genuinos de esta auténtica identificación entre vida y verdad se encuentran condensadas dentro de una misma atmósfera, una fuente matriz e históricamente identificable con su ciudad natal: Viena.

II. Viena: contexto y *verdad*.

La perspectiva ética aquí adoptada reconoce su fuente inspirativa principal en la obra de Allan Janik y Stephen Toulmin que lleva por título, *La Viena de Wittgenstein*²⁹, la cual, primero, traslada el contexto que envuelve al *Tractatus*, de Cambridge a Viena, lugar en el que «habitualmente se considera al *Tractatus* como un tratado de ética»³⁰; después, dicha obra aborda al *Tractatus logico-philosophicus* a partir de la perspectiva austríaca que reconoce en tal libro una digna manifestación de consideraciones concernientes al ámbito propiamente ético; y, lo más importante para el presente escrito, consiste en aquella afirmación citada por Janik y Toulmin que afirma que «el *Tractatus* a ojos de su familia y de sus amigos era algo más que meramente un libro de ética; era un *acto ético* que *mostraba* la naturaleza de la ética»³¹. ¿De qué manera *mostró* Wittgenstein tal cosa? ¿En qué consiste tal *acto ético*? Ofrecer una

²⁹ Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, versión castellana de Ignacio Gómez de Liaño, Madrid: Taurus, 1998.

³⁰ A-J y S-T, o. c., p. 26.

³¹ A-J y S-T, o. c., pp. 26-27. De hecho, esta resulta ser la frase inspirativa de la presente interpretación.

respuesta a tal interrogante requiere rastrear primeramente la atmósfera que configuró la existencia del *Tractatus*, es decir, sondear aquellos elementos primordiales que constituyeron lo, así llamado, típicamente *vienés* para, finalmente, regresar al punto medular del escrito avanzado brevemente al inicio del mismo y llevarlo hasta sus últimas consecuencias.

Esquemáticamente, al menos, el periodo contextual que nos interesa, es decir, la Viena finisecular, puede ser expuesto de la siguiente manera: el fin de la época típicamente imperial en el año 1918, al finalizar la Primera Guerra Mundial, y cuyos orígenes imperiales pueden ser rastreados desde el año 1806 justamente con la proclamación del Imperio que llevara a cabo Francisco I; un periodo intermedio conocido como *Anschluss* o Anexión de Austria a la Alemania nazi que termina en el año de 1938 (Primera República); y, por último, la Austria contemporánea, surgida después del año 1945 (Segunda República), pasado el periodo de Secesión³². Básicamente, el presente trabajo se concentra en el fin de la época imperial cuya culminación estuvo dada al finalizar la Primera Guerra Mundial, y tuvo por inicio justamente el fin de siglo. Es decir, el contexto primordial en el cual se inserta la presente argumentación consiste en el complejo fenómeno histórico-cultural identificado como «Viena de fin de siglo». Aunque cabe mencionar que, el núcleo afín entre los tres periodos antes mencionados es, primordialmente, una continua e incansable búsqueda y rescate de aquello escondido por debajo del aparente orden del Imperio: la verdad.

La búsqueda de la verdad, y la verdad como incansable búsqueda, cabe mencionar, no es algo que llevara a cabo Wittgenstein de manera aislada, ya que tal compromiso fue compartido por toda una época: la Viena de fin de siglo. Época imperial que de manera inevitable presenciaría su funesto ocaso y trágico derrumbe, sucumbiendo por completo ante su propia ambivalencia y contradicción profunda. El Imperio no pudo sobrevivir más con el peso de su costumbre, ya que ésta ocultaba tras de sí una asfixiante, pesada y quejumbrosa decadencia. Dicha decadencia produjo un malestar en aquellos que lograron ver más allá de la superficie del imperio austrohúngaro, en aquellos que clavaron su mirada en la entraña más profunda de su situación histórica concreta, logrando con ello levantar los escombros de un Imperio en ruinas y descubrir la médula del malestar detectado, a saber, ser un vienés de fin de siglo, inserto en una masa de contradicciones aparentemente subsistiendo en perfecta armonía,

³² Véase, Bernd Marizzi, *Austria en la época de entreguerras*, en *Karl Kraus y su época*, Bernd Marizzi y Jacobo Muñoz (Eds.), Madrid: Trotta, 1998, p. 15.

en perfecto orden. Un vienés de aquella época, era un austríaco que amaba lo permanente dentro de lo constante, un austríaco que conservaba un apego a la tradición pero no a la transformación, alguien que, como dijera Joseph Roth, «amaba lo usual dentro del cambio y lo conocido dentro de lo inusual»³³. Y eso era justamente también la Viena de aquel entonces: una tensión cultural llena de contrastes, una tradición adornada con disonancias que resplandecían desesperadamente aún más ante la cercanía de la inminente caída. La Viena finisecular representa el ocaso no sólo de un periodo particular europeo, sino, la gran decadencia de toda una época, la caída de toda una cultura.

Viena, destilaba algo más que una atmósfera imperial de resguardo y costumbre indudablemente afianzada. La ornamentación de la avenida imperial, la Ringstrasse, además de su inquebrantable fidelidad a la tradición, dejaba entrever un peligro latente detrás de su enmascarado apego a la falsedad. Y no sólo las avenidas y calles imperiales de Viena compartían tal tensión: el mismo eje imperial, la figura central del emperador encarnada en la persona de Francisco José, emanaba su obsoleta y caduca presencia hasta los confines más remotos de su imperio.³⁴ El águila bicéfala, emblema imperial de Austria-hungría, miraba con tristeza la irreconciliable situación del imperio bifurcado y drásticamente dividido que representaba, limitándose a contemplar melancólicamente con su vista cansada el ondear triunfante de su bandera sobre las ruinas que gobernaba, precisamente abatida ante la imposibilidad de unificar el imperio bajo una sola y única cabeza. El negro y el amarillo de la bandera, condensaron el profundo duelo de un imperio que no supo adaptarse a las exigencias del momento, de igual manera que el emperador Francisco José no supo apreciar y aceptar las exigencias y denuncias que hizo patente la creación de la nueva arquitectura: la desnudez del edificio ante la ornamentación excesiva empleada en la construcción de los edificios imperiales.

El enfrentamiento arquitectónico entre la funcionalidad y la ornamentación, poseía raíces más esenciales que aquellas detectadas a simple vista a través de los muros y las fachadas que cubrían el rostro de aquella ciudad imperial. De hecho, como apunta Edward Timms, «la Viena imperial era una ciudad de fachadas»³⁵, una ciudad llena de apariencias, es

³³ Joseph Roth, *El busto del emperador*, traducción de Isabel García Adánez, Barcelona: Acantilado, 2003, p. 10.

³⁴ Joseph Roth retrata nítidamente este aspecto en su breve relato *El busto del emperador*.

³⁵ Edward Timms, *Karl Kraus, satírico apocalíptico. Cultura y catástrofe en la Viena de los Habsburgo*, traducción de Jesús Pérez Martín, Madrid: Visor, 1990, p. 131.

decir, un conflicto fundamental de valores plásticamente exhibido en la arquitectura contrastante concebida en la Viena de los Habsburgo. Contraste que saltaba inmediatamente a la vista en un mismo recorrido y bajo una apacible e inofensiva convivencia delineada específicamente del Burgtheater de la Ringstrasse a la Looshaus.

Y detrás de todo esto, es decir, de *toda* Viena, había algo oculto, algo que danzaba con la suavidad y anonimato de una inmanente niebla vespertina. ¿Qué era exactamente aquella extendida sutileza? La denuncia, la crítica, la sátira, el ataque y la protesta, e incluso el psicoanálisis, fueron solamente algunos medios de expresión utilizados en aquel entonces para transmitir y poner al descubierto ese sentimiento de vacío y malestar que generaba aquel ambiente. Intoxicación cuya enfermedad imperial era de índole moral. La agonía imperial y el posterior derrumbe final, arrastraron consigo la propia condición humana, poniendo en juego la necesidad de encontrar una salida a tan funesto desenlace. De hecho, la multiplicidad de diagnósticos –propuestas estético-literarias, científicas, filosóficas, teológicas y políticas–, emitidos en aquella «gran época», responden justamente al anhelo de encontrar, casi desesperadamente, una vía alternativa de salvación que cubriera la necesidad de encontrar un mundo nuevo que dejara atrás la insalvable decadencia del imperio.

La Viena finisecular presencié el derrumbe de toda una época. «El imperio austrohúngaro desaparecía en 1918», anuncia Claudio Magris.³⁶ Esta Viena, esta «atmósfera», por describirla en los términos de Josep Casals³⁷, es un conjunto de particularidades que logran entretrejer muchos nexos vinculados entre sí de manera indisoluble, aunque todos ellos hermanados de manera ambivalente por la búsqueda de la verdad y la denuncia del error bajo un mismo ambiente o atmósfera. En la Viena finisecular, ambiente y periodo de incubación del *Tractatus logico-philosophicus*, la interacción fecunda era el método predominante. Unos pensadores se completaban con otros, bien con la crítica, bien con el rechazo o, bien, con la aceptación a medias y la consecuente propuesta. La asimilación total entre los personajes más sobresalientes de aquella época era poco frecuente – parece que nunca se lograba eliminar la sensación de siempre *tener algo más que decir*, hasta llegar al punto de eliminar por completo la capacidad para hacerlo.³⁸

³⁶ Claudio Magris, *El mito habsbúrgico en la literatura austríaca moderna*, versión de Guillermo Fernández, prólogo de Michael Rössner, México: UNAM, 1998, p. 29.

³⁷ Josep Casals, *Afinidades vienesas. Sujeto, lenguaje, arte*, Barcelona: Anagrama, 2003, p. 33.

³⁸ Cf. TLP 7.

Viena, antes que nada, era un lugar donde las individualidades –¿genios, pensadores, talentos?– no quedaron relegadas a la sombra; después, una atmósfera que ofrecía desconsuelo y crisis a dichas individualidades; y, por último, un centro implacable que logró unir en una misma fuerza un intento compartido por rescatar y sacar a la luz la verdad como tal, esto es, en su desnudez y crudeza propias. En una palabra, Viena era la «existencia simultánea de fuerzas incompatibles»³⁹. «Fuerzas incompatibles» que convivieron en la Viena de los Habsburgo como un elemento titánicamente imperial que sirviera para enmascarar e idealizar la propia existencia y, dicho sea de paso, aquellas individualidades lo supieron bastante bien. Viena era, para ellos, un monstruoso ornamento, una «totalidad armoniosa» que ostentaba un «seductor rostro del orden»⁴⁰. La Viena finisecular, aquel fantasma imperial, aquel orden agonizante, ofreció al mundo un grupo considerable de pensadores que afectarían – cada uno de ellos en su respectiva área como, por ejemplo, de la Física de Hertz y Boltzmann a la filosofía de Wittgenstein –, no sólo a Viena, sino al mundo entero.

Se trata, en realidad, de una *gran época decadente*, un periodo de transformación y crisis. Crisis y transformación de una época más allá de la típicamente vienesa. Es el mundo y su destino – fatal como se ha visto – el que se ha puesto en juego en aquel lugar. Parafraseando a Kraus, Viena era aquel laboratorio donde se preparaba el experimento que lograra dar con el fin del mundo, con la destrucción total de la humanidad – y la visión profética de Kraus no erró, ni en éste, ni en muchos otros acontecimientos. Viena, en una palabra, era un nudo de acontecimientos que superó, y por mucho, a los acontecimientos mismos.

El aparente orden *vienés* comenzaba a tambalearse, y fue justamente ese amor por el orden y la apariencia de permanencia, lo que condujo, finalmente, a visualizar el desorden del mundo, la decadencia y malestar de toda una cultura⁴¹. Magris afirma que aquella «totalidad armoniosa» era la «productora de una literatura que desenmascaraba, con desilusionada lucidez, el vacío de la civilización, el nihilismo del conocimiento moderno»⁴². Ante tal vacío, los promotores que se atrevieron a denunciarlo fueron aquellos vieneses más destacados de la época, y cada uno desde su respectivo ámbito. Por mencionar algunos, Otto Weininger, Karl

³⁹ La expresión es de Edward Timms, y en esto encuentra justamente aquel elemento que hizo de Viena un medio extraordinariamente fértil, véase, o. c., p. 45.

⁴⁰ Magris, o. c., p. 16.

⁴¹ Cf. Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, traducción de Manuel García Morente, 2 volúmenes, Madrid: Colección Austral, 2004.

⁴² Magris, o. c., p. 16.

Kraus, Robert Musil, Fritz Mauthner, Stephan Zweig, Elias Canetti, Arthur Schnitzler, Joseph Roth, Hermann Broch, Gustav Klimt, Oskar Kokoschka, Arthur Schönberg, Adolf Loos, Otto Wagner, Sigmund Freud, Rainer María Rilke, Georg Trakl y, por supuesto, Ludwig Wittgenstein, entre algunos otros, se rebelaron en contra del Imperio y su deteriorado orden. Como concluye Magris, citando a Musil, era «un país, en fin, que “aunque muchas cosas parezcan indicar lo contrario [...] era tal vez un país de genios; y ésta fue probablemente la causa de su ruina”». ⁴³

De una u otra manera, todos y cada uno ellos propiciaron, muy a su estilo, una seria rebelión en contra del orden establecido, rebelión en contra del artificio y orden aparentes conservados tradicionalmente en Austria-hungría. «La continuidad de la tradición austríaca consiste en una serie de rebeliones contra esa misma tradición»⁴⁴, asegura Magris. Y es justamente en Viena, en su periodo finisecular, donde existía una carga semántica excesiva, donde el *ornamento* era considerado idéntico al *delito*, ya que ocultaba la condición decadente de una situación real por demás insostenible⁴⁵. Viena era, en palabras de Magris, un «artificioso edificio que se apoyaba en la nada»⁴⁶.

La obra de Adolf Loos delata abiertamente el artificio del edificio, esto es, de toda la cultura finisecular vienesa. Su arquitectura retrata perfectamente el repudio y rechazo total por el ornamento, al ser éste concebido como una falta y crimen que era utilizado como intento disimulador para ocultar las graves faltas que en aquel entonces envolvían a Viena. Adolf Loos, a través de su obra arquitectónica, mostró el verdadero rostro de aquella ciudad: la faz de Viena, detrás del ornamento, no era más que decadencia, vacío, error, falta de verdad, en una palabra, *crimen*. Viena era una grave culpa, ya que su apego al protocolo imperial distorsionaba la realidad a los ojos no sólo de Loos, sino, de todos los demás. Viena, como dice Magris, se

⁴³ Magris, o. c., p. 47.

⁴⁴ Magris, o. c., p. 19.

⁴⁵ Cf. Adolf Loos, *Ornamento y delito. Y otros escritos*. Traducción de Lourdes Cirlot y Pau Pérez, selección, prólogo y notas de Roland Schachel, Barcelona: Editorial Gustavo Gili, S.A., 1972, especialmente el apartado que lleva por título *ornamento y delito*, pp., 43–50.

⁴⁶ Claudio Magris, *El Danubio*, Traducción de Joaquín Jordá, 7ª. Edición en Compactos, Barcelona: Anagrama, 2004, pág., 25. En adelante Magris (2004). Este libro, junto con el de Allan Janik y Stephen Toulmin, el de Josep Casal y el de *El mito habsbúrgico en la literatura austríaca moderna* del propio Magris, constituyen, conjuntamente, una fuente formidable para llevar a cabo la reconstrucción de toda la época vienesa de aquellos tiempos. Asimismo, el libro de Stephan Zweig, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, traducción de J. Fontcuberta y A. Orzeszek, Barcelona: El Acantilado, 2002.

había convertido en la gran maestra del autoengaño⁴⁷ – y, por ello, Loos reaccionó con todo fervor en contra de cualquier intento que pretendiera disfrazar la situación real de aquella atmósfera, así fuera en el más mínimo y aparentemente inofensivo vestigio de ornamentación. La *desnudez* de su obra resalta la denuncia de Loos, y sus edificios no son más que testimonios vivos que gritan y exhiben abiertamente su liberación de la opresión ejercida por la inutilidad del adorno.

La arquitectura de Loos hacía patente en todo el imperio el vergonzante triunfo de la apariencias sobre la funcionalidad. El diseño arquitectónico concebido por éste vienés, confesaba sin inhibición alguna su propia responsabilidad ética con la veracidad. Un edificio *desnudo* de Loos, en aquel entonces, era una provocativa, desafiante y auténtica confesión. La renuncia al adorno constituía una identificación esencial por él defendida a todo lo largo de su obra: el *ornamento* es un *delito*, y todo delito, para conservar la pureza que la exigencia personal requiere, debía ser completamente eliminado, arrancado de raíz. El «ornamento» era fuerza de trabajo desperdiciada y, por ello, «salud desperdiciada»⁴⁸. El adorno no tenía ya cabida. El ornamento era algo insostenible: el Imperio en sí mismo era algo ya insostenible. De hecho, según Loos, su descubrimiento más importante y que había sido comunicado al mundo a través de su obra, consistía en mostrar que «la evolución cultural equivale a la eliminación del ornamento del objeto usual»⁴⁹.

La Looshaus, por ejemplo, construida en pleno centro de Viena, justo enfrente del palacio del emperador entre 1909 y 1911, es una clara *denuncia* contra todo aquel orden aparente. Dicha Looshaus, tenía una fachada completamente lisa, desnuda, y resaltaba entre todo el entorno neoclásico imperial que le rodeaba por su total ausencia de decoración. La casa representaba una abierta protesta en contra del orden imperial habsbúrgico, orden caracterizado por estar envuelto bajo todo tipo de decoraciones y apariencias, es decir, bajo el poder seductor del ornamento. Ante ello, el emperador Francisco José, manteniendo por encima de todo su pudor, orden y apego a la tradición, se contentó con mandar cerrar las ventanas de su palacio, precisamente aquellas de las habitaciones que tenían ante sí tal afrenta y ofensa en contra de la tradición imperial, según el gusto dominante de dicha tradición que encabezara el propio

⁴⁷ Claudio Magris, o. c., p. 174.

⁴⁸ Adolf Loos, *Ornamento y delito*, p. 47.

⁴⁹ *Ibidem.*, p. 44.

emperador, y todo para «no tener que soportar la vista de un edificio desnudo»⁵⁰. El «conflicto de valores» quedaba incluso encarnado en la exterioridad de la ciudad, en su lucha diaria por desterrar la tradición imperial no sólo de las fachadas de los edificios, sino, también de los corazones y de las convicciones de cada uno de sus habitantes, evitando así, el triunfo de la apariencia sobre la verdad.

Es necesario reconocer que solamente una sociedad que ya no quería ver las cosas tal y como ellas son, esto es, en su *desnudez*, podría estar realmente enamorada de la ornamentación – y ese tipo de sociedad era Viena. Su apego y gusto al ornamento, gusto propiciado desde las altas esferas de la casta imperial, hizo palpable la situación deteriorada y malgastada, no sólo de la sociedad imperial en su conjunto, sino, del individuo mismo y su entorno. «En su conjunto en la sociedad de los Habsburgo la artificiosidad y la hipocresía eran entonces la regla más bien que la excepción, y en todos los aspectos de la vida todo lo que importaba eran las apariencias y los ornamentos»⁵¹.

Loos marchó en sentido contrario al despojar por completo sus edificios de cualquier ornamentación. La «grandeza» de su época consistía en el triunfo sobre el adorno, es decir, asumir la incapacidad de realizar un ornamento nuevo. «Hemos vencido al ornamento», exclamaba con orgullo victorioso Adolf Loos.⁵² Y su visión arquitectónicamente profética vislumbró y tuvo como anhelada ensoñación «las calles de las ciudades que brillarán como muros blancos», visión que, si bien los ojos de Loos no pudieron ver por completo realizada, la ensoñación de Loos asumida y asimilada por la posterior arquitectura moderna, daría por concluida. El compromiso ético de Adolf Loos quedó encarnado en todo el conjunto de su obra, es decir, en el conjunto de su *arquitectónica* obra: arquitectura éticamente concebida, ética arquitectónicamente plasmada en la figura desnuda de un edificio en su conjunto. De hecho, la fuerza proyectiva del conjunto de proposiciones que conforman el *Tractatus logico-philosophicus*, al ser visualizado justo como un edificio, sigue la misma concepción y línea arquitectónica desarrollada por Loos. En todo el *Tractatus* resuena una sólida concepción ética concebida bajo una fina arquitectura sólidamente concebida. La fuerza exterior de ésta obra,

⁵⁰ Stella Wittenberg, *Fin de siglo en la Viena de Karl Kraus: fachada, ornamento y máscara en el arte*, en *Karl Kraus y su época*, Bernd Marizzi y Jacobo Muñoz (Eds.), Madrid: Trotta, 1998, p. 36.

⁵¹ A-J y S-T, o. c., p. 76. Del mismo libro, véase, pp. 123–125.

⁵² Adolf Loos, o. c., p. 44.

depende de su arquitectónica concepción, y su forma aforística, le brinda la profunda fuerza y encanto que se va desplegando conforme una lectura detenida va avanzando.

La responsabilidad ética de Loos, adoptó asimismo formas y perspectivas alternativas compaginadas en la misma línea ética sostenida en toda su arquitectura. El rigor intelectual de Karl Kraus, amigo de Loos, por ejemplo, adoptó la pulcritud y sobriedad del diseño arquitectónico de su amigo aunque perfectamente adaptado para su aplicación impecable e implacable en el terreno de la expresión lingüística. Una frase de Kraus está desnuda, limpia, sin adornos innecesarios que distorsionen la fuerza encantadora de la expresión originaria. Es un sólido «muro blanco». Sus aforismos no dan cabida alguna a palabras que estén de sobra, palabras que *pueden y deben* ser eliminadas por completo de la radiante pureza de la virginidad lingüística. De igual manera que los edificios de Loos no consentían en lo absoluto un incómodo adorno, los aforismos del fundador de *La Antorcha* no permitían la permanencia de palabras indeseables e incómodas, y si las había, éstas eran inmediatamente expulsadas de la expresión lingüística cuidadosamente elaborada, y sin titubeo alguno, eran fusiladas por el peso y el rigor intelectual de éste pensador vienés. Así, Karl Kraus entendió perfectamente bien que el medio de expresión lingüística es análogo al del diseño arquitectónico: ambos no deben permitir concesiones de ornamentos que resulten ser perjudiciales no sólo para sus propios ámbitos, sino, para toda la humanidad. En Loos, el ornamento es un delito, y un edificio mal construido es un atentado contra la desnudez de la verdad arquitectónica; por su parte, para Karl Kraus, una frase mal escrita, es un crimen que además de poner al descubierto la total falta de apego a la verdad por parte de su autor, delata un crimen que ha sido cometido en contra de toda la humanidad. Un mal arquitecto es idéntico a un hacedor de meras frases: ambos son delincuentes, encubridores de la pureza, es decir, asesinos de la verdad.

Wittgenstein, Adolf Loos y Karl Kraus, en este sentido, compartieron una misma inclinación y compromiso: poner absoluto *cuidado y apego* en todo aquello que se hace, ya se trate de un edificio, un aforismo, o bien, el *Tractatus logico-philosophicus*, creación arquitectónica de un aforístico acto ético.

Viena es, a la vez, capital de la verdad y de la simulación. La Viena de aquellos tiempos es manifestación acabada de la ambivalencia. Ambivalencia que recoge dentro de sí una fuerte tensión entre disimulo y apariencia – el orden imperial que huele a viejo –, y verdad – trasfondo innegable que subyace detrás de aquel arte del decoro, la costumbre y el ornamento. De ahí,

que todos los autores anteriormente mencionados compartan entre sí, al menos, una característica fundamental: su terrible inconformidad e incomodidad ante aquel orden decadente, y también su sed por denunciar aquella decadencia como movimiento indispensable y necesario para lograr que la verdad aflore y germine en la vida de cada uno de los integrantes que compartían su natal entorno. Apego a la verdad que pretende, además de sacar a la luz la naturaleza propiamente criminal del ornamento, promover la restauración permanente de la verdad, justamente como una luz ardiente que ilumine la vida en todo su esplendor y ardor, tal y como el pintor austríaco Gustav Klimt dejaba entrever en una de sus pinturas más representativas del núcleo esencial de la Viena finisecular.⁵³

En Viena asomaba el ocaso. Toda una generación de vieneses –entre ellos, Wittgenstein–, no sentía ni la luminosidad ni el calor seguro de la verdad, el *descanso* y *alivio* que debe proporcionar el habitar permanentemente en ella. Todo parecía tambalearse, estar corrompido. El desencanto provocó, además de muchas reuniones en los cafés típicamente vieneses –de donde surgiría el movimiento de *secesión* creado por Klimt, muchas obras de Mahler, varias críticas y disputas personales con Karl Kraus, algunos poemas y recitales del entonces joven Hofmannsthal, capítulos completos de las primeras obras de Hermann Broch y Joseph Roth, entre tantas otras cosas⁵⁴–, la creación de toda una generación de pensadores que adquirieron un compromiso rotundo con aquella verdad olvidada bajo el polvo de la tradición y del Imperio.

Dicho desencanto era palpable hasta en las propias calles, donde las ornamentaciones imperiales daban paso al sentimiento de vacío, de ambivalencia, de criminalidad descarada. La ambivalencia de Viena era un síntoma claro de crisis. Conciencia de crisis y crisis de conciencia en un mismo lugar. Las recientes bombillas de gas que iluminaban toda la ciudad, no lograban más que enfatizar el desértico escenario ocupado por habitantes de ciudad convertidos en sombras deambulantes entre calles sin un destino fijo, destino forjado por aquellas miradas clavadas en el piso que no hacían más que cavar aún más hondo en el propio

⁵³ Gustav Klimt, adoptó de L. Schefer un lema para su obra que lleva por título *Nude Veritas* (verdad desnuda), con el que pretende condensar el deseo de todos aquellos pensadores vieneses de manera nítida con respecto a la verdad, y dice: «la verdad es fuego, y decir la verdad significa iluminar y arder», citado por Stella Wittenberg, o. c., p. 38. La publicación de Karl Kraus llevaba como título *Die Fackel* (La Antorcha), justamente aludiendo a las dos cualidades de la verdad defendidas también por Klimt: la verdad como luz, como algo que ilumina, pero también como fuerza que arde y es capaz de provocar un incendio – como ocurre con una antorcha.

⁵⁴ Stella Wittenberg, o. c., p. 31.

cementerio de la vida diaria. El reciente ómnibus transportaba esperanzas desaparecidas, frases humanas salidas de un teatro onírico que en nada correspondía con el acontecer cotidiano. Los vieneses entonces, fueron los protagonistas de una puesta en escena de estreno postergado, en cuyo escenario nadie tenía claro cómo era el papel que debía interpretar en su representación, o bien, si su participación quedaba incluida dentro de un reparto de pésima actuación, e incluso si los diálogos emitidos carecían de la fuerza escénica que su protagonismo les exigía.

«Viena era como una gran familia, el Imperio también, con los húngaros, los alemanes, los moravos, los checos, los serbios, los croatas y los italianos; y en esta gran familia todo el mundo tenía la sensación secreta de que en medio de los deseos de aventura, las predisposiciones, las pasiones, solamente el emperador era capaz de mantener el orden»⁵⁵. Crisis de identidad, y también crisis de lenguaje: muchas nacionalidades y demasiados lenguajes. La unidad ornamental de orden dentro del Imperio prevalecía de manera particular en dos aspectos-tensiones: por un lado, la identidad imperial era la austrohúngara/germánica; y, por otro, el idioma oficial para todo el Imperio era el idioma alemán. Esta dualidad-tensión, generó reacciones de incomodidad y crisis prácticamente dentro de todos los ámbitos culturales presentes en aquella ciudad imperial, afectando, de una u otra manera, a todos aquellos personajes más susceptibles a dicha crisis, aquellos que escucharon con atención lo que su propia lengua les decía bajo la sutileza de una confesión íntima y personal.

La respuesta a tal crisis no se hizo esperar: lógica y ética (Wittgenstein, Weininger, Kraus, Musil), ciencia y arte (Hertz, Freud, y Loos o Klimt o Schönberg o Schnitzler), silencio y lenguaje (Wittgenstein y Mauthner o Hofmannsthal), son algunos puntos donde quedó manifestada aquella tensión, aquella doble crisis, a partir de la cual, sobrevino una inevitable caída. «Lo que cae en Viena, dice Casals, es el sujeto (masculino) como unidad sustancial y la imagen del lenguaje como espejo del mundo, mientras que emerge otro modelo de conocimiento afín a la complejidad del arte»⁵⁶. La joven Viena quería dejar atrás la falsedad simbolizada por la cultura del Ring. La falsedad era concebida como crimen – el deber con uno mismo había sido traicionado. Y, para estos finiseculares, arte y vida se confundían en una

⁵⁵ Sándor, Márai, *El último encuentro*, traducción del húngaro de Judit Xantus Szarvas, Barcelona: Ediciones Salamandra, 1999, pp. 54–55. Esta novela retrata las dificultades de relación humana y la búsqueda de la verdad a partir de dos personajes vieneses pertenecientes a la época finisecular vienesa. La obra, cabe mencionar, logra retratar un cuadro claro de una situación típicamente epocal.

⁵⁶ Josep Casals, o. c., p. 26.

misma e idéntica unidad. El arte era manifestación de una vida más esplendorosa y majestuosa: era la verdad plasmada inconfundiblemente como tal. La verdad, en toda su complejidad, había abandonado las tenebrosas cumbres de la especulación filosófica (los sistemas ejercían su opresión y propiciaban la asfixia) y, la ciencia, era, a pesar de todo, árida, seca y desértica. El único camino de salvación estaba dado en el arte. Por ello, todo el grupo de finiseculares, puede decirse, coqueteó con tal ámbito profesando abierto apego y devoción. La poesía, sobre todo, fue sublimada como la más pura de las manifestaciones artísticas, precisamente por su fidelidad a la inagotable fecundidad creativa del lenguaje.⁵⁷ Wittgenstein, por ejemplo, identificó incluso ética y estética como una y la misma cosa: unidad de vida y verdad en uno mismo.

«Uno siempre conoce la verdad, la otra verdad, la verdad oculta tras las apariencias, tras las máscaras, tras las distintas situaciones que nos presenta la vida»⁵⁸. Y esta era la verdad de Viena, aquella verdad oculta tras la decadencia imperial del ornamento. El deber, entonces, era con la verdad. Las nupcias entre lógica y ética quedaron consumadas. El compromiso exigía una transformación rotunda, un *nuevo modo de ser* y, para ello, no era posible esperar más, ya que la demora no hacía más que intensificar un severo dolor falsamente mitigado, el cual incrementaba e intensificaba la insistencia de una agonía inútilmente conservada. La marcha, la huida, tenía que comenzar de inmediato y sin demora alguna. Las ruinas y los escombros del antiguo imperio, sus únicos sobrevivientes, se presentaban ahora como templos dignos de ser abandonados, como vestigios que rememoraban un mal recuerdo, una destrucción incomprensible e irrefrenable. Karl Kraus entendió perfectamente lo que estaba ocurriendo a su alrededor y también en sí mismo. Uno de sus aforismos demuestra la penetrante visión de éste empedernido vienés que se esfuerza por no dejar de serlo, por no sucumbir y desmoronarse junto con el viejo imperio: «Viena está siendo destruida en una gran cuidad», susurraba al mundo la voz profética de Karl Kraus.⁵⁹

Viena, esa «cultura antigua y largamente prostituida»⁶⁰, era ya inhabitable. Sin embargo, el desamparo no alojó y consumió a todos los sobrevivientes. Una nueva morada esperaba

⁵⁷ Los poetas más destacados de aquel tiempo fueron, sin lugar a dudas, Rainer Maria Rilke y Georg Trakl. Pero el arte de la palabra en cuanto tal, tiene a uno de sus mejor representantes en lengua alemana sin lugar a dudas en la figura de Karl Kraus. Para una exégesis de poesía de lengua germánica no exclusivamente de origen alemán, véase, *Antología esencial de la poesía alemana*, José Luis Reina Palazón (Ed.), Madrid: Espasa Calpe, Colección Austral, 2004. Musil es un caso particularmente especial al respecto.

⁵⁸ Sándor Márai, o. c., p. 51.

⁵⁹ Citado por Edward Timms, o. c., p. 131.

⁶⁰ Joseph Roth, *La cripta de los capuchinos*, traducción de Jesús Pardo, Barcelona: El Acantilado, 2002, p. 33.

ansiosa ser habitada: la verdad, la verdad no como una teoría novedosa, sino, como vivencia fundamental, es decir, anclada y confundida con la propia vida. El primero en tomar las riendas y convertirse en nuevo huésped de tal exigencia fue Otto Weininger, aún a costa de la catastrófica conclusión a la que él llegara – y después de él, todos aquellos que de alguna u otra forma le siguieron, no desdeñaron galopar en la misma dirección. No obstante, Schopenhauer fue algo común y de mucha influencia para estos pensadores vieneses. Schopenhauer había caracterizado a la verdad como la negación de la prostituta, es decir, aquella que no se arroja con gran facilidad al cuello del primero que requiere sus servicios. Es más, sostiene Schopenhauer, que ni siquiera aquel que le dedique la vida entera puede estar seguro de recibir y disfrutar al final de sus favores⁶¹. Y Weininger, Kraus, Mauthner y Musil, no querían únicamente los servicios de la verdad, ni se conformaban con sus prostituidos favores: no querían relacionarse *con* ella, sino, fundirse completamente *en* ella, proseguir con ese «afán noble y elevado, como es la búsqueda de la luz y la verdad» que tanto exaltara el propio Schopenhauer. Búsqueda que al fin terminara con el ardoroso afán de intranquilidad que propiciaba ella misma en tanto búsqueda, hasta lograr convertir en descanso permanente la identidad de la verdad con la vida propia en fusión de unidad eterna.

⁶¹ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2004, Prólogo a la Segunda Edición, XVIII, pág., 38.

III. De Schopenhauer a Wittgenstein: de la verdad a la recuperación de la vida.⁶²

«Arthur Schopenhauer, que, con su pulla epigramática y elegante estilo literario que le separó de sus colegas filosóficos académicos y profesionales, fue el autor más ampliamente leído e influyente en la Viena de los años 1890»⁶³. No cabe duda que el filósofo de Danzig, en efecto, influyó y moldeó en gran medida el pensamiento de la Viena finisecular. Ningún pensador importante de aquella época dejó de sucumbir al sugerente contenido y estilo propios de Schopenhauer. Karl Kraus, Otto Weininger, Fritz Mauthner, Robert Musil y, por supuesto, Ludwig Wittgenstein, mantienen, de una u otra manera, algún tipo de deuda con el pensamiento filosófico de aquel. Y no sólo ellos, sino, toda esa época y ambiente son deudores, directa o indirectamente, del pensamiento de Schopenhauer – por ejemplo, la presencia de Nietzsche en las obras de Mauthner y Musil, concretamente, proviene del manantial schopenhaueriano cuyos nutrientes filosóficos habían sido absorbidos directamente por éste pensador alemán.

El mundo como voluntad y representación, ese «verdadero texto fundacional de la reflexión contemporánea»⁶⁴, fue adoptado como obra clave para la configuración de cada una de las nuevas aportaciones hechas en el periodo conocido como «Viena de fin de siglo». Las lecturas de Schopenhauer, fomentaban abundantes comentarios y discusiones en las mesas

⁶² Este apartado no pretende ser una exégesis rigurosa de todo el pensamiento filosófico de Schopenhauer. Más bien, se ofrece como elemento básico que arroje alguna luz sobre el tema general del presente escrito, a saber, el tema de la *verdad*. Por ello, únicamente serán tomados en cuenta aquellos aspectos que resalten y resulten importantes para el tema general antes mencionado y desarrollado en la Primera Parte como una continuidad argumentativa.

⁶³ A-J y S-T, o. c., p. 207.

⁶⁴ Crescenciano Grave, *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, México: UNAM, 2002, Capítulo III, p. 127. Mérito de éste autor es lograr mantenerse agarrado hasta el final al delgado hilo de la *verdad* que atraviesa la obra completa de Schopenhauer, llegando pulcramente hasta la manifestación de la idea verdadera: la obra de arte. Además de esta obra, para una exposición general de los pormenores de la obra del filósofo alemán, sugerimos el texto de Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, versión de José Planells Puchades, Madrid: Alianza Editorial, 2001; y, también, Bryan Magee, *The philosophy of Schopenhauer*, New York: Oxford University Press, 1997.

bastante frecuentadas y concurridas de los cafés vieneses, por parte de toda aquella generación de jóvenes cuya insaciable necesidad interrogativa parecía no tener fin. Gran cantidad de sorbos de café, vinos espumosos, caros y baratos, sorbetes repetidos de coñac y bocanadas de humo disipadas elegantemente desde los labios hasta el confín del salón, demoraban la ansiada espera de una respuesta que dejara satisfecha su insistente necesidad. El sonido de las tazas y los sorbos de café mecánicamente orquestados, acompasaban las voces proferidas a un solo tono, y ahogaban los alaridos de algún desesperado terriblemente abatido entre renglón y renglón, entre párrafo y párrafo, entre la redención del mundo y la sutileza del suicidio bajo el resguardo infalible del temblor de su mano. Las comas y los puntos derramados a lo largo de todas aquellas hojas y horas, resultaban ser los mejores confidentes de un escritor anónimo.

El café y el tabaco se consumían en grandes cantidades, no así sus inquietudes. Kierkegaard, cabe mencionarlo, fue otro pensador que contribuyó notablemente a consolidar aquella época hasta alcanzar su forma final. Las obras literarias de León Tolstoy y Fiódor Dostoievski hicieron otro tanto.⁶⁵ Pero fue Schopenhauer quien mayor influencia ejerció en toda la Viena de los Habsburgo. Los años inmediatamente anteriores a la Primera Guerra Mundial, vertieron sus problemáticas esenciales dentro del esquema filosófico de Schopenhauer. Más que Kant o Hegel, era Schopenhauer el modelo de filósofo adoptado por la «Viena de fin de siglo», como auténtico y verdadero. Aquella época empatizó perfectamente con Schopenhauer. Su compromiso con la verdad, produjo una gran seducción y poder de atracción entre aquellos intelectuales que se reunían con frecuencia diaria en los recintos vieneses a beber café y a discutir.⁶⁶ No sólo el aroma penetrante del café envolvía aquellas salas, también las palabras emitidas por las discusiones allí suscitadas desprendían su aroma particular a Schopenhauer y, en general, a Viena. El aliento tibiamente exhalado con inconfundibles vestigios de café y aroma concentrado de tabaco, algunas veces acompañado con la presencia delatadora y silenciosamente mortal del alcohol, embriagaba aún más toda la

⁶⁵ A-J y S-T, o. c., pp. 207–208.

⁶⁶ Los cafés vieneses eran algo más que meros establecimientos con permiso para distribuir los productos de la planta de café. Los cafés eran lugares de encuentro, lugares donde podían confluír, en un mismo lugar, tanto discusiones literarias como recitales de poesía, discusiones de índole artística, científica, o bien, filosóficas. Además, eran sitios de refugio, sitios protectores de la avasalladora atmósfera que se respiraba allá afuera, en las calles. «El café se convirtió a lo largo del siglo XIX en un teatro donde se expresaban las mismas fuerzas y poderes que regían el Imperio, aunque dotado de una libertad de discusión y de movimientos que no existía ni en el Parlamento ni en las Universidades», en Stella Wittenberg, *Fin de siglo en la Viena de Karl Kraus: fachada, ornamento y máscara en el arte*, en *Karl Kraus y su época*, Bernd Marizzi y Jacobo Muñoz (Eds.), Madrid: Trotta, 1998, p. 31.

estancia, hasta producir un ambiente sofocante cuyo único consuelo consistía en la frecuente reunión y el placer de la discusión diaria y puntualmente anhelada.

¿Cuántas gotas de café derramadas sobre la mesa se confundieron con ideas diluidas a lo largo de las discusiones? ¿Cuántas ideas maduraron hasta su forma final bajo el melodioso murmullo de un café vienés? El concurrido café *Museum*, diseñado por Adolf Loos, retrató toda una época en el típico y complejo transcurrir de su acontecer interior. Los manchones en las mesas hacían palpable el nervioso entusiasmo de dichas reuniones, y reclamaban además su lugar en el entorno. El áspero y dictatorial tono de un alemán enfáticamente pronunciado, encajaba perfectamente con toda la serie de ademanes proferidos por los asiduos visitantes al ser adoptados como acompañantes inseparables de una acalorada discusión. Quizá los rostros desencajados y llenos de euforia, expresaban el rostro auténtico de una época desvalida y falta de esperanza, en cuyo semblante se veía claramente el signo de la derrota y de la *falsa vida* que había sido dejada justamente detrás de la puerta que permitía la entrada al café. La falsedad de Viena no tenía permitido el acceso a este tipo de recintos casi sagrados o, mejor dicho, culturalmente consagrados. La falsedad, al igual que los abrigos en época de invierno, eran estorbos innecesarios en el interior del recinto.

Los jóvenes finiseculares estaban sedientos no sólo de café, sino, sedientos de una verdad que los rescatara de la falsa condición humana en que sus vidas se desarrollaban. La inquietud de estos intelectuales vieneses no tenía límites y, por cierto, la filosofía de Schopenhauer fomentaba precisamente dicha inquietud aún más con frases elegantemente escritas que se clavaban con precisión en el corazón mismo de un espíritu inquisitivo e interrogador. El espíritu interrogativo del grupo de intelectuales reunidos dentro de las salas de café, encontraba la presencia de un eco resonante y persistente justamente en la filosofía de Schopenhauer. Ellos, además de respuestas, anhelaban y apreciaban sobremanera la inagotable naturaleza de la forma interrogativa. «Para filosofar hacen falta dos condiciones: primera, tener el valor de no suprimir ninguna pregunta; y segunda, comprender como problema todo aquello que *se comprende por sí mismo*, teniendo conciencia de ello»⁶⁷. La primera de las condiciones enunciadas por Schopenhauer fue tomada al pie de la letra: cada pregunta surgida era abordada hasta el final con un ímpetu sistemáticamente sincronizado; la segunda, también hizo eco en los

⁶⁷ Arthur Schopenhauer, *Sobre filosofía y su método*, en *Algunos opúsculos de Arturo Schopenhauer*, prologados y traducidos del alemán por Fulgencio Egea Abelenda, Madrid: Editorial Reus, 1921, §3, pág., 14.

participantes de las mesas del café, y, desde tal perspectiva, todo era problemático, digno de ser considerado como necesitado de una solución urgente e irremediable. La situación extrema de aquellos vieneses los condujo a comprender que tenían un problema en común, su *ser vieneses*, pero, además, a percatarse que la aceptación de tal problemática no podía ser comprendida por sí misma, sino, por la incompreensión que arraigaba en ellos mismos. La conciencia de crisis en Viena, fue reflejo íntimo de una crisis de conciencia ya inevitable, *trágica*.

«Retornar a pensar una y otra vez lo mismo y ser consciente de la imposibilidad de concebir absolutamente todo es la distinción del filósofo trágico»⁶⁸. Schopenhauer, entonces, al igual que Viena, eran trágicos. Sin embargo, como bien apunta Crescenciano Grave en su ensayo, al *trágico* no sólo lo caracteriza esta conciencia de imposibilidad –conciencia trágica–, sino, aquel ímpetu que no desfallece, aquel incesante esfuerzo que «no renuncia a sus afanes comprensivos del enigma del mundo y de la vida»⁶⁹. Prueba de lo anterior, es la enorme cantidad de producción literaria, poética, musical, arquitectónica, en una palabra, artística y estética, así como científica y filosófica, producida en la Viena finisecular a partir justamente de aquel ímpetu que no descansaba en su búsqueda hasta encontrar –así sea un límite infranqueable como en el caso de Wittgenstein–, el enigma del mundo y de la vida o, mejor dicho, una salida auténtica a la falsa escuela de la vida vienesa, escuela graduada con mención honorífica en costumbres y apego indiscutible a la tradición ceremonial habsburgica.

El enigma de Viena era el enigma de la verdad. «*Digamos la verdad*», anunciaba casi como imperativo vital Schopenhauer⁷⁰. La brevedad de la vida así lo exigía, pensaba éste filósofo, y la duración y vigencia de la verdad misma así lo confirmaba. La exigencia de claridad, exigencia de verdad, para todo el grupo de vieneses de fin de siglo, era una exigencia total: era un *deber*. Al igual que el modelo de filósofo auténtico planteado por Schopenhauer, aquel que «buscará sobre todo claridad y precisión, y se esforzará siempre en parecer, no un turbio y movedizo torrente, sino más bien un lago de Suiza, que por su sosiego tiene en la mayor profundidad gran claridad, siendo la claridad precisamente lo que hace visible la profundidad»⁷¹, los vieneses finiseculares tratarán, si no de ser filósofos, sí ser auténticos. La

⁶⁸ Crescenciano Grave, o. c., III, p. 130.

⁶⁹ *Ibíd.*

⁷⁰ Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Prólogo a la primera edición de 1818, XV, p. 16. Las cursivas son mías.

⁷¹ A. Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios, Madrid: Gredos, 1998, Capítulo I, §3, p. 32.

autenticidad se escondía, como ya hemos dicho, en lo *desnudo*, en aquello que permanece por debajo del ornamento, es decir, en la verdad que no se ensucia con todo lo artificioso e hipócrita. La desnudez de la verdad alumbra e ilumina. Y para los vieneses de aquella época, a la manera de Karl Kraus, eso era la verdad, una *antorcha*.

No obstante, como hiciera notar Schopenhauer, la propia verdad es esquivada, y no hay garantía alguna que confirme el pleno goce o disfrute de sus favores. «La búsqueda de la luz y de la verdad»⁷², es asunto sumamente difícil. La verdad es una travesía escarpada y engorrosa, según Schopenhauer, y no tiene partidarios, e incluso aquel que por todos los medios intente apegarse a ella, no podrá asegurar la conquista y favores de la verdad. Por ello, dice Schopenhauer que, «la verdad no es una prostituta que se lance al cuello de los que no la desean: antes bien, es una belleza tan frágil que ni siquiera el que lo sacrifica todo por ella puede estar seguro de su favor»⁷³. El propio Schopenhauer sacrificó todo por la verdad, hablando a la posteridad sin tener garantía alguna del disfrute placentero de sus favores, aunque, tardíamente, en el año 1859, parece satisfecho con su labor, pues comienza a ver el comienzo de su influencia filosófica, tan anhelada por él a lo largo de toda su vida, en el entorno que le rodea⁷⁴.

En tal sentido, Schopenhauer no se equivocó, y la influencia de su obra resultó ser decisiva para la configuración del pensamiento contemporáneo. Pensamiento que, puede decirse, comenzó a quedar arropado bajo la vestimenta de lo así llamado posteriormente «contemporáneo», precisamente en Viena. Ahora bien, Schopenhauer marcó un curso de argumentación que fue adoptado y seguido por todos los pensadores vieneses de aquella época, a saber, la distinción y posterior separación entre *realidad* y *verdad*. «Lo que es conocido rectamente por el *entendimiento*, dice Schopenhauer, es la *realidad*; lo que es conocido rectamente por la *razón* es la *verdad*, esto es, un juicio que tiene una razón: lo opuesto a la realidad es la *apariencia* (lo falsamente intuitivo); lo opuesto a la verdad es el *error* (lo

⁷² Frase de l propio Schopenhauer, en *El mundo...*, XVII, p. 37, Prólogo a la Segunda Edición de su obra capital del año 1844.

⁷³ *Ibidem.*, XVIII, p. 38.

⁷⁴ *Ibidem.*, XXXI, Prólogo a la Tercera Edición, pp., 47 – 48.

falsamente pensado)»⁷⁵. Las líneas anteriores, condensan plenamente la teoría de la verdad mantenida por Schopenhauer.⁷⁶

La realidad representa al mundo, y la verdad, lo que éste es en sí mismo. No es de sorprender entonces que aquella generación de vieneses sintiera tanto apego a la postura de Schopenhauer con respecto a su teoría de la verdad en sus líneas generales. El núcleo de su afinidad consistía en las dos tesis antes expuestas: por un lado, ya que lo opuesto a la realidad conduce a la apariencia y, por el otro, la distancia con respecto a la verdad conduce al error, la Viena finisecular trataba de evitar, a toda costa, ambas cosas – para la Viena de fin de siglo, apariencia y error eran sinónimos de un mismo crimen cometido, un verdadero atentado en contra del deber con uno mismo: la verdad. El ornamento era representante auténtico tanto de apariencia como de error: era concebido como un crimen que no podía ser pasado por alto, un crimen cuya indulgencia ni siquiera era previamente concebida o tomada en consideración.

Para todos aquellos pensadores vieneses, la ausencia de apariencia *debía* conducir necesariamente a la realidad tal y como ella es – las continuas protestas en contra de la apariencia y el ornamento imperial, obedecen justamente a tal exigencia finisecular. Por otra parte, la ausencia de error, *debía* conducir a la conquista de la verdad – las denuncia de cualquier tipo de error cometido, de los encabezados periodísticos mal escritos (Kraus), a la irregularidad de la secuencia tonal de las composiciones musicales (Schönberg), pasando por la falta de carácter denunciada por un Weininger, responden efectivamente a esta otra exigencia

⁷⁵ Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Capítulo 4, §21, p. 117.

⁷⁶ Para las nociones de entendimiento y razón, remito a los textos ofrecidos en la nota 3 de éste apartado. Sobre las funciones específicas detalladamente expuestas, véase, Ana Isabel Rábade Obradó, *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Madrid: Trotta, 1995, especialmente los Capítulos 3 y 4; también véase del propio Schopenhauer su disertación doctoral, así como, el Libro I, §§ 8–9, de *El mundo como voluntad y representación*. Baste con apuntar aquí lo siguiente: la misión esencial del *entendimiento* consiste en la apelación inmediata de las relaciones de causalidad, las cuales, en conjunto, configuran la *realidad* percibida por la conciencia del sujeto, por ello, la única función del entendimiento consiste en la aplicación permanente de su única forma, la causalidad; por su parte, la *razón*, consiste en el conjunto de reglas utilizadas para llevar a cabo toda posible combinación de relaciones que puedan ser establecidas entre los conceptos, conceptos obtenidos a partir justamente de la participación del entendimiento. Por ello, la razón representa las operaciones que lleva a cabo el pensamiento y nada más. El intelecto humano es, por tanto, doble: conjuga intuición (aplicación del entendimiento) y razón (aplicación del pensamiento) en una misma unidad. La riqueza de las intuiciones sensibles, para Schopenhauer, supera con mucho la pobreza propia de los conceptos. Por tal razón, Schopenhauer inclina la balanza hacia el entendimiento y no hacia la razón en cuanto a la descripción de la naturaleza se refiere. El entendimiento configura la realidad, al mundo como representación, mientras que la razón, a través de su especulación, accede al mundo como es en sí, es decir, como voluntad. La metafísica o reflexión filosófica conduce, especulativamente, hacia aquello que en realidad somos, sujetos volentes, objetivaciones de la voluntad. Como afirma Crescenciano Grave: «lo que el fondo último de lo real es, sólo puede ser dicho en aquello que lo muestra diferente de sí mismo: en lo pensado», o. c., p. 129.

que pretende eliminar por completo cualquier posibilidad de error o, mejor aún, de culpa personal consumada por el distanciamiento radical con respecto a la verdad.⁷⁷

La postura que asumiera Wittgenstein al respecto es interesante. «El deber hacia uno mismo», en tanto acto ético, unió *realidad* y *verdad* dentro de un mismo núcleo personalmente asumido, es decir, dentro del propio *Tractatus logico-philosophicus*. Tal *deber*, logra fundir ética y lógica bajo un mismo aspecto que conjuga lo personal y lo filosófico, el deber y la verdad, vida y obra, en una unidad sólidamente configurada. Es decir, ética y lógica, en tanto tarea y dualidad personal, como partes de la misma concepción y propuesta filosófica.⁷⁸ El resultado fundamental de tales nupcias, consistió en el rechazo tajante que Wittgenstein sostuviera con respecto al error (lógicamente hablando), y a la apariencia (éticamente suprimida).

El prólogo que escribiera a su *Tractatus logico-philosophicus* así lo confirma, ya que al referirse a la «realidad» de los pensamientos ahí expresados, la dimensión ético-lógica (deber y verdad) de su obra, salta inmediatamente a la vista. En dicho prólogo⁷⁹, Wittgenstein, al hablar del contenido general de su obra, dice, «la *verdad* de los pensamientos aquí comunicados me perece, en cambio, intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas. Y, si no me equivoco en ello, el valor de este trabajo se cifra, en segundo lugar, en haber mostrado cuán poco se ha hecho con haber resuelto estos problemas». En tal sentido, la *verdad* de dichos pensamientos, es decir, la exposición y resolución de los mismos, tiene que ver con la formulación *lógica* de tales planteamientos, y dicha «verdad» es «definitiva» porque la teoría del simbolismo así lo demostraba, justamente al desterrar por completo cualquier posibilidad de *error* al consentir y posibilitar que todo aquello que podía ser dicho, *podía* ser dicho claramente (la teoría del simbolismo concebida en el *Tractatus* tiene como núcleo primordial la distinción fundamental entre *decir* y *mostrar*, es decir, poner en claro que aquello que el símbolo *dice* claramente, no involucra cómo es que lo hace, *no lo dice*, sino, que dicho símbolo lo *muestra*. Decir: $A=A$, simboliza algo, en este caso,

⁷⁷ Para Karl Kraus, por ejemplo, «una oración mal construida bastaba para que su autor apareciera en *Die Fackel* como un individuo de carácter dudoso. Las impurezas de estilo y faltas gramaticales eran más que pecados veniales: eran crímenes contra la lengua», extraído de Gerald Krieghofer, *Karl Kraus, luchador y poeta en Karl Kraus y su época*, Bernd Marizzi y Jacobo Muñoz (Eds.), Madrid: Trotta, 1998, p. 70.

⁷⁸ Cf. Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, traducción de Damián Alou, Barcelona: Anagrama, 1997, p. 143. Sin lugar a dudas, se trata de la mejor reconstrucción de la vida-obra de Wittgenstein, ya que en todo momento, el autor no las presenta por separado, sino, siempre de la mano.

⁷⁹ Véase, *Tractatus logico-philosophicus*, p. 13, de la edición citada en español.

el principio de identidad, pero dentro de su función descriptiva, el símbolo no dice cómo es que hace posible tal función, pero por ello no desaparece este otro aspecto que el símbolo posee, es decir, el *mostrar*, aspecto que se hace palpable al detectar la función que dicho símbolo realiza en aquello que él mismo muestra. En otras palabras, el símbolo *muestra* su *realidad* al decir claramente su función, esto es, su verdad o función lógica). Y, por otro lado, el *valor* de tales planteamientos, una vez *lógicamente* resueltos, recae en el aspecto *ético* de la misma postura, de aquello que únicamente se muestra, aunque en dirección no contraria, sino, complementaria.

La manera en que Wittgenstein resume el «sentido entero del libro», expone perfectamente bien la cuestión, es decir, la tensión aforísticamente expresada entre lógica y ética, y lo hace precisamente con la fuerza y pretensión de claridad de los «muros blancos» de Adolf Loos: «lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar»⁸⁰. La exposición lógica del *Tractatus* involucra todo aquello que *puede* ser dicho, es decir, lógicamente dicho, esto es, todos los hechos del mundo – proyecciones del mundo captadas en la figura de la proposición. Así, la función de verdad del mundo, son «la totalidad de los hechos», es decir, el mundo tal y como es: la configuración de todos los hechos del mundo. No obstante, el *valor* del mundo no es un hecho que involucre al ámbito de la lógica, sino que se refiere al aspecto ético trascendental del mismo.⁸¹

La claridad de la exposición lógicamente así expresada elimina la posibilidad de error y promueve la conservación de la *verdad*. Por eso, si la «verdad» del *Tractatus* es «definitiva», es porque es *lógica*; pero, el *valor* de tal exposición, escapa al ámbito de lo que puede ser dicho, esto es, de la lógica misma, y depende más bien de la *ética*, es decir, de lo que se *muestra*. Y, en tal ámbito, la verdad no es definitiva, sino, lógicamente insatisfactoria, esto es, simplemente *inexpresable*. Lo que no puede ser dicho, a pesar de que *no puede* ser dicho, en ningún momento se anula o desaparece, pues permanece ahí y *se muestra*, y no como *apariencia*, sino, como *realidad* fundamental. De esta manera, la unidad de ética y lógica se logra

⁸⁰ *Ibidem.*, p. 11.

⁸¹ Cf. TLP 1.1: «El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas», y, TLP 1.2: «El mundo se descompone en hechos». Dicho sea de paso, la identificación de mundo y lenguaje proviene precisamente de la misma raíz, ya que en TLP 4.001, Wittgenstein, afirma que «la totalidad de las proposiciones es el lenguaje», es decir, todas las proposiciones que harían posible la descripción total del mundo. Todos los hechos del mundo, serían equivalentes a todas aquellas proposiciones que harían posible la descripción del mundo. La lógica del mundo, es decir, su verdad, sería, pues, la totalidad de los hechos-proposiciones; y, la ética del mundo, esto es, su valor, quedaría conservado en aquello que escapa al ámbito de los hechos pero que se hace presente en lo que ellos mismos muestran. La verdad y el valor del mundo, entonces, configuran la *realidad* del mundo.

conservar respetando el apego unívoco al ámbito propio del *decir*; a su vez que, al mantener tal apego, se logra exitosamente conservar intacto el ámbito propio del *mostrar* como dos aspectos que abarcan e involucran una *postura de unidad esencialmente diferenciada*, postura que encontró su modo más adecuado de expresión justamente en la expresión aforística.

En síntesis, lo que logró conservar satisfactoriamente esta postura de unidad esencialmente diferenciada fue el empleo del aforismo como forma de exposición argumentativa. Los pensamientos de los que habla Wittgenstein en su Prólogo, es decir, todos los pensamientos del *Tractatus logico-philosophicus*, al quedar expresados y condensados en múltiples aforismos, lograron finalmente condensar la verdad y el valor del sujeto y del mundo dentro de una misma unidad de realidad, sin que fuera necesario dar mayor peso a la *relación* complementaria que existe entre ambos aspectos. Describir tal relación sin quedarse meramente en ella, permitió a Wittgenstein llevar a cabo la demarcación delicadamente expresada entre lógica y ética, justamente apelando al *límite* existente entre ambos como elemento de unificación y diferencia en un mismo aspecto. De tal manera, no es la relación lo verdaderamente importante, en el sentido de «relación con el sujeto» – pues, de haberlo sido, la escapatoria a un idealismo radical de corte schopenhaueriano le hubiera resultado imposible a Wittgenstein⁸² –, sino, la unificación y diferencia simultánea que es posible expresar y conservar en la adopción del *límite* como punto esencial de referencia. El *límite* como *relación esencial*, es lo que sostiene al *Tractatus*.

Y así, todo gira entre el ámbito del *decir* y el ámbito del *mostrar*, esto es, entre lógica y ética en unidad límite de conservación y diferencia. El aforismo salvó su relación esencialmente unificada. Unidad que pierde su fuerza inherente una vez que la forma aforística queda desmenuzada en múltiples explicaciones y argumentaciones expositivas, de igual manera que la delicadeza de una flor se pierde al arrancar cada uno de sus pétalos. Conservar la integridad del *Tractatus*, es posible si, al igual que con la flor, no alteramos su naturaleza propia, sino que, lo contemplamos bajo una detenida observación que haga hincapié en su unidad delicada y diferencialmente expresada en el aforismo. De ahí, la enorme dificultad para *explicar* esta obra. Dificultad que no restringe la posibilidad de *abordarla* siguiendo el mismo efecto aforísticamente sugestivo de la misma. En tal sentido, el *Tractatus logico-philosophicus*

⁸² Una descripción que asume un tipo de *relación* no subjetiva ni idealista, sino, incluyente o dialógica, está dada en la obra de Martin Buber *Yo y Tú*, citada en la Primera Parte de este escrito.

de Ludwig Wittgenstein, hermanó inseparablemente ética y lógica, y si no se toma en cuenta alguno de los dos aspectos bajo la forma aforísticamente adoptada por el autor, la fuerza expresiva de esta compleja obra pierde toda su fortaleza y encanto, quedando agonizante ante un final tormentoso de mutilación y tedioso desencanto.

El aforismo es la representación simbólica del *Tractatus*. Si la «teoría del simbolismo» propuesta por Wittgenstein explica la configuración del mundo en tanto función proyectiva de los hechos, el aforismo aclara el diseño de configuración representativa de esta obra. El aforismo es su símbolo: resguardo infatigable de una morada permanente. El símbolo es al mundo, lo que el aforismo es al *Tractatus logico-philosophicus*: su función explicativa unificadamente diferenciada. El símbolo expresa claramente lo que puede ser dicho, y *muestra*, al mismo tiempo, su imposibilidad para decir cómo es que hace para poder decirlo. Por su parte, el aforismo describe claramente la *verdad* de lo dicho y, al mismo tiempo, mantiene la *realidad* de aquello que *no se dice* en el aforismo pero que *sí se muestra* a través de él. La fecundidad del aforismo y, dicho sea de paso, del símbolo, consiste en su capacidad de cohesionar en franca unidad la innegable tensión entre aquello que se dice y aquello que no se puede decir, pero sí mostrar. El símbolo, al igual que el aforismo, sugiere algo más que lo meramente asentado, y ahí justamente radica el sugestivo encanto de los dos: ambos apuntan hacia lo inexpresable, hacia el ámbito de lo que no puede ser dicho, es decir, el ámbito de lo «indecible».⁸³

El empleo del aforismo logró unificar verdad y valor, lógica y ética, bajo una misma perspectiva sólidamente consolidada dentro de una realidad unificada. La posibilidad de unificación quedó finalmente elaborada al adoptar el aforismo como recurso expositivo, sin tener que renunciar a todo aquello que no puede ser dicho en el propio aforismo, pero que sí puede ser mostrado a través de él. La *verdad* de dicha obra, involucra por completo a la lógica, a todas las proposiciones que hacen figuras de los hechos del mundo; la ética, por su parte, queda destinada a la *realidad* fundamental de dicha verdad, esto es, el *valor* del mundo; y, en la unidad de la obra, ética y lógica, se conjuga con la tarea filosófica personal al quedar encarnada en la consumación del «deber con uno mismo», *el deber con la verdad*: unidad inseparable de vida y obra.

⁸³ En esto consiste una de las afinidades fundamentales existentes entre Karl Kraus y Ludwig Wittgenstein: el uso del aforismo. El apartado dedicado a Karl Kraus, detalla por extenso la relación entre ambos pensadores.

En el aforismo, Wittgenstein aferró notablemente bien toda la lógica de lo dicho, con el valor de lo expresado, la ética. Por medio del aforismo, éste pensador vienés logró conservar la ética sin tener que renunciar a la lógica, a la vez que la lógica fue sustentada al mismo tiempo con la propia conservación de la ética. El diseño aforístico del *Tractatus*, hizo posible tal hermandad y correspondencia al quedar consolidado como un acto ético que involucra el contenido lógico –lo dicho en la obra – y, el aspecto ético del mismo – el deber de hacerlo –, en una unidad vivencialmente asumida. La verdad de lo dicho, entonces, se complementa con la realidad de lo expresado a través del aforismo. En el aforismo encarnan la ética y la lógica, lenguaje y silencio y, por ello, el *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, es un acto ético aforísticamente configurado que revela en sí mismo tanto su valor como su verdad, esto es, su realidad.

Por otra parte, con el uso del aforismo, Wittgenstein logró eliminar la posibilidad de tener que decir todo aquello que era prácticamente imposible de ser dicho, sin por ello, tener que renunciar a su presencia real y esencial, esto es, a su *realidad*. El estilo críptico del *Tractatus* representa una fidelidad a la unidad de ética y lógica, una coherencia profunda con la naturaleza propia del aforismo. Wittgenstein no asesina la prosa: resucita lo inexpressable vivenciando el silencio. Schopenhauer, por su parte, no logró deslindarse de la insaciable necesidad argumentativa, y el afán de tener que decir siempre algo más o, en términos del *Tractatus*, de configurar hechos del mundo a través de múltiples proposiciones. Afortunadamente, su elegante prosa suaviza bastante la incansable búsqueda del elemento último de su sistema: la «voluntad».

Schopenhauer, al defender su dicotomía fundamental, esto es, el mundo como representación y el mundo como voluntad, pretende encontrar la solución a tal dicotomía en una lógica-metafísica (descripción del mundo) que ofrezca la base necesaria de su propuesta ética. Propuesta que descansa en la unidad de metafísica y ética, esto es, metafísica como fundamento de la ética o, lo que es lo mismo, la «voluntad» como «cosa en sí». La «voluntad», entonces, sería una *verdad* más en el sentido lógico aquí expuesto, esto es, un hecho del mundo, una proposición que hace referencia a lo que no puede ser dicho, y en tal sentido, al ser un hecho más del mundo en tanto proposición, no puede ser un fundamento del mismo.⁸⁴ La falta

de «conexión lógica» que Wittgenstein encuentra entre «voluntad» y «mundo», valor y verdad, esto es, la imposibilidad de poder decir lo que no se puede decir, esto es, una proposición que diga claramente la realidad de dicha conexión, y la adopción del *límite* como punto esencial de referencia que viene a sustituir la relación «sujeto-mundo», «sujeto/objeto», base de toda la teoría de la representación de Schopenhauer y, en general, del idealismo clásico alemán, culmina finalmente en la afirmación rotunda expuesta en el *Tractatus*, «el mundo es independiente de mi voluntad»⁸⁵, afirmación que puede ser traducida como, «yo no soy el mundo» (negación de la conclusión metafísica del idealismo de Schopenhauer, esto es, el sujeto como unidad sustancial del mundo), sino, el «límite del mismo» (espejo del mundo que mantiene su íntima referencia a él en tanto reflejo). En síntesis, el paso que diera Wittgenstein alejándose de la metafísica para sustituirla por la identidad de ética y ontología, trajo consigo la gestación de un nuevo modo de concebir al «sujeto» que no fuera como sujeto metafísico, como «conciencia», forma subjetiva del mundo en tanto función representativa, *puro sujeto del conocer*, sino, concebido como *límite*, es decir, sostén ético del mundo. «El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo», afirma Wittgenstein.⁸⁶

La «voluntad» descrita por Schopenhauer es arrastrada casi a la fuerza al ámbito de la representación dentro de su sistema, posición que resulta incómoda si se tiene en cuenta que es justamente ella la fuente metafísica primordial a partir de la cual emana todo lo que el mundo es bajo sus dos aspectos. El idealismo schopenhaueriano tiene que proceder de tal manera y conservar tal postura, ya que de otro modo, tendría que renunciar al sujeto cognoscente, «el ojo

⁸⁴ Fritz Mauthner, dirigía su propio ataque contra Schopenhauer en un tono distinto: Schopenhauer no era en realidad ningún metafísico, sino, un pensador metafórico, y su Voluntad, no era más que una metáfora, una palabra que, como toda palabra, según Mauthner, no es más que metáfora que nada tiene que ver con la realidad. Véase, Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, pág., 157. El apartado dedicado a Fritz Mauthner, indaga en el nihilismo lingüístico de este pensador vienes a la luz de la propuesta ofrecida en el *Tractatus*.

⁸⁵ TLP 6.373 y 6.374.

⁸⁶ TLP 5.632. Inmediatamente después de esta proposición, Wittgenstein pregunta, «¿Dónde descubrir en el mundo un sujeto metafísico?» (TLP 6.633), la analogía establecida entre el ojo y el campo visual alude precisamente a esta cuestión: el sujeto metafísico-representante como «ojo», y el mundo entendido como un inagotable «campo visual» de representaciones formadas por el sujeto. Schopenhauer esboza claramente esta postura: «Aun en las cabezas normales tiene todavía un considerable tinte subjetivo la percepción objetiva de las cosas exteriores; guarda todavía el conocer su carácter de no existir más que para ayuda de la voluntad. Cuanto más eminente la cabeza, tanto más se pierde esto y de una manera tanto más puramente objetiva se representa el mundo exterior, hasta que alcanza, por fin, en el genio la perfecta objetividad, merced a la cual surgen de las cosas individuales sus ideas platónicas, por elevarse el que las comprende a *puro sujeto de conocer*», véase, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, traducción de Miguel de Unamuno, Madrid: Alianza de bolsillo, 1998, p. 127. El subrayado es mío.

del mundo», la conciencia subjetiva, fuente de la creación representativa y de todo su sistema y, por ende, tendría que derrumbar el pilar que sostiene su idealismo⁸⁷.

En Schopenhauer, ética y metafísica, únicamente coinciden en el punto de intersección entre ambos: el sujeto metafísico, «el nudo del mundo». De hecho, la ética de Schopenhauer requiere necesariamente de una metafísica como fundamento – todo el cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación*, puede decirse, tiene como propósito fundamental sustentar la ética en una metafísica sólida y convincentemente fundamentada. En Wittgenstein, la ética no necesita de metafísica alguna, ya que el ámbito de lo ético no recae en ningún sujeto metafísico, sino, en el *límite* mismo entre mundo y sujeto, esto es, en el sujeto ético⁸⁸. Mundo y lenguaje, en Wittgenstein, coinciden tanto en su configuración (totalidad de los hechos y totalidad de las proposiciones), como en su punto culminante de configuración, su límite.

El anhelo de juventud de Schopenhauer, es decir, «una filosofía donde la ética y la metafísica serán una sola cosa»⁸⁹, quedó disipado con la aparición de un sujeto ético que no hace del mundo, *su mundo*, a través de su representación, sino, que es él el *límite* del mundo.⁹⁰ En el *Tractatus logico-philosophicus*, no es la metafísica la encargada de explicar el carácter propio del mundo, sino, la ontología. La ontología como perspectiva describe las cosas tal y como ellas son, limitándose a describirlas en todo su margen de posibilidad. La imagen del mundo, creada por la metafísica de Schopenhauer, es sustituida dentro del *Tractatus* por el acontecer límite del mundo⁹¹, visión del mundo «como-todo-limitado» que apunta hacia lo

⁸⁷ Para un excelente estudio del tema de la «conciencia» en Schopenhauer, véase, Ana Isabel Rábade Obradó, *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Madrid: Trotta, 1995.

⁸⁸ Cuando Wittgenstein afirma que «los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo» (TLP 5.62), hace referencia justamente al vínculo indisoluble entre lógica, en tanto lenguaje o proposiciones *del mundo*, y ética, en tanto realidad efectiva de vínculo *con el mundo*, pero no como sujeto de pertenencia, como ocurre con la propuesta de Schopenhauer, donde mi voluntad queda sujeta a la voluntad del mundo, sino, como sujeto-límite del mismo, lo cual, hace posible que mi voluntad sea independiente de la voluntad metafísica del mundo o, en palabras del propio Wittgenstein, afirmar que «el mundo es independiente de mi voluntad» (TLP 6.373).

⁸⁹ Arthur Schopenhauer, *Escritos inéditos de juventud 1808-1818. Sentencias y aforismos II*, selección, prólogo y versión castellana de Roberto A. Aramayo, Valencia: Pre-Textos, 1999, § 21, p. 33.

⁹⁰ La importancia de tener en cuenta que en Wittgenstein se da una ética sin metafísica, lo cual, no ocurre en Schopenhauer, me fue transmitida por la Dra. Pilar López de Santa María en un comentario personal que hiciera al primer esbozo de la presente argumentación. Para profundizar más al respecto en lo concerniente al argumento aquí esbozado, véase, Pilar López de Santa María, *Lo que no se puede enseñar: Wittgenstein y Schopenhauer*, en Juan José Acero y Luis Flores (Editores), *Viejos y nuevos pensamientos. Ensayos sobre la filosofía de Wittgenstein*, Granada: Editorial Comares, 2003, pp. 13 – 30.

⁹¹ TLP 2.063 «La realidad total es el mundo».

«místico», es decir, hacia el sentimiento del mundo como un todo limitado⁹², lo cual, propicia además la aparición del sujeto ético también como acontecer-límite.⁹³

La perspectiva ontológica del *Tractatus*, es una ontología de las posibilidades que se limita a describir «el mundo tal y como lo encontré». Perspectiva que hace posible la aparición del «yo filosófico» (sujeto ético o límite del mundo) no como mero cuerpo, o el concepto de hombre, o como alma humana, ni siquiera como una parte del mundo, sino como límite del mismo, esto es, el acontecer esencial del mundo-límite/sujeto-límite.⁹⁴ Por ello, el sujeto que aparece en el *Tractatus logico-philosophicus*, al quedar sustentado en una ontología del acontecer-límite del mundo, es ético, y no metafísico, esto es, no un sujeto cognoscente que hace del mundo *su* mundo por medio de su facultad representativa. El sujeto ético se disuelve en su propia condición-límite: coincidencia de solipsismo y realismo. «El yo del solipsismo se contrae hasta convertirse en un punto inextenso y queda la realidad coordinada con él», afirma Wittgenstein⁹⁵. Coordinación cuya falta de extensión es posible gracias a la condición límite que este adquiere en la relación ontológica con el mundo en tanto se trata de un «todo-limitado».

Alcanzado este punto culminante, se comprende porque lo «falsamente intuitivo», esto es, la apariencia, y lo «falsamente pensado», es decir, el error, según Schopenhauer, quedaron eliminados dentro de un estilo aforístico que logró condensar en sí mismo la verdad y la realidad en tanto aspectos contrarios sutil y elegantemente unificados en un mismo y único elemento: el aforismo como forma límite de expresión y morada permanente del *límite*. De tal manera, el sujeto ético quedó completamente desnudo, *inextenso*, deslindado de su complicada carga representativa, y fue llevado hasta el punto culminante de su propia disolución, es decir, negado como parte del mundo y asumido enteramente como «límite».

El sujeto abstracto desaparece como tal. «El sujeto representante no existe»⁹⁶, no es un hecho del mundo, sino, el límite esencial del mismo, que por ser justamente límite del mundo, no es parte del mundo, ni la sustitución del mundo. El abandono del sujeto metafísico, apoyo y

⁹² TLP 6.45

⁹³ La proposición inaugural del *Tractatus* inicia con una postura ontológica: «El mundo es todo lo que es el caso», y la posterior *descomposición* del mundo en la totalidad de sus hechos, anuncia la gama de posibilidades presentes desde tal perspectiva ontológica. La ontología de esta obra culmina con la proposición 2.063.

⁹⁴ Véase, TLP 5.641

⁹⁵ TLP 5.64

⁹⁶ TLP 5.631

fundamento del idealismo schopenhaueriano, hizo que Wittgenstein adoptara una postura distinta al respecto, y encontrara en el sujeto ético el vínculo primordial que debía ser rescatado y adoptado como elemento de «mutualidad» entre el mundo y la vida. Adoptado, en una palabra, como vínculo y sostén del todo-limitado. La condición de posibilidad del mundo, en tanto posibilidad de representación, o mejor dicho, en tanto descomposición del mundo en hechos⁹⁷, Wittgenstein la relega al ámbito de la lógica, pues la lógica es trascendental al ser «figura especular del mundo»⁹⁸. Así pues, la totalidad de los hechos, dependen de la proyección figurativa del mundo, esto es, su acontecer especular según la amplia gama de posibilidades que determinan un hecho en su darse o no darse efectivo en determinados estados de cosas⁹⁹, es decir, lo que finalmente constituye todo aquello que es el caso. Y «el mundo es todo lo que es el caso»¹⁰⁰, esto es, «la totalidad de los hechos», de *los hechos*, y no la totalidad de las cosas.¹⁰¹

Sin embargo, la consecuencia ética de tal postura apunta a una conclusión aún más significativa que la consecuencia lógica antes descrita. La descripción ontológica que hace Wittgenstein del mundo, culmina con una postura ética basada en el acontecer-límite del sujeto ético que repercute directamente en su postura vivencial ante el mundo, colocándolo no como sujeto representacional o mero sujeto que conoce, sino, como elemento originario que vive en su acontecer-límite el sentido pleno de su vida, justamente como límite que asume la imposibilidad de acceder más allá del contacto que su capacidad figurativo-proyectiva le permite *con respecto al mundo*, a través de todas las proposiciones que describen los posibles hechos que configuran lo que el mundo es, es decir, «todo lo que es el caso» y «la totalidad de los hechos».

En otras palabras, Wittgenstein asumió con todo rigor el hecho de que el lenguaje posea límites insuperables, sin por eso tener que renunciar a todo aquello que permanece como inexpresable y, que de hecho, representa lo más «grande e importante». El sujeto ético del *Tractatus logico-philosophicus*, en tanto acontecer-límite, no es un sujeto que conoce, sino, un sujeto ético *que vive* como sostén del mundo. Lo fundamental, no es conocer qué sea el mundo,

⁹⁷ TLP 1.2

⁹⁸ TLP 6.13

⁹⁹ TLP 2. La versión en inglés habla de «hechos atómicos», y no de darse o no darse efectivo en estados de cosas, véase dicha edición, p. 31.

¹⁰⁰ TLP 1

¹⁰¹ TLP 1.1

en tanto totalidad de hechos, sino, asumir la vivencia que me relaciona directamente con él precisamente como *límite*. Por eso, el «sentido del mundo», asegura Wittgenstein, «tiene que residir fuera de él»¹⁰², pues lo que permanece en el mundo son los hechos, las figuras de la realidad, lo que sí puede ser dicho a través de una proposición. Pero, cabe mencionar, «todas las proposiciones valen lo mismo»¹⁰³, esto es, carecen de valor, tal y como lo demostró Wittgenstein en su análisis que llevara a cabo con respecto a la naturaleza específica de la proposición concebida en el *Tractatus*.

«Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas»¹⁰⁴. Las proposiciones no pueden *decir* nada más que aquello que ellas mismas dicen claramente, ya que son incapaces de expresar algo «más alto». Sin embargo, no son las proposiciones las encargadas de *decir algo acerca* del valor del mundo: la vivencia particular del acontecer-límite del sujeto ético, *muestra* el *valor* de su real acontecer. «La ética es trascendental»¹⁰⁵. Y con ello, para Wittgenstein, «está claro que la ética no resulta expresable»¹⁰⁶, justamente porque la ética no depende de la lógica que describe el mundo, sino, de la realidad fundamental que *muestra* el valor íntimo y último del mismo. Decir y mostrar no son una y la misma cosa, no se confunden entre sí: son convivencia trascendentalmente unificada en el acontecer-límite del sujeto ético, tal y como ocurre con lo que se dice, y no se dice, pero sí se sugiere, en un aforismo. Una cosa es lo que se dice, y otra muy distinta es aquello que se muestra. El símbolo reúne en sí mismo tales aspectos, así como el aforismo ejemplifica y es capaz también de transmitir dicha tensión existente. La frase, «lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente, y de lo que no se puede hablar hay que callar», apunta justamente hacia esta dirección. Y, si la lógica es incapaz de rebasar los límites del mundo, la ética *muestra* justamente la existencia de dichos límites. La lógica dice todo aquello que sí puede ser dicho; la ética, por su parte, muestra la realidad última del mundo, esto es, su sentido. Sentido que reside fuera del mundo. La unidad de ética y lógica que permea todo el *Tractatus*, conduce finalmente a una identificación primordial desde la perspectiva que adopta el acontecer-límite del sujeto ético en tanto vivencia

¹⁰² TLP 6.41

¹⁰³ TLP 6.4

¹⁰⁴ TLP 6.42

¹⁰⁵ TLP 6.421

¹⁰⁶ *Ibid.*

específica, a saber, que «el mundo y la vida son una y la misma cosa», tal y como lo afirma Wittgenstein¹⁰⁷.

El sujeto ético aquí descrito, es decir, este acontecer-límite ante el mundo, no es, como ya se dijo, un sujeto que únicamente conoce, sino, sobre todo, un sujeto que vive ante el mundo como límite, y cuya postura de límite, es aquello justamente que le permite conservar su propia vida ante el mundo sin quedar absorbido por él. E incluso, tal postura hace imposible que el mundo quede eliminado por la omnipotente capacidad cognoscitiva atribuida al sujeto que conoce. El sujeto ético se afirma como límite, no como sustituto del mundo. El sujeto ético afirma su postura ante el mundo no como relación de mero conocimiento, sino, como afirmación de pertenencia ante la vida. Vida que, hay que tener en claro, depende de una concepción éticamente asumida, y de ser lógicamente expresada. Concepción de vida y filosofía en íntima coherencia personal. Coherencia que conduciría a éste pensador a sostener que «Yo soy mi mundo»¹⁰⁸, o bien, también cabría decir, yo soy parte de la vida, unión de verdad y deber en uno mismo.

El *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, culmina en la identificación de la vida, precisamente con la vida de uno mismo, con su deber para con la verdad en la realidad, y un acto ético de tal índole, mantiene justamente como primacía la coherencia con la vida personal éticamente concebida, esto es, vida personalmente asumida en su continuidad esencial. Por eso el sujeto ético es «límite», es decir, integración y deslinde del mundo, contracción total y tensión, aforismo – participación activa con la vida en toda su dimensión y realidad de forma total; participación que niega el deslinde del compromiso establecido entre vida y mundo. Por ello, el «límite» no representa un defecto en la capacidad cognoscitiva del sujeto, es decir, un *limitante*, sino que, por el contrario, ofrece una perspectiva que abre en toda su amplia capacidad la relación plena del mundo y la vida bajo la perspectiva aforística del acontecer-límite del sujeto ético. El sujeto ético, como tal, no es contradicción, es contracción plena que se muestra como el absoluto deber con uno mismo. El sujeto ético es apertura en tanto disolución de sí mismo; es plenitud ilimitada de perspectiva, un «campo visual»

¹⁰⁷ TLP 5.621

¹⁰⁸ TLP 5.63

inextenso¹⁰⁹, y así, es como «queda la realidad con él coordinada». Es importante resaltar que la realidad del mundo –su verdad y su valor–, desde la perspectiva del *Tractatus*, se funde con el sujeto ético en una coordinación de encuentro en tanto se trata del acontecer-límite de ambos. Dicha «realidad» queda *coordinada*, más no *subordinada*, como en el caso del idealismo. El sujeto ético, al ser precisamente un «punto inextenso», se disuelve hasta quedar consumido en el acontecer-límite del sujeto-mundo.

El *Tractatus*, más que hablar de una descripción metafísica del mundo, asume una perspectiva ontológica de vivencia que ofrece algo más que un mero concepto de la vida. Vivencia que asume la vida y el mundo en mutua identidad y correspondencia. Identificación mutua que hizo que Wittgenstein recuperara su vida personal, aquella que le fuera culturalmente arrancada y sustituida por la tradición y costumbre imperiales de su ciudad natal en su periodo finisecular. Su familia, como se dijo al inicio del presente escrito, así entendió la aparición del *Tractatus logico-philosophicus*: una culminación íntegra de un acto ético, presencia real de la naturaleza ética, cuyo entorno ambiental, Viena, favoreció justamente el aparecer del hombre ético contemporáneo, quien a pesar de ser presa de sus circunstancias vitales problemáticas y la sofocante pobreza de personalidad vital, se aferra a la recuperación de su propia vida bajo un enfoque del todo distinto.

La vida que Viena arrancara no sólo a Wittgenstein, sino, a toda una destacada generación de vieneses bajo el rigor del orden imperial y la autoridad del ornamento, fue recuperada a través del testimonio personal del *Tractatus logico-philosophicus*. Y, además, fue devuelta de nuevo a su fuente más original, la cual, puede ser expresada de la siguiente manera: mi vida, mi propia vida, es *mi* vida, y ésta es mi verdad fundamental, *mi límite*, mi veracidad asumida en todos y cada uno de los aspectos que configuran mi existencia. Así pues, la concepción ética del *Tractatus*, responde asimismo a la imperiosa necesidad de aquella época que consistía en recuperar la vida propia, vida que había sido sustituida por la adopción del ornamento como falsa concepción de la vida. Y Wittgenstein adoptó como antídoto la recuperación más primordial que daba sentido a su real y no conceptual presencia en el mundo: el sentido de su vida.

¹⁰⁹ Cf. TLP 5.632–5.64, donde Wittgenstein expone tal inextensión justamente con la coincidencia entre solipsismo y realismo. «Punto inextenso» que logra, de esta manera, *coordinar la realidad con él*.

«La escuela de la falsa concepción de la vida»¹¹⁰, denunciada y combatida por el propio Wittgenstein, es aquella que justamente me aparta de mi vida, aquella que me la arranca sin compasión alguna, aquella que la va desdibujando gradualmente de mi presencia hasta sentirme completamente ajeno y separado de ella, y que termina por dejarme desolado y abatido al soportar indefenso y desprotegido su indetectable ausencia. La desolación del siglo XX de ahí proviene. La extrañeza ante mi propia vida es el resultado más funesto de esta «escuela de la falsa concepción de la vida», y el siglo XIX, y, sobre todo, la escuela mayor de la falsa concepción, el siglo XX, lo supo con certeza.¹¹¹

En Viena, comenzó el cultivo y propagación de la enfermedad que terminaría por devastar a toda una cultura, a toda una visión del mundo. Enfermedad que, siendo fiel a sí misma, corroe con una silenciosa y mortal eficacia las condiciones más frágiles y vulnerables de la condición humana moderna, y que, como toda enfermedad incurable, termina con la irremediable aparición de sus efectos letalmente mortecinos. En este caso, y quizá el más lamentable de todos, aquel que consiste en arrancar la aparente familiaridad con la vida propia, con la vida de uno mismo. El desastre consiste en soportar el destierro de nuestra propia familiaridad en el mundo en el cual vivimos y el lugar que ocupamos. Y, a pesar de la insoportable condición cultural en que fue gestado el *Tractatus*, justamente en plena participación de aquella gran guerra, «esa que llaman Guerra Mundial»¹¹², la aparición de dicha obra, aparece como un silencioso suspiro que atraviesa secretamente los campos de batalla y el horizonte de una época corrompida, buscando frenéticamente con la fuerza y el vigor de un disparo, el refugio prometido y conservado en los territorios olvidados de la esperanza, el consuelo y la salvación. La vida en agonía derrumbó al sujeto del conocimiento, haciendo surgir casi milagrosamente, debido al desamparo de la época, al sujeto ético en el mundo.

La Viena de fin de siglo, representada por su vasto grupo de restauradores culturales, más que el ideal filosófico que busca meramente la conquista de la verdad, al estilo de

¹¹⁰ La expresión es del propio Wittgenstein, véase, *Diarios secretos*, Cuaderno III, 6 de Mayo de 1916, p. 149.

¹¹¹ ¿No es acaso esto lo que explica la desdibujada y casi imperceptible vitalidad, esto es, la nulidad de la vida personal, descrita en la obra literaria de un Franz Kafka? ¿Acaso tal hurto no corresponde y explica perfectamente con desolada insistencia la novela contemporánea de Hermann Broch? Y, más aún, ¿no corresponde esto al germen que llevó incluso a eliminar por completo la «identidad» y humanidad de todos y cada uno de los presos ejecutados en los devastadores campos de concentración, concebido como un lugar que tuvo como propósito primordial arrancar y desaparecer cualquier mínimo vestigio de vida propia, donde la víctima ni siquiera pudo recuperar su *status* justamente de *víctima*? El código de barras en el brazo sustituyó el nombre de la persona, ¿y qué sustituyó su *vida propia* o, peor aún, de qué manera se logrará que pueda recuperarla?

¹¹² Joseph Roth, *El busto del emperador*, pág., 5.

Schopenhauer, dio un paso más adelante y anhelaba y necesitaba reposar en la *veracidad*, entendida como forma de vida comprometida con la realidad y la verdad en sí mismas bajo una forma manifiestamente honesta, única, limpia y sin impurezas, en una palabra, encarnada con toda sinceridad en una genuina y auténtica, esto es, personal, vida ética – *la recuperación y consumación plena de la vida*.

El *sinsentido*, el peor de todos los sinsentidos, la pérdida de la propia vida, como en el caso del ornamento, no tenía cabida ante tal veracidad. La recuperación de la vida extraviada era ahora tarea fundamental, y prioridad personal y cultural. La superación del sinsentido, representaba el rescate inminente de la vida propia del profundo abismo en el que parecía haber caído sin mayor remedio. La crisis era no sólo bélica, sino, personal. Rescatar la vida propia no era un asunto que se resolviera únicamente en el campo de batalla. La vida personal parecía desmoronarse lentamente como un iceberg en pleno deshielo. Los cuerpos parecían desnudos, y no por pureza, sino, por el robo de su propia identidad. La Viena finisecular creía firmemente en la desnudez de la verdad y, de hecho, quedó inmortalizada bajo este aspecto en una pintura de Gustav Klimt que lleva por título *Nude Veritas*, pero jamás creyó en el inmenso vacío que consumía lentamente su propia existencia. Desnudez que no correspondía en lo absoluto con el vacío infranqueable de la vida como pérdida, y pérdida de vida como el desamparo desnudo de un profundo desconsuelo. El vacío quedó reflejado fiel y cruelmente en la pintura de Klimt: la invitación a contemplar el reflejo que producía un espejo sostenido por *aletheia*, delató la ausencia de rostro del hombre que era retado a contemplar por sí mismo la carencia de su propio reflejo. El hombre moderno era incapaz de verse a sí mismo, carecía de identidad, y había quedado reducido a su reservada y tímida negación. El rostro había desaparecido¹¹³. En general, aquello denominado «sujeto», había desaparecido, había perdido su vida propia, y a cambio, le había sido concedido el moderno privilegio de poseer y presenciar la angustia ante la nada.

¹¹³ La posterior filosofía de la alteridad, encabezada por Levinas, supo esto con precisión, y buscó retornar a las fuentes más primigenias de la mutua correspondencia, que lograran rescatar del abismo en el que había caído el sujeto con respecto a sí mismo, al haber edificado su imperio sobre el ser que se encierra en su auto-discurso. De tal manera, el encierro es inevitable. Por eso, la fuente de salvación no podía ser encontrada a partir del propio sujeto, sino, fuera de sí mismo, en lo «totalmente otro», la responsabilidad que se me impone y de la cual no tengo ninguna escapatoria, es decir, asumir la alteridad (aceptación del otro como totalmente otro) como principio de integración que permitiera la apertura vital necesaria para re-configurar la llamada subjetividad. Cf. Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, traducción de Antonio Pintor Ramos, Salamanca: Sígueme, 2003.

El abismo al que toda la situación habsbúrgica conducía, ya había sido detectado y además denunciado proféticamente con anterioridad a su realización. Y antes de concebir al sujeto como el sostén del mundo en tanto acontecer-límite, la insoportable condición paradójica del hombre del siglo XX, había llevado a Otto Weininger a personificar trágicamente el funesto reino de la muerte que él vislumbrara crudamente bajo la imperceptible forma de una catastrófica noche oscura. Las horas de agonía que soportara Weininger tras recibir el mortal disparo en su acongojado pecho, quedarían perpetuadas en las agonizantes primeras décadas del siglo XX. Siglo cuyos mortales y débiles latidos aún resuenan vagamente como la danza interminable de una herida que no ha podido sanar; como una queja postergada a un porvenir del todo incierto que es mejor no afrontar, prefiriendo dejarlo intacto en el recuerdo al que nadie más acude. En una palabra, como un alarido que pasa desapercibido con aquella contundente indiferencia que el siglo XX, y también nuestro acontecer actual, reclama con avasallador orgullo como algo propio.

SEGUNDA PARTE.

II. WEININGER, KRAUS, Y MAUTHNER: VERDAD Y DEBER.

1. WEININGER.

Todo error es sentido como una culpa

Weininger¹

«En las célebres doctrinas filosóficas, así como en las grandes obras de arte, existe algo de estable, de indeleble, una *concepción del mundo* que no se altera por el transcurso del tiempo, y que según la individualidad de su creador encuentra siempre más tarde otros individuos que siguen sus enseñanzas»². Estas palabras ejemplifican bastante bien la *individualidad* de Otto Weininger. Individualidad que ejerciera su influencia cautivadora, tanto en el grupo de intelectuales vieneses contemporáneos a tal pensador, así como en el propio Wittgenstein, con respecto al camino adoptado y sugerido por todo el conjunto de sus enseñanzas. La obra cumbre de éste joven vienés, titulada *Sexo y carácter*, «obra que había excitado la imaginación de la Viena de preguerra»³, inauguró una tradición de culto tanto a la obra misma como al autor. La radicalidad adoptada en dicha obra, sintetizada en la expresión, o mejor dicho, en la postura que exige «o genio o nada», punzó hondamente en toda aquella generación finisecular. La repentina e inesperada fama de Weininger comenzó, de hecho, a partir de su muerte: el final de su vida inauguró el inicio de su persistente e incisiva presencia. Su prematuro deceso le abrió las puertas al espacio de eternidad que estuviera reservado para él en aquel ambiente cultural. Así comenzó el culto a Weininger. Así dio inicio la excitación imaginativa que produjera su obra al ser fuente de recreación para toda una generación posterior.

¹ La edición a seguir es: Otto Weininger, *Sexo y carácter*, traducción del alemán de Felipe Jiménez de Asúa, prólogo de Carlos Castilla del Pino, Barcelona: Ediciones Península, 1985. Existe otro libro del mismo Weininger disponible en una página de Internet, la referencia es, Otto Weininger, *Collected aphorisms, Notebook and Letters to a friend*, translated by Martin Dudanec & Kevin Solway, Edition 1.12, for information contact: ksolway@theabsolute.net

² Otto Weininger, *Sexo y carácter*, Segunda Parte, V, p. 142.

³ Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein*, traducción de Damián Alou, Barcelona: Editorial Anagrama, 1997, p. 293.

A pesar de haberse pegado un tiro en el corazón a la edad de veintitrés años, Otto Weininger no murió instantáneamente con tal disparo.⁴ La muerte fue lenta y dolorosa para él. La agonía que produjera tal mortal acontecimiento, involucró varias horas de lento desenlace antes de dar por concluida su existencia. El 3 de Octubre de 1903, por la noche, dos cartas fueron escritas por puño y letra del joven Weininger. Su hermano Richard y su padre eran los destinatarios. La noche era fría, cómplice anónimo de un funesto desenlace. En la habitación faltaba el aire. Pero la sofocación personal de éste joven vienés era aún mayor. Abrió las ventanas de su habitación. Respiraba con dificultad. Eran las tres de la madrugada. El silencio nocturno acompañó hasta el final su pensamiento suicida. El sudor de su frente también permaneció fiel hasta el último instante. Decidido, buscó el revólver dentro de su maleta y se acercó por última vez a la ventana. Cerró los ojos y jaló el gatillo. El sonido mortal del disparo no sólo lastimó hondamente el músculo cardíaco de Weininger, sino que el corazón de toda Viena había quedado asimismo destrozado. «A la mañana siguiente, cuando la portera entró en su habitación, el joven agonizaba. Lo llevaron de emergencia al hospital Wiener Allgemeines Krankenhaus donde murió a la una de la tarde»⁵. Tal hallazgo ocurrió el 4 de Octubre de 1904 en la casa de la Schwarzschanerstrasse No. 15 en Viena.

«El hecho que se quitara la vida no fue visto como una cobarde huida del sufrimiento, sino como un *hecho ético*, la valiente aceptación de una conclusión trágica»⁶. Conclusión inevitablemente extraída a partir de su propio libro, el cual, gozó de un sorprendente y póstumo éxito editorial. El contenido fundamental de *Sexo y carácter*, puede ser, a riesgo de simplificarlo demasiado, resumido en un postulado esencial: encontrar una pertenencia profunda y genuina de la propia *individualidad*.⁷ La disyuntiva de Weininger, o genialidad o nada, le impidió quedar meramente como un brote poco consumado de genialidad y, por tanto, de individualidad. La nada era la única opción restante, la única fuga que para él era accesible. En realidad, Weininger representa el *modelo* típico de la figura austríaca de aquel tiempo.

⁴ Ray Monk, o. c., p. 35. En esa misma casa había muerto varios años atrás Beethoven, «el más grande de todos los genios», según Weininger.

⁵ José María Pérez Gay, *El imperio perdido*, México: Cal y Arena, 2004, p. 180.

⁶ Ray Monk, o. c., p. 35. El subrayado es mío. No se trata aquí de hacer una apología triunfal del suicidio, sino, más bien de mostrar el *talante* que permea la obra de Weininger y que fuera aceptado, asumido y compartido como *modelo* genuino de concordancia e integridad *individual* por todos los seguidores de su pensamiento que, de alguna manera, fueron todos los jóvenes finiseculares.

⁷ Sólo el Hombre (modelo, arquetipo) posee un fuerte sentimiento de individualidad. El «genio», que será descrito más adelante en el presente escrito, es muestra de ello: su individualidad es su propia afirmación. La personalidad auténtica del genio, representa la pureza máxima del Yo eterno, es decir, la absoluta individualidad.

Representa al pensador desolado, desconsolado, con fuerte sentimiento de culpa, con ánimo taciturno pero consciente a más no poder del error que le rodea y que él mismo, en tanto lo que es, tensión insoportable, representa. En general, como menciona Monk al referirse a *Sexo y carácter*, «los temas de su libro, junto con el modo en que murió, constituyen un potente símbolo de las tensiones intelectuales y morales del *fin de siècle* en el que creció Wittgenstein»⁸. La preocupación con respecto a la decadencia de los tiempos modernos se hace palpable en la obra de Weininger – preocupación que fuera generalizada en la cultura vienesa finisecular.

El «carácter» según Weininger, es eterno e inmutable, es la fuerza primordial que mueve y transforma al mundo, precisamente al ser manifestación indudable del propio individuo como individuo. Se es todo, es decir, *individualidad rotunda*, puro carácter, genio, a fin de cuentas, o todo queda reducido a la miseria, a la catástrofe, a la *nada*. La obra de Weininger es, puede decirse, un monumento al error, a la culpa y al desengaño, en una palabra, a la falta de *carácter*: testimonio reluciente de un extraño *deber* llevado a grado máximo. Ante tal deber, quizá en las últimas horas de su propia vida, este joven vienés prefirió recuperar la esperanza perdida, y alcanzar el horizonte que salvara su situación decadente. Quizá intentó pronunciar alguna palabra salvadora, algún grito que manifestara su situación por demás desesperada. Sin embargo, eso no fue posible: el suicidio había ya ocupado su lugar. La delicada y fina telaraña que él mismo había entretejido con esmero profundo y con una pulcritud lógica teóricamente impecable, terminó atrapando al tejedor dentro de su propia trampa. Los invisibles hilos de un trabajo intelectual prematuro que escondían y protegían secretamente un tesoro moderno conocido como nihilismo, terminaron sofocando a un pensador austriaco que no pudo evitar sucumbir al propio peso de su exigente necesidad de *pureza* personal.

La ética de Otto Weininger, «creación de lo eterno en los seres humanos»⁹, concebida en íntima e inseparable unión con la lógica, produjo un notable aunque extraño resultado nupcial. En tal unión, la verdad y el deber de uno mismo y con uno mismo, dependían exclusivamente de la pureza ontológicamente alcanzada, es decir, de encarnar una imposible consecuencia ética personal (encarnar el Yo eterno, el «carácter inteligible» kantiano, el Yo

⁸ Ray Monk, o. c., p. 35.

⁹ Otto Weininger, *Sexo y carácter*, p. 274.

absoluto), extraída a partir de una exigencia lógica rotunda y argumentativamente consumada. En síntesis, la profundización lógica hecha por Weininger, hacía patente la existencia de una posibilidad ontológica absoluta: la aparición del Yo en toda su pureza. Por ello, era un *deber* alcanzar tal grado de individualidad, esto es, encarnar el Yo absoluto, tomando el camino del análisis lógico que, en Weininger, coincide con el camino ontológico o del ser, hasta ser asumido como deber genuino. En otras palabras, el análisis lógico-ontológico que realizara Otto Weininger, tuvo como máximo resultado el hacer presente el *advenimiento* del Yo como punto culminante de un «acontecimiento de orden superior»¹⁰, acontecimiento éticamente asumido bajo el aspecto de una personalidad (carácter) absolutamente individual. El principio fundamental al que llega éste pensador, es decir, el principio *yo soy*, identidad de ser y pensamiento, constituye la máxima verdad a la que el individuo puede aspirar. Verdad que, por otra parte, no permite en modo alguno una vía intermedia entre el deber de ser genialidad o individualidad pura: o se es todo, o no se es nada. El principio lógico de identidad, representó para éste pensador austriaco el modelo ontológicamente supremo, esto es, la representación perfecta de una personalidad consumada en la absolutización del único aspecto genuinamente eterno desde la perspectiva adoptada en *Sexo y carácter*: el Yo inteligible.

Ética y lógica confluyen en una ontología que hace patente la unión plena de sujeto y esencia dentro de un fenómeno ético-lógico fundamental: la *personalidad*. En tal planteamiento, el *deber* de conocer este ser inteligible o Yo eterno, hasta quedar encarnado en la vida personal, representa la única vivencia auténtica o genuinamente conformada. «Siempre y eternamente, según el joven austriaco, junto al advenimiento del Yo se origina al propio tiempo el núcleo de una *concepción del mundo*»¹¹, concepción que tuvo como única consecuencia viable el aceptar y encarar en carne propia su inevitable imposibilidad en el mundo que no correspondía en lo absoluto a la concepción que él se había formado. La aspiración suprema del joven Weininger, esto es, la conformación del hombre superior, la aparición total del Yo en toda su pureza, tuvo que ser truncada ante su propia exigencia personal trágicamente nulificada. Su personalidad quedó devastada ante la individualidad por él descrita. Individualidad y nulidad: aspectos inseparables de la vida y obra de un joven vienés, cuya obra conocida bajo el título de *Sexo y carácter*, gozó de un envidiable éxito editorial.

¹⁰ Otto Weininger, o. c., pp. 166–167.

¹¹ *Ibid.*

a) **Ética, lógica y genio. *Ser, verdad y deber, o en una palabra: el Yo.***

Ciertamente, la trágica conclusión ambivalente –de vida y de obra– de Weininger, fue acogida con fervor por la generación finisecular vienesa. No sólo Carl Dallago, compañero austríaco suyo y miembro del círculo de Brenner (del cual formaba parte también Theodor Haecker, quien introdujera a Kierkegaard al ambiente intelectual vienés, Ludwig von Ficker, a quien Wittgenstein confiara el reparto de su fortuna entre aquellos talentos más necesitados de Viena de aquellos tiempos sólo por que había hablado bien de Karl Kraus, y a su vez, éste había hablado bien de él, y Georg Trakl, el poeta vienés más sobresaliente de la época), alabó abiertamente la «honradez espiritual» del joven Weininger, sino que, el temido y respetado Karl Kraus, profesó una abierta admiración por *Sexo y carácter*.¹²

El propio Wittgenstein, a lo largo de toda su vida, admiró y reconoció abiertamente a Weininger, *aunque con un signo de negación antepuesto*.¹³ El parentesco que conserva Wittgenstein con respecto a Weininger, consiste, en lo esencial, en la identificación ontológica hecha por éste último en lo referente a la unión de lógica y ética entendida bajo esta perspectiva. Dicho de otro modo, también Wittgenstein, dentro del *Tractatus logico-philosophicus*, conduce tanto a la lógica como a la ética hacia un ámbito propiamente ontológico que fuera propicio para hacer posible la aparición de un tipo peculiar de sujeto que, como se vio anteriormente, al alejarse de un punto de vista metafísico, diera como resultado la concepción de un sujeto-límite constituido en lo esencial justamente por su acontecer-límite. Wittgenstein, en tal sentido, sigue los pasos de su joven compatriota. No obstante, la coincidencia ontológica entre ambos pensadores es significativamente distinta: por un lado, en Weininger, como se verá más adelante, dicha identificación culmina en la absolutización del Yo inteligible, el cual, es adoptado y asumido como sujeto sustancial; Wittgenstein, por su parte, disuelve tal sujeto sustancial separándose del acento kantiano trascendental seguido por Weininger en este aspecto, y asume tal sujeto como acontecer-límite que no se da

¹² A-J y S-T, o. c., p. 90.

¹³ Dice Wittgenstein a Moore en una carta con fecha 28 de Agosto de 1931, refiriéndose a Weininger: «es cierto que es fantasioso, pero es que es grande y fantasioso. No es necesario, o mejor dicho, no es posible estar de acuerdo con él. Por ejemplo, hablando *grosso modo*, si añades un ~ a todo el libro, éste dice una importante verdad», citado por Ray Monk, o. c., p. 293.

independientemente del mundo, como sí ocurre en su compatriota vienes, sino, siempre *en relación con* el mundo, aunque sea como límite, lo cual, propicia la disolución de dicho sujeto sustancial. La incidencia y coincidencia entre sujeto y mundo, falta por completo en la obra de Weininger, pero no ocurre lo mismo en el *Tractatus*. Weininger asume la existencia del sujeto como algo independiente del mundo. Por su parte, Wittgenstein traslada la presencia efectiva de dicho sujeto considerándola de acuerdo a la relación existente entre éste y el mundo.¹⁴ Pero es necesario reconocer que el germen de la identificación ontológicamente concebida entre lógica y ética, proviene originariamente de Weininger. En la obra *Sexo y carácter*, están dados los primeros pasos. Por ello, es necesario remontarse y conocer los orígenes.

La «honradez espiritual» de la que hablaba Dallago, resultó ser un aliciente bastante anhelado por toda la generación intelectual vienesa de fin de siglo. Su búsqueda, infructuosa o no, mostró un camino: la exigencia de alcanzar la verdad se da en la propia vida, en ella se ancla y en ella se consume. El gran mérito de Weininger consistió básicamente en hacer patente lo anterior. Weininger asumió un gran riesgo. Riesgo que, a fin de cuentas, terminó quitándole la vida. Por tanto, al marcar y delimitar los acotamientos del rumbo a seguir, propuso un camino, el camino que si bien no conduce a la verdad, sí exige por completo asumir una postura personal acorde con la *veracidad*. Y todos sus contemporáneos vieron en tal exigencia vital el único camino posible de salvación al error y a la culpa en que se encontraban engorrosamente enfrascados. Veracidad ante todo, no artificio, podría haber sido un lema de aquella generación. Viena se encontraba estancada desde hacía ya mucho tiempo, su hedor era ya insoportable. Viena destilaba un aroma a error, a equivocación y malestar, a culpa.¹⁵

La obra de Weininger, afirma Josep Casal, es «un monumento póstumo al sujeto caído», una «monumental síntesis de ética y lógica sobre la base de un sujeto sustancial»¹⁶. «Quien ignora la complejidad y los conflictos de la vida, y se imagina una realidad enteramente idílica y de estilo desenfadado, se expone a sí mismo y a los demás al atropello y al engaño, y termina

¹⁴ En la Primera Parte de este escrito se abordaron ambas cuestiones: en el apartado de «lo ético», se puso de manifiesto el peso que tiene la «relación» entre mundo y sujeto dentro del *Tractatus*, adoptando la explicación filosófica de la misma a partir de los planteamientos fundamentales de Martin Buber, y, en el apartado III de ésta Primera Parte, se mostró el perfil ontológico que asume tanto el sujeto como el mundo a partir de su incidencia o mutua relación. Perfil que consiste en un acontecer-límite, y no en un mero límite.

¹⁵ No es casual entonces el título con el cual identificara Robert Musil a la Viena imperial: Kakania (Fecalandia). Cf. Robert Musil, *El hombre sin atributos*, traducido del alemán por José M. Sáenz, edición definitiva y completa revisada por Pedro Madrigal, según la edición establecida por Adolf Frisé en 1978, 2 volúmenes, Barcelona: Seix Barral, 2004, básicamente, Volumen I, Primera Parte, Capítulo 8 «Kakania», pp. 33–38.

¹⁶ Josep Casals, o. c., I, I, p. 63.

por ser víctima o incauto cómplice de quienes abusan inmoralmemente de su poder, porque no se da cuenta de que abusan»¹⁷. Weininger, en tal sentido, no fue en lo absoluto un ignorante. Su realidad, denunciaba precisamente el engaño latente, el error a ser suprimido, la culpa a ser expiada. Weininger fue víctima de su propia verdad. No obstante, su *veracidad* perduró largamente como ejemplo a ser tomado en cuenta con toda cautela y seriedad. Weininger, con su vida, marcó el camino y ofreció además el ejemplo – y muchos, después de él, le siguieron. La bala que atravesó el corazón este joven vienés, abrió el camino a una concepción muy peculiar de concebir al sujeto en toda su magnitud, y con toda la pureza que en dicho sujeto fuera capaz de ser concebida. Sin renunciar a Kant, de quien dijera que su ética constituía «el acto más heroico de la historia del mundo»¹⁸, ni tampoco a Schopenhauer, de quien heredara la «profunda e imperecedera concepción» de la personalidad o alma que defendiera el filósofo de Danzig¹⁹, concepción identificada por Weininger con el *carácter*, y con un platonismo inmanente a toda la obra, el autor de *Sexo y carácter*, mezcla en un tono científico heredado de su compatriota Ernst Mach y de Avenarius, principalmente, una serie de reflexiones filosóficas conjugadas en una teoría final caracteriológica en cuya base descansa la concepción de un sujeto sustancial espléndidamente dotado de pureza. Esta absolutización del Yo, conduce a Weininger a sostener que dicho Yo es la existencia propia y única del hombre verdadero u hombre superior.

El hombre superior, descrito por éste joven vienés, es aquel que está convencido de tal existencia, es decir, de la existencia de su Yo absoluto. De hecho, afirma Weininger, «quien niegue el Yo, seguramente no podrá ser un hombre verdadero»²⁰. Tal existencia no está dada por sí misma, ya que requiere de un análisis profundo de la fuente de la cual proviene, según este joven vienés, esto es, la lógica, hasta desembocar en una exigencia ética que se desprende o emana irremediamente de tal análisis. De tal manera, lógica y ética coinciden ontológicamente hablando. El genio encarna de la mejor manera tal descripción. El filósofo, desde tal perspectiva, es aquel que reúne en sí mismo a todos y cada uno de los individuos sin tener que diluirse en todos los demás, como ocurre en el caso del artista, según el joven vienés.

¹⁷ Claudio Magris, *Disimulo y verdad*, en *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*, traducción de J. A. González Sainz, Barcelona: Anagrama, 2004, p. 120.

¹⁸ Otto Weininger, *Sexo y carácter*, p. 162.

¹⁹ Otto Weininger, o. c., p. 202.

²⁰ *Ibidem.*, p. 165.

«El ideal de un genio del arte es vivir en todos los hombres, es perderse entre todos, *diluirse* en la multitud; mientras que la tarea del filósofo es recoger *en sí mismo* a todos los individuos y *reabsorberlos* en una unidad, que será precisamente *su* misma unidad»²¹, afirma Otto Weininger. El filósofo conserva su *individualidad*, y ya desde este primer acercamiento, comienza a asomar la primacía del Yo inteligible al que pretende llegar dicho planteamiento. El hombre genial, es tal, justamente porque lograr conservar la unidad del todo dentro de sí mismo. Dicha capacidad le confiere su individualidad a partir de la posesión de su carácter inteligible o puro pensamiento. El sujeto es individualidad consumada, es decir, *conocimiento* profundo de su Yo eterno.

El Yo que describe el joven austriaco, es unión de sujeto y mundo, pero no como relación implícita entre ambos, sino, como primacía del sujeto sobre el mundo. Tal perspectiva, influida todavía fuertemente por el debate típicamente moderno establecido entre la relación sujeto-objeto, permanece fiel a los presupuestos exigidos por una postura de corte trascendental, los cuales, hacen del mundo, un mundo conformado por el propio sujeto. Desde tal perspectiva, en esto consiste justamente tal unión o, dicho de otra manera, en esto consiste el idealismo del joven Weininger. Dicho de otra manera, el mundo es mundo precisamente porque lo es *para* un sujeto. Tal postura, permite a Weininger dirigirse contundentemente hacia la absolutización del Yo, y asimilarlo como fundamento de todo aquello que aparece para el sujeto. De tal manera, el Yo es la fuente única que fundamenta todo aquello reconocido bajo el aspecto de la objetividad. Así, el Yo inteligible es el centro único de todo, la unidad que se conforma a sí misma, y a partir de la cual, se comprende todo lo demás. De hecho, él afirma que «quien pudiera comprenderse a sí mismo podría comprender el mundo»²². Wittgenstein compartió la misma intuición, aunque la diferencia existente entre ambos pensadores es radical. La identificación de mundo y sujeto en el autor del *Tractatus*, culmina en la disolución de éste último al ser asumido como acontecer-límite ante el mundo y, por ello, su disolución es inevitable, pero la relación (el límite) con el mundo no desaparece. El sujeto, en tal perspectiva, al ser un sujeto ético, es concebido entonces como sostén, como *límite*, y no como mero partícipe o *parte del* mundo²³, y no depende de conocimiento alguno que sustente tal postura

²¹ Otto Weininger, *Sexo y carácter*, p. 113.

²² Otto Weininger, o. c., p. 112.

²³ Cf. el apartado III de la Primera Parte del presente escrito.

ontológica. En Weininger, la fuerte dependencia al conocimiento de la situación particular del sujeto con respecto al mundo, termina por subsumir a éste último bajo una forma subjetiva de representación cuyo mérito no depende en modo alguno del mundo por sí mismo, sino, de su participación activa en la eternidad del sujeto: su Yo inteligible. Por ello, en Weininger, el Yo puro es la única realidad sustantiva.

En otras palabras, Weininger sigue muy de cerca el planteamiento trascendental kantiano. Y tal cercanía, le posibilita llevar a cabo la siguiente observación: el filósofo es superior al artista. Dice Weininger, que «pocos hombres han sido menos artistas que Immanuel Kant y Joseph Schelling y, sin embargo, son ellos los que han descrito cuanto hay de más profundo y de verdadero en el arte»²⁴. La *individualidad* que es capaz de recoger en sí misma lo más profundo de todo lo demás conservando su unidad, le pertenece, a fin de cuentas, al genio. Por eso, sostiene Weininger, que «no hay hombre genial que no sea al mismo tiempo un gran conocedor de hombres»²⁵. La universalidad que alcanza el hombre genial le permite tener clara conciencia del mayor número de cosas. El genio es aquel que *reabsorbe* todo lo demás dentro de su propia unidad. En *Sexo y carácter*, el planteamiento primordial con respecto al genio consiste en lo siguiente: el sujeto alcanza su absoluta universalidad al consumir por completo su propia individualidad a través del conocimiento –o *clara conciencia*, diría también el autor– que éste tiene con respecto a su propia condición superior. Por tal razón, el genio es pura individualidad, o bien, es un Yo puro. Y su *valor*, es un valor eterno.

«Valor» para Weininger significa básicamente independencia frente al tiempo. Lo más valioso queda fuera del transcurrir incesante y devorador del tiempo²⁶. El valor no pertenece al dominio de lo transitorio, de lo efímero, sino que pertenece propiamente al ámbito de lo inmortal. Éste último ámbito, morada permanente del genio, depende de un factor, vital para éste pensador, que consiste en la *memoria*. La «intensidad» de la memoria, según el joven vienés, «es proporcional a la intensidad del estímulo consciente»²⁷. De ahí, que la mayor claridad de conciencia consista en la «memoria universal» propia del genio. En el genio están comprendidos la mayor cantidad de individuos gracias a la capacidad comprensiva de su memoria. El genio conoce a fondo a todos los hombres – su conocimiento abstracto reúne en sí

²⁴ Otto Weininger, o. c., p. 112.

²⁵ Otto Weininger, o. c., p. 116.

²⁶ Otto Weininger, o. c., p. 135.

²⁷ Otto Weininger, o. c., p. 120.

mismo a todos y cada uno de ellos dentro de su propia unidad. El genio no omite absolutamente nada, y su memoria le permite evitar justamente tal omisión. «El conocimiento de la naturaleza y el carácter de un ser se facilita teniendo en cuenta lo que el sujeto jamás olvida y lo que es incapaz de recordar»²⁸, afirma Weininger. Por ello, la intensidad del conocimiento determina la diferencia cualitativa entre un hombre genial y un hombre que no lo es. El genio lo recuerda todo, esto es, no posee ningún tipo de incapacidad cognoscitiva. Y dicha capacidad conduce al genio a determinar su vida interior a través de la recuperación efectiva de su pasado. La necesidad de inmortalidad, asegura el autor de *Sexo y carácter*, de ahí proviene, es decir, de la necesidad de perpetuar el aspecto personal y eterno de toda individualidad.

La dependencia entre la necesidad de inmortalidad y la memoria, según el joven vienés, se manifiesta claramente en la figura del genio. Éste último tiene y siente la necesidad de inmortalidad. Por eso, las acciones del genio viven eternamente, sobreviven al transcurrir del tiempo, y éste no es capaz de afectarlas en lo absoluto. La memoria separa del tiempo todo cuanto interesa al individuo. Lo que más interesa, entonces, es aquello que interesa al auténtico genio, y la universalidad de su conocimiento así lo demuestra. La memoria también separa todo cuanto es importante, y que el genio tiene presente en su intensidad de conocimiento, de todo aquello que carece de importancia. En síntesis, el genio manifiesta todo aquello «*que posee valor para el sujeto*»²⁹. La intensidad de la memoria genial lleva a cabo tal selección.

Lo valioso, como ya se mencionó, consiste en todo aquello que no pertenece al tiempo. El genio ha logrado vencerlo: ha logrado superar el tiempo hasta quedar colocado en el ámbito de la eternidad. La reflexión que lleva a cabo el genio con respecto al tiempo, no descansa en el tiempo mismo, sino, que «es preciso situarse fuera del tiempo para que sea posible considerarlo»³⁰. De hecho, para este joven vienés, si no hubiera una eternidad, no existiría el concepto del tiempo. Esta eternidad, adelantando un poco, consiste, de hecho, en el Yo inteligible del sujeto: permanencia inalterable sustraída al acontecer y cambio del tiempo. La memoria conserva todo aquello que es importante, y todo aquello que simplemente *carece de*

²⁸ Otto Weininger, o. c., p. 128.

²⁹ Otto Weininger, o. c., p. 135. Las cursivas son del autor.

³⁰ *Ibid.* Wittgenstein sostiene algo semejante en el *Tractatus logico-philosophicus*, a saber, que «la solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo reside *fuera* del espacio y del tiempo», pero no, como en Weininger, en el sujeto puro o Yo absoluto, sino que, espacio y tiempo pertenecen al ámbito de lo inexpressable, esto es, al ámbito de lo místico, coincidencia plena de sujeto-límite y mundo-límite *fuera* del espacio y del tiempo. Véase TLP 6.4312

valor, se olvida, aún cuando dicha carencia pase inadvertida para el individuo. Por eso justamente el valor es la independencia frente al tiempo y viceversa. En palabras del propio Weininger, «una cosa tiene tanto más valor cuanto más independiente es del tiempo y tanto menos valor cuanto más se modifica al transcurrir éste»³¹. Todo aquello que logre sustraerse del transcurrir del tiempo tendrá un valor. Por eso, el valor absoluto es eterno. Y el genio, al conocer su propia eternidad, su Yo puro e inmortal, es presa de una exigente ley: la ley del ansia de perpetuidad.

En consecuencia, el valor es adquirido en relación con el tiempo y se establece en oposición a él. *Valor y tiempo*, para Weininger, aparecen como dos conceptos recíprocamente correlativos.³² El valor, por paradójico que suene, es lo que crea el pasado. La memoria es creación misma del valor, ya que conserva y separa lo valioso de todo aquello que no lo es relegándolo a la condena del olvido. Todo aquello que no es valioso y, por ende, no es rescatado por la memoria, será un festín ofrecido al insaciable apetito devorador del tiempo. El único que no se ve afectado por éste es el genio. De hecho, el genio, constituye un misterio que no debe intentarse resolver, sino, más bien, debe aceptarse como un misterio digno de veneración. La eternidad del genio, es decir, su desvinculación con el tiempo puede demostrarse a partir de que las causas de su aparición no pueden ser encontradas en su época, y también porque sus consecuencias no están limitadas a una época determinada. El influjo del genio no depende del tiempo. La inmortalidad de las obras geniales consiste en que estas no han sucumbido a la presencia voraz del tiempo.³³ Weininger, además de ser un gran lector de Platón, siguió muy de cerca las lecciones filosóficas de Schopenhauer, quien al referirse al «sello que el genio imprime a sus obras», dice que «la acabada obra maestra de un espíritu verdaderamente grande será siempre de efecto profundo y enérgico sobre todo el género humano, tanto que no se puede calcular hasta qué lejanos siglos y países puede alcanzar su influjo iluminador. Siempre es así: porque, por muy culta y rica que fuera la época en que surgió, el genio, al igual que una palmera, se eleva siempre por encima del suelo en el que arraiga»³⁴. La elevación de Weininger se esforzó por llegar hasta la eternidad, hasta el Yo puro.

³¹ Otto Weininger, o. c., p. 135.

³² Otto Weininger, o. c., p. 137.

³³ *Ibidem.*, p. 139.

³⁴ Arthur Schopenhauer, *Crítica de la filosofía kantiana. Apéndice a El mundo como voluntad y representación*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2000, 491, p. 25.

Los grandes artistas y los grandes filósofos (por encima de los cuales únicamente pueden encontrarse los hacedores de religiones, Buda, Mahoma y, sobre todo, Cristo), merecen, según Weininger, ser considerados verdaderos genios. De hecho, éste pensador vienés pretende reivindicar dicho término para uso exclusivo de ellos.³⁵ La relación entre artistas y filósofos es dolorosamente ambivalente: los grandes filósofos llevan el nombre de genios merecidamente, aunque su eterno dolor consiste en no ser artistas, y éstos últimos, por su parte, no envidian menos a aquellos la capacidad que tienen para pensar abstractamente y de forma sistemática. Sin embargo, el mérito del genio no consiste en su grandeza exterior, como ocurre con los grandes políticos o conquistadores de la historia, sino, en su profunda y pura grandeza interior. El hombre genial crea la historia, y no queda aprisionado por ella, pues él se encuentra más allá de sus límites. La obra de arte es, por ende, inmortal, y la obra filosófica e incluso la biografía del autor, también lo es.

Ahora bien, la novedad de Weininger consistió en poner de relieve una postura que establece una íntima dependencia entre el valor, el tiempo, el genio y la inmortalidad, como aspectos relacionados estrechamente con la memoria. «Dependencia que, asegura el joven vienés, evidentemente nadie sospechó todavía»³⁶. La característica más relevante de la memoria, consiste, de acuerdo con Weininger, no en su naturaleza o particularidad psicológica entendida como acto, sino, en su concepción y asimilación como fenómeno lógico y ético. La memoria no es un acto psicológico de tipo lógico-ético, sino que es expresión clara de un exclusivo fenómeno lógico-ético primordial que la memoria por sí sola no agota. La falta de memoria es equiparada, desde tal perspectiva, a la fuente que produce todos los errores de la vida. La lógica y la ética descansan en el deseo de alcanzar la verdad y la posterior conservación del valor máximo de ésta. El olvido es entonces inmoral porque «es un *deber no olvidar nada*»³⁷. Coordinar lógicamente el pasado y ordenar los acontecimientos de la propia vida dentro de una unidad, es labor propia del individuo o, mejor dicho, de la *individualidad* personal. Además, la memoria es algo moral porque facilita el arrepentimiento, justamente al llevar a cabo la aplicación del deber que involucra el *no olvidar* absolutamente nada.

³⁵ Otto Weininger, o. c., p. 141.

³⁶ Otto Weininger, o. c., p. 145.

³⁷ Otto Weininger, o. c., p. 151.

Sin embargo, la memoria no basta para explicar la dimensión lógico-ética del individuo genial: la *necesidad* de verdad y la *exigencia* de verdad, juntas, conforman, para el autor de *Sexo y carácter*, el fenómeno lógico-ético fundamental, y la memoria es sólo un aspecto en íntima dependencia con aquel. La necesidad y exigencia de verdad no queda explicada ni agotada por completo con la participación y presencia efectiva de la memoria: es la *personalidad* la que encarna a la perfección tal fenómeno lógico-ético primordial. La personalidad, es decir, la individualidad o «existencia en el hombre de un sujeto nouménico y transempírico, que corresponde a la lógica y a la ética»³⁸, configura el carácter propio del genio, es decir, constituye su genialidad o aspecto eterno e inmortal.

La deducción de tal sujeto nouménico o Yo inteligible, Weininger la lleva a cabo a partir de la identificación de la naturaleza propia del principio lógico de identidad o, mejor dicho, de la naturaleza propia de la lógica en general, con una correspondencia ontológica efectiva con respecto al pensamiento lógico puro que aborda y coincide con dicha naturaleza, y donde el conocimiento de tal coincidencia (ser y pensamiento) es asumido como el *deber* fundamental para alcanzar la plena individualidad o genialidad rotunda.³⁹ De tal manera, *la identidad del ser y del pensamiento* constituye aquello que Weininger identifica tanto con la *verdad* como con *el deber* primordiales de toda individualidad. La lógica y la ética se encuentran unidas a partir de una correspondencia mutuamente coordinada con el ser propio del genio. En síntesis, lógica y ética quedan unidas en una ontología que pone completamente al descubierto dicho ser: el Yo inteligible, el Yo puro, o en una palabra, simplemente el aspecto eterno de todo individuo de acuerdo con Weininger: el Yo. Por tal motivo, al hacer del Yo puro o inteligible la única realidad sustancial, y al adoptar al conocimiento como la medida única del ser, el joven Weininger, no tuvo escapatoria del enfoque idealista en el que se desarrolla su propuesta filosófica, y entonces, las conclusiones negativas de su obra, fueron inevitables. La negación sugerida por Wittgenstein, representa entonces la ruptura con tal enclaustramiento,

³⁸ *Sexo y carácter*, pp. 155–156. Se trata en terminología de Schopenhauer de la «conciencia mejor».

³⁹ La siguiente descripción de tal deducción, representa el núcleo medular de la tesis fundamental de la obra *Sexo y carácter*, ya que de ahí se desprenden las consecuencias más radicales y discutibles de su obra, a saber, por un lado, la aparición de una teoría que defiende a ultranza la misoginia y, por otro, la aceptación y defensa de un antisemitismo tajante que sirve como base para la implantación de un posterior totalitarismo cultural y político. La anteposición de la negación al conjunto de la obra de Weininger que Wittgenstein sugiere, radica justamente en poner al descubierto la «importante verdad» presente en la obra de su compatriota vienés, una vez que es aplicada tal negación en el punto medular que sostiene al conjunto de la propuesta, tal y como Wittgenstein se lo sugiriera a George Edward Moore.

apuntando a la disolución del eje primordial de tal idealismo, es decir, el Yo, a favor de una *relación esencial* que logra eliminar la naturaleza esencial a él adjudicada y lo coloca como *mutualidad* efectiva o acontecer-límite con respecto al mundo.

Weininger no alcanzó la coincidencia entre realismo y solipsismo que Wittgenstein defiende en el *Tractatus*.⁴⁰ El Yo de Weininger no escapa de sí mismo, tal y como ocurre con la imposibilidad de prescindir del sujeto trascendental propuesto por el idealismo. Wittgenstein, al concebir al yo filosófico como límite, contrae el yo del solipsismo hasta disolverlo en un punto inextenso en el que la realidad logra quedar coordinada con él, justamente al quedar presentado como acontecer-límite de correspondencia entre solipsismo y puro realismo. Weininger defiende y se apoya en el Yo, prescindiendo de la presencia efectiva del mundo; Wittgenstein, por su parte, lo disuelve hasta convertirlo en relación fundamental con el mundo como límite.⁴¹ Ambos parten de la lógica, uno, de la lógica como elemento trascendental no sólo del sujeto, sino, del mundo mismo⁴², es decir, asumida como aspecto trascendental dado en las múltiples figuras de la realidad que son posibles gracias a la naturaleza lógico-ontológica de la proposición, pero, sobre todo, a la presencia efectiva de la lógica tanto en el mundo, como en la proposición y el lenguaje⁴³; el autor de *Sexo y carácter*, no otorga tales dimensiones a la lógica, y más bien, identifica su máxima expresión y pureza en el contenido implícito presente en el principio lógico de identidad. De hecho, su deducción trascendental lo adopta como inicio y punto de partida.

En el principio lógico de identidad, «*principio de toda verdad*»⁴⁴, Weininger reconoce no un acto particular del pensamiento, es decir, un tipo positivo de conocimiento o algún conocimiento particular, sino que reconoce «*la medida aplicable a todos los actos del pensamiento*», esto es, la norma del pensamiento que no puede ser aplicada en el pensamiento mismo. Aplicando terminología platónica, el principio lógico de identidad es la *forma* propia del pensamiento. Por eso es que «el principio de identidad no añade nada a nuestro saber, no aumenta su riqueza, sino que lo *fundamenta*»⁴⁵. Como el principio lógico de identidad es un *fundamento*, Weininger lo somete a una tajante disyuntiva: o no es nada o debe serlo todo.

⁴⁰ Véase TLP 5.64.

⁴¹ TLP 5.632: «El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo».

⁴² TLP 5.61: «La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites».

⁴³ TLP 4.021: «La proposición es una figura de la realidad».

⁴⁴ *Sexo y carácter*, p. 156. Las cursivas son del autor.

⁴⁵ *Ibid.*

Tanto el principio lógico de identidad como el principio lógico de no-contradicción, inseparables e impensables sin su mutua correspondencia, ya que éste último separa y distingue lo que el primero confirma y afirma, poseen una función principal que consiste en ser constitutivos para la formación de los conceptos. No obstante, más allá de dicha función operativa, al expresar un fundamento que no puede cambiar con el paso del tiempo, sino que se mantiene inmutable como sostén para la aplicación de los conceptos utilizados, es decir, como fundamento que hace posible la permanencia de la identidad como tal, Weininger encuentra precisamente en tal aspecto, el valor propio del principio lógico de identidad, siguiendo los presupuestos básicos de su teoría valorativa anteriormente expuesta, los cuales, confieren a tal principio su valor correspondiente, a saber, su valor eterno. Y la opción a la disyuntiva antes planteada, culmina en la aceptación radical que sostiene que tal principio *debe* serlo todo. De hecho, para el joven vienés, *lo es todo*.

Para Weininger, la lógica descansa en la eternidad, la lógica tiene que ver con la eternidad.⁴⁶ Es un fundamento que permanece inalterable y, por ende, en tanto fundamento, es eterno. Es más, este pensador vienés llega a sostener que tal fundamento, en su naturaleza más profunda, tendría que corresponder con un pensamiento puro o, mejor dicho, con un pensamiento puramente lógico, lo cual, «*sería un milagro*»⁴⁷. El pensamiento puro, concluye Weininger, sólo puede ser atribuido a la divinidad. No existe pensamiento alguno, considera este pensador, que no posea algún tipo de injerencia psicológica tratándose de un sujeto empírico. Pero, más allá del contenido específico de los pensamientos de dicho sujeto, ser y pensamiento coincide en el Yo absoluto, es decir, en el sujeto trascendental.

El análisis expuesto de la deducción que lleva a cabo Weininger, ahonda aún más en los elementos o contenidos propios del pensamiento: los conceptos. Y tal profundización, es importante porque permite a Weininger establecer una distinción fundamental entre esencia y existencia. Estos, los conceptos, no representan el ser de las cosas, ni éstas son más reales por su participación en los conceptos, sino que éstas tienen cualidades lógicas que son expresables a través de los conceptos. Cualidades que manifiestan no la existencia de las cosas mismas, sino, su función o esencia formal, esto es, lógica. En palabras del propio pensador vienés, «el

⁴⁶ Otto Weininger, o. c., p. 157.

⁴⁷ *Ibid.* Las cursivas son del propio Weininger.

concepto es la norma de la esencia no de la existencia»⁴⁸. Por eso, la función conceptual o aplicación de los conceptos, puede ser expresada por medio de los dos axiomas o principios lógicos supremos: el principio lógico de identidad (que posibilita la conservación o permanencia de la identidad inalterablemente bajo una misma unidad), y el principio lógico de no-contradicción (que hace posible la diferenciación necesaria entre las diferentes funciones conceptuales), bajo la expresión misma del fundamento lógico que los sustenta: el ser. En otras palabras, el ser mismo es el fundamento, el axioma primordial (como norma de la existencia), y no el concepto (como norma de la esencia).⁴⁹ El axioma lógico expresa el *ser* de una *función*, más no revela el ser de un objeto.⁵⁰

De ahí, que $A=A$, para Weininger, afirma que algo *existe*, y esa existencia es precisamente la norma de la esencia. «Los axiomas de la lógica son el principio de toda verdad; establecen un ser y hacia éste se dirige y tiende el conocimiento»⁵¹, asegura éste pensador austriaco. Dicha existencia se refiere al establecimiento del ser absoluto (el principio lógico de identidad que lo es todo) en plena concordancia con el ser puro del sujeto, el Yo, que también es absoluto. En el conocimiento el hombre se encontrará a sí mismo; en la unidad plena de pensamiento y ser el hombre será absoluto, es decir, será sí mismo. Tal unidad parte de asumir la lógica como una ley que se *debe* obedecer, y cuyo cumplimiento total culminará en la aparición del hombre que llega a ser tal únicamente cuando sigue el camino que le conduce a asumirse como hombre *completamente lógico*.⁵²

De mayor peso es otra conclusión que el autor de *Sexo y carácter* extrae a partir de este modo de considerar el principio $A=A$: la existencia que afirma tal principio, coincide justamente con el principio ontológico fundamental, a saber, el principio que expresa el *Yo soy*, esto es, la aparición del hombre completamente lógico antes enunciado. En el ser absoluto,

⁴⁸ Otto Weininger, o. c., p. 157.

⁴⁹ Otto Weininger, o. c., p. 158.

⁵⁰ Cfr. TLP 5.47 y 5.471, donde Wittgenstein sigue de cerca el planteamiento weiningeriano e identifica la «forma general de la proposición» con la *esencia* de la proposición misma, es decir, como la esencia que define lógicamente el comportamiento de la *función general* que realiza toda proposición, y que, por ser comportamiento lógico o función, puede ser descrito de acuerdo a cualquier símbolo que convenga con la descripción misma de la proposición. De hecho, la teoría del simbolismo lleva a cabo tal tarea. En palabras del propio Wittgenstein, dicha forma general representa la manera en que todo se comporta esencialmente, esto es, lógicamente hablando. La descripción de la forma más general de toda proposición se refiere a la esencia, a la función, a la forma general de la proposición que describe su propia función: las cosas se comportan de tal y cual modo. Véase también TLP 4.5.

⁵¹ Otto Weininger, o. c., p. 159.

⁵² *Ibid.*

coinciden lógica y ética, sujeto y esencia, forma y existencia. La ontología, como en Wittgenstein, sustenta a la una y a la otra, aunque, como se expresó antes, manteniendo sus diferencias capitales en cada caso. El *ser* que expresa el principio lógico de identidad, según Weininger, no puede transformarse en objeto partiendo de su concepto, debido precisamente a su universalidad y a su carencia de particularidad. $A=A$ es un fundamento que manifiesta no una esencia, sino, una existencia: el ser. Tal evidencia, revelará la existencia del sujeto. Sujeto que corresponde al fundamento ontológico supremo: el sujeto puro o Yo inteligible. «*Y este ser encuentra su expresión en el principio de identidad, es decir, no en la primera ni en la segunda A sino en el signo de identidad $A\equiv A$. Este principio es, pues, idéntico al principio : yo soy*»⁵³.

Lo fijo no es el concepto, ya que es mera esencia o función. Y una vez establecida la correspondencia entre $A=A$ y el principio idéntico de *Yo soy*, el joven austriaco sostiene que es gracias al sujeto puro que el concepto conserva su invariabilidad aún dentro de la experiencia, esto es, aún dentro de las múltiples aplicaciones o funciones a las cuales se ve sometido cada concepto. El Yo eterno fija la identidad del concepto a pesar de la alteración en que dicho concepto se manifiesta. El Yo inteligible no se ve afectado por el tiempo, y la función del concepto, que sí está sometida a éste, tiene como fundamento la eternidad que le sostiene. El ser inteligible es lo fijo, lo inmutable, el ser puro. En una palabra, lo eterno es el Yo, no el concepto. Y en esto consiste el conocimiento más importante para el joven Weininger: el conocimiento del Yo eterno, del ser inteligible que otorga al hombre su carácter de eternidad e inmortalidad. De hecho, tal conocimiento constituye el *deber* máximo de todo hombre. Deber que se dirige a encontrar y conocer esta verdad fundamental. El deber y la verdad del joven pensador quedan resumidos en la unidad del ser (como hombre lógico puro o Yo) y el conocimiento: encuentro primordial del hombre consigo mismo, «encuentro de sí mismo», lo llama él.⁵⁴

De tal manera, la única ética posible, concluye este vienés, consiste en alcanzar la sinceridad frente a sí mismo. «Lo lógica y la ética son, pues, en el fondo una y la misma cosa: el deber para sí mismo. Celebran su unión en el valor máximo de verdad que se contrapone por una parte al error y por la otra a la mentira. La verdad misma es sólo una. La ética únicamente es posible siguiendo los preceptos de la lógica, y toda lógica es al propio tiempo una ley

⁵³ Otto Weininger, o. c., p. 159. Las cursivas son del propio Weininger.

⁵⁴ *Ibid.*

ética»⁵⁵, concluye Weininger. El Yo absoluto es la unión de lógica y ética, unión que, reconoce este joven austriaco, es donde se funda la perfección. Es importante resaltar que dentro de tal planteamiento, «la ética no es lógica en el mismo sentido que ésta es un imperativo ético. La lógica presenta ante los ojos del yo su completa realización como ser absoluto; la ética, por el contrario, ordena en primer término esta realización. La lógica es absorbida por la ética y constituye su propio contenido»⁵⁶. La ética debe cumplir las bellas promesas que la lógica anuncia con claridad y contundencia. Conocer y encarnar plenamente el Yo puro es un deber, según los planteamientos de *Sexo y carácter*.

El genio, por medio de su mayor capacidad para penetrar en la verdad y en la realidad, *debe* denunciar con su conocimiento el error y la mentira que han ocupado el lugar que corresponde a la verdad y a la realidad, y debe conocer y asumir su Yo eterno. Para Weininger, la verdad es sólo una – y el Yo es absoluto por ello, pues es de carácter sustancial, ya que en tanto sujeto inteligible es independiente de cualquier tipo de relación que él mismo *pueda* establecer, por ser justamente condición y sede de *la* verdad.⁵⁷ La verdad requiere de la conjunción plena entre ética y lógica. La verdad, *debe* conducir a la perfección. El genio no acepta errores ni mentiras. En una palabra, el genio, en tanto representante máximo de la verdad, es decir, unión total entre ética y lógica, no da cabida a la imperfección. «*No sólo la virtud, dirá Weininger, sino también el conocimiento, no sólo la santidad sino también la sabiduría, constituyen el deber y la tarea del hombre. Sólo en la unión de ambas, se funda la perfección*»⁵⁸.

El hombre auténtico, el hombre que se ha conocido a sí mismo, en una palabra, el hombre superior, «es moral en grado máximo frente a sí mismo»⁵⁹. El genio, como hombre auténtico, acepta su responsabilidad moral ante él, justamente a través del *deber con uno mismo* del que habla éste pensador. Genialidad, por tanto, es suprema moralidad. Todo individuo puede ser genial, sostiene Weininger, cuando *quiere serlo*.⁶⁰ La *individualidad* es, al menos, en principio, posibilidad latente de ser alcanzada, esto es, condición trascendental y fundamento.

⁵⁵ Otto Weininger, o. c., p. 160.

⁵⁶ *Ibidem.*, pp. 160–161.

⁵⁷ Cf. *Sexo y carácter*, Segunda Parte, Capítulos VII y VIII, pp. 154–182, principalmente. También véase, Josep Casals, *Afinidades vienesas*, pp. 63–68.

⁵⁸ *Ibid.* El subrayado es del propio Weininger.

⁵⁹ *Sexo y carácter*, p. 173.

⁶⁰ Cf. *Sexo y carácter*, pp. 176–181. La voluntad schopenhaueriana se hace patente en el pensamiento de Weininger.

La ética en Weininger, sería aquella «doctrina de las exigencias del hombre consigo mismo y con los demás»⁶¹. El individuo debe querer la verdad, no como un sentimiento meramente afectivo y anhelado, sino, como un profundo compromiso vital capaz de transformar la propia vida y, con ella, al mundo que le rodea. Para Weininger, el compromiso moral efectivo, siguiendo a uno de los configuradores de su doctrina ética, Kant, consiste en el apego total a todo aquello que *debe* ocurrir, todo aquello que *debe* hacerse, independientemente de aquello que efectivamente ocurre. «Quien no escucha la voz interna del hombre que le indica lo que *debe* hacer, renuncia a toda ética», afirma tajantemente Weininger.⁶² Por ello, el hombre superior jamás *debe* olvidar su compromiso vital con la verdad. Su compromiso rotundo con su memoria universal es insustituible. El hombre superior jamás olvida nada, pues nunca se olvida de sí mismo, y como, en tanto individuo, es sustancial, esto es, absoluto, el mundo contenido en él es asumido también como algo que le pertenece a él íntegramente.⁶³

El orden del mundo es ético, no lógico⁶⁴. La lógica es muestra del orden del mundo. La ética absorbe a la lógica; la ética es primero, antes que la lógica, de acuerdo con Weininger. En tal sentido, lo fundamental es el *deber*, no la verdad por sí misma, y a esto se refiere la *veracidad* anunciada al inicio de éste apartado. Veracidad entendida como compromiso vital, como exigencia personal total, aún a costa de la propia vida, como ocurrió con el propio Weininger. *O verdad o mentira*. El compromiso con la verdad no admite la presencia del error: el compromiso debe ser total. El carácter no *debe* ser deficiente, debe *quererse* la verdad – Karl Kraus compartió asimismo tal exigencia, asumiéndola en él mismo y denunciando la falta de la misma en los demás, principalmente en los encargados de producir toda aquella fraseología (entendida como falta de carácter, falta de compromiso o *desconocimiento* de la verdad, en el mismo sentido que Weininger), producida por los periodistas.

No es de sorprender entonces la profunda admiración que profesara la generación vienesa contemporánea a Weininger, después de visualizar su compromiso rotundo consigo

⁶¹ Otto Weininger, o. c., p. 175.

⁶² *Ibidem.*, pp. 174–175.

⁶³ «Yo soy mi mundo», dirá Wittgenstein. Una influencia más de la obra de Weininger en el pensador vienes, aunque dicho mundo no queda por completo absorbido en ningún Yo, sino, en el acontecer-límite que termina vinculándolos a ambos, sujeto y mundo, dentro de una relación de mutualidad. Cf. TLP 5.62 y 5.63.

⁶⁴ El anterior argumento resulta sumamente importante para el presente trabajo, ya que constituye una de las tesis primordiales sostenidas en el presente escrito, a saber: que en el *Tractatus logico-philosophicus*, ocurre exactamente lo mismo, es decir, que el fundamento esencial de dicha obra y, en general, de la concepción *general* ahí descrita es, precisa y fundamentalmente de índole ético, y no solamente lógico. El título de éste trabajo responde, en parte, a tal argumento. La Tercera Parte, ahondará a fondo en este punto.

mismo, es decir, su *deber* con la *verdad*. La postura ética de Weininger, anteriormente descrita, fue, de hecho, el aspecto más admirado de la obra de éste pensador austriaco en la Viena finisecular, ya que representaba aquel paso que nadie había osado dar, aquel compromiso que tanta falta hacía en aquel lugar, y que, a pesar de las conclusiones trágicas que envolvían al propio Weininger, él sí lo había llevado a cabo sin titubeos. El propio Wittgenstein se sumó a la lista de los profundos admiradores de su obra.

La bala que atravesó el corazón de Weininger, atravesó asimismo el corazón de Viena, mostrándole abiertamente la falta de *carácter* que le envolvía y caracterizaba. *Sexo y carácter* abofeteó a toda una generación, haciéndola reaccionar del profundo desmayo en que había caído. Su influencia superó incluso el efecto producido por «el libro más desalentador del mundo»⁶⁵, en cuanto representó la consumación de aquel acto heroico representado por la ética kantiana, y que él tanto admirara, precisamente como consumación de una irremediable *imposibilidad*. El Yo descrito en su obra, no pudo escapar del elegante encierro en que fue concebido. De tal manera, el tiempo ya no de la inocencia, sino de la *inconsciencia*, había quedado atrás. Weininger insistió desesperadamente en que «todo error es sentido como una culpa», y él, expió la suya, y fue consumido totalmente ante su propia insistencia.

El camino ontológico que identifica ética y lógica, también fue transitado por el joven Wittgenstein. No obstante, éste último se percató de la «importante verdad» que encerraba esta obra, siempre y cuando se antepusiera un signo de negación a la misma. Sólo entonces sería posible evitar las consecuencias inaceptables a las que conduce el planteamiento de Otto Weininger y, sobre todo, tal negación conduciría a liberar y superar el encierro en el que se había colocado el sostén del mundo, aún a costa de perder por completo a este último, el Yo, sustituyéndolo por una dimensión mucho más amplia que involucra al mundo y al sujeto en una relación de participación mutua justo en el umbral del *límite*. Lugar donde Wittgenstein reconoció que asoma el misterio máximo del sujeto y del mundo, esto es, de la vida misma. Weininger se conformó con la consideración que sostiene que «sólo lo genial es lo verdaderamente divino que hay en el hombre»⁶⁶. Wittgenstein se asombró incluso sin tener que recurrir a la genialidad del ser humano, y le bastó con reconocer que «no *cómo* sea el mundo es

⁶⁵ Otto Weininger, o. c., p. 219, de esta manera etiqueta Weininger la obra capital de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*.

⁶⁶ Otto Weininger, o. c., p. 171.

lo místico sino *que sea*»⁶⁷, adoptando una vivencia ética *ante y en* el mundo justo al ser asumido como un todo-limitado. Y tal vivencia constituye el avance primordial con respecto a la postura del joven Weininger. Éste último quedó detenido en los confines impuestos por la autoridad del conocimiento. Su identificación entre ser y pensamiento, limitó su abandono con respecto a la presencia y vínculo profundo con el mundo. La absolutización del Yo terminó limitando el todo únicamente al encierro consigo mismo. Wittgenstein rompió con tales limitantes: el límite reclamaba ahora su presencia efectiva como relación vinculante y fundamental con el mundo y en el mundo, dando un paso adelante de las huellas idealistas que Weininger nunca pudo abandonar.

Finalmente, puede decirse que el punto de coincidencia entre ambos consistió en lo siguiente: los dos desnudaron por completo a la lógica, e hicieron un descubrimiento fundamental al encontrar la presencia y pureza de la ética en la plenitud de su mágico encanto. La ética, una vez puesta al descubierto en toda su pureza, denunció que aún esperaba con una virginidad postergada el vínculo nupcial que la desposara para siempre. Karl Kraus aceptó el compromiso matrimonial y unió su vida para siempre a su fiel y bella esposa, la ética, en una unión de inquebrantable e inseparable convivencia.

⁶⁷ TLP 6.44

2. KARL KRAUS.

¡Quien tenga algo que decir que dé el paso al frente y calle!

Karl Kraus

a) Sátira y polémica en la vida de un escritor.

Karl Kraus no era propiamente un filósofo, era un escritor: una forma de vida desplegada a todo lo largo del intrincado y complejo ámbito de la escritura. En él, el esplendor de la vida concuerda con el misterio de la obra. En ésta, el espacio imaginario entre las letras resguarda el secreto testimonio que las palabras no son capaces de mantener, por sí mismas, con el sello consumado de un silencio inquebrantable. Los puntos y las comas son confidentes inseparables, exigencias indiscutibles de un arduo trabajo concebido bajo el tenue resplandor emitido gratuitamente por las estrellas y la luna. Dentro de una habitación transformada en universo literario, la fantasía y el cansancio dieron paso al danzante cumplimiento de la creatividad. Actividad creadora acompañada por miles de suspiros que de forma interminable recorrieron las paredes de una habitación establecida en el corazón de Viena, una Viena que en aquel momento, quedó descrita y desenmascarada gradualmente a través del contenido de múltiples publicaciones que ostentaban una llamativa e inconfundible carátula roja, realizadas con el cansancio y sudor de una, en apariencia, infatigable espalda. El contenido explosivo de tales publicaciones, emitía directamente una denuncia mortal, la cual, quedaba enclavada sin titubeo alguno en el centro medular de aquella gran ciudad, y cuya respetable autoría, era indudablemente atribuida al mérito y esfuerzo reconocidos de una sola persona y pluma: el escritor Karl Kraus.

La prolífica fecundidad de esta simbiótica creatividad, gestada y desarrollada a lo largo de incontables horas nocturnas, trajo consigo momentos de una expresiva teatralidad que fue ejecutada al unísono de una muda gesticulación manual, conmovedoramente conservada en el conjunto de aforismos que constituyen gran parte de su obra. Además, bajo el arrullo silencioso de la noche, la aparición periódica de su poderosa, voluminosa e influyente literatura, dio como resultado no sólo el cometido original de la misma, es decir, la aparición de una antorcha que

iluminara y fuera capaz de producir un incendio cultural, sino que su obra fue capaz de producir un resultado aún mucho mayor, ya que una sorprendente erupción culturalmente volcánica dejó en claro que su obra había quedado superada aún ante sus propias e iniciales dimensiones. Todo aquello que era alcanzado por su obra literaria, así fuera un artista, un intelectual, un dirigente político, un poeta, una obra estética cualquiera y, sobre todo, un usuario de la palabra encubierto con el título de periodista, sucumbía irremediabilmente ante el peso demoledor que ejercía la presencia innegable del veredicto emitido por el escritor. El contenido de sus comentarios era devastador para el contrincante, ya que, además de ser un juicio literariamente impecable, poseía un efecto moralizador capaz de dejar en total descrédito a todo aquel personaje que fuera abordado dentro de su producción críticamente creativa. «En manos de Kraus, la polémica y la sátira se volvieron armas con las que llevar a los hombres fuera de la superficialidad, la corrupción y lo deshumanizador que hay en el pensamiento y acción humanos, las armas con las que reintegrarlos al «origen» de todos los valores, y, por consiguiente, a cumplir, de un modo efectivo, una regeneración de la cultura en su conjunto»⁶⁸.

El autor de *Die Fackel*, emitió los estruendos sonoros de su respetuosa y temida voz a través del conjunto de su obra. La singularidad de sus escritos, reside justamente en la unión inseparable que prevalece entre ésta y el hombre creador. Kraus como escritor, refleja una íntima colaboración entre el ser que es derramado sobre tinta, y la tinta que adopta una forma peculiar de ser. Una evaluación apresurada de su obra, conduce a calificar la misma como resultado sorprendente de unas excepcionales cualidades morales. Evaluación que no es del todo errónea, pero que deja minimizada la dimensión real del complejo *método creativo* de Karl Kraus.⁶⁹ Además de su gran dedicación y entrega, aspectos nítidamente reflejados en el alto nivel literario que poseen sus escritos, nivel que incluso exigía dedicar cuatro horas continuas para determinar el lugar que debía ocupar una coma dentro de un cierto escrito, éstos están impregnados de un alto compromiso y elevado sentido de la seriedad moral, aunque siguiendo a Edward Timms, cabe reconocer que «la seriedad moral no es suficiente», tratándose de este escritor vienés.⁷⁰

⁶⁸ Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, p. 86.

⁶⁹ Edward Timms, en su libro *Karl Kraus, satírico apocalíptico*, califica de «visión simplista» a aquella que reduce la explicación de su obra únicamente a la presencia de dichas cualidades morales calificadas de extraordinarias, como hacen Allan Janik y Stephen Toulmin en su libro *La Viena de Wittgenstein*. Cfr. o.c., p. 183.

⁷⁰ Edward Timms, *Karl Kraus, satírico apocalíptico*, p. 183.

De hecho, el poder de su obra se incrementa considerablemente al ser ésta complementada con, además de los sentimientos personales de Kraus, es decir, su seriedad moral, con una visualización que identifica en tal obra un aspecto fundamental e inseparable de la misma, esto es, el *estilo* que adoptada el autor. Estilo o «efectividad de formulación», según palabras de Edward Timms, que puede ser identificado y cabalmente abarcado bajo dos aspectos fundamentales, a saber, como *sátira* y *polémica*. Sátira y polémica que coinciden en una forma peculiar de expresión: el *aforismo*. Wittgenstein, sigue en tal sentido a Kraus, ya que si de Weininger adoptó negativamente el presupuesto filosófico de aquel, de Kraus adopta la fuerza de expresión que ofrece el aforismo, al ser éste entendido precisamente como «efectividad de formulación» que comprende el *estilo* peculiar de expresión que es, finalmente, adoptado en el *Tractatus*. Dicho de otra manera, en el autor de *Die Fackel*, Wittgenstein encontró una herramienta de mucho vigor capaz de transmitir el núcleo invisible o subterráneo (presencia muda del joven Weininger), con una «efectividad de formulación» que sólo el aforismo era capaz de ofrecer. La fuerza estilística del *Tractatus*, proviene justamente de aquel sostén que mantiene a todo el complejo contenido filosófico bajo el aspecto insustituible e invencible de un pulcro estilo aforístico. La analogía entre expresión lingüística pulcramente concebida o aforismo, y el diseño arquitectónico limpiamente ejecutado o muro desnudo, involucra una triangulación esencial de vinculación entre Adolf Loos, Karl Kraus y Ludwig Wittgenstein, que descubre la pauta primordial a partir de la cual se configura el *Tractatus* de éste último precisamente como creación arquitectónica de un aforístico acto ético.⁷¹

El *talento* vigoroso y elegante de la prosa de Karl Kraus, talento equiparable al de su admirado Schopenhauer⁷², así como, la pulcritud y finura satírica de sus aforismos, describen en gran medida su *genio* literario. Genio desplegado en un método creativo equiparable al más excepcional de los procesos artísticos conocidos. Genio donde el dualismo hombre-obra, se ve complementado con la intervención del proceso creativo del escritor, encarnado en el *estilo*

⁷¹ «Los aforismos de Kraus implican que el medio de expresión lingüística es análogo al del diseño arquitectónico», por supuesto, de Loos, véase Edward Timms, o.p., pp. 136-137. La primera parte de la descripción de la creación arquitectónica del aforístico acto ético que representa el *Tractatus lógico-philosophicus* de Wittgenstein para la presente interpretación, ya ha sido expuesta en el aspecto III de la Primera Parte. Ahora, queda por detallar la segunda parte que complementa dicha interpretación pero tomando en cuenta la perspectiva que ofrece directamente tanto la obra de Otto Weininger como la de Karl Kraus, en lo referente a la naturaleza del *estilo* y del *contenido* en la configuración final del *Tractatus*.

⁷² Véase, Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 92.

literariamente perpetuado. El *carácter* enigmático de éste auténtico escritor, hablando en sentido weiningeriano, dependió en gran medida de su estilo. Estilo cuyo compromiso primordial consistió en establecer una eterna polémica con el ambiente natal que le había gestado, alcanzando incluso una dimensión tal, que la discusión involucraba una polémica frontal con toda la cultura en general, entendida esta última como manifestación específica de la vida en su conjunto, concretamente expresada y manifestada en el tipo de lenguaje utilizado e identificado como propio de la época, esto es, en lo que Kraus identifica bajo el término de *fraseología*: lugar propicio para llevar a cabo la magistral ejecución y aplicación de su poderoso talento satírico y polémico.

La *polémica* central de éste escritor vienés, adopta como punto de partida el pensamiento de su compatriota Weininger, aunque no desde la perspectiva filosófica o *subterránea*, al modo en que sí lo hiciera Wittgenstein, al adoptar éste último como punto de partida, aunque en sentido negativo, el planteamiento filosófico central que desarrollara aquel, esto es, la autodeterminación del Yo, sino que, el autor de *Die Fackel*, más bien, parte de las perspectivas *supraterrenas* extraídas asimismo de los planteamientos teóricamente elementales de la misma fuente, es decir, de *Sexo y carácter*. Tal precisión es importante porque, resumiendo, Wittgenstein inicia con la postura o materia filosófica de Weininger, concebido como contenido filosófico concreto, a pesar de terminar sosteniendo un desapego fundamental con respecto a éste, y de Karl Kraus, adopta la forma o estilo que mejor logra expresar justamente el resultado o contenido filosóficamente propio, resultado que finalmente se desaparta de la perspectiva filosófica inicialmente adoptada.

En otras palabras, el *Tractatus logico-philosophicus* adopta como *forma* la línea aforística de Karl Kraus como «efectividad de formulación», con respecto al contenido o *materia* que Wittgenstein toma como punto de partida del joven Weininger. El aforismo es, entonces, formulación precisa de un contenido filosófico que culmina en el acontecer-límite ontológicamente fundamental que se *muestra* y asume en el *Tractatus*. Weininger y Kraus, respectivamente, representan el aspecto filosófico o contenido profundo (subterráneo) de dicha obra, y su estilo o fuerza expresiva (aspecto supraterreno) que hace posible precisamente la originalidad filosófico-estilística de la obra en su conjunto. De hecho, la naturaleza arquitectónica de esta obra, proviene justamente de la configuración final adoptada por Wittgenstein para el *Tractatus*, en la que quedan involucrados estos dos elementos de manera

inseparable.⁷³ Así como resulta imposible separar la forma arquitectónica que asume un edificio con respecto al material con que fue construido, así resulta imposible también separar del *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein los dos anteriores aspectos esencialmente asumidos y vinculados.

Ahora bien, las perspectivas identificadas anteriormente como *supraterrenas*, se refieren no al contenido propiamente filosófico de la obra de Weininger, entendido este último contenido como elemento subterráneo o presupuesto invisiblemente adoptado, al modo en que sí se adopta en el *Tractatus*, sino, a uno de los planteamientos fundamentales que puede ser extraído justamente a partir de aquel contenido y que, además, marca el hilo argumentativo principal que es defendido a todo lo largo de *Sexo y carácter*, a saber, su distinción radical entre lo *masculino* y lo *femenino*, entre Hombre y Mujer, y cuyas repercusiones no recaen únicamente en el ámbito ontológico-filosófico de tal planteamiento, sino, que éste hilo argumentativo es expandido incluso a un ámbito histórico y cultural en el que se pretende aplicar, conservar, defender y llevar a término, tal postulado.⁷⁴

En otras palabras, el vínculo que mantiene Kraus con respecto a Weininger, es decir, su coincidencia y diferencia mutuas, desborda los planteamientos meramente teóricos de *Sexo y carácter*, ya que, al no ser este vínculo estrictamente filosófico, se transforma en un vínculo crítico literariamente asumido que es aplicado de manera directa en el ambiente cultural que hizo posible tal crítica. Así, pues, la crítica de la cultura que lleva a cabo el autor de *Die Fackel*, más que como filósofo, Karl Kraus la asume en plenitud como escritor. Su escritura desconoce un mundo estéril, inerte, mudo, científicamente objetivado. El flujo de la vida y la indiscutible presencia de contrastes en el mundo es, para el autor de *Los últimos días de la humanidad*, tema indiscutible y propicio para desplegar todas sus potencialidades literarias histriónicamente consumadas. La periodicidad de sus publicaciones, delataba la frescura del asunto a tratar, pues el mundo quedaba retratado de acuerdo a la novedad y seriedad que exigía la aparición de los últimos acontecimientos periodísticamente conservados. La pluma del escritor satírico estaba al día, y con ella, el mundo recuperaba su obsoleta actualidad.

⁷³ Al describir la naturaleza propia del *aforismo*, se hace palpable de qué manera se conjuga dicha originalidad filosófico-estilística dentro de la configuración global presente en la obra primera de Wittgenstein. El inciso siguiente de éste apartado aborda tal cuestión.

⁷⁴ Cfr. Otto Weininger, *Sexo y carácter*, Segunda parte (o principal): *los tipos sexuales*, Capítulos I. El hombre y la mujer; II. Sexualidad masculina y femenina; y, III. Conciencia masculina y femenina, pp. 87–109.

El mundo no abstracto es, para Karl Kraus, la escena cultural en la cual es posible edificar y dirigir una crítica satírica y polémica más amplia, basada en un vigoroso estilo literario capaz de demoler, con una formidable actuación histriónica, la degradación de dicha puesta en escena, es decir, capaz de desintegrar el ambiente cultural en que fue posible representar con una gran teatralidad aquella representación que ponía al descubierto la corrupción de la vida en su conjunto.⁷⁵ Por eso, la «verdadera máscara» del escritor satírico, esto es, su naturaleza propia, consiste en llevar puesta una identidad existencial cuya ejecución requiere llevar a cabo, con total naturalidad, la representación de su propio papel.⁷⁶ La naturaleza histriónica de su obra literaria, esto es, la *naturalidad* del conjunto de publicaciones periódicas en que fue apareciendo *Die Fackel*, corresponde con el cometido satírico que asume el autor de dicha obra en su propia vida, a través de la polémica establecida. Cuando Viena parecía colorearse con el llamativo rojo que ostentaba cada portada de un nuevo número de *Die Fackel*, esta «verdadera máscara» creaba un impacto sorprendente. Impacto que se atribuía a la absoluta certeza que anunciaba que el escritor, es decir, éste «sumo sacerdote de la verdad»⁷⁷, tenía aún algo importante que decir.

El escritor satírico Karl Kraus, emprende su propio ataque polémico a partir del joven vienés que escandalizara a Viena con la publicación de su obra *Sexo y carácter* en 1903. Para Weininger, dicho a grandes rasgos, Hombre y Mujer constituyen arquetipos idealmente concebidos o prototipos ideales originarios. La polémica central de Karl Kraus, adopta como punto de partida tal planteamiento, aunque cabe adelantar que su perspectiva final toma distancia con respecto a las conclusiones sostenidas por su compatriota vienés, y reconoce en dicho planteamiento, la posibilidad de llevar a cabo una reivindicación tanto de la cultura en general como de la humanidad en su conjunto.

Según Weininger, los conceptos de *masculino* y *femenino* constituyen la dualidad antitética a partir de la cual se establece el predominio del carácter sobre la total ausencia del mismo. En otras palabras, los tipos ideales de Hombre y Mujer, forman la base que explica el comportamiento humano entendido como afirmación del carácter, lo *masculino*, que representa la supremacía o afirmación del ser, y su total ausencia o falta de carácter, identificado en este

⁷⁵ Véase, Edward Timms, o. c., p. 190.

⁷⁶ *Ibidem.*, p. 196.

⁷⁷ El título se lo puso el poeta Georg Trakl. Citado por Adan Kovacsics, *Karl Kraus y el teatro* en *Karl Kraus y su época*, Bernd Marizzi y Jacobo Muñoz (Eds.), Madrid: Trotta, 1998, p. 139.

caso con lo *femenino*. El principio *masculino*, sostiene Weininger, es principio creador y fecundo, base de todo tipo de progreso cultural, ya que posee una clarificación plena con respecto a su propio cometido, al tratarse, según este joven vienés, de un pensamiento acabado y maduro, y cuya «clarificación se extiende sobre toda la historia de la humanidad».⁷⁸ En tal historia, es decir, en el arte, la ciencia y la filosofía, entonces, se confirma el avance o progreso atribuido al principio *masculino*. Por su parte, el principio *femenino*, se limita únicamente a permanecer fiel a su limitante e infecunda naturaleza sexual. El principio *femenino* es puro sentimiento, no razón. El principio femenino «sólo conoce la emoción, no la conmoción»⁷⁹. Su inclinación pensante jamás alcanza una maduración completa. Este principio jamás llega a ser pensamiento, y queda reducido a puro sentimiento y apremio sexual.⁸⁰

Dicha inmaduración, Weininger la explica apelando a su teoría de la *hénide*. Ésta «hénide», defiende en *Sexo y carácter*, representa un momento o lapso previo a la maduración del juicio que es alcanzado por el principio *masculino*. Este momento previo, se caracteriza fundamentalmente por su nebulosidad e incompletitud. De hecho, el autor de esta obra utiliza el término «para designar los datos psíquicos en el estado más primitivo de su iniciación»⁸¹. Y el principio *femenino*, según tal teoría, jamás supera tal estado, esto es, jamás supera su propia iniciación y nebulosidad. Por eso, concluye Weininger, que a pesar de que el hombre y la mujer comparten los mismos contenidos psíquicos iniciales, el hombre «piensa ya en representaciones claras y distintas que se ligan con sentimientos determinados que le permiten separarlos de todo el resto»⁸², y en esto consiste su capacidad de *clarificación* o capacidad de crear un pensamiento articulado. En las mujeres, *pensar* y *sentir* son cosas inseparables, ya que la mujer no llega a clarificar su primitivo estado de «hénide». Por eso es que el principio *femenino* no logra crear un pensamiento maduro, ya que le resulta imposible superar su estado nebuloso de sentimiento y apremio sexual, es decir, de «hénide», para dar cabida a la formación de un pensamiento plenamente articulado.⁸³

⁷⁸ Otto Weininger, o. c., p. 105.

⁷⁹ *Ibidem.*, p. 108.

⁸⁰ «Groseramente expresado, argumenta Weininger, el hombre tiene un pene, pero la vagina tiene una mujer», véase, *Sexo y carácter*, p. 99. La anterior cita resume claramente la tosquedad y radicalidad de la teoría sexual que defendiera este joven vienés.

⁸¹ Otto Weininger, o. c., p. 106.

⁸² *Sexo y carácter*, p. 108.

⁸³ Por eso Weininger desacredita la *fantasía* al identificarla como un intento de pensamiento que resulta incompleto, frustrado e inarticulado.

En síntesis, el principio *masculino* es pensamiento y creación, progreso activo, mientras que el principio *femenino*, al ser siempre inmaduración o *hénide*, es negación por sí mismo, esto es, no-pensamiento, o puro sentimiento, o nada, al fin y al cabo. De tal manera, Weininger abre una irreconciliable dualidad, a saber, la incomunicación y total distanciamiento entre razón y sentimiento, entre principio *masculino* y principio *femenino*, hombre y mujer, creación y fantasía. Karl Kraus aceptaba con Weininger la existencia de una diferencia enorme entre la naturaleza masculina y la naturaleza femenina. Aceptaba «que “masculino” y “femenino” son categorías caracteriológicas distintas»⁸⁴, e incluso aceptaba que la racionalidad era una característica propia y distintiva de lo *masculino*, y que la emoción tenía que ser remitida a lo *femenino*. Pero las coincidencias con el autor de *Sexo y carácter* no llegaban más allá. De hecho, para Karl Kraus, la fuente auténtica de la verdad moral y estética, es decir, del proceso creativo en su conjunto, dependía de llevar a cabo la unión o unidad plena entre sentimiento y razón. Unión que el joven Weininger ni siquiera planteaba como remota posibilidad.⁸⁵

«Para Kraus, el encuentro del hombre con la mujer fue el *origen* en que la razón quedó fecundada por los manantiales de la fantasía»⁸⁶. El *origen fecundo* que propone Karl Kraus no depende de una separación, sino, de la íntima unión del principio *masculino* y *femenino* como unidad sustancial necesaria para conformar el *proceso creativo*. En dicho proceso, la *fantasía*, o presencia viva de la mujer originaria que inspira y cuya presencia es siempre fecunda, representa la eterna fuente que produce la inspiración necesaria a partir de la cual se gesta la creatividad de la razón masculina.⁸⁷ De hecho, la presencia efectiva de la *fantasía* femenina, vitaliza la *razón* masculina y la conduce justamente hacia una dirección de tipo estético o moral. «La fantasía femenina fecunda a la razón masculina y le señala la dirección»⁸⁸. Esto explica por qué la unidad entre sentimiento y razón, lo masculino y lo femenino, constituye para el creador de *Die Fackel*, la fuente de la verdad moral o estética.

El escritor Karl Kraus se asume asimismo como razón fecundada por la fantasía, es decir, fuente de una verdad moral estéticamente producida bajo la unidad de una inmensa obra

⁸⁴ Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 91.

⁸⁵ Para una descripción del papel que juega la naturaleza femenina dentro de la creatividad artística, así como, un panorama argumentativo de dicho tópico asumido como una exploración del mito de la mujer que Kraus lleva a cabo, véase, Edward Timms, “Pandora y la Prostituta” en *Karl Kraus. Satírico apocalíptico*, pp. 79–107.

⁸⁶ Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 93.

⁸⁷ *Ibidem.*, p. 92.

⁸⁸ *Ibid.*

literaria. De hecho, siguiendo la argumentación de Janik y Toulmin, una de las principales denuncias de este escritor austriaco consistía en aquella que ponía al descubierto que el mundo moderno ataca por todos lados la presencia efectiva de la fantasía, llegando incluso a reducirla a una inaceptable inexistencia.⁸⁹ La visión de Kraus consideraba que el apego a la razón meramente científica, impide tanto la recuperación como el aprovechamiento óptimo de esta fecunda presencia. Pero, el *proceso creativo originario*, es decir, aquel que involucra ambos aspectos de manera inseparable, era capaz, creía Kraus, de retornar al *origen* mismo del encuentro fundamental entre ambos aspectos. Origen cuya naturaleza no era de índole científica, sino, moralmente estética, al quedar constituido a partir de la unión fecunda entre sentimiento y razón. La obra creativa necesita del manantial fecundo que le otorga a la razón su naturaleza propiamente estética. La razón necesita del anhelo emotivo para elevarse aún por encima de su propia naturaleza ordenada. El encuentro entre *razón* y *fantasía*, lo masculino y lo femenino, emoción femenina y sobriedad masculina, tuvo como resultado principal, según este escritor, la aparición de la creatividad artística como tal, así como, la adopción de la integridad moral que una persona es capaz de expresar y sostener en su propia obra.⁹⁰

De hecho, la *integridad* característicamente distintiva de todo cuanto es moral y artístico dependía, según Karl Kraus, de la *singularidad* que lograba alcanzar aquel que ha hallado el verdadero origen en el que la *fantasía* se compenetra con la *razón*, en una mutua cooperación fecundamente productiva.⁹¹ De ahí, que sea el artista el único que logre alcanzar el origen auténtico donde la vida y la obra se confunden en una única unidad sólidamente consolidada y productiva, unidad que, por otra parte, representa la meta genuina a la que aspira llegar este vienés. «La característica distintiva de todo cuanto es moral y artístico era, para Kraus, la integridad»⁹². Integridad que resumía básicamente la *personalidad* de aquel que había producido la obra. Entonces, dicha *personalidad*, representaba el núcleo fundamental, a partir del cual, tendría que ser elaborada una dura *polémica* que sería equivalente a poner al descubierto todos aquellos defectos morales que empañaban la aparente claridad y calidad estética de una determinada obra.

⁸⁹ Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 93.

⁹⁰ Janik y Toulmin consideran que esto representa la «noción nuclear» que explicaría la coherencia o unidad de la vida y obra de Karl Kraus. *Ibid.*

⁹¹ Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 100.

⁹² *Ibid.*

La *integridad* del artista, específicamente en este caso, del auténtico escritor, consistía en mantener una pulcritud personal que fuera impecable, y que quedara, asimismo, conservada y reflejada nítidamente en el conjunto de la obra escrita. Por eso, la *personalidad* o *integridad* de aquel que acudía a la escritura para darse a conocer, se convertía para Kraus, en el objetivo principal a ser duramente criticado a través de una contundente polémica que sometía a duras pruebas examinadoras dicha personalidad, justamente para lograr poner al descubierto aquella falta de *integridad* que podía quedar encubierta detrás de las palabras, o bien, quedar encubierta y prácticamente eliminada, bajo el sutil disfraz de las frases artificialmente construidas. De ahí que, para Karl Kraus, «“Escribir bien”, pero sin personalidad, puede ser suficiente para el periodismo. O a lo sumo para la ciencia. Nunca para la literatura»⁹³. La literatura de Karl Kraus es una literatura con personalidad.

El autor de *Die Fackel*, por medio de su cuidadosa y esmerada literatura, encaraba la integridad de cada escritor individual, poniéndola abiertamente en tela de juicio en cada una de sus periódicas y provocativas publicaciones. Dentro de su polémica, no le interesaba precisamente criticar las llamadas «escuelas» o «corrientes estéticas», sino, delatar la falta de seriedad moral que podía imperar en cada uno de sus compatriotas vieneses, quienes regularmente hacían gala públicamente de sus dotes literarias. De hecho, este era el punto fundamental que a él le interesaba poner de manifiesto. «*Integridad* era lo que les faltaba, según pensaba Kraus, a tantos de sus contemporáneos, y era esta falta la que les hacía merecedores de sus ataques»⁹⁴.

Kraus veía el arte de un hombre como algo que estaba íntimamente conectado a su carácter moral. Para él, «criticar una obra de arte era determinar si expresaba o no verdaderamente al artista»⁹⁵. La obra final debía reflejar fielmente el carácter de su creador. Y si no era así, si la falta de expresión genuina del artista predominaba en la obra estética, Kraus encontraba un motivo más que suficiente para emprender un ataque certero que fuera capaz de poner al descubierto la total ausencia de compromiso y seriedad moral, es decir, integridad, presente de manera directa en el responsable de la obra. Dicha falta de compromiso y seriedad

⁹³ Karl Kraus, *Dichos y contradichos*, traducción y notas de Adan Kovacsics, Posfacio de Sigurd Paul Scheichl, Barcelona: Editorial Minúscula, 2003, VI, p. 122.

⁹⁴ Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 100. El subrayado es mío.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 101. Esto explicaba, según Janik y Toulmin, el carácter inclasificable tanto de la persona Karl Kraus, como de su obra.

moral, involucraba hasta los aspectos que a primera vista pudieran parecer más insignificantes para la configuración de una manifestación estética literaria, tales como, una coma puesta en un lugar inadecuado, una palabra empleada incorrectamente, o simplemente una idea que careciera por completo de la fuerza expresiva que toda creación literaria debía ostentar. Este es justamente el núcleo primordial que fomentaba la aparición de la *polémica* krausiana: la carencia de compromiso rotundo con la obra emprendida, traducida en la desvinculación de autor y obra que la creatividad auténtica sí exige, y que no era asumida con toda entrega. En síntesis, la ausencia de seriedad moral, constituye el punto medular que explica la ardua y demoledora tarea polémica encarnada por este satírico escritor.

El otro aspecto fundamental que configura la vida del escritor Karl Kraus, es la *sátira*. Johann Nestroy, representa la fuente inspirativa que éste adoptaría, literariamente hablando, para dar forma a su peculiar estilo satírico.⁹⁶ Quizá el aspecto que más impresionara a Kraus fuera aquel que, en palabras de Claudio Magris, representaba una «fantasía muy vivaz», una *fantasía* que reflejaba «una excepcional capacidad de observación realista de la vida»⁹⁷. Visión que no dejaba de lado la asombrosa comicidad inherente a cada uno de los retratos de la vida que eran literariamente esbozados. La sarcástica reflexión que Nestroy realizaba sobre el hombre, lo llevaba a poner al descubierto los peores defectos de la gente, así como, a mantener una concepción de la humanidad que resultaba, por lo demás, incorregible, pero sin perder de vista las magistrales posibilidades estéticas que la literatura ofrecía, como medio para explorar a fondo la situación literariamente abordada, aunque siempre desde un punto de vista lingüísticamente innovador.⁹⁸

La vitalidad con la que Nestroy impregnaba sus obras, y la novedad que fomentaba dicha vitalidad, provenían precisamente de la fuerza imaginativa que él empleaba justamente para poder superar el esquema ordinario que captaba la naturalidad de la vida en una determinada concepción literaria. Fuerza que emanaba a partir del empleo de la *fantasía* como

⁹⁶ Para un recorrido interesante en los detalles literarios de la obra del escritor austriaco Johann Nestroy, véase, Claudio Magris, *El mito habsbúrgico en la literatura austriaca moderna*, pp. 139–146, de la edición citada.

⁹⁷ Claudio Magris, o. c., p. 139.

⁹⁸ La obra de Johann Nestroy, no era del todo desconocida para Wittgenstein. De hecho, el lema de las *Investigaciones filosóficas*, el cual, hace alusión a que el progreso se ve mayor de lo que en realidad es, fue tomado justamente de una referencia literaria de este escritor austriaco. Véase, Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Crítica, 1998.

un elemento principal dentro su concepción literaria, es decir, de su postura artística asumida justamente en el *origen* descrito, promovido y anhelado por Karl Kraus. La razón fecundada por la fantasía, es una característica propia de la obra literaria de Nestroy, de hecho, constituye su origen primordial. Y si el esquema estético ordinario pretendía suavizar e idealizar la realidad, a la manera en que pretendía hacerlo la fábula musical de un Raimund, por ejemplo, perteneciente al teatro austriaco del Biedermeier, «la sátira de Nestroy», al igual que hiciera la de Karl Kraus, por el contrario, «no perdona nada»⁹⁹.

La «chispeante invención lingüística» de aquel que inspirara al autor de *Die Fackel*, explotaba hasta el extremo las posibilidades de su propio lenguaje utilizado.¹⁰⁰ Kraus realizó una explotación muy similar a la de su antecesor satírico. Tal explotación requería de un sólido componente que fuerza capaz de demoler el estándar común y dominante de la literatura austriaca de aquel momento, y sólo la sátira fue capaz de producir tal efecto victorioso. La natural *ligereza* que Nestroy imprimía a sus construcciones literarias, fue asimilada y transmitida por el propio Kraus. En uno de sus aforismos, dice, «un criado de Nestroy se quita de encima la carga de la vida y tira el aburrimiento por la puerta. Es más robusto que un catedrático de filosofía»¹⁰¹. La «carga de la vida» fue así asumida desde una perspectiva satírica, y sólo así, fue capaz de recuperar su propia seriedad literaria.

A partir de las construcciones lingüísticas de peso moral y estético, al muy peculiar estilo de un Nestroy, el escritor satírico Karl Kraus, llevó a cabo una distinción fundamental que le permitió contemplar, por separado, tanto el ámbito discursivo de los hechos, como la esfera propiamente estética. En esta «separación creadora»¹⁰², él identifica la esfera de los hechos y la esfera de los valores, como base propicia para llevar a cabo su fecunda polémica bajo una forma poderosamente satírica.¹⁰³ Para Kraus, siguiendo de cerca los planteamientos estéticos de Oscar Wilde, quien dijera en pleno siglo XIX que «no existen libros morales o

⁹⁹ Claudio Magris, o. c., p. 140.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Karl Kraus, *Dichos y contradichos*, p. 126.

¹⁰² Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 109.

¹⁰³ Uno de los mejores escritos que ejemplifica satíricamente la tensión y confusión entre ambos aspectos como fuente primigenia para llevar a cabo una dura polémica, se encuentra en aquel escrito que lleva por título «Criminalidad y moralidad», donde la «nueva inmoralidad» consiste en promover la aparición de nuevas figuras delictivas que se caracterizan por estar disfrazadas de legalidad y orden social, y en dicha falsa caracterización, Kraus establece su polémica sátira. Cfr. Karl Kraus, *Escritos*, edición de José Luis Arántegui, Madrid: Visor, 1990, pp. 15–27.

inmorales», y que «los libros están bien o mal escritos. Eso es todo»¹⁰⁴, Kraus reconocía que «los hombres, no las ideas, son morales o inmorales»¹⁰⁵. Tal «separación creadora» lo condujo a expresar una convicción muy profunda cuyas consecuencias eran igualmente equiparables en profundidad, a saber: que la esfera de los valores es completamente distinta a la esfera de los hechos y, por ende, la identificación de ambas esferas como elementos constitutivos de un mismo aspecto, había conducido a aceptar la estética de cualquier escrito como si se tratara de una responsabilidad moral indiscutible. La autoridad o responsabilidad moral que era atribuida a la prensa austriaca de aquel entonces, era resultado justamente de tal confusión o, al menos, eso creía plenamente el escritor satírico. Confusión que únicamente podía haber sido aceptada en «una época de cerebro estrecho» que aceptaba y ostentaba una insoportable «manía por las frases hechas y la hipocresía»¹⁰⁶.

«Desde el comienzo de su carrera, Kraus identificó absolutamente la forma estética y el contenido moral de la obra literaria, viendo su valor moral y estético como reflejado en su lenguaje»¹⁰⁷. La pulcritud aforística del *Tractatus*, entendida como fortaleza aforística estilísticamente elaborada, sigue, de hecho, la identificación de forma estética y contenido moral, de acuerdo a la anterior identificación que realizara Karl Kraus. Ambos aspectos se unen en dicha obra por medio del lenguaje aforísticamente utilizado, según la responsabilidad personal de aquel que emplea el lenguaje, en este caso, Ludwig Wittgenstein. De acuerdo con el autor de *Die Fackel*, la forma estética y el contenido moral de la obra literaria, es decir, su *valor*, queda nítidamente reflejado en el lenguaje que es empleado en la obra. De hecho, este último aspecto, Kraus lo identifica directamente con la *verdad*.¹⁰⁸ Así, pues, la notoria precisión que Wittgenstein ejecuta en la disposición del lenguaje que emplea para su obra, correspondería precisamente al *valor* último del *Tractatus*. Valor que no puede quedar reducido al ámbito de los hechos, del mundo, sino, precisamente fuera de él como valor, y no como un hecho más. Por eso dicho valor se *muestra*, ya que no pertenece al ámbito de los hechos, al ámbito del

¹⁰⁴ Oscar Wilde, “Prefacio” en *El retrato de Dorian Gray*, traducción de José Luis López Muñoz, Madrid: Alianza de bolsillo, 2002, p. 7. Para un análisis de la influencia que ejerciera este escritor inglés sobre Karl Kraus, véase el Capítulo 10 que lleva por nombre “Wilde, Nietzsche y el papel de artista” en Edward Timms, *Karl Kraus. Satírico apocalíptico*, pp. 201–219.

¹⁰⁵ Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 109.

¹⁰⁶ Karl Kraus, «Criminalidad y moralidad» en *Escritos*, p. 17.

¹⁰⁷ Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 111.

¹⁰⁸ *Ibid.*

lenguaje o, como se verá en el último apartado, al ámbito de lo que se dice o «lo dicho», según lo identificara Martin Buber.¹⁰⁹

De acuerdo con Janik y Toulmin, Kraus siguió una mística del lenguaje en la que se implicaba «que la sátira perfecta es una obra que en modo alguno cambia las declaraciones que son satirizadas, sino que se limita a mostrarlas con una nueva luz que ilumina su hipocresía inherente»¹¹⁰. Wittgenstein llevó a cabo un movimiento muy similar, aunque desde otra perspectiva. Sin emplear la sátira como recurso estilístico, el autor del *Tractatus* concluyó que la esfera de los hechos, lingüísticamente considerada, resulta insuficiente para dar explicación del ámbito propio de los valores estéticos, éticos y religiosos o, en una palabra, del *valor* como tal, ya que el ámbito de «lo más grande e importante», no puede ser apresado por el tipo de lenguaje que corresponde a aquellos, a los hechos, sino que, únicamente es posible *mostrar* tan importante y fundamental aspecto a través de la insuficiencia que es propia *al mundo*, a la totalidad de los hechos, en clara correspondencia o relación complementaria (*mutualidad*) con el ámbito de lo *místico* o ámbito del *valor*.¹¹¹ La «separación creadora» que realizara Wittgenstein, lo condujo a colocar el valor del mundo fuera de él, si éste último es únicamente considerado bajo el aspecto del decir, esto es, de la proposición. Ésta última no es capaz de apresar el mundo como «un todo limitado» y, por ello, y polémicamente gracias a su incapacidad, justamente el mundo puede *conservar* su valor intacto, *ilimitadamente mostrado* a través de lo que la figura del mundo o proposición es incapaz de decir. En otras palabras, el mundo no se agota únicamente en los hechos, como creyeron erróneamente los miembros del

¹⁰⁹ La expresión firme pero nostálgica de Wittgenstein, con respecto a cuán poco se ha logrado *en el mundo* con el *valor* o aportación más profunda de su *Tractatus*, responde justamente a tal aspecto. Cfr. el *Prólogo* a dicha obra hacia el final, donde dice: «La *verdad* de los pensamientos aquí comunicados me parece, en cambio, intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas. Y, si no me equivoco en ello, el *valor* de este trabajo se cifra, en segundo lugar, en haber mostrado cuán poco se ha hecho con haber resuelto estos problemas». Recuérdese que Wittgenstein entiende por *esencial* la naturaleza propiamente lógica o formal de su investigación, y por *valor*, el aspecto existencial o real del mismo, y que es la base a partir de la cual se constituye precisamente aquel orden esencial. Por eso, la formalidad del mundo, quedó aclarada o descrita como insuficiente al analizar la naturaleza correspondiente a la proposición, siendo ésta última asumida como condición figurativa de los hechos que pueden ser dichos, o bien, son capaces de describir lo que el mundo es, pero, el valor propio de éste, del mundo, quedó salvaguardado o resguardado en el ámbito propio de lo que se muestra. El valor no se *esconde*, por así decirlo, en la totalidad de los hechos, en el mundo, más bien se muestra y hace patente sin poder decir cómo es que lo hace. Desde aquí subyace la resonancia mística que puede ser atribuida al *Tractatus*. Véase más arriba el apartado que aborda la influencia filosófica negativa que ejerciera el joven Weininger en Wittgenstein.

¹¹⁰ Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 113.

¹¹¹ TLP 6.4 y 6.41: «Todas las proposiciones valen lo mismo», y, «El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor».

Círculo de Viena después del leer el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, y dicha conservación y recuperación del valor último del mundo fue posible gracias a que el *valor* de éste, del mundo, desde la perspectiva asumida en dicha obra, emprende una salvadora fuga que lo conduce y resguarda justo en el límite del mismo, logrando, de tal manera, recuperar así su *sentido* último sin tener que quedar eliminado o prácticamente diluido en la neutralidad del mundo, entendido como la totalidad de los hechos que son proyectados a través de toda la posible totalidad de proposiciones.¹¹²

El mundo, entonces, recuperó su *sentido* y conservó intacto su *valor*. Wittgenstein, que sigue de cerca la postura de Karl Kraus, la cual, consiste en asumir una *integridad* total tanto en la vida como en la obra que se realiza, logró asumir una postura límite con respecto al mundo, precisamente para conservar el *valor* del mismo, sin tener que diluirlo en la neutralidad proyectiva («todas las proposiciones valen lo mismo») de la proposición, o bien, también tener que diluirlo en la omnipotente presencia del sujeto que conoce. Conservar el sentido del mundo, es decir, su valor, aún sin un sujeto sustancial que se adjudique la aparición del mundo

¹¹² Para Wittgenstein, «las proposiciones no pueden expresar nada más alto» (TLP 6.42), y esta insuficiencia es muy importante porque, de otra manera, lo único valioso estaría dado en las proposiciones que la ciencia realiza. Pero Wittgenstein reivindica el estatus de la ciencia y, con él, replantea el de la filosofía: «La filosofía no es ninguna de las ciencias naturales. (La palabra «filosofía» ha de significar algo que está por arriba o por debajo, pero no junto a las ciencias naturales» (TLP 4.111), lo cual, puede resumirse en lo siguiente: la filosofía no es ciencia. Es más, «la filosofía delimita el ámbito de lo disputable de la ciencia natural» (TLP 4.113). Y, de hecho, la filosofía no recibe un menosprecio por parte de Wittgenstein, como comúnmente se ha creído, a favor de la eliminación de ésta, promoviendo el posterior desarrollo y apego exclusivo a la ciencia: esa es una visión que el círculo de Viena hiciera circular en el grupo de intelectuales de comienzos del siglo XX, interesados en el pensamiento filosófico del joven Wittgenstein bajo una visión lógico-positivista. Versión que distorsionó durante largo tiempo la originalidad filosófica de este gran exponente del pensamiento filosófico contemporáneo, en lo referente a la naturaleza propia de la filosofía, debido a la adopción que la corriente analítica hiciera de él. Adopción que comenzó a ponerse en tela de juicio a partir del innovador trabajo de Allan Janik y Stephen Toulmin, cuya innovación primordial consistió en regresar a Wittgenstein a su entorno natal austriaco, el cual, no corresponde precisamente con los presupuestos básicos del entorno anglosajón en que se había transmitido el pensamiento filosófico de Ludwig Wittgenstein. Así, pues, el meritorio trabajo de Janik y Toulmin, logró iluminar bajo una nueva luz la auténtica aportación filosófica de Wittgenstein dentro de una nueva dimensión. Mi Tesis de Licenciatura, titulada «Algunas consideraciones sobre la naturaleza de la filosofía en Ludwig Wittgenstein», aborda precisamente una investigación del tema exclusivo de la «filosofía» en éste pensador, con respecto a la naturaleza, originalidad y continuidad, de tal tema-vivencia, a todo lo largo de su pensamiento, esto es, desde las *Notes on logic*, el escrito más temprano conservado de él, hasta algunas de sus últimas observaciones editadas en el *Zettel*. La Primera Parte de dicho trabajo, aborda justamente la naturaleza de la filosofía que Wittgenstein concibiera dentro del *Tractatus*, concepción que, de hecho, no cambió fundamentalmente a todo lo largo de su vida. Por ello, ahí definiendo que se trata, en realidad, de un sólo Wittgenstein. Un filósofo que tiene que ser abordado a partir de su concepción peculiar y novedosa de «filosofía», como concepción vital que unifica la diversidad de sus posteriores consideraciones, y no como suele hacerse, justamente al revés, esto es, tomando exclusivamente en consideración sus peculiaridades particulares a partir de una separación tajante de su pensamiento.

como un fenómeno que forma parte de su omniabarcante exclusividad es, para él, la única vía que garantiza la posibilidad de *mostrar*, dentro de su propio ámbito, aquello denominado *valor*. En tal ámbito, no predomina el mundo o el sujeto, sino que, mundo y sujeto son valiosos por su participación mutua en aquello que se muestra simplemente no *como* lo que es, sino, como aquello *que es*, simplemente.¹¹³ Sólo entonces es posible lograr adquirir una visión conjunta del sujeto-límite/mundo-límite, bajo una especie de eternidad, bajo una visión *sub specie aeterni* que logre mostrar el valor más íntimo y fundamental del mundo.¹¹⁴ Visión que, de hecho, representa para Wittgenstein, precisamente «lo místico», «lo más grande e importante» o, en otras palabras, la vivencia que muestra el acontecer límite del sujeto-mundo precisamente «como-todo-limitado», vivencia que hace posible justamente el sujeto ético y no metafísico, en tanto límite, *ante* aquello *que es*.¹¹⁵ No importa *cómo* sea el mundo, ya que eso lo puede describir toda la ciencia y, en general, el lenguaje entendido como posibilidad figurativa de proyección, tal y como se establece en el *Tractatus*,¹¹⁶ sino, aquello que sí resulta ser importante, y que sin ser posible describir o *decir cómo es*, sorprende simplemente *por que es*, siendo así lo más importante, lo más grande, en una palabra, «lo místico». De tal manera, «*cómo* sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto», asegura Wittgenstein.¹¹⁷

¹¹³ TLP 6.44: «No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que sea*».

¹¹⁴ TLP 6.45

¹¹⁵ *Ibid.*, así como, TLP 5.632.

¹¹⁶ TLP 3.11 y 3.12: «Usamos el signo sensoperceptible (signo sonoro o escrito, etc.) de la proposición como proyección del estado de cosas posibles. El método de la proyección es el pensar el sentido de la proposición», y, «Al signo mediante el que expresamos el pensamiento le llamo el signo proposicional. Y la proposición es el signo proposicional en su relación proyectiva al mundo».

¹¹⁷ TLP 6.432, y por eso, «Dios no se manifiesta *en* el mundo», ya que no es un hecho más que forme parte de su total configuración, lo cual, no equivale a afirmar que Dios *no existe*. El análisis de los *Diarios* de guerra en la Tercera Parte de este escrito, aborda con más detalle tal cuestión. Adelantando: así como en Weininger la existencia no queda reducida a la esencia, en Wittgenstein, tampoco la esencia sustituye la existencia. En el primero, como se explicó anteriormente, el principio lógico de identidad remite a un aspecto mucho mayor que aquel que dicho principio expresa esencialmente, ya que de ahí él desprendía o deducía la existencia de un Yo absoluto que fuera concordante con la postulación existencial presente en el principio lógico antes mencionado. Wittgenstein no reduce el mundo a su mera esencia, ya que, de ser así, la lógica sería suficiente para dar cuenta del valor último del mundo, únicamente recurriendo al mero aspecto del decir, y del decir con claridad. Dicho de otra manera, el *mostrar* sería irrelevante para su concepción filosófica. Pero, en ésta última, el *mostrar* alude o apunta, de hecho, a todo aquello que el decir no es capaz de apresar por sí mismo, esto es, a todo lo que en verdad, tiene algún valor, siempre y cuando éste quede fuera de la esencialidad propia del mundo, esto es, de la lógica, para dar cabida justamente a la presencia fundamental de la ética como sostén del mundo. El aspecto del *mostrar*, la existencia del *valor*, así lo confirma. *Decir* y *mostrar*, en Wittgenstein, no son posturas excluyentes: manifiestan una relación de compenetración o mutualidad que explica la configuración de una visión del mundo, que se consume con la desaparición del yo como sostén del mundo, justamente para poder conservar y arribar a lo más grande e importante, «lo místico». De ahí, que el *Tractatus logico-philosophicus* sea un acto ético, como bien apuntan Janik y Toulmin, pero, dicho acto posee unas implicaciones aún mucho mayores que todas aquellas que fueron sugeridas dentro de su propia interpretación. Véase más adelante, Tercera Parte.

Para conservar la integridad personal ante tal acontecimiento originario, esto es, para mantener la pureza de tal vivencia originaria, Wittgenstein elimina por completo en su obra las meras frases, los adornos, y convierte cada expresión utilizada en un pulcro y potente aforismo que condensa, en sí mismo, un particular contenido filosófico que logra conservar su fuerza necesaria justamente a través de lo que el aforismo era capaz de proporcionarle. Cada aforismo que compone el *Tractatus logico-philosophicus*, ejemplifica y muestra que la *integridad personal* que defendiera Karl Kraus, consiste justamente en llevar a cabo plenamente, y sin titubeos, tal *deber*. El refugio y medio de salvación más importante para los dos, esto es, para Kraus y Wittgenstein, consistió en explotar profundamente las múltiples posibilidades que únicamente el aforismo es capaz de ofrecer, tratándose de una creativa concepción filosófica, o bien, literaria. Para los dos, como dijera Karl Kraus, «la meta es el origen». La obra literaria de Karl Kraus, su revista *Die Fackel*, ese «diario personal publicado de forma periódica»¹¹⁸ es, en tal sentido, una creación literaria satírica, exigentemente polémica y, sobre todo, sobriamente aforística. Por su parte, el *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, ese periodo de vida y diario personal que adquirió una forma final de publicación, es un acto ético cuya auténtica naturaleza creativa, sin ser satírica, sí es filosóficamente polémica y, además, es portadora de una belleza arquitectónicamente aforística.

b) Aforismo y método indirecto: el porte de la verdad.

«El aforismo nunca coincide con la verdad: o es media verdad o verdad y media»¹¹⁹. He aquí la naturaleza propia del aforismo que fuera concebida por Karl Kraus. Él mismo adoptó el aforismo como forma expositiva para exponer gran parte de su vida-pensamiento. El dominio perfecto que tuviera Kraus de la lengua alemana, salta a la vista precisamente al leer algunos de sus escritos y, principalmente, algunos de sus poderosos aforismos. Su apego y afecto al aforismo, proviene, por una parte, de Schopenhauer, gracias a la influencia, talento y fuerza

¹¹⁸ Edward Timms, o. c., p. 184.

¹¹⁹ Karl Kraus, *Dichos y contradichos*, p. 159.

literaria de la escritura aforística de éste filósofo¹²⁰; y, por otra, de la obra literaria de Lichtenberg, cuyo estilo plenamente aforístico era bastante reconocido y ensalzado en aquella época, estilo que Kraus conociera y admirara profundamente.¹²¹

El aforismo obliga a pensar una y otra vez lo que ahí se expresa, y no da cabida a la superficialidad. En el aforismo, las palabras están contadas, no hay cupo para el ornamento. La desnudez del aforismo es justamente aquello que encubre su verdad. El *Tractatus* es aforístico porque está desnudo. El aforismo anuncia un determinado pensamiento sin agotarlo, ya que lo ahí expresado exige de manera escandalosa la participación directa del lector – su verdad contenida exige un permanente esfuerzo de lectura, pues se trata de un pensamiento que se ofrece *semi*-digerido, y la digestión completa llega cuando el lector penetra en las entrañas mismas del aforismo, hasta hacerlo y convertirlo en pensamiento propio. El aforismo requiere participación continua, lectura tras lectura, y aún así, no se agota. El aforismo involucra y envuelve no sólo su verdad, sino, al lector. El aforismo anuncia todo aquello que ninguna otra forma literaria es capaz de ofrecer. Donde aparece al aforismo, la verdad asoma. El aforismo no es un cúmulo de palabras, representa el rescate de ellas. En el aforismo la palabra no sigue a su compañera, ella es capaz de defenderse por sí misma y de sí misma. El aforismo, más que un mero estilo, refleja un compromiso, una ardua tarea por poner al descubierto aquello que solamente *puede ser dicho* de esa manera, y no de otra. Aforismo es, en una palabra, compromiso, *integridad*. En fin, Karl Kraus comprendió a la perfección esto, pues su *integridad*, que no presentaba fisura alguna, y su exigente carga personal, renovada día con día, así lo hicieron ver. Sus penetrantes e ingeniosos aforismos, en sí mismos, son prueba viviente de ello. «Un aforismo no ha de decir la verdad, sino superarla. Con una sola frase ha de ir más allá de ella»¹²², anuncia éste «sacerdote de la verdad».

Ya Lichtenberg se había quejado de «todos los grandes escritores superficiales de nuestro tiempo»¹²³, es decir, aquellos escritores que con una sola frase no quieren ir más allá y,

¹²⁰ Cf. A-J y S-T, o. c., p. 92. «No se falta el respeto a Schopenhauer si las verdades de sus escritos breves a veces se perciben como ruido. Se queja de los portazos, ¡y con qué claridad trasmite su queja! Uno oye literalmente cómo se cierran de un portazo... las puertas abiertas», Karl Kraus, o. c., VI, p. 125.

¹²¹ Cf. A-J y S-T, o. c., pp. 112 y 122. Dice Kraus: «Lichtenberg cava más hondo que cualquiera, pero no vuelve a lo alto. Habla bajo tierra. Solamente lo oye aquel que también cava hondo», o. c., VII, p. 125. Asimismo, véase, Georg Christoph Lichtenberg, *Aforismos*, edición, traducción, introducción y notas de Juan del Solar, Barcelona: Edhasa, 2002. 2ª. Edición.

¹²² Karl Kraus, *Dichos y contradichos*, VI, p., 115. El subrayado es mío.

¹²³ Lichtenberg, o. c., [F-769], p. 230.

por supuesto, tampoco lo logran a través de una voluminosa elaboración de frases como aparición inconexa de regadas ideas. Estos escritores superficiales, llenan y llenan hojas y hojas, acumulan y adicionan palabra tras palabra, y culminan tal y como empezaron, sin compromiso y sin verdad alguna. «Que la suma de ideas de un ensayo literario, advierte Kraus, sea el resultado de una multiplicación, no de una adición»¹²⁴. El escritor debe ser fecundo, no repetitivo. El escritor debe formular cada frase utilizada con verdadero esmero y cuidado, hasta pulir cada idea contenida en dicha frase a su forma última: el aforismo, entendido entonces como ejemplo que compromete y refleja la integridad personal del propio escritor. En el aforismo *debe* quedar reflejada su propia *personalidad*. Como dice Kraus, «"Escribir bien", pero sin personalidad, puede ser suficiente para el periodismo. O a lo sumo para la ciencia. Nunca para la literatura»¹²⁵. El estilo será reflejo de la personalidad del escritor, es decir, testimonio del compromiso indisoluble que asume su integridad personal –su persona– con su escritura. El *estilo* de Karl Kraus buscó, en efecto, tal compromiso. De ahí, su predilección y apego al aforismo, es decir, su contundencia. «Hay escritores capaces de expresar en sólo veinte páginas aquello para lo que a veces incluso necesito dos líneas»¹²⁶.

El estilo de Kraus o, dicho de otra manera, su propia *integridad*, requiere más esfuerzo de lo que a primera vista pudiera parecer. Su dominio de la lengua es tal que, a pesar del disgusto que esto pudiera provocar, no es posible leer una sola vez, y a la ligera, cualquier escrito de Karl Kraus. Es necesario evitar confusiones, pues este escritor satírico es un talento, no sólo lo tiene.¹²⁷ «Para acercarse a mis escritos, confiesa abiertamente Kraus, hay que leerlos dos veces. Pero tampoco me opongo a que sean tres. De hecho, prefiero que no se lean a que sean leídos apenas una vez. No quiero hacerme responsable de las congestiones de un estúpido que *no* tiene tiempo»¹²⁸. La producción literaria, al ser concebida entonces como un compromiso de integridad personal, exige una lectura atenta y detenida, sin prisas y con una compenetración total con lo ahí expresado. El escritor auténtico no utiliza ornamentos en su forma expresiva, *o se es o no se es escritor*: «Hay dos tipos de escritores. Aquellos que lo son y

¹²⁴ Karl Kraus, o. c., VI, p. 114.

¹²⁵ Karl Kraus, o. c., VI, p. 122.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ «Tener talento, ser un talento: siempre se confunde», Karl Kraus, o. c., V, p. 89.

¹²⁸ *Ibid.* El subrayado es mío. Por su parte, Schopenhauer también proponía lo mismo al sugerir, por lo menos, una segunda lectura de su obra capital y, preferentemente, una tercera sería mucho mejor. Cf. *El mundo como voluntad y representación*, «Prólogo» a la Primera Edición, VIII, p. 32

aquellos que no lo son. En los primeros, el contenido y la forma van juntos como el alma y el cuerpo; en los segundos, hacen juego como el cuerpo y el vestido»¹²⁹. El escritor auténtico no se esconde tras las palabras: encarna en ellas.

Ahora bien, el método indirecto empleado por Kraus fue posible al emplear el aforismo como medio de expresión. Su polémica y su expresión satírica estuvieron basadas precisamente en el efecto contundente de su directa polémica. Dicho método, *pone a prueba*, no tanto a las palabras como a los individuos. Aquello que está en juego dentro del método indirecto es justamente la *integridad* de la persona. La verdad sugerida por el aforismo es, en su conjunto, posible gracias a la aplicación coherente del método con el conjunto de aforismos. El aforismo no agota la verdad, y el método indirecto no agota el tema. Hermanados, tanto el método como el aforismo, dan como resultado aquel mundo maravilloso que encuentra su núcleo central en el propio individuo, es decir, en la *integridad* del escritor, primordialmente, pero también del lector. El método indirecto enfoca a través del aforismo, un cierto tema desde una perspectiva siempre novedosa, la cual, refresca el modo entumido y habitual de concebir ese mismo tema. El método indirecto es aquel tipo de escritura que muestra un determinado tema bajo el ropaje del aforismo, cuya naturaleza inagotable ofrece un amplio panorama interpretativo para abordar y entender el tema en cuestión. Por ejemplo, como dice Lichtenberg, «cuando un libro y una cabeza chocan y suena a hueco, ¿es siempre debido al libro?» [D-399].

Como hemos visto, el aforismo no agota la verdad: la anuncia justamente al hacer patente su inadecuación al propio aforismo («o es media verdad o verdad y media»). El aforismo obliga a presentar una determinada cuestión de una manera tal que obligue al lector a pensar más a fondo, y por sí mismo, el asunto presentado bajo el estilo aforístico – en tal sentido, el *método*, *muestra* el camino. En otras palabras, la integridad personal, esmero y perseverancia, *deber* personal de cualquier individuo, lector o escritor, refleja su propia condición moral. Este giro dado por Karl Kraus es sumamente importante, no sólo para entender la postura de Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus*, sino, para visualizar más a fondo de qué manera quedó concentrada la responsabilidad moral de un individuo a partir justamente de lo que dicho individuo hacía y decía o escribía.¹³⁰

¹²⁹ Karl Kraus, o. c., p. VI, 109.

¹³⁰ Karl Kraus decía, «nadie imagina lo difícil que suele ser transformar un acto en un pensamiento», *Dichos y contradichos*, IX, p. 160.

En otras palabras, Karl Kraus coloca en el centro de la mira al individuo partiendo no ya de sus condiciones trascendentales, sino, de su responsabilidad lingüística. Para Kraus, «los hombres, no las ideas, son morales o inmorales»¹³¹. Para él, la palabra es ahora, y para siempre, *deber y responsabilidad*, y su uso, es un síntoma indiscutible de la naturaleza moral de aquel que acude a ella. La palabra usada sin responsabilidad alguna es, a partir del autor de *Die Fackel*, y para toda la Viena finisecular, un crimen no sólo contra la lengua misma, sino, contra la humanidad entera. Crimen que únicamente podía ser comprendido si se apelaba al método polémico y satírico, ya que de aquellos que cometían tal crimen en contra de la fuente originaria del origen creativo, esto es, en contra de la lengua con su falta de integridad, no cabría más que decir como Kraus, «¡Perdónalos, Señor, porque saben lo que hacen!»¹³². Y qué es justamente lo que hacían a ojos de este escritor vienés la mayoría de sus compatriotas, pues asesinar la fuente originaria de la cual emana la creatividad artística, es decir, matar la *fantasía* o unión de sentimiento y razón, como elemento originario o unidad primordial que produce la mágica aparición de la creación artística. Dicho de otra manera, ellos, sin piedad alguna, «matan de hambre a la imaginación»¹³³.

«Los hipócritas morales no resultan odiosos por hacer algo distinto de lo que profesan, sino por profesar algo distinto de lo que hacen. Quien condena la hipocresía moral ha de guardarse muy mucho de que se lo tomen por un amigo de la moral que aquellos traicionan aunque sea de tapadillo. Lo condenable no es la traición a la moral, sino la moral. Ella en sí es hipócrita. Lo que hay que revelar no es que beben vino, sino que predicán agua. Siempre resulta delicado demostrar contradicciones entre la teoría y la práctica. ¿Significa algo el acto de todos en comparación con el pensamiento de uno solo? El moralista podría tomarse en serio la lucha contra una inmoralidad a la que ha sucumbido. Y si alguien predica vino, hasta puede perdonársele que beba agua. Se contradice, sí, pero consigue que se beba más vino en este mundo».¹³⁴ La cita anterior, aunque larga, muestra claramente el tipo de satírica polémica que entablaba Karl Kraus a través de la aplicación de su método indirecto, método que tenía como objetivo principal poner al descubierto así fuera la más mínima falta de *integridad personal* por parte del usuario del lenguaje y que, como tal, es decir, como usuario, era entonces visualizado

¹³¹ Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p., 109.

¹³² Karl Kraus, o. c., p. IX, 161.

¹³³ Karl Kraus, «Nuestra experiencia histórica» en *Escritos*, p. 136.

¹³⁴ *Ibidem*.

bajo todo tipo de sospechas para poder ser asumido y finalmente enjuiciado como un criminal que se hacía pasar por un inofensivo portador de la lengua y que, en realidad, según Kraus, debía ser puesto al descubierto con el título que le correspondía: asesino.

c) Lengua y origen: *integridad del individuo.*

«El castillo de la lengua que se alza en el aire es el único que jamás agota la fuerza de su tentación, lo inagotable en que la vida no se empobrece. ¡Que aprenda el hombre a ponerse a su servicio!»¹³⁵. Karl Kraus puso su vida al servicio de la lengua – y exigía a los demás que hicieran lo mismo.¹³⁶ Su apasionada postura que defendiera y promulgara la conservación de la prístina pureza de la lengua originaria, lo condujo a un distanciamiento radical con respecto a todo aquel entorno cultural que le rodeaba. Su lucha diaria fue asumida desde la trinchera inmovible del escritor polémico y satírico, aunque solitario. *La Antorcha*, aquella luz con la cual pretendía promover un inapagable incendio cultural, fue alzada con una sola mano: la suya propia. Como afirma Josep Casals, «Kraus es, ante todo, una individualidad enfrentada al mundo»¹³⁷, una individualidad que se enfrentó, ante todo, a sí mismo, y que en tal enfrentamiento, jamás cedió algún terreno o concesión ante su propio combate.

Para Karl Kraus, «las buenas opiniones carecen de valor. Lo que vale es quién las tiene»¹³⁸. Kraus no concibe separación alguna entre lo que un hombre es y lo que éste hombre dice, ni entre lo que dice y la forma que emplea para decirlo. El compromiso moral está enraizado en la propia condición del individuo con respecto al empleo que éste hace de las palabras. Si una persona emplea deficientemente las palabras utilizadas, es decir, sin responsabilidad alguna, las consecuencias que de ello se desprenden atentan directamente en perjuicio de su propia condición humana. «Para Karl Kraus, las metáforas fallidas y las

¹³⁵ Karl Kraus, *La Lengua en Escritos*, Cap. 31, p. 181.

¹³⁶ «¡Qué estilo de vida se desarrollaría si los alemanes no respetaran más ordenanza que la de la lengua», Karl Kraus, o. c., p. 180.

¹³⁷ Josep Casals, *Afinidades vienesas*, p. 85.

¹³⁸ Karl Kraus, *Contra los periodistas y otros contras*, edición y traducción de Jesús Aguirre, Madrid: Taurus: 1992, II, p. 51.

oraciones mal construidas constituían la prueba de una ética deficiente»¹³⁹. El carácter de una persona quedaba reflejado en el tipo de oraciones que tal persona construía. Un caso muy especial, según Kraus, estaba dado en las publicaciones periodísticas. Las publicaciones apresuradas, sin el más mínimo apego a la naturaleza propia de la lengua, la habían corrompido y prostituído más allá de lo meramente imaginable. Lo que él veía en ese tipo de publicaciones no era otra cosa más que, por una parte, falsedad, espacios rellenos sin mayor apego a la verdad, cuya finalidad quedaba relegada justamente a llenar esos espacios vacíos y, por otra parte, veía una total falta de compromiso e integridad por parte de todos aquellos que concebían esos espacios como pretextos óptimos, o bien, una excelente oportunidad para justificar llevar a cabo un crimen en contra de la lengua. Un encabezado de cualquier periódico podía llegar a constituir un verdadero conflicto, y una noticia mal redactada, era convertida en una bomba de tiempo que esperaba el más mínimo detonador para poder estallar. En un ambiente cultural tan enardecido y vulnerable como lo era la Viena finisecular, una frase podía llegar a provocar un daño equiparable al que produce cualquier escándalo social. Las palabras aparecidas en los periódicos vieneses de aquel entonces, eran balas invisibles que causaban un daño no menor al que produce la herida en el cuerpo, ya que estos proyectiles daban en el blanco más delicado del ser humano, impactando directamente en su integridad personal y, por ende, los estragos producidos eran ya de índole moral, afectando la constitución primaria de todo ser humano. En tal sentido, Kraus detectó con bastante anticipación, el poder corruptor que envolvía a todo tipo de frases mal construidas y mal intencionadas.¹⁴⁰ Por tal motivo, su lucha polémica de *denuncia* se concentró, en gran medida, en aquel tipo de publicaciones.¹⁴¹

La lucha krausiana consistía básicamente en desenmascarar las pretensiones subyacentes a todo tipo de expresión lingüística, y la prensa o «folletín», le proporcionaba material más que suficiente para llevar a cabo su labor. La respuesta de Kraus a la prensa, consistió en extraer de ella misma, una pequeña cantidad de su producción escrita: una frase bastaba para poner al descubierto lo superficial y banal de aquella frase una vez que ésta era

¹³⁹ Gerald Kriehofer, *Karl Kraus, luchador y poeta en Karl Kraus y su época*, p. 65.

¹⁴⁰ Una buena parte de las campañas bélicas del nacional-socialismo alemán, estuvo basado en el empleo del *slogan*, así como, en el reparto y distribución de propagandas publicitarias que estaban atestadas de frases provocativas que lograban esconder un peligroso juego de frases que terminó por acrecentar el apego a tal movimiento. Los resultados, como se sabe, fueron desastrosos.

¹⁴¹ Para hacerse una ligera idea del tipo de *autoridad* que poseían los periódicos en la Viena «de fin de siglo», véase, Stefan Zweig, *El mundo de ayer*, pp. 136–139. El «Folletín», era comparado con un «templo sagrado», un «santuario singular», un «incuestionable tribunal lleno de autoridad», según palabras del propio Stefan Zweig.

puesta fuera del contexto en que fue concebida – por así decirlo, la sacaba de juego y la mandaba a los vestidores. La «citación» empleada por Kraus cumplía con esa función. «La cita, dice António Sousa Ribero al hablar de la respuesta de Kraus, se torna para él una forma de hablar mostrando»¹⁴². El desenmascaramiento de una determinada frase, más que poner al descubierto la falta de dotes literarias de los redactores periodísticos, exhibía algo más importante: la terrible corrupción de aquella sociedad, manifestada precisamente en el uso irresponsable de la lengua, y eso era justamente lo más importante de ser *mostrado*. La falta de integridad detectaba por Kraus, saltaba a la vista –como sigue ocurriendo hoy en día– al hojear sin mucho detenimiento cualquier periódico. Este escritor satírico detectó el poder negativamente demoledor que puede llegar a adquirir incluso una, en apariencia, simple frase escrita pero sin responsabilidad alguna. La brutalidad en el empleo de la lengua no manifestaba otra cosa, a los ojos de Kraus, que no fuera un completo crimen contra la verdad.

Tal crimen tenía raíces profundas. Para Karl Kraus, si el lenguaje cambia, la vida también lo hace. El compromiso moral recae, dentro de tal perspectiva, en el empleo del lenguaje.¹⁴³ La devaluación de la cultura, estaba entonces reflejada justamente en el maquillaje que le adornaba descaradamente, y que era ostentado bajo el inaceptable conjunto de las frases hechas («fraseología», diría él), exhibidas tanto en los encabezados como en el interior de los folletines, es decir, en las publicaciones periodísticas que eran ofrecidas orgullosamente como fuente responsable de la capacidad informativa de esa *gran época*¹⁴⁴. En lugar de buscar la pureza originaria de la lengua, se le utilizaba parcialmente únicamente con fines ajenos a toda reconstitución originaria del propio ser humano – así fueran fines políticos, partidistas, ideológicos, económicos, o bien, incluso bélicos, como fue el caso al inicio de la Primera Guerra Mundial, e incluso para la conformación de la Segunda Guerra Mundial. Kraus, al emplear la citación como desenmascaramiento, arrancó no sólo la propia máscara, sino, la carne refugiada detrás de ella, llegando hasta los huesos o, mejor dicho, a la ausencia de carne,

¹⁴² Antonio Sousa Ribeiro, *Karl Kraus y la modernidad* en *Karl Kraus y su época*, p. 115.

¹⁴³ Kraus distingue entre «lengua» y «lenguaje» en el siguiente sentido: la «lengua» es madre de todo, origen y pureza, y a tal condición primigenia quiere Kraus retornar, es decir, a la pureza de la lengua; dicha lengua, supone todos aquellos usos parciales que se llevan a cabo con ella, y estos usos parciales son precisamente lo que Kraus identifica como «lenguaje». Cf. Marta M. Fernández, *Sobre la concepción de la lengua en Karl Kraus* en *Karl Kraus y su época*, p. 124.

¹⁴⁴ Véase, por ejemplo, el tono que emplea Kraus para definir esa «gran época» que le tocó vivir en su escrito que lleva por título precisamente, *En esta gran época* en *Escritos*, 16, pp. 113–124.

de lengua-pureza-origen como tal. Puras frases y nada de verdad. La «fraseología», ya desde entonces, había inundado los cimientos de la lengua.

Por ello, para Kraus al igual que para Weininger, «todo error es una culpa». La fraseología no es más que el comercio de ideas repartido por doquier, el envoltorio que pretende ocultar la terrible decadencia de los hombres, el uso y abuso del todo falto de responsabilidad. En una palabra, la fraseología refleja la falta de carácter no ya de un solo individuo, sino, de toda una época – el malestar había alcanzado tales increíbles dimensiones. El mejor disfraz ético, el engaño que se ha hecho pasar por integridad personal era, para Kraus, aquello llamado y reconocido en aquel tiempo como *prestigio*. Dicho prestigio se obtenía a partir de llevar a cabo una publicación en cualquier reconocido periódico. El *prestigio*, en aquella época, dependía entonces de ser maestro de la fraseología, no de la verdad. La citación krausiana pone énfasis en la falsedad y el vacío en la que descansa dicho *prestigio*, y ponía bajo sospecha a todos los *prestigiosos* fabricantes y supuestos escritores de meras frases. Los dueños de la fraseología jamás escaparon a sus ataques satíricos. Su denuncia, por tanto, no critica a las frases por sí solas, sino que las regresa o expone directamente sobre todos aquellos que las producen.

Por dar un ejemplo, en su escrito titulado *Criminalidad y moralidad*¹⁴⁵, Karl Kraus, partiendo de un caso aparecido en uno de los Diarios oficiales del imperio, es decir, un «folletín», un caso de denuncia jurídica aparentemente inofensiva –un caso nada novedoso de adulterio–, expone las bases prácticamente ridículas en las que está sustentada la moralidad de aquella época. En el modo en que ha sido sacado a la luz el adulterio, él cree que es posible encontrar un caso que hace palpable la incompatibilidad de la supuesta moralidad, con los criterios de criminalidad aceptados y validados por las instancias legales y jurídicas de aquel entonces. Las palabras de un cierto Juez, sirven a Kraus, después de haber sido citadas, esto es, puestas al descubierto, por supuesto, le sirven entonces para exponer el absurdo que prevalece en un caso de inmoralidad exhibido como un caso de criminalidad. El delito que se persigue, en todo caso, es el adulterio, pero, argumenta Kraus, ese *no* es el verdadero delito, sino la injerencia en la vida privada de las personas. ¡Y eso sí que es un delito! Como afirma Kraus, «¡Cómo van a afrontar semejantes doctores de la ley el candor filosófico que a la pregunta ¿qué

¹⁴⁵ Karl Kraus, *Escritos*, I, pp. 15–27.

es indecente? contestó una vez por boca de un niño: "indecente es cuando hay alguien ahí!"»¹⁴⁶. Y, en efecto, cómo puede proceder una denuncia de actos de adulterio, o actos sexuales que hagan sonrojar aún al más instruido en aquellas artes, cuando la denuncia proviene de una persona que ha pasado el tiempo espiando a las demás personas en el núcleo íntimo de su vida personal, lo cual, hace posible lanzar la siguiente pregunta – ¿quién es inmoral entonces? La moralidad falsa, concluye Kraus, ha conducido a una criminalidad aún mucho mayor. La denuncia de la falta pública, esconde tras de sí la intromisión y persecución de la moralidad privada. «Por un bien jurídico que se protege se deja alguno o algunos otros abandonados; lo que se cuestiona es tan sólo cual es más importante: si una "moralidad" que cuando corre peligro lo hace sin ofender la vista de ningún ser humano, o la libertad, la paz de espíritu y la seguridad económica»¹⁴⁷.

El caso anterior, refleja bastante bien la actitud moral de denuncia e integridad que sostuviera Karl Kraus. Debajo de un caso aparentemente inofensivo, como cualquier encabezado de un Diario, saca a la luz las verdaderas pretensiones o faltas escondidas que subyacen detrás de él. La denuncia de Kraus, descubre el error y saca a flote la verdad – espíritu ambivalente que fuera compartido por toda la Viena finisecular. En suma, la tarea de Kraus consistió en redimir al lenguaje de su estado prostituido, hasta alcanzar su pureza originaria. La pureza de la lengua es, según Kraus, el *origen*. Buscar de nuevo que cada palabra comparezca en absoluta armonía con las demás, era el objetivo que él pretendía alcanzar. Si el lenguaje cambia, la vida *debe* cambiar también – su compromiso moral parte precisamente de la unión indisoluble entre vida y lenguaje: unidad creativa de una basta producción literaria.

El retorno míticamente concebido al lugar originario, era justamente la tarea literaria primordial que el escritor debía asumir. Vida y lenguaje debían coincidir en un encuentro *fantástico* donde quedara establecida la unión perfecta que sólo es posible alcanzar a través de la «actividad creadora». La consumación de dicha actividad, dependía justamente de este encuentro de míticas resonancias, es decir, de lograr alcanzar el *origen* anhelado. El artista o, mejor dicho, el escritor, concretamente el poeta, por ser el que recurre directamente a sumergirse por completo en la fuente primigenia de la creación estética, el lenguaje, resulta ser el mejor exponente de aquella majestuosa *fantasía* que es capaz de crearlo todo. Creación que

¹⁴⁶ *Ibidem.*, p. 19.

¹⁴⁷ *Ibidem.*, p. 20.

al poder romper con los límites de la razón, desborda el ámbito de lo masculino, hasta desplegarse cautelosamente con aquella sutil y mágica delicadeza, que sólo lo femenino es capaz de alcanzar bajo el nombre míticamente inconcebible de todo aquello que desprende el inconfundible aroma a Poesía.¹⁴⁸ De ahí que, «el maestro de la burla venenosa»¹⁴⁹, concibiera que «el origen es la meta»¹⁵⁰. No obstante, el origen del que habla Karl Kraus es, ciertamente, problemático. Su crítica al lenguaje como desenmascaramiento social, anuncia un origen que no se reduce al mero ámbito de los hechos y, que por tanto, constituye el origen positivo de todos los valores. La fantasía creadora, la integridad, la verdad, el arte y lo moral, en suma, radican y forman parte íntegra justamente de aquel origen. En una palabra, ese origen esta representado por esa integridad que represente la pureza de la vida y del lenguaje, bajo un mismo aspecto.¹⁵¹

Kraus tenía una profunda convicción: la esfera de los valores es absolutamente diferente de la esfera de los hechos. «Los malos efectos de mezclar ambas esferas se hacen extremadamente patentes, primeramente, en el folletón, en el que la imaginación está a la gresca con los hechos, y, en segundo lugar, en el concepto de "legislación moral" (por ejemplo, las leyes contra la prostitución), en el cual se representa la moralidad como algo que puede ser deducido de "leyes naturales morales", no pudiendo existir nada más innatural que tal cosa»¹⁵². Para Kraus, la vida y el lenguaje estaban indisolublemente unidos en la integridad misma de una persona – el escritor, por su total dependencia y apego a la lengua misma, era el tipo que *debía* estar mayormente comprometido en tal unión, hasta lograr hacer palpable la pureza originaria de cada una de las palabras empleadas. La *naturalidad*, entonces, debía consistir en

¹⁴⁸ Wittgenstein también tenía muy presente la presencia efectiva de estos límites y, para él, la poesía podía llegar a ser algo «realmente magnífico», si ésta lograba conservar lo inexpresable justo a través de lo expresado, es decir, si era capaz de arribar al *origen* descrito por Kraus que, en el caso de Wittgenstein, es el lugar donde coinciden tanto el decir como el mostrar en el *límite*, podría decirse, originario. Al menos, así se lo sugiere a su amigo Paul Engelmann, en una carta del 4 de Abril de 1917, al comentar un poema de Uhland que, empleando una narración muy simple, sin adornos, y sin extraer ningún tipo de moraleja, ofrece en 28 versos, la nítida «imagen de toda una vida». En la carta, dice: «Y esto es lo que ocurre: sólo al no intentar expresar lo inexpresable conseguimos que *nada* se pierda. ¡Pero lo inexpresable estará – inexpresablemente – *contenido* en lo que ha sido expresado», véase, Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein*, p. 151.

¹⁴⁹ El título es de Stefan Zweig, véase *El mundo de ayer*, p. 141.

¹⁵⁰ Tal postulado, ¿tendrá algún tipo de influencia en la concepción de «pasado» y «redención mesiánica» de Walter Benjamin? Ambos eran judíos, y Benjamin leyó bastante a Karl Kraus. Cf. Walter Benjamin, *Karl Kraus en Karl Kraus y su época*, pp. 75–103.

¹⁵¹ Cf. Jacobo Muñoz, *Finis Austriae: Kraus y Musil en la cultura postnietzscheana en Karl Kraus en Karl Kraus y su época*, pp. 60 – 61.

¹⁵² Cf. Allan Janik y Stephen Toulmin, p. 111.

la veracidad personal. No obstante, es importante recordar que su propia *naturalidad*, era justamente su *máscara satírica*, máscara que, finalmente, le imposibilitó poder escapar de la absoluta limitación que su propia obra literaria le imponía. Su rostro no pudo desprenderse de su propia máscara, y en eso radica precisamente su natural encanto.

Desde sus inicios intelectuales, Karl Kraus se comprometió, a pesar de todo, a mantener su propia veracidad a toda costa. Como dice Gerald Kriehofer de él, que «en realidad se mantuvo alejado de cualquier intento de definir la verdad. Le bastaba con la veracidad como ideal»¹⁵³. La veracidad en él, al igual que en Ludwig Wittgenstein, es una postura ante la vida, un compromiso vital con la existencia propia que no pretende minimizar el esplendor *incomprensible* de la misma. Compromiso que, por otra parte, tratándose de Wittgenstein, es incluyente, es decir, extensivo a todo el complejo ámbito que rodea al individuo en su relación con el mundo¹⁵⁴. En dicha relación, *decir y mostrar*, o bien, el acontecer-límite del mundo y de su relación con el sujeto, recaen justo en el acontecer mismo de lo inexpresable que se hace palpable a través de lo expresado. Incluso la disolución del propio sujeto, como ya se ha visto, forma parte de esto inexpresable, del *límite* infranqueable, es decir, de *lo místico*. Dicho de otra manera, se trata del arribo a la convivencia o relación originaria del lenguaje, de todo lo que puede ser dicho, con la presencia viva y efectiva del silencio que todo lo llena y absorbe. Lo inexpresable existe, *se muestra*, «es lo místico», insiste Wittgenstein.¹⁵⁵

En la esfera de los valores, separada del ámbito de los hechos, Karl Kraus identificó forma estética y contenido moral en una misma manifestación: la obra literaria. ¿Por qué? Porque el *valor* moral y estético de una obra literaria quedaba reflejado en *su* lenguaje, es decir, en su integridad total con respecto al empleo de la lengua. Por tal motivo, puede entenderse aún más por qué dirigiera sus esfuerzos más rotundos contra todos aquellos que, como él, se *mostraban* abiertamente a través del uso de la palabra. «Yo gobierno el lenguaje de los otros. El mío hace conmigo lo que quiere», dirá Kraus¹⁵⁶. No hubo escritor de aquella época que no desfilara en la pasarela del conjunto de críticas implacables de éste satírico polemista. Cada palabra publicada donde fuera, y más si ésta era publicada en los muy respetables folletines de la época, Karl Kraus la sometía a una tortura realmente incesante, y con ella, también sometía

¹⁵³ Gerald Kriehofer, *Karl Kraus, luchador y poeta* en *Karl Kraus y su época*, p., 70.

¹⁵⁴ Recuérdense las bases de *lo ético* y de la *veracidad* apuntadas al inicio del presente escrito.

¹⁵⁵ TLP 6.522

¹⁵⁶ Citado por Janik y Toulmin, p. 109.

principalmente al autor de la misma. Torturaba cada frase escrita hasta que ésta denunciara su hipocresía, su falsedad, su escritura apresurada y sin compromiso – la desnudaba por completo, tal y como Gustav Klimt había desnudado a la *verdad*. Y, todavía había un caso que era aún mucho peor, a saber, cuando la frase provenía de una producción descaradamente imitativa, es ese caso, simplemente no tenía perdón alguno. «Cuando la integridad personal es la medida de la virtud, entonces la imitación es el vicio capital»¹⁵⁷, y Kraus, sólo al denunciar los vicios capitales cometidos, lograba conservar por medio de este contraste la suya propia.

Para él, la vida, en todas y cada una de sus facetas, debe romper con la dualidad persistente entre realidad y apariencia. De hecho, como hizo notar Edward Timms, al referirse a Kraus, él mismo rompía con tal dualidad, ya que «detrás de la ferocidad de la figura pública se escondía una persona delicada y llena de encanto»¹⁵⁸. Dicho rompimiento, depende entonces de la *veracidad* asumida como factor que asegura lo primero, es decir, la autonomía de la *realidad*, y la *imaginación* como factor que fecunda lo segundo, esto es, la *fantasía*. Ética y estética, dentro de la obra literaria, son por ello manifestaciones indisolubles de un mismo valor, de una misma unidad.¹⁵⁹ Cuando nacen de nuevo las viejas palabras, nacen también nuevos mundos. Y el lenguaje, en tanto poder creativo inagotable¹⁶⁰, poder y conjunto de posibilidades infinitas, también queda sustentado y emparentado con la imaginación, esa imaginación que logra fecundar cada palabra hasta darle una dimensión siempre nueva y diferente, una frescura y renovación que son perpetuadas en la eterna fantasía o genuina creación literaria. El poeta ofrece en cada una de sus poesías una amplia gama de posibilidades en las que la palabra no queda desgastada, en las que ella no se agota, sino, antes bien, queda, por así decirlo, renovada en su infinita naturaleza creativa siempre renovada, y es justamente la *fantasía* la que proporciona tal fecundidad y apertura a la palabra.

La veracidad debe imperar en todos los seres humanos, ya que todos somos usuarios asimismo de la lengua. Todos debemos ser éticos, aunque pocos sean los artistas y, siguiendo a Weininger, aún menos sean los que son filósofos. «El ético tiene que nacer siempre de nuevo.

¹⁵⁷ Allan Janik y Stephen Toulmin, p. 108.

¹⁵⁸ Edward Timms, o. c., p. 187. Aquí se encuentra el dualismo que persiste detrás del hombre-obra Karl Kraus.

¹⁵⁹ ¿No es latente el apego de Wittgenstein a la postura defendida por Kraus? La distinción entre valores y hechos, *decir y mostrar*, sigue siendo primordial en el *Tractatus logico-philosophicus*. En este caso, únicamente se quieren enfatizar las rutas subterráneas seguidas por Wittgenstein (Weininger y Kraus), hasta dar con la espléndida salida de esta gruta ofrecida en el *Tractatus*.

¹⁶⁰ Para Kraus, «poder» es fecundidad creativa. Por el contrario, para Mauthner, como veremos en el apartado siguiente, «poder» es fuerza y dominación, engeguencimiento.

El artista, de una vez por todas»¹⁶¹. El compromiso de integridad debe quedar renovado en cada una de las frases no sólo escritas, sino, también habladas. Por tanto, el compromiso es asumido todo el tiempo, esto es, creativamente renovado a cada instante. El modelo periodístico ha confundido las cosas, sostendrá Kraus, ya que ahí aparece una terrible confusión entre opiniones y juicios. El mundo de la moderna civilización, aquella civilización de pleno siglo XIX basada en el triunfo implacable del Progreso y de la obtención enceguedora de éxito a cualquier precio, y justamente en «el Progreso que fabrica portamonedas con piel humana»¹⁶², y el apego de dicha civilización a favor de la ganancia y de la técnica, ha propiciado que se pierda de vista aquel inagotable y maravilloso mundo de la palabra originaria. La *fantasía*, la creatividad estética fecunda, además de haber sido sometida a un régimen insoportable de inanición que procuraba matarla de hambre, como el propio Kraus dijera, quedaba además sofocada por el ambiente insoportable en el que se impedía por todos los medios evitar que se esparciera su bella y aromática fragancia poética.

Karl Kraus, por medio de la crítica y la sátira aplicadas a las palabras, intentó retornar a ese estado primigenio de la lengua, a ese horizonte que se diseminaba cada vez más lejano como una meta añoradamente inalcanzable. Una meta que lenta e inevitablemente iba desapareciendo clandestinamente, y de manera agonizante, en el aterrador abismo de lo imposible. Antes del irremediable ocaso, el optó por la vida genuina, es decir, por la vida que debía quedar inmersa plenamente en la integridad consigo mismo, justamente como la vía vitalmente salvadora. Adoptó su propia vida-obra como el último refugio al que poder recurrir. Su mano entonces se confundía con la pluma que desplegaba lentamente toda su escritura, convirtiéndose en un arma poderosa y polémica que la literatura pocas veces ha podido conocer y utilizar con tal precisión. Con todo su ser, quiso detener los atentados cometidos contra la lengua, y con ello, quiso también detener el estado deteriorado de la propia condición humana. Si la falta de integridad es lo predominante, ¿qué podemos esperar entonces de todo lo demás? Kraus vio claramente la debilidad y barbarie en la que se comenzaba a sumir la humanidad, llegando a anunciar incluso el terrible final de sus días.¹⁶³ Hasta el último momento, él defendió

¹⁶¹ Karl Kraus, *Contra los periodistas y otros contras*, IV, p. 85.

¹⁶² Karl Kraus, *Apéndices en Escritos*, p. 196. La frase es del año 1909, y demuestra la tremenda visión profética de éste pensador.

¹⁶³ Su monumental obra de teatro que fuera concebida intencionalmente con una imposibilidad propia de representación, lleva por título justamente *Los últimos días de la Humanidad*.

ese origen puro de la lengua al que había de retornar como lugar de encuentro de todo lo que aún había de venir, es decir, encontrar ese *fantástico* arribo al desconocido *por-venir*. Y jamás perdió su más íntima esperanza: el retorno a la palabra originaria, a ese origen que debía brillar con el esplendor inconfundible de una mítica fantasía. Finalmente, Karl Kraus buscó aquella palabra que reivindicara el *valor* genuino del silencio. Y él, al final, también tuvo que silenciar su sonora palabra en el cobijo de una muda escritura.¹⁶⁴

«No todo cuanto es silenciado vive», ha dicho Karl Kraus.¹⁶⁵ Y, quizá tiene razón. Pero el tipo de silencio que anuncia Wittgenstein, no es ni vacío ni una abstracción conceptual que requiera y termine en una profunda investigación metafísica. De hecho, en el *Tractatus* no hay ninguna metafísica del silencio¹⁶⁶. No es el mero concepto lo que ahí está en juego, sino la apertura ontológica fundamental ante el acontecer último que representa la relación más profunda y elemental del sujeto y del mundo, justo como *límite*, como *disolución* radical de ambos en «lo místico», en el ámbito propio de lo valioso y lo divino. Divino, porque se conserva lo inexpresable a través de lo expresado, dentro de una mutua correspondencia de relación que involucra a lo uno y a lo otro dentro de sus propios contornos delimitativos, pero también, conserva y rescata todos sus roces y correspondencias mutuas de participación efectiva, y, además, porque se logra anular la omnipotencia que comúnmente se suele atribuir a la palabra, al discurso, justo al conservar lo más básico de ella y que únicamente puede ser *mostrado* a través de su silenciosa e indescriptible apertura, esto es, de su *valor*.

Tal postura implica una concepción vivencial ante el silencio. No es casual que Wittgenstein definiera esta postura ético-vivencial con un término bastante preciso al referirse a tan importante postura: «arremeter contra los límites del lenguaje»¹⁶⁷. Él mismo define a la ética precisamente como «el impulso de arremeter contra los límites del lenguaje», impulso que se hace presente ante «el asombro de que algo exista», y que aunque no se pueda formular la pregunta que concuerde exactamente con tal interrogante, y ni siquiera pueda ofrecerse una respuesta satisfactoria para el mismo, *a pesar de todo*, el hombre mantiene este impulso que

¹⁶⁴ Quizá Kraus no ofreció la última palabra. No obstante, Wittgenstein llegó, quizá, a esa pureza originaria vislumbrada por Karl Kraus de manera tajante. Cf. TLP 7.

¹⁶⁵ Karl Kraus, *Dichos y contradichos*, V, p. 92.

¹⁶⁶ Por su parte, Joan-Carlos Mèlich sí defiende tal existencia, a partir de su perspectiva filosófica que concibe como pilar argumentativo la *finitud*. Cfr. Joan-Carlos Mèlich, *Filosofía de la finitud*, Barcelona: Herder, 2002.

¹⁶⁷ Véase, Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, traducción de Fina Birules e introducción de Manuel Cruz, Barcelona: Paidós, 1997, p.43.

arremete contra los límites del lenguaje, lo cual, y esto es lo más importante, como dice Wittgenstein, «*apunta hacia algo*».¹⁶⁸ Apunta a un *arremeter* contra lo que no puede ser expresado, contra aquello que *no puede ser dicho*, y que no por eso debe ser descartado, sino, más bien, rescatado pero a partir de su ámbito propio que corresponde a *lo místico*, esto es, al ámbito que *apunta* hacia el contacto que puede ser establecido ya con lo divino como mutualidad o relación primordial, bajo una forma vivencial del silencio como postura ontológica que no desemboca en el vacío, ni en la finitud o enclaustramiento, sino, que se dirige a la apertura y arribo a esa visión que lo contempla todo bajo una especie de eternidad que no es estática ni paralizante, sino, existencialmente configurativa como límite. Wittgenstein sugiere y delinea precisamente tal postura en la última proposición de su *Tractatus logico-philosophicus*, cuando afirma y concluye que «*ante lo que no podemos decir, debido es mantenerse en silencio*»¹⁶⁹.

Por su parte, Karl Kraus escribió todo e hizo todo, en una misma línea de integridad moral y estética, al menos, hasta donde le fue posible. Fue una compleja personalidad literaria, que podía histriónicamente anunciar su majestuosa actuación, tanto en ciertas expresiones que decían, «en caso de duda decídase por lo correcto»¹⁷⁰, como hacer referencia a sí mismo de la manera siguiente: «alguien dijo que yo había intentado aplastarlo contra la pared. No es verdad.

¹⁶⁸ En esto consiste la explicación más explícita y central que el propio Wittgenstein ofrece al abordar el tema de la ética. Explicación que sigue exactamente la misma línea de la *Conferencia sobre ética*. Véanse las «Notas acerca de las conversaciones con Wittgenstein» de Waismann, en, Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 45–46. Estas notas, en específico corresponden a unas anotaciones que realizara el propio Waismann un Lunes 30 de Diciembre de 1929 en la casa de Schlick.

¹⁶⁹ TLP, 7. Esta traducción es la que la presente argumentación ofrece como alternativa de interpretación para permitir llevar a cabo una visualización más acorde con la línea argumentativa aquí propuesta. No se trata, pues, de sustituir la traducción comúnmente aceptada, sino, únicamente abrir una nueva posibilidad, ya que conserva ese *deber* que representa tal postura, y también, esa imposibilidad presente ante lo que no es posible decir, sin por ello tener que eliminar su fundamental presencia por medio de una anulación tajante de su participación. Wittgenstein asume *lo místico* como realmente existente, y no solamente como una imposibilidad lógica cuyas implicaciones recaen exclusivamente en el ámbito argumentativo. La traducción comúnmente aceptada de este famosa proposición es la de Isidoro Reguera y Jacobo Muñoz, la cual, dice: «De lo que no se puede hablar hay que callar», del alemán, «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen», la cual, no desacredita el profundo conocimiento que ellos tienen del pensamiento de Wittgenstein, conocimiento del cual reconozco una importante deuda. La traducción en inglés, revisada por el propio Wittgenstein, proviene de la edición que hiciera C.K. Ogden, publicada por Routledge & Kegan Paul, London, German–English, 2002, p. 189, la cual, dice: «Whereof one cannot speak, thereof one must be silent», que considero puede acercarse más al panorama argumentativo que aquí se propone, ya que se dice ‘silent’, y no ‘silence’, apuntando justamente a un ámbito que se asume directamente como permanencia real y plena en una postura relacionalmente compenetrada con él. Así, pues, no se trata de una mera palabra, sino, de un ámbito realmente existente que envuelve, por así decirlo, al mundo y al sujeto dentro de su relación o acontecer-límite fundamental, y en esto consiste precisamente el arribo o abandono en «lo místico», en el *one must be silent* antes referido.

¹⁷⁰ Karl Kraus, *Dichos y contradichos*, VIII, p. 150.

Simplemente lo conseguí»¹⁷¹. Wittgenstein, por su parte, no estaba interesado tan sólo en «un esqueleto intelectual, sino en un hombre completo»¹⁷². Para él, «la grandeza de lo que alguien escribe depende de todo lo demás que escriba y haga»¹⁷³, y encontró en el hombre-obra Karl Kraus, quizá, lo más cercano a dicha exigencia. Por último, cuando el escritor satírico dijo que «quien tenga algo que decir que dé un paso al frente y calle», Wittgenstein sí se lo tomó muy en serio.

¹⁷¹ Karl Kraus, o. c., VIII, p. 154.

¹⁷² Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, edición de G.H. von Wright con la colaboración de Heikki Nyman, prólogo de Javier Sádaba, traducción de Elsa Cecilia Frost, Madrid: Espasa-Calpe, 2004, observación [380] del año 1948, 4ª. Edición.

3. FRITZ MAUTHNER.

*Únicamente los locos que quieren entender y darse a entender
sienten la insuficiencia del lenguaje.*
Fritz Mauthner

a) «Crítica del lenguaje» en el *sentido* de Mauthner.

Fritz Mauthner es uno de los pocos autores que son mencionados explícitamente en el *Tractatus logico-philosophicus*. Y resulta curioso, y hasta sorprendente, el poco caso que se ha hecho a tal mención, sobre todo, al considerar las escasas referencias que aparecen en dicha obra, tratándose de mencionar a determinados autores. Sólo Whitehead, Russell y Frege, aparecen, además del propio Mauthner, mencionados explícitamente en ella. El hecho de que Wittgenstein lo mencione, resulta más que suficiente para adentrarse, aunque sea un poco, en su «crítica del lenguaje», para, posteriormente, calibrar el peso y las implicaciones que conlleva la *negación* que antepone y mantiene Wittgenstein con respecto a dicha «crítica», en su aplicación concreta al caso del *Tractatus logico-philosophicus*.

«De profesión, Fritz Mauthner era periodista antes que filósofo»¹⁷⁴. Su apego por el periodismo, y sus múltiples experiencias periodísticas directamente inmiscuidas en asuntos políticos, le condujeron gradualmente hacia una dirección filosófica de tipo nominalista. Su postura filosófica estaba fuertemente influida por las aportaciones de tipo empirista que su compatriota Ernst Mach realizara en aquel momento.¹⁷⁵ Así como Mach había desconfiado de los términos confusos y metafísicamente innecesarios, que eran aplicados en el terreno de la investigación científica, concretamente en el área de la psicología y de la física, produciendo una traba al incremento del conocimiento humano, así Mauthner creyó encontrar en la «brujería

¹⁷³ *Ibid.* De hecho, esta observación, habla específicamente de Karl Kraus, a quien considera «un autor de extraordinario talento, pero no un genio». El genio, dice Wittgenstein siguiendo a Weininger, es «el talento donde se expresa el carácter».

¹⁷⁴ Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 152.

¹⁷⁵ Para conocer la aportación intelectual de Ernst Mach, véase, Josep Casals, o. c., «Obertura», pp. 39–55.

política», caracterizada por el empleo desconcertante de múltiples términos abstractos, un estímulo determinante para llevar a cabo su nominalista «crítica del lenguaje».

«En sus esfuerzos para sostener el más completo nominalismo, Mauthner fue inducido a la conclusión de que todos los problemas filosóficos son, de hecho, problemas relativos al lenguaje»¹⁷⁶. Mientras que Karl Kraus concedía una vida imperecedera a todo aquello que se daba en el lenguaje¹⁷⁷, Mauthner ni siquiera concebía un aspecto vital en el mismo. Para este último, el lenguaje no era algo fundamentalmente vivo, ya que, como veremos más adelante, el lenguaje no era para él más que el *poder* de seducción que ejerce la palabra, el cual, ha propiciado tanto la injusticia como el mal existentes en el mundo. El «origen creativo» de Kraus, en manos de Mauthner, se había deformado en un núcleo caótico de confusión, dominación e imposición de poder, que fomentaba en él una postura decididamente escéptica al respecto, esto es, con respecto al lenguaje.¹⁷⁸ Las conclusiones decididamente escépticas de Fritz Mauthner, ante tal engaño, de acuerdo con Josep Casals, comparten un triple núcleo gestatorio caracterizado por aquello que el propio Mauthner denominara «superstición de la palabra», a saber: primero, con la metafísica peculiar de Mach y Schopenhauer; segundo, con la perspectiva histórica de Nietzsche, así como su noción de «voluntad de poder»; y, tercero, con la postura político-jurídica de Bismarck.¹⁷⁹ La «crítica del lenguaje» de Mauthner es, por así decirlo, una total inversión de la postura defendida por Karl Kraus. Para Mauthner, parafraseando a Nietzsche, *la palabra ha muerto* – recuérdese que en Kraus la palabra es una auténtica fuente de vida primigenia. Su final concepción del lenguaje quedó del todo plasmada en un libro que él concibiera programático, y que lleva por título, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, aparecido en 1901.

¿En qué consiste el núcleo medular de tal «crítica»? Es decir, ¿en qué consistió el proyecto fundamental de toda su vida? La respuesta: en su peculiar concepción del lenguaje.

¹⁷⁶ Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 153.

¹⁷⁷ «Lo que vive de los temas, muere antes que ellos. Lo que vive en el lenguaje, vive con él», Karl Kraus, *Contra los periodistas y otros contras*, IV, p. 81.

¹⁷⁸ «El lenguaje nos lleva al odio, a la risa burlona por medio de su innata insolencia. Él nos ha vendido descaradamente; ahora ya le conocemos. Y en el instante lúcido de este horrible conocimiento, despotricamos contra el lenguaje como contra el prójimo que en nuestra fe, en nuestro amor y en nuestra esperanza nos ha engañado», Fritz Mauthner, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, traducción de José Moreno Villa, edición de Adan Kovacsics, Barcelona: Herder, 2001, pp. 103–104.

¹⁷⁹ Josep Casals, *Afinidades vienesas*, pp. 202–203. No es el caso desarrollar aquí cada una de las anteriores posturas, sino, enunciar únicamente los orígenes intelectuales de Fritz Mauthner.

Justo un año después de que diera inicio el siglo XX, la problemática del lenguaje se convirtió en uno de los ejes centrales que configuraron y atrajeron a todo el pensamiento austríaco. No hubo pensador de aquel tiempo que no abordara dicho tópico, ya fuera directa o indirectamente. Y Mauthner no fue la excepción. Lo excepcional en Mauthner, consiste en su irrefrenable escepticismo y nominalismo extremo con respecto a la noción que él defiende. Por lenguaje, desde su perspectiva empirista, Mauthner entiende, a grandes rasgos, «la suma de las experiencias humanas»¹⁸⁰. Pero también, aplicando el «poder» descrito por Nietzsche, lo define como «el látigo con que se fustigan los hombres mutuamente para el trabajo»¹⁸¹, así como, desde una perspectiva histórica, «el lenguaje no es más que el cómodo recuerdo del género humano»¹⁸². Ahora bien, el lenguaje en general, no existe, sólo existen palabras concretas, sonidos emitidos que son captados individualmente al igual que es captado sensorialmente un graznido, o un chasquido, o cualquier otra cosa que produzca experiencias sensoriales.¹⁸³ Por tanto, lo único que queda, son aquellas convenciones sociales que finalmente son asumidas como palabras. Convenciones que gradualmente degeneran en concepciones más generales hasta llegar a las construcciones metafísicas conceptuales, o bien, simplemente conllevan a creer en la existencia de entidades reales que efectivamente corresponden a tales conceptos. A esto último, Mauthner le llama proceso de «reificación», proceso que va en contra justamente de una postura filosófica nominalista radical, postura que constituye, de hecho, el núcleo principal a partir del cual elabora su crítica del lenguaje.

Según Mauthner, partiendo de una tarea que él identificaba de corte kantiana, la cual le obligaba a determinar la naturaleza y los límites del lenguaje, los *nombres* no son más que experiencias sensoriales que funcionan como fundamento de nuestro conocimiento¹⁸⁴, y, en tal sentido, aquello que llamamos *concepto* es, en realidad, una *palabra* más formada a partir de tales determinaciones sensoriales. Dichas determinaciones que resultan ser individuales, llevan a Mauthner a sostener que ante la imposibilidad de establecer una idéntica correspondencia

¹⁸⁰ Fritz Mauthner, o. c., p. 93.

¹⁸¹ *Ibidem.*, p. 104.

¹⁸² *Ibidem.*, pp. 56–57.

¹⁸³ Aquí aparece la influencia de Mach, quien sostuvo que una palabra era un «centro de asociaciones», es decir, que no se trataba en lo absoluto de representaciones sensibles, sino, de formaciones realizadas a partir de un sinnúmero de «agregaciones de asociaciones», y esto llevaba el sello de la civilización que asociaba de una determinada manera dicho conjunto de asociaciones, lo cual, formaba la palabra. Mientras más asociaciones, mayor significado. Un concepto era, según Mach, un «producto de relaciones interhumanas». Véase, Josep Casals, *Afinidades vienesas*, pp. 39–56.

¹⁸⁴ Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 153.

entre lo que es percibido por un individuo con respecto a la percepción de otro individuo, la naturaleza del lenguaje no es más que una «suma de experiencias humanas» que terminan convirtiéndose en una ilusión social, es decir, en una mera convención que se establece a partir del uso asignado a tal percepción. Un ruido emitido por cualquier individuo, en tal sentido, no expresa ni designa una *entidad* particular que sea expresada a través de él, sino, más bien remite a una convención social que fue metafóricamente adoptada como palabra, es decir, como una metáfora percibida a través de los sentidos. El lenguaje, por tanto, es algo socialmente dado, y en cuyo intercambio continuo -perceptualmente establecido-, se propicia y, de hecho, se sustenta su permanencia. Dicho de otra manera, para Mauthner, y aquí Mauthner se adelantó bastante a la postura de Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, aquello denominado lenguaje no es más que uso.¹⁸⁵ Quizá Loos influenció a Mauthner con su noción de obra de arte y utensilio (algo como uso y algo como función¹⁸⁶), ya que, según Mauthner, el lenguaje no es un objeto de uso, ni tampoco es un instrumento, «sobre todo, no es un objeto, no es más que su propio uso. *Lenguaje es uso del lenguaje*»¹⁸⁷. Y, añade Mauthner, que «los objetos de uso permanecen invariables cuando no los altera el uso humano o una fuerza natural. Por el contrario, el lenguaje, como no es objeto de uso, sino uso exclusivamente, muere sin uso»¹⁸⁸.

Por eso, desde la perspectiva de Mauthner, «lo que realmente importa, lo que realmente tiene *significación* no es la imagen que suscita una palabra u oración, sino la acción que sugiere u ordena, aconseja o prohíbe»¹⁸⁹. Es éste uso el que encapsula a cada una de las palabras que conforman aquello denominado lenguaje, conservando así su forma metafórica. La cultura es aquello que determina justamente el uso de tales palabras. Y, *no hay nada*, por así decirlo, detrás de las palabras empleadas, más que un determinado uso anclado o asimilado en una forma culturalmente específica. Mauthner rechaza tajantemente cualquier intento de «reificación»¹⁹⁰, es decir, prohíbe aquel intento que pretende sostener que existe algo real o

¹⁸⁵ Cf. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §340, p. 267, donde dice Wittgenstein, «no se puede adivinar cómo funciona una palabra. Hay que *examinar* su aplicación y aprender de ello». Más párrafos sobre el uso como significado son, §§30, 38, 79, 90, 345 y 556.

¹⁸⁶ Cf. Adolf Loos, *Ornamento y delito*, o. c., pp. 43–50.

¹⁸⁷ Mauthner, o. c., II, p. 51.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 160.

¹⁹⁰ Y en esto consistía la objeción de Mauthner a Schopenhauer, a saber, que cuando Schopenhauer creía ser metafísico era, en realidad, metafórico. La «voluntad» de Schopenhauer no es otra cosa más que la aparición de la

entitativo aparte del uso de las palabras. De hecho, en la «crítica» que él establece, esta «reificación» constituye la fuente no sólo de todas aquellas confusiones especulativas, sino que también ha promovido el triunfo de la injusticia y del mal que existe en el mundo.¹⁹¹ Por ello, la metafísica, en tanto constructora de terribles «monstruos conceptuales», a los que adjudica una existencia entitativa real para después defenderlos inquebrantablemente, debe quedar eliminada a favor de una postura escéptica y nominalista radical que sea capaz de hacer desaparecer el malestar que es inherente al poder seductor que él cree encontrar en el lenguaje.

La palabra, para Mauthner, no es más que mera evocación, es una metáfora percibida por medio de los sentidos. Las palabras no transmiten nada que no sean meras evocaciones, por tratarse de «conquistas metafóricas»¹⁹², como Mauthner las llama, y dichas «conquistas metafóricas», al abarcar el ámbito de todo lo cognoscible, son incapaces de proporcionar una visión completa de la realidad. «Cada palabra está preñada de su propia historia, cada palabra lleva en sí una infinita evolución de metáfora en metáfora. Si el que emplea la palabra tuviera presente sólo una parte de esta evolución metafórica del lenguaje, no hablaría por la cantidad de visiones que tendría; pero como no la tiene presente emplea cada palabra según su convencional valor diario, como ficha de juego, y con esta ficha de juego da sólo un valor imaginario, nunca una intuición»¹⁹³. La doctrina de Mauthner consiste básicamente en lo anterior, esto es, en afirmar que «el lenguaje se formó con metáforas y crece con ellas»¹⁹⁴.

No obstante, Mauthner reconoce un sentido positivo a la naturaleza metafórica del lenguaje: su afinidad con el ámbito poético. A pesar de que las palabras remiten a un origen sensorial de percepción, el cual, no puede ofrecer, según él, una visión clara de la realidad, justamente por quedar subordinada a un lenguaje constituido por puras metáforas que son producto de percepciones individuales, la poesía sí es capaz de conservar y transmitir intacta dicha naturaleza metafórica. Esta naturaleza propia del lenguaje, no depende en modo alguno de la lógica. De hecho, al quedar ésta reificada, esto es, al suponer que existe como algo que existe universal e inmanentemente a todos los lenguajes, incluso como inmutables leyes del pensamiento, la naturaleza metafórica del lenguaje desaparece y, con ella, también desaparece

autoconciencia humana, según Mauthner. En otras palabras, Schopenhauer pretendió ir más allá de la palabra 'voluntad' buscando una entidad real, a saber, la Voluntad. Véase, Janik y Toulmin, o. c., p. 157.

¹⁹¹ Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 154.

¹⁹² Cf. Mauthner, o. c., VI, p. 129.

¹⁹³ Mauthner, o. c., p. 130.

la pretensión de lograr transmitir algún conocimiento a través de él.¹⁹⁵ Para Mauthner, la lógica es incapaz de transmitir el arte propio de la palabra en tanto metáfora. Y si la palabra tiene algún valor, sólo la poesía es capaz de capturarlo desde su propia naturaleza. «Retener el contenido de concepto de la palabra es imposible a la larga; por ello es imposible el conocimiento del mundo por medio del lenguaje. En cambio es posible retener el contenido de sentimiento de la palabra, y por ello es posible un arte por medio del lenguaje, un arte de la palabra, la poesía»¹⁹⁶.

El escepticismo de Mauthner, le conduce a negar la posibilidad de conocer el mundo por medio del lenguaje. Posibilidad que Wittgenstein reestablece justo a través de su concepción dual del lenguaje, superando así el escepticismo de su compatriota vienés, y haciendo posible asimismo una visión proyectiva del mundo justo a través del lenguaje o, mejor dicho, a través de la proposición, al ser ésta entendida como condición figurativa de los hechos que constituyen el mundo. Es más, el escepticismo que defiende el propio Mauthner, le conduce incluso a sostener una conclusión aún más radical, a saber, que el silencio representa el «suicidio del lenguaje»¹⁹⁷. Conclusión que se desprende justo a partir de aceptar que el tipo de «crítica del lenguaje» que él defiende, ha de ser asumida con y en palabras. Por ello, dicha «crítica», al ser producto de una insoluble contradicción, acaba suicidando al lenguaje bajo una forma imperativa, esto es, *debe* acabar en el *silencio*, entendido éste último entonces como un aspecto negativo del que su propia crítica es incapaz de evitar, o bien, al menos asumir desde una perspectiva del todo distinta. Y éste es el sentido último de su «crítica del lenguaje». Sentido que negará rotundamente Wittgenstein en el *Tractatus*, ya que el silencio no constituye un callejón sin salida en el cual el lenguaje deba asumir su propio suicidio, sino, justamente todo lo contrario, esto es, constituye el acceso o apunte hacia una apertura que supera, y con mucho, los propios límites del lenguaje lógicamente significativo.

En síntesis, el silencio para Mauthner es resultado de una concepción nominalista extrema, que le conduce a su propia y negativa disolución; mientras que en Wittgenstein, el silencio aparece como apertura positiva que vivifica el silencio justo en un ámbito que rompe con los límites sofocantes del mundo proposicional o meramente significativo. Así, en

¹⁹⁴ *Ibidem.*, p. 128.

¹⁹⁵ Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 163.

¹⁹⁶ Mauthner, o. c., p. 115.

¹⁹⁷ Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 164.

Mauthner, el lenguaje se suicida a sí mismo haciendo imposible el conocimiento del mundo, y únicamente es posible conservar un vago eco metafórico del mismo a través de la poesía. Por su parte, Wittgenstein no queda encerrado en las limitaciones proyectivas del mundo y de la proposición, sino que rompe con tales limitantes a partir de asumir el silencio como una exigencia ontológica que es capaz de ir más allá incluso de las propias condiciones proyectivas o figurativas del mundo y del lenguaje, las cuales, no son capaces de acceder a «lo más grande e importante», esto es, a «lo místico». De tal manera, al asumir dicha exigencia ontológica, Wittgenstein no tiene por qué eliminar el conocimiento efectivo del mundo que es posible a través del lenguaje¹⁹⁸, ni tiene que renunciar a la presencia efectiva de aquello que supera dicho conocimiento, y que únicamente puede ser *mostrado* a través de la insuficiencia del mismo, por un lado y, por otro, a través justamente del límite que apunta hacia aquello que el lenguaje por sí sólo, esto es, dentro de sus específicas condiciones proyectivo-significativas o estatus lógico, es imposible de asumir.¹⁹⁹ La diferencia fundamental entre *decir* y *mostrar* solventa precisamente tal dificultad.

Resumiendo: *el lenguaje*, en cuanto tal, para Mauthner, no existe; solamente percibimos palabras; las palabras son evocaciones, resultado de un experiencia sensorial perceptiva; las evocaciones cumplen la misma función que las metáforas; las metáforas no transmiten conocimiento alguno, se recrean incesantemente; las metáforas no pueden ofrecer visión alguna de la realidad; la poesía y no el conocimiento, al estar conformada de alusiones metafóricas, es más afín a la naturaleza propia del lenguaje y, por ende, de nosotros; tal naturaleza supone, de hecho, un relativismo sensorial que se extiende a un relativismo cultural, a un convencionalismo social que impide atribuir alguna existencia entitativa real; la reificación representa el problema fundamental que ha propiciado toda la metafísica que tiene que desaparecer; y, por último, la diferencia entre lenguaje como medio artístico y el lenguaje como instrumento de conocimiento, depende de la distinción entre poeta y pensador, ya que el primero utiliza signos para expresar la sensibilidad, mientras que el segundo pretende usar las palabras como medios para obtener el conocimiento. En otras palabras, el lenguaje es un

¹⁹⁸ Véase TLP 1.1 «El mundo es la totalidad de los hechos»; 2.063 «La realidad total es el mundo»; 2.1 «Nos hacemos figuras de los hechos»; 2.21 «La figura es un modelo de la realidad»; y, 4.01 «La proposición es una figura de la realidad. La proposición es un modelo de la realidad tal como nos la pensamos».

¹⁹⁹ Véase TLP 5.6 «*Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo»; y 5.61 «Lo que no podemos pensar no lo podemos pensar; así pues, tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar».

espléndido medio artístico, pero un miserable instrumento de conocimiento.²⁰⁰ En todo esto consiste la «crítica lingüística» en el *sentido* de Mauthner. La perspectiva de este pensador es decididamente escéptica, y saca a relucir su tono amargo, sobre todo, en lo referente a la concepción nominalista del lenguaje que él sostiene, y que es adoptada como base principal para su posterior «suicidio del lenguaje».

b) «Crítica del lenguaje» pero *no* en el sentido de Mauthner.

Wittgenstein no fue el primero en rechazar tajantemente la «crítica del lenguaje» de Mauthner. Ya Weininger había considerado que dicha «crítica» dejaba de lado el aspecto más fundamental del ser humano: su genialidad. Como se recordará, el genio es para el autor de *Sexo y carácter*, justamente el tipo de hombre que no está afectado por el tiempo. Es más, dicho hombre *típico* o *modélico*, es el que tiene la voluntad más poderosa de tener un valor, esto es, la necesidad de alcanzar la eternidad.²⁰¹ Dicho *valor*, le conduce a adquirir un estatus universal que le separa de la época en la que vive. De ahí que sus obras y acciones sean intemporales, es decir, valiosas, eternas y universales. La superioridad del genio, según Weininger, le distingue de todo aquello que una época configurada por individuos no geniales (hombres que *no quieren ser geniales*), manifiesta. Por ello, él considera que el ser humano es el único que tiene historia, pero, además, es el único que tiene la posibilidad de superar su propia condición histórica, justo a través de la posibilidad inherente o necesidad de eternidad que su genialidad le ofrece.

Desde una consideración histórica, Weininger consideraba que el lenguaje fue creado gradualmente por la contribución genial de *un* solo hombre. Un hombre que era superior a todos los demás, y que sobresalía precisamente por esa capacidad genial que le permitía ir creando nuevas palabras hasta entonces desconocidas por todos, y que él ofrecía como una

²⁰⁰ Dice Mauthner, «la diferencia entre el lenguaje como medio artístico y el lenguaje como instrumento de conocimiento hay que buscarlo en que el poeta emplea y posee signos para la sensibilidad y el pensador debiera tener signos de valor y no los encuentra en las palabras», o. c., p. 113.

²⁰¹ Otto Weininger, o. c., p. 138.

contribución peculiar de su genialidad.²⁰² El lenguaje, esa suma de palabras o creaciones lingüísticas geniales, se había formado justamente por la capacidad sobresaliente de *cada* hombre genial. Por su parte, Mauthner también adopta una perspectiva histórica para explicar el origen del lenguaje. Pero, a diferencia de Weininger, él prescindía por completo de la capacidad creativa o contribución genial de cualquier individuo. Para Mauthner, el lenguaje se había formado únicamente con la aparición de ciertas percepciones sensoriales, las cuales formaron finalmente metáforas, evocaciones, y así fue creciendo gradualmente con ellas.²⁰³ La perspectiva social en que Mauthner concibe el origen del lenguaje, otorga primacía a las experiencias sensoriales que lo producen, haciendo innecesaria la consideración de la participación activa del individuo. Para él, la convención vendría a sustituir la genialidad que fuera tan defendida por Weininger.

No obstante, entre ambos existe una curiosa similitud, ya que el autor de *Sexo y carácter*, sostiene que las palabras primitivas fueron «onomatopéyicas», y que «la respuesta directa al estímulo fue un sonido análogo a él», y además, que todas las demás palabras fueron en realidad «tropos», «onomato-poesías» de segundo orden, esto es, *metáforas*, comparaciones.²⁰⁴ Por eso, la poesía antecede a la prosa, o bien, la metáfora es anterior al concepto. En tal sentido, el parentesco con Mauthner proviene del apego o deuda intelectual que ambos mantiene con el empirismo sensorial de Ernst Mach. Pero es el único punto en que coinciden, ya que Mauthner no aceptaba la posterior superación de la condición metafórica originaria del lenguaje, y que Weininger sí aceptaba y hacía patente justo a través de la participación activamente genial del individuo. De hecho, mientras que para Mauthner el origen

²⁰² Otto Weininger, o. c., p. 139. Por su parte, Martin Heidegger, aunque en una línea distinta, sintió también esa necesidad de crear nuevas palabras, quizá a un nivel sorprendente, e identificó a la filosofía con «un corresponder que traduce a lenguaje la llamada del ser del ente», es decir, con un *co-rresponder* a esa llamada por el ser del ente, la cual, requiere una nueva formulación que sea capaz de satisfacer la exigencia ontológica que él propone, basada en una reinención del lenguaje para que éste sea capaz de responder a esa interrogante para él fundamental. De ahí la necesaria invención de toda una amplia terminología que logre expresar justo «el modo de co-rresponder que sintoniza con la voz del ser del ente». Es decir, de ahí la necesidad de inventar nuevas palabras que sirvan como contribuciones peculiares de un lenguaje al servicio del ser, en el caso de Heidegger, o bien, de un pensador, en términos de Weininger, al servicio de la verdad. Cfr. Martin Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, prólogo, traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero, Barcelona: Herder, 2004, pp. 64–66, sobre todo.

²⁰³ Mauthner, o. c., p. 128.

²⁰⁴ Otto Weininger, o. c., p. 139.

convencional del lenguaje constituye su insuperable naturaleza, para Weininger representa la terrible condición anónima en que han quedado «la mayor parte de los genios».²⁰⁵

El lenguaje, al ser convención social, según Mauthner, se convierte en memoria social que finalmente se traduce en tradición.²⁰⁶ Weininger rechaza que el lenguaje haya sido creado por la «masa», ya que tal consideración «nos llevaría a desdeñar la obra individual, para exaltar inmerecidamente la de las multitudes»²⁰⁷. El genio marca la ruta a la multitud, sostiene el autor de *Sexo y carácter*, y por eso la lengua adquiere la universalidad que le caracteriza. «El hecho de que las lenguas hayan sido creadas por algunos pocos hombres explica que en ellas se encuentre tanta sabiduría»²⁰⁸. A diferencia de Mauthner, Weininger separa la psicología de las lenguas de la psicología de los pueblos, precisamente para evitar que el aspecto genial de la creación originaria del lenguaje, esto es, su valor eterno, quede absorbido por el entorno cultural que le rodea, haciendo imposible detectar con precisión el carácter individual del genio. Dicho de otra manera, el conflicto central entre el yo genial y la configuración social, es el punto central que atraviesa cada una de las concepciones que definen el origen y la naturaleza del lenguaje, tanto en Weininger como en Mauthner, partiendo ambos de una postura en común que apela tanto a la percepción como a la experiencia sensorial. Postura que, en el caso de Weininger, opta por llevar a cabo el rescate heroico del individuo genial del pantanoso entorno de la condición social. Mientras que en el caso de Mauthner, la cooperación socialmente establecida, hunde al individuo en una generalidad que no reconoce ningún tipo de privilegio individual.

Para Weininger, Fritz Mauthner, al ser un crítico del lenguaje que no había detectado la separación fundamental que implica la participación genial de un determinado individuo, había quedado enfrascado en una masa social que era incapaz de superar su naturaleza amorfa y metafóricamente primitiva. Y lo que es aún peor, no había sido capaz de entender y exaltar el máximo *deber* que tiene el individuo consigo mismo, en tanto coordinación perfecta con el pensamiento puro de su ser, esto es, su Yo absoluto, identificado directamente con el genio. Y como en Mauthner toda consideración es de tipo social y contingente, es decir, sometida a la contingencia de las percepciones y de las experiencias sensoriales, que son asumidas después

²⁰⁵ *Ibidem*, o. c., p. 140.

²⁰⁶ Mauthner, o. c., p. 57.

²⁰⁷ Otto Weininger, o. c., p. 140.

²⁰⁸ *Ibid.*

como supuestas convenciones sociales, el deber, esto es, la *ética*, queda relegada únicamente al vínculo social que se da entre los hombres. «El individuo, si lo encontramos sin conexión alguna con los demás hombres, carece de ética», considera Mauthner.²⁰⁹ Y esto se encuentra justamente en el polo opuesto de la aspiración ética más importante, como ya se vio, para Weininger: el deber con uno mismo.

Para Mauthner, «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»²¹⁰. Desde tal perspectiva, y sin despegarse del presupuesto filosófico de la razón práctica kantiana, Mauthner sostiene una noción de ética que sería incapaz de emitir siquiera un juicio determinante para la evaluación certera de dichas acciones, ya que, sin la reificación del deber que necesariamente establece Kant, y que el mismo Mauthner impide, resultaría entonces el comportamiento humano algo imposible de abordar como no sea bajo una evocación meramente metafórica. En otras palabras, el *deber* sería a su vez metáfora, es decir, imposibilidad de convivencia, negación, sofocante seducción de poder y autodestrucción, es decir, una mera palabra condenada al suicidio lingüístico. Weininger llegó a calificar a Mauthner de «*cabeza hueca*»²¹¹, e intentó rescatar al individuo de su disolución y extravío social, pero también topó con la misma difícil conclusión a la que él había llegado, aunque a unas dimensiones mucho mayores, a saber, cómo evitar la funesta caída en el suicidio, en la negación, que ahora más que un mero suicidio *lingüístico*, se había convertido en algo de carácter *muy personal*. De tal manera, Weininger también sintió la insuficiencia del lenguaje, pero aún más, él encarnó trágicamente la insuficiencia de su propia vida. Y dicha insuficiencia, terminó, a fin de cuentas, asfixiando a los dos completamente.

Wittgenstein notó claramente el ambiente incipiente e improductivo o, en una palabra, funesto, de la «crítica» de Mauthner y, por tal motivo, terminó sentenciando con un rotundo *No* a todo el conjunto de su «crítica». «Toda filosofía es «crítica lingüística». En todo caso, no en el sentido de Mauthner»²¹², concluye Wittgenstein. ¿Por qué negar la «crítica» de Mauthner de manera tan notoria? Lo fundamental de tal negación, puede ser descubierto, no tanto en los presupuestos básicos –vistos en el inciso anterior– de la «crítica lingüística» de Mauthner,

²⁰⁹ Mauthner, o. c., p. 56.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ Otto Weininger, o. c., p. 140. El subrayado es del propio Weininger.

²¹² TLP 4.0031

aunque quizá con eso sería más que suficiente, sino, en las conclusiones éticas más fundamentales extraídas a partir de tales presupuestos. Una sola de dichas conclusiones, basta para reunir a todas ellas en una sola postura final: el suicidio del lenguaje en el que desemboca Mauthner, el funeral de toda palabra, entendido todo esto como un silencio negativo que pretende enterrar asimismo a la ética.

«Desde el punto de vista de Mauthner, la conclusión negativa del escéptico es lo más cercano a la verdad que puede darse»²¹³. La contradicción más íntima de Mauthner consiste en que su propia «crítica» también ha de realizarse con palabras. Y él fue plenamente consciente de esto, y entonces optó por adoptar y entender el silencio como una consecuencia que de manera inevitable conducía a un efectivo suicidio del lenguaje. Es decir, aceptó el sacrificio de éste justo como la única vía posible de ser asumida. Lo difícil no es aprender a hablar: aprender a callar es lo difícil.²¹⁴ Y Mauthner pretendió silenciar todo, disolver todo en una postura lingüística por sí misma insostenible. La propuesta ética más esencial de Mauthner consiste justamente en su postura ética basada en el silencio – la de Wittgenstein se basa en el mismo punto, aunque claro, *no* en el sentido de Mauthner. Y ya que las palabras son dioses, y los dioses meras palabras, según afirma Mauthner, el único recurso divino consistía justamente en el silencio.²¹⁵

Ahora bien, la «tarea suicida» de Mauthner, acertadamente identificada como tal por Josep Casals, consiste en que Mauthner asume el silencio como una palabra. Así, su rechazo furibundo del proceso de «reificación», ha terminado por convertirse en el inevitable proceso de su propia condena. Dicho de otra manera, el ‘silencio’ de Mauthner no puede ser otra cosa más que eso, una palabra, una evocación, una simple metáfora. ¿Qué otra cosa más podría ser desde la óptica de Mauthner? Entonces, ¿por qué recurrir a tal postulado como vía de salvación que justifique el planteamiento más radical de su propia «crítica»? Mientras que el ‘silencio’ no es más que una metáfora, una simple palabra o el resultado de una evocación sensorial, según los planteamientos básicos de la crítica lingüística de Fritz Mauthner, es decir, a fin de cuentas un «monstruo metafísico», para Wittgenstein constituye la apertura ontológica fundamental que redime, por así decirlo, al sujeto y al mundo, al condensar a ambos dentro de una relación

²¹³ Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 164.

²¹⁴ Mauthner, o. c., V, p. 101.

²¹⁵ Al hablar del poeta Maeterlinck, Mauthner se refiere al «divino silencio que ha sido festejado por otros pueblos en refranes y en versos de poetas solitarios», *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, VI, p. 131.

insustituible de mutua correspondencia, justo en el ámbito propio de «lo místico», de la exigencia ontológica fundamental que se muestra a sí misma como una exigencia ineludible del acontecer-límite, en el cual, ya no se reconoce la presencia figurativa o proyectiva del lenguaje y, por ende, tampoco del pensamiento como *decir*, sino, únicamente de la existencia que se *muestra* a sí misma como un acontecer-límite que logra abrazar a los dos en una eterna y valiosa disolución, precisamente en los *límites* del lenguaje y del mundo²¹⁶, los cuales quedan coordinados asimismo con aquel punto inextenso que logra coordinar también el conjunto de la realidad con él²¹⁷, lugar donde el mundo y la vida son una y la misma cosa²¹⁸. Y esto es justamente «lo místico», es decir, la posibilidad ontológica del acontecer-límite del sujeto ético, que se muestra precisamente como unidad que reúne el límite de mi vida con el límite del mundo. Unidad que puede quedar expresada en la unidad inseparable del aspecto propiamente ambivalente del lenguaje, esto es, en la mutualidad efectiva del *decir* y el *mostrar*. Aquí subyace la relación primordial del acontecer-límite del sujeto y del mundo. Y dicha relación es, entonces, también «lo místico» como existencia.

Además, dicha mutualidad efectiva o relación fundamental entre el *decir*, asumido como la posibilidad proyectiva que es propia al lenguaje, y que se manifiesta plenamente en la naturaleza que corresponde a la proposición, la cual, hace posible proyectar los hechos del mundo justo a través de las figuras que dicha proposición es capaz de figurar en tanto lenguaje significativo que corresponde con los hechos que lo configuran, y el *mostrar*, asumido entonces como aquello que no puede ser expresado simplemente por medio de la proposición, es, según palabras del propio Wittgenstein, «el problema cardinal de la filosofía»²¹⁹. Esto indica que Wittgenstein no se conformaba con resolver únicamente los problemas de índole lógico que había discutido pocos años antes con Russell a su llegada a Cambridge, sino que su investigación filosófica temprana había asumido ya lo inexpressable como el punto medular en el cual condensar la base de su planteamiento ético y filosófico más profundo, el cual consiste en no minimizar ni hacer desaparecer el carácter enigmático del sujeto y del mundo, sino antes

²¹⁶ TLP 5.6

²¹⁷ TLP 5.64

²¹⁸ TLP 5.621

²¹⁹ En carta que Wittgenstein dirige a Russell el 19 de Agosto de 1919, él mismo le explica en qué consiste su aseveración principal: «El punto principal es la teoría de qué puede ser expresado (*gesagt*) mediante proposiciones –por ejemplo mediante el lenguaje– (y lo que puede ser *pensado*, que viene a ser lo mismo) y qué no puede ser expresado mediante proposiciones, sino sólo mostrado (*gezeigt*); lo cual, creo, es el problema cardinal de la filosofía», véase, Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein*, p. 163.

bien, conservar el misterio de la vida pero desde su propio límite, esto es, desde su propia naturaleza enigmática e inalterable. La postura ontológica que asume Wittgenstein al final del *Tractatus*, conserva inalterable la pureza de tan enigmático misterio: el misterio indecible ante aquello que simplemente *sea*, es decir, ante el límite enigmático que tiene que ser asumido ante la propia existencia. Wittgenstein no podía quedar reducido a un planteamiento que se agotaba en un mero «misticismo lógico», como Russell creía, ya que su postura filosófica fundamental no se limitaba a meras cuestiones del lenguaje totalmente desvinculadas de la existencia propia, sino, que, ante todo, su mayor preocupación le conducía por una revolución necesaria en lo que al lenguaje respecta, al tener que renunciar a la construcción de un metalenguaje que pretendiera decir todo aquello que no podía ser dicho por medio del llamado lenguaje lógico (lenguaje-objeto o, como veremos más adelante, acertadamente identificado con el lenguaje de «lo dicho», según Martin Buber), y que era la única vía hasta entonces utilizada para solventar las dificultades y el vértigo producido por la propia existencia, y que Wittgenstein consideraba, de hecho, que se trataba de las dificultades más grandes e importantes, esto es, de aquellas que eran realmente valiosas. La pregunta filosóficamente personalizada de Wittgenstein no era, «¿Qué se puede o no se puede decir significativamente en el lenguaje con respecto al mundo?», sino, «¿Qué hago ante el misterio mismo de lo indecible, es decir, ante los límites de mi lenguaje que una vez asumidos muestran esplendorosos aquella apertura que me conduce inevitablemente hacia el carácter enigmático de mi presencia en el mundo, entendida entonces como el conjunto de mi propia existencia?!».

Ya un joven vienés, Hugo von Hofmannsthal, había tenido un profundo sentimiento de insatisfacción y vacío con respecto a las palabras. Aquella gran época en que Philip lord Chandos sentía una gran unidad en todo, ha quedado fragmentada en múltiples partes que producen a su vez más partes, palabras y más palabras. Todo ha quedado dislocado, sin fuerza unitaria. Lo cual, ha dado paso a incontables remolinos que únicamente logran producirle vértigo. Remolinos «que giran sin cesar y a través de los cuales se llega al vacío»²²⁰, y que finalmente ceden ante su propia situación fragmentaria. Para Hofmannsthal, el concepto no logra apresar la unidad. Pero, a pesar de dicha insatisfacción y vacío, en su literatura rescata aún algo: la propia conmoción y sentimiento de aquel que ha sido arrojado al vacío, justo ante

²²⁰ Hugo von Hofmannsthal, *Una carta* en *Carta de lord Chandos y otros textos en prosa*, traducción de Antón Dieterich, Barcelona: Alba Editorial, 2001, p. 41.

aquella «singularidad sublime y conmovedora», que para poder ser expresada, a Hofmannsthal *todas las palabras* le parecían demasiado pobres.²²¹ Sin embargo, él mismo se niega a sucumbir. Él se embarca en la búsqueda infatigable que le conduzca a esa lengua de cuyas palabras no se conozca todavía ninguna, aquella lengua donde le hablen las cosas mudas como bellos testimonios de una confesión que jamás ha sido pronunciada. En su *Carta a lord Chandos*, el poeta austriaco buscó el retorno a la lengua originaria y llena de pureza descrita por un Karl Kraus, aunque sin resultados absolutamente satisfactorios. En tal escrito, el melancólico anhelo ocupa el lugar del triunfo, y el vértigo sugerido apunta hacia una musical descripción que hace palpable la imposibilidad que prevalece latente ante lo inalcanzable de la existencia. Por ello, Hofmannsthal buscó encarnar directamente en la poesía aquel medio que justificaría el adquirir el nombre míticamente impronunciable de poeta, en tanto conocedor de lo imposible.²²²

El vértigo de un Hofmannsthal, justo ahí donde las palabras son insuficientes, justo en ese vacío que apunta hacia la disolución de la unidad, disolución que únicamente, creyó el, podía ser evitada a partir de la creación estética genuina, en este caso, poética y literaria, Wittgenstein lo reconduce hacia un nuevo sendero que sea capaz de brindar una seguridad imperturbable, fuera del tiempo y del espacio, esto es, fuera del mundo²²³, donde la existencia se *muestra* desnuda, sin ningún tipo de protección significativa, y sin la presencia del resguardo seguro que suele ofrecer el imperio imperceptible del yo. Sólo ahí, en el eterno presente, en la disolución de éste yo que se empeña en configurar al mundo según sus propias capacidades representativas, se resuelve «el enigma de la vida», al ser posible de esta manera conservar justamente el carácter *enigmático* que es propio a tal *acontecer*. En el mundo, «*el enigma* no existe»²²⁴, pues todo lo que a él pertenece, si puede ser dicho, *puede ser dicho claramente*. En el mundo nada escapa al orden inquebrantable de la lógica, de lo que puede ser dicho.²²⁵ Ese

²²¹ Hugo von Hofmannsthal, o. c., p. 43.

²²² *Ibidem.*, pp. 50–51. Para conocer el impacto que tuvo Hofmannsthal en la joven Viena, véase el retrato que hace de él Stefan Zweig en *El mundo de ayer*, pp. 68–79.

²²³ TLP 6.4312 «La solución del enigma de la vida en el espacio y el tiempo, reside *fuera* del espacio y del tiempo».

²²⁴ TLP 6.5

²²⁵ TLP 5.61: «La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites. No podemos, por consiguiente, decir en lógica: en el mundo hay esto y esto, aquello no. En efecto, esto presupondría, aparentemente, que excluimos ciertas posibilidades; y ello no puede ser el caso, porque, de otro modo, la lógica tendría que rebasar los límites del mundo: si es que, efectivamente, pudiera contemplar tales límites también desde

«otro lado» del que habla Wittgenstein, no pertenece al ámbito de la lógica, esto es, al ámbito de lo *comúnmente significativo*. No se trata de una extensión del *decir*, de hecho, *no es ningún decir*, y lo enigmático consiste en que a pesar de ello, ese «otro lado» también *sea*, independientemente de *lo que sea*. De otro modo, sería tanto como arrastrar este ámbito del decir a un ámbito del todo distinto, esto es, hacerlo extensivo al ámbito propio del mostrar. *Decir y mostrar* se complementan dentro de una relación de mutualidad que los une inseparablemente. La lógica no es capaz de explicar el enigma del mundo. La presencia ontológica no es de tipo lógica, sino, ética. Por eso el *enigma* del mundo reside fuera del mundo, y por eso mismo no puede decirse, pero sí mostrarse. La existencia misma es, como ya se dijo, lo enigmático, esto es, «lo místico». El mundo *muestra* su carácter enigmático, y sólo bajo este aspecto es posible acceder a dicho carácter.

El mundo configurado por la totalidad de las proposiciones, esto es, del lenguaje, es neutro y sin valor alguno, pues todas las proposiciones valen lo mismo²²⁶, pero es necesario reconocer que ellas mismas existen. Ellas, las proposiciones que describen el mundo, al existir, *muestran* también su forma propia o vacía, esto es, su forma tautológica.²²⁷ Sólo al comparar la realidad con la proposición, la figura establecida de la realidad será verdadera o falsa.²²⁸ Y aunque sólo pueda ser lógicamente valorada como verdadera o falsa, será ontológicamente irrelevante, ya que la proposición tendrá únicamente un determinado valor de verdad que condicionara todas las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales. El darse o no darse efectivos de los estados de cosas, al referirse a la totalidad de los hechos que pueden

el otro lado. Lo que no podemos pensar no lo podemos pensar; así pues, tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar». El subrayado es mío.

²²⁶ TLP 6.4

²²⁷ En TLP 6.12, Wittgenstein dice: «Que las proposiciones de la lógica sean tautologías es cosa que *muestra* las propiedades formales –lógicas– del lenguaje, del mundo». Entonces, el mundo es también formalmente tautológico y, por ello, carente de valor, justamente en su aspecto isomórfico o formal que comparte con el mundo. Esto se refiere a la identidad lógicamente compartida y expuesta en las propiedades formales que comparten tanto el lenguaje como el mundo. En el *decir* todo es como es, y sólo el *mostrar* rompe con tales limitantes. La formalidad de la lógica, no agota el acontecer enigmático de la existencia. Por eso, en Wittgenstein, la existencia involucra propiamente a la ética, y no sólo a la lógica como consideraba Weininger. El Yo puro de Weininger era absolutamente lógico, deducido del contenido ontológico del principio de identidad; por su parte, el sujeto de Wittgenstein que es ético, es asumido como acontecer-límite de una imposibilidad lógica que posee un elemento asimismo trascendental, es decir, ético. En Weininger, la lógica hace posible posteriormente a la ética. En Wittgenstein, la ética es anterior a la lógica, y también posterior a ésta, ya que como él mismo dice, la ética es también trascendental (6.421). La lógica no agota la existencia, y por eso el lenguaje también es incapaz de hacerlo.

²²⁸ TLP 4.05 y 4.06

configurar el mundo, depende justamente de las posibilidades veritativas que pueden ser aplicadas a los hechos del mundo que son proyectados a través de la proposición.²²⁹

El valor del mundo no consiste en poder decirlo todo, ni en conjuntar todas sus posibilidades veritativas, lo que puede o no ser el caso, posibilidades reunidas precisamente en las Tablas de Verdad²³⁰, sino, en descubrir justo aquel ámbito que resulta inaccesible al lenguaje, a la lógica. Ámbito que no depende de lo que puede o no puede ser dicho, sino, de aquello que simplemente *es*: «lo místico». En «lo místico», la existencia se muestra como aquello que simplemente *es*, y no como lo que sólo puede ser. Una posibilidad remite a un campo de significación lógica, pero tal posibilidad tiene sus propios límites. La insuficiencia del mundo queda manifestada por la insuficiencia del lenguaje, el cual, hace posibles todas las figuras de la realidad. Y precisamente a que *no todo puede ser dicho*, el enigma se muestra en su mutua relación con aquello que sí puede decirse. El *enigma* auténtico consiste en el límite de todo aquello que puede ser dicho, en el *límite* que sobrepasa nuestros modos habituales de configuración o, mejor aún, de correspondencia con el mundo, esto es, de nuestra *relación* con el mundo. Dicha relación suele plantearse como pertenencia exclusiva de representación subjetiva, e incluso como permanencia de extrañeza o incluso familiaridad. Pero Wittgenstein agota hasta sus últimas consecuencias las posibilidades ontológicas del lenguaje que para nosotros resulta significativo. Por eso, en el *Tractatus*, lo que realmente importa no es lo que ahí se ha dicho, sino que importa y resulta valioso todo aquello que no se dijo.

Wittgenstein consideraba que su obra, si bien era «estrictamente filosófica y al mismo tiempo literaria», en ella no era posible encontrar ningún tipo de «parloteo inútil»²³¹. Su apego a la forma aforística, forma que adoptara de su compatriota vienés Karl Kraus, le impedía cometer tal atentado en contra de su propia integridad, tanto personal como literaria. Pero el asunto de fondo no era meramente formal. Al explicar el contenido de su *Tractatus* a Ludwig von Ficker dentro de una extensa carta, el propio Wittgenstein resalta el carácter propiamente ético de su obra, así como, el código que descifraba la postura más profunda de su aportación, esto es, su finalidad cardinal. En dicha carta, justamente al explicarle a von Ficker la finalidad de la obra en cuestión, dice Wittgenstein, que «en realidad no ha de serle extraño, pues la

²²⁹ TLP 4.3

²³⁰ TLP 4.31

finalidad del libro es ética». Y añade, «una vez quise poner en el prefacio unas palabras que ya no figuran en él, las cuales, sin embargo, se las escribo a usted ahora porque pueden darle una clave: quería escribir que mi libro constaba de dos partes: la que está escrita, y de todo lo que *no* he escrito. Y precisamente esa segunda parte es la más importante. Pues la ética queda delimitada desde dentro, como si dijéramos, por mi libro; y estoy convencido de que, *en rigor*, SÓLO puede delimitarse de este modo»²³². En efecto, Wittgenstein no estaba únicamente preocupado por conocer las condiciones propias de todo lenguaje que pudiera considerarse significativo, sino que su preocupación fundamental estaba concentrada justamente en los límites que son inherentes a él, y por medio de los cuales, una vez agotado su carácter significativo, es posible *mostrar*, desde dentro, la finalidad ética que se hace palpable justo a través del agotamiento radical, hasta el *límite*, de lo dicho. En tal sentido, justo donde termina el lenguaje significativo, es decir, tanto el lenguaje como el mundo que es proyectado a través de él, el *límite* se muestra asimismo compartido por la presencia efectiva de la ética, aunque fuera del mundo. Presencia que si bien queda relacionada con la lógica, no lo hace como una forma insignificante o degradada de ésta.

Lógica y ética están relacionadas mutuamente, ambas configuran el mundo como un «todo-limitado» que posee su propia verdad y su propio valor. El sujeto ético, «el límite del mundo», constituye la unión o punto de intersección en el que confluyen tales aspectos, justo en el punto inextenso que, paradójicamente, abarca toda la extensión del acontecer-límite de aquello que simplemente existe. Dicha situación paradójica, puede entenderse al tener en cuenta una correspondencia fundamental: el carácter enigmático o místico del mundo, coincide precisamente con un sujeto ético que es asimismo enigma, punto inextenso que resulta también indescriptible e inabarcable, el cual, vive inalterable desde su perspectiva místicamente eterna. El principio lógico de isomorfismo que el propio Wittgenstein emplea para relacionar la correspondencia entre mundo (los hechos) y lenguaje (partes de la proposición que efectivamente corresponden a la figuración que ésta proyecta de la realidad haciéndola posible), se extiende justo hasta el ámbito en el que confluyen el mundo-como-límite y el sujeto-límite del mundo, ambos sustentados en una perspectiva mística que logra conservar a

²³¹ Él mismo así se lo hizo saber a Ficker en una extensa carta del año 1919 en la que explicaba sus deseos de publicar su *Tractatus logico-philosophicus*, después de tolerar el rechazo de los editores de Kraus, Weininger y Frege. Véase Ray Monk, o. c. p. 176.

²³² Ray Monk, o. c., p. 177.

los dos bajo el enigmático misterio de aquello que, a pesar de que *no* se puede decir, no por ello *deja de ser*. De tal manera, mundo y sujeto, en el *límite*, son misterio y enigma, son «lo místico», correspondiéndose mutuamente. «*El enigma no existe*», pero sólo en el mundo, como dice el propio Wittgenstein.²³³ Pero lo importante es justamente lo que él mismo no dice, esto es, que fuera de él, del mundo, todo es diferente. «En resumen, dice Wittgenstein, creo: Todo aquello acerca de lo cual *muchos* aún *parlotean* hoy en día lo he definido en mi libro guardando silencio. Por tanto, si no me equivoco, el libro tendrá muchas cosas que decir que usted mismo querría decir pero que quizá no notará que se dicen»²³⁴. Permanecer en silencio, es entonces contemplar el enigma del mundo, la sorpresa y el asombro de que algo sea. Permanecer en silencio no es quedar mudo ante el enigma de la vida, sino que, constituye aquella definición que logra abarcar y mostrar lo que el lenguaje es incapaz de expresar por sí mismo. El mundo no es pura lógica, ni lenguaje con sentido, es decir, ciencia y cálculo. El mundo en su totalidad, es enigma, acontecimiento-límite de apertura donde ética y estética son, y no sólo pueden ser, una y la misma cosa.²³⁵ Permanecer en silencio es *arremeter contra los límites del lenguaje*, lo cual, no quiere decir hablar de más, sino, simplemente *arremeter* contra los límites del lenguaje.

Ahí donde Mauthner quedó cegado por los presupuestos básicos de su «crítica lingüística», aceptando el inevitable suicidio del lenguaje, Wittgenstein fue capaz de ver e ir más allá. Los linderos del *mostrar*, en el ámbito de lo indecible, esto es, justo en el *límite*, aparecían cada vez con más fuerza ante la penetrante visión de éste pensador vienés, que exigía ante todo un compromiso de veracidad inquebrantable. El «no» de Wittgenstein es, en el fondo, un no a la imposibilidad, un no a la cerrazón que conlleva tal concepción del lenguaje, una refutación sincera que abriría el camino hacia «lo más grande e importante», conservando la naturaleza de esto último propiamente inabarcable a través de la palabra, pero no únicamente por la estrechez o limitantes inherentes a ésta, sino, por la grandeza inabarcable de aquello. De tal manera, Wittgenstein abrió de par en par la puerta a la ética, y el *mostrar* hizo su insustituible acto de presencia. La ética ya no era una «tarea suicida», y no tenía por qué serlo: era la tarea vital y única vía de salvación. Hablar de ética ya no era *un asunto de palabras*,

²³³ TLP 6.5

²³⁴ Ray Monk, o. c., p. 177.

²³⁵ TLP 6.421

antes bien, era ahora referirse a la propia vida. El silencio no era una simple palabra, pues ahora, desde la perspectiva del *Tractatus*, era más bien una postura vital, una profunda convicción llevada y asumida hasta el *límite*.

Wittgenstein retoma de Mauthner una alegoría muy conocida, a saber, el recorrido que debe ser realizado como si se tratara de cruzar una cierta distancia a través de una escalera. Pero, a diferencia de Fritz Mauthner, quien consideraba que su tarea u ocupación más importante consistía en acabar con el lenguaje sometido a través de su dura crítica, esto es, en una labor abiertamente negativa que debía «destruir, al pisarle, cada peldaño de la escalera», y que incluso, «el que quiera seguir, construirá unos nuevos peldaños para romperlos a su vez»²³⁶, Wittgenstein no propone una destrucción similar. Este último asumía, más bien, dicho recorrido como un ascenso hacia una nueva perspectiva que fuera capaz de ofrecer la visión correcta del mundo, justamente a través de la insuficiencia inherente que prevalece al modo habitual de relación con él, esto es, como mundo condicionado por el contenido significativo que le otorgan, esencialmente, más no existencialmente, las propiedades lógicas que él mismo comparte con el lenguaje. Dicho de otra manera, Wittgenstein aspira a ver «correctamente el mundo», a contemplar nuestra relación más íntima con el mundo no desde la coraza de la posibilidad representativa o forma meramente subjetiva, ni desde la seguridad significativa que nuestra posibilidad lógico-proyectiva puede establecer sobre él, sino, desde la superación de las proposiciones que implica que «cuando a través de ellas –sobre ellas–», el sujeto ético «ha salido fuera de ellas»²³⁷. Y sólo así el sujeto ético contempla su acontecer-límite propio, justo al formar parte de aquel «todo-limitado» en una relación de mutualidad que le obliga a despojarse de su habitual modo de configurar el mundo a través únicamente del lenguaje o de su pensamiento. «Tiene por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella»²³⁸, despojarse de su habitual lenguaje, y sólo así logra «ver correctamente el mundo», esto es, desde su enigmática existencia que se *muestra* como *lo que es*.

Para Mauthner, «el conocimiento del lenguaje sería, sin duda, también conocimiento del mundo, si fuera una posibilidad»²³⁹, y Wittgenstein al superar tal escepticismo, *mostró*, en efecto, que tal posibilidad existía realmente, y además, que dicha posibilidad superaba el

²³⁶ Mauthner, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, I, p. 31.

²³⁷ TLP 6.54

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ Mauthner, o. c., I, p. 48.

ámbito significativo del *decir*, alcanzando un ámbito que si bien no era simplemente significativo, sí era lo verdaderamente *valioso*. El objetivo de la tarea ética de Wittgenstein, como él mismo se lo dijera a von Ficker²⁴⁰, está dado principalmente en el *prefacio* y la *conclusión* del *Tractatus*, y dicho objetivo comienza a verse cumplido con la recomendación ya anticipada de una lectura detenida y cuidadosa de los mismos.

²⁴⁰ Ray Monk, o. c., p. 177.

TERCERA PARTE

I. La ética de Wittgenstein.

a) Antes de la Guerra.

A partir de todo lo anterior, es posible dar ya una definición concreta de lo que entendía Ludwig Wittgenstein por ética. Para él, la ética es *una actitud ante la vida*. Él no concibió a la ética como una mera palabra o metáfora (Mauthner), ni tampoco la identificó como una consecuencia que se derivaba a partir únicamente del conocimiento de la verdad, al ser ésta equiparada con la identidad lógico-ontológica del Yo absoluto o inteligible, y que únicamente el pensamiento puro era capaz de establecer (Weininger). La *ética* en Wittgenstein, no es, como se dijo hacia el final del apartado anterior, un asunto de palabras, sino que, se trata más bien de una postura muy particular que debe ser asumida de manera muy concreta y específica a todo lo largo de la propia vida.¹ El *carácter* personal, aquí sí, siguiendo a Weininger, debía dar cuenta de ello.

Gracias a la apertura ontológica que está presente en el *Tractatus lógico-philosophicus*, fue posible culminar en el establecimiento del acontecer-límite fundamental que apunta precisamente hacia lo «lo místico», hacia aquello que si bien no puede ser dicho, permanece presente en el silencio, siendo así que su propuesta filosófica no quedó establecida únicamente como un sistema cerrado que tuviera que conformarse con los lineamientos o presupuestos básicos que el lenguaje significativo fuera capaz de darse *a sí mismo*. La presencia efectiva del *mostrar* que Wittgenstein defiende, apunta a romper precisamente con ese «sí mismo» que el lenguaje podía llegar a imponer, si se tomaba en consideración solamente su aspecto

¹ Aún al final de su vida, Wittgenstein siguió conservando la misma postura filosófica en lo que a la ética se refiere. Cfr. Ludwig Wittgenstein-Oets Kolk Bouwsma, *Últimas conversaciones*, transcritas por éste último, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004. Estas conversaciones se dieron durante los años 1949–1951, justo en el último año de su vida.

meramente significativo, esto es, si se atendía únicamente al predominio exclusivo del ámbito del decir, quedando por tanto el sujeto encerrado en sus propias condiciones subjetivamente figurativas, y además, condenado a su única posibilidad latente ante todo aquello que efectivamente puede ser dicho. De ser así, quedaría además destinado a ser una mera extensión del mundo, en tanto lenguaje que se proyecta a través de los hechos, y que él no podría ser capaz de rebasar si no fuera por su efectivo acontecer-límite que lo constituye precisamente como sujeto ético o límite-del-mundo, es decir, diferente del mismo, y no solamente como un yo inteligible que todo lo encubre por medio de su facultad de conocimiento.

Por otra parte, la disolución del yo que, de otra manera, dicho yo bien pudiera haberse convertido en el sostén significativo del lenguaje y, por ende, del mundo proyectado por el mismo sujeto, quedando de tal manera encerrado en sus propios dominios representativos, dicha disolución, entonces, permitió a Wittgenstein avanzar en un rumbo distinto que hiciera posible el posterior abandono de una perspectiva metafísica tradicionalmente idealista. Rumbo que, además, propiciaba el arribo directamente en un ámbito diferente que promueve una primacía ontológica al hecho de que algo *sea*, fuera de las condiciones meramente significativas que tanto el mundo como el lenguaje imponen, pero que resultan insuficientes para dar cuenta incluso de ellos mismos, en tanto «todo-limitado», o aún más importante, son inapropiados tratándose de la propia existencia que únicamente se *muestra* por ella misma.

Dicha apertura, hace posible conducir los planteamientos abstractos del *Tractatus*, hacia a una dimensión que afecta directamente el entorno en el que el sujeto ético se desenvuelve, sin que por ello tenga que quedar excluido en la cumbre solitaria de la genialidad individual, o en aquel aparente compromiso que únicamente es compromiso del Yo consigo mismo, por ejemplo, el deber cerrado de «sí mismo», al estilo de un Weininger. Adoptar esta dimensión de entorno, es posible en dicha obra, porque el conocimiento o lenguaje significativo, tratándose de la ética, desaparece junto con el yo, quedando así, sólo la presencia efectiva de una actitud ética ante el mundo. Dicha *actitud* no puede ser dicha, más su presencia efectiva se *muestra* realmente como ella es, *directamente* en el mundo, al ser una vivencia que proviene de una «visión superior».²

² «Ni la filosofía ni la vida son nada sin una *visión* y *vivencia* superior y comprensiva del mundo: una perspectiva nouménica muy schopenhaueriana, *ésta del ser*, y no de los hechos», dice Isidoro Reguera en sus «Cuadernos de guerra». Véase, Ludwig Wittgenstein, *Diarios secretos*, p. 176. En adelante DS. El subrayado es mío. De hecho, el propio Isidoro Reguera define esta vivencia como una «actitud ético-estética (religiosa

La perspectiva o visión que adopta Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus*, aquella que era asumida *bajo una especie de eternidad*, desciende, por así decirlo, a una vivencia concreta que logra conjugar una postura comprometida con el valor propio del mundo, a través de una actitud que es capaz de *mostrar*, asimismo, el valor de la vida que se encuentra en mutua correspondencia con el descubrimiento de dicho valor. Descubrimiento que hace posible justamente esa visión que el sujeto ético es capaz de alcanzar, comprometiéndolo directamente con la vivencia que involucra por completo el ser del mundo, del «todo-limitado» que puede ser contemplado sólo a partir del límite que hace palpable «lo místico», propiamente ante el ser, esto es, ante algo «*que sea*»³, trasladándose entonces ya al ámbito propio del *mostrar*. Por eso, la ética de Wittgenstein no remite a un concepto metafísico, sino, a una postura concreta que se *muestra* en el mundo como actitud.⁴

Este tipo de actitud ética, no tiene que ver exclusivamente con la presencia efectiva del conocimiento, o bien, con la posesión de un alto grado de saber, ya que la existencia del ser es, dentro del *Tractatus*, contrariamente a las consideraciones de Weininger, por ejemplo, previa al conocimiento y, por ende, incluso a la constitución del yo como concepto.⁵ De ahí que, aún sin sujeto metafísico, el ámbito de «lo místico» represente el *límite* de nuestro conocimiento, sin necesidad alguna de que sea el sujeto que conoce el único responsable de imponerlo. Límite que, además, consiste básicamente en «*no decir más que lo que se puede decir*»⁶. Y donde

también)», concretizada en la visión *sub specie aeterni* que supera la propia facticidad del mundo, llegando justamente a colocarse en la vivencia superior del ser.

³ TLP 6.44

⁴ En la última parte de este apartado, se verá con más claridad como, si bien en Wittgenstein no se alcanza una postura ética de plena alteridad, al menos, ésta no se queda en una tradicional postura metafísica que impida una interacción propiamente ética, lo cual, al menos, abre una clara posibilidad para dar cabida a un desapego de la postura metafísica tradicional que suele defender la presencia omniabarcante del yo. Por así decirlo, Wittgenstein representa un punto intermedio entre ambas posturas: su acontecer-límite que termina disolviendo al yo, y que además apunta hacia un deslinde directo del mundo, en tanto mundo proyectado por la proposición que se relaciona con el propio sujeto, va más allá de una postura ética que parte única y exclusivamente de la presencia omniabarcante del yo y del lenguaje. No obstante, es necesario reconocer, que tal separación, no alcanza un tipo de relación dialógica como sí ocurre en Martin Buber, por ejemplo, o bien, una postura de madura alteridad al estilo de un Emmanuel Levinas.

⁵ En TLP 1, cuando Wittgenstein dice que «el mundo es todo lo que es el caso», da por sentada la existencia indudable de que algo *es*, sea esto lo que sea. Posteriormente, y de manera gradual, va desplegando o, mejor dicho, desmenuzando dicha afirmación, sin tener que recurrir a una construcción inteligible de la presencia efectiva del mundo, lo cual, es posible, justamente porque Wittgenstein no adopta un sujeto cognoscente que tenga que llevar a cabo tal reconstrucción. El *Tractatus* comienza sin sujeto metafísico o sujeto que conoce, y termina justamente mostrando tan importante ausencia, por medio de la presencia efectiva de un sujeto ético. Cf. TLP 5.632

⁶ TLP 6.53. El subrayado es mío.

dicha posibilidad depende precisamente de las *condiciones formales* o lógicas del mundo, compartidas asimismo por el lenguaje.⁷

De hecho, para Wittgenstein, la lógica también remite a esa presencia indecible de que algo *es*. Ontología y lógica resultan inseparables. Como el propio Wittgenstein afirma, «la «experiencia» que necesitamos para comprender la lógica no es la de que algo se comporta de tal y cual modo, sino la de que algo es; pero esto, justamente, no es *ninguna* experiencia»⁸. Y, aún dentro de la misma proposición, Wittgenstein hace una precisión muy relevante, la cual consiste en afirmar que «la lógica está antes de toda experiencia – de que algo es *así*. *Está antes del cómo, no antes del qué*»⁹. Este «antes», propio de la lógica, es muy importante, porque de no ser así, «¿cómo podríamos aplicar la lógica?», o lo que es lo mismo, ¿cómo se podría entender la correspondencia real entre lógica y mundo? La lógica depende justamente de la configuración del mundo que se hace posible por medio de la proposición. Dicha configuración constituye el *cómo* del mundo, es decir, la totalidad de los hechos que describen al mundo, y que son posibles gracias a la forma lógica que éste posee.¹⁰ Pero la lógica no es anterior al *qué* del mundo, esto es, anterior a su propio ser. Por ello, la perspectiva ontológica que mantiene Wittgenstein en el *Tractatus*, no coloca a la lógica en una situación privilegiada que la desvincule de su íntima e inseparable relación con aquello que ella misma configura, el mundo.

Dentro de su mutua relación figurativa, lógica y mundo son inseparables en tanto *decir*. La proposición es precisamente el punto en el que se vinculan la lógica y el mundo. De ahí que, «dar la esencia de la proposición quiere decir dar la esencia de toda descripción, o sea, la esencia del mundo»¹¹. La lógica describe el mundo, y el mundo, a su vez, se proyecta a través de la proposición. En la proposición se lleva a cabo el encuentro entre la lógica y el mundo. La posibilidad lógica es justo aquello que permite dicho encuentro.¹² En Weininger, la auténtica existencia era adquirida únicamente a través de la intervención del pensamiento. Para él, pensamiento y existencia coincidían, como se recordará, a partir de la deducción ontológica del yo inteligible que, según Weininger, estaba dado en el principio lógico de identidad. Por el contrario, el yo del que habla Wittgenstein, no depende en modo alguno de la intervención del

⁷ TLP 6.13: «La lógica no es una teoría sino una figura especular del mundo. La lógica es trascendental».

⁸ TLP 5.552

⁹ *Ibid.* El subrayado es mío, excepto el subrayado del «así».

¹⁰ Véase TLP 5.5521

¹¹ TLP 5.4711

¹² TLP 5.473: «Todo lo que es posible en la lógica está también permitido».

conocimiento, ya que al ser éste *límite*, no queda relegado al ámbito propio del *decir*, esto es, confinado al mundo y, por ende, a la lógica. Por eso, el sujeto del que habla Wittgenstein, es *ético*, pues no depende de una configuración lógica que lo identifique como una parte más del mundo, es decir, como un hecho. En tal sentido, el sujeto ético que *se da en el mundo*, se *muestra* tal y como es, y su *actitud* es justamente aquello que delata su naturaleza propiamente ética. Lo anterior, lleva a Wittgenstein a considerar finalmente que, «la lógica debe cuidarse de sí misma», pues, «en cierto sentido, no podemos equivocarnos en la lógica»¹³.

El sujeto ético, entonces, no es una proposición, un hecho lógico: es una *actitud* ante el mundo que tiene, por así decirlo, que afrontar sus propias dificultades, esto es, tiene que asumir la realidad de su vida. Y esto ya lo introduce directamente en «lo místico», pues lo enfrenta, por así decirlo, ante el hecho de su propia existencia.¹⁴ Según Stefan Zweig, «sólo quien ha conocido la claridad y las tinieblas, la guerra y la paz, el ascenso y la caída, sólo éste ha vivido de verdad»¹⁵. Wittgenstein, en tal sentido, puede decirse que vivió de verdad. Su tensión vital quedó marcada por los estruendos y el ambiente bélico del combate a bordo del Goplana, así como, por la lucha intensa consigo mismo y con la honestidad intelectual plasmada en un trabajo personal e intelectual, que fue conservado justamente en los cuadernos que le acompañaron fielmente hasta el último momento. Wittgenstein, aún inserto en plena Primera Guerra Mundial, y tan cerca de los rugidos que emitían los cañones militares, los cuales orquestaban su impetuoso y vigoroso trabajo-combate intelectual, logró que su actitud ética madurara por completo bajo tales circunstancias, quedando, de tal manera, profundamente marcada por su apego a la verdad, y por esa exigencia de veracidad que debía prevalecer por encima de todo. Las exigencias de claridad y orden asumidas en su temprano apego a la lógica, le condujeron posteriormente al núcleo más importante de su propia tarea inicial, aquello que después identificaría con «lo místico», hundiéndose completamente en tan vital descubrimiento. Incluso sus propias convicciones lógicas, en ese momento, estaban íntimamente vinculadas con sus angustias o pecados personales.¹⁶

¹³ TLP 5.473

¹⁴ En eso consiste lo que Isidoro Reguera llama acertadamente «la hora de la verdad», ese momento en que la vida propia, más allá de su aspecto meramente lógico, se hunde en su sentido más profundo o místico. Véase, Isidoro Reguera, «Cuadernos de guerra», o.c., pp. 182, 201.

¹⁵ Stefan Zweig, *El mundo de ayer*, p. 546.

¹⁶ «Una vez Russell le preguntó: «¿Estás pensando en la lógica o tus pecados?» «En ambas cosas», replicó Wittgenstein, y siguió andando», citado por Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein*, p. 75.

La lucha de Wittgenstein en su juventud, lucha consumada para toda la vida, y que marcaría incluso su posterior trabajo intelectual, además de haber sido bélica formando parte del frente austríaco, fue más que nada personal, es decir, ética. El combate más importante que libró Wittgenstein nada tuvo que ver con su enemigo militar, sino con el enfrentamiento inevitable ante el hecho de su propio existir. Su primera comprensión del mundo, lo llevo hasta los confines últimos del mismo. Wittgenstein contempló el lugar que resulta inaccesible para la palabra. Sintió que la sola presencia de la palabra, resultaba incómoda, inaceptable e insuficiente. Un ligero temblor de labios, muestra de un profundo nerviosismo, acompasaba a un mismo rito aquellas manos que se frotaban entre sí, como si quisieran hacer emerger mágicamente, más allá del calor de la vida, aquella fórmula que diera tranquilidad a su espíritu. Y al cerrar los ojos, escuchando imperceptiblemente una última detonación que desaparecía a la distancia como el vago eco de un reclamo mundial, justo en el momento en que su corazón casi parecía que había dejado de latir, la eternidad estaba ya con él, pues había alcanzado esa visión que no tiene nombre, quedando así su vida perpetuada bajo una especie de eternidad.

La búsqueda del profundo «sentido de la vida», lo llevó a buscar una vivencia muy peculiar, una vivencia que fuera «irrepetible» como dijera Robert Musil.¹⁷ La aparición del conflicto bélico que había alcanzado dimensiones mundiales, pensó, le ofrecía la máxima oportunidad de enfrentar su propia situación personal, de poner a prueba su carácter, justo en el enfrentamiento cara a cara con la muerte. La búsqueda de su motivación más profunda, era justamente la motivación que promovía el acercamiento al mundo y a su verdad por esa vía. Los así llamados *Diarios secretos*, detallan claramente la naturaleza propia de esa profunda búsqueda que él mismo llevó a cabo. Sus dificultades muy personales, sus inquietudes, sus más secretas convicciones o, en una palabra, su ser más íntimo, quedó plasmado en estas importantes anotaciones.

Al igual que el alemán Franz Rosenzweig, quien consideró que «por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo»¹⁸, Wittgenstein se adentró en ese «Todo» a partir de un encuentro extremadamente cercano con la muerte, de igual manera que

¹⁷ Cf. Robert Musil, *Diarios*, edición de Adolf Frisé, traducción de Elisa Renau Piqueras, prólogo de Jacobo Muñoz, Barcelona: Mondadori de Bolsillo, 2004, II Volúmenes. El propio Musil buscó también en la guerra aquella vivencia redentora que fuera capaz de dar sentido a la vida deteriorada que prevalecía en el imperio.

¹⁸ Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención*, edición y traducción preparada por Miguel García-Baró, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997, I, p. 43.

«el artillero» alemán tuvo dicho encuentro aunque muy a su manera.¹⁹ Y si para Rosenzweig, «todo lo mortal vive en la angustia de la muerte»²⁰, entonces Wittgenstein, ante tal angustia, fue más mortal que nunca, ya que él se buscaba como hombre, como un auténtico hombre sacudido hasta lo más profundo por los «horrores de la guerra», los cuales le obligaban casi desesperadamente a esforzarse por conservar su propia vida.²¹ Wittgenstein buscaba seriamente ser «un hombre decente», y en la guerra, pensaba él, «ahora se me presentaría la ocasión de ser una persona decente, pues me enfrente cara a cara con la muerte»²². Dicha ocasión, le permitiría además evitar ser un mero hombre sin atributos, al modo como Robert Musil lo había descrito en la figura de Ulrich.²³ Wittgenstein buscaba dejar atrás esa «sensación otoñal de la vida»²⁴, esa condición de placidez que hasta entonces le había rodeado como un disfraz de carnaval, tal vez incrementada por la inmensa seguridad económica que su posición familiar le ofrecía. Y si Gustav Klimt, con su obra *Nude veritas* invitaba a contemplar la ausencia de rostro del hombre moderno al mirarse en el espejo una vez sin máscara, Wittgenstein no sólo dejó de lado su propia máscara, es decir, su condición vienesa, sino que se quitó el disfraz por completo, quedando desnudo ante su auténtica condición humana que asume el hecho propio de su existencia justo en el límite.

Antes de enfrentar el decisivo combate que quedó plasmado en sus *Diarios*, existe un pequeño paréntesis que resulta interesante consultar, a saber, justo el periodo inmediatamente anterior al comienzo de la Primera Guerra Mundial. Periodo que anuncia ya la posterior culminación y victoria de sus inquietudes personales y filosóficas más relevantes. Periodo que, además, ya deja entrever la vida y el pensar de Wittgenstein en franca unidad, precisamente con ese «talante filosófico que él predica y que entiende la filosofía y la vida como una y la misma

¹⁹ Los dos combatieron durante la Primera Guerra Mundial, Wittgenstein como vigía a bordo del Goplana, posición bélica de mayor riesgo por delatar anticipadamente la posición del enemigo, y Rosenzweig ocupando la posición de artillero en otro frente. Ambos pensadores escribieron en pleno combate y muy a su estilo, una obra fundamental: Wittgenstein, a partir de sus Notas, es decir, los *Diarios*, compuso posteriormente el *Tractatus logico-philosophicus*; la mamá de Rosenzweig recopiló toda la serie de postales que su hijo le mandaba desde el frente de guerra, dando forma final con dicha recopilación al posterior libro titulado *La estrella de la redención*. Los paralelismos entre ambos autores son más cercanos de lo que pudiera creerse a simple vista.

²⁰ Franz Rosenzweig, o. c., p. 43.

²¹ Cf. DS, I, 18/8/1914, p. 45.

²² DS, I, 15/9/1914, p. 55.

²³ Prototipo del «hombre sin atributos» de Musil. Cf. *El hombre sin atributos*.

²⁴ «Sensación otoñal» que Claudio Magris encuentra como marca distintiva de toda la poesía vienesa del siglo XIX hasta principios del siglo XX, es decir, desde el «muy decente señor Biedermeier», hasta Franz Werfel y Joseph Roth. Véase del mismo autor, *El mito habsbúrgico en la literatura austríaca moderna*.

coherencia personal»²⁵. Es precisamente esta «coherencia personal», la que conduce a Wittgenstein a expresar la siguiente convicción, «cómo puedo ser un lógico sin ser antes un hombre. Antes que cualquier otra cosa, debo aclararme conmigo mismo»²⁶, la cual, había sido confesada a Bertrand Russell, en una carta escrita durante las vacaciones navideñas de 1914, desde Skjölden, al norte de Bergen en Noruega.

Dicha inquietud le absorbió más que nunca en aquella época. «Ser un hombre», una «persona decente» era lo primero. El peso marcadamente ético en la postura de Wittgenstein proviene de Weininger, al menos, en este punto y momento en particular, justamente a partir de la identificación indisoluble entre ética y lógica, que quedara establecida en la obra capital de aquel joven vienés. Presencia o ausencia de carácter, vida o muerte, era el dilema que enfrentaba Wittgenstein en aquel momento. Compromiso rotundo con la verdad, o bien, siguiendo los pasos del autor de *Sexo y carácter*, suicidio. Afortunadamente, Wittgenstein optó por enfrentar el hecho de su propia existencia como un deber que no podía ser dejado de lado y, del cual, después jamás se apartaría. En un viaje que hiciera Wittgenstein con David Pinsent –a quien fuera dedicado el *Tractatus* tras haber perdido la vida al realizar un experimento aeronáutico participando en el Regimiento Real de Aviación británico–, viaje realizado justamente al interior de Noruega, en el año 1913, Wittgenstein manifestó a su muy apreciado amigo que, en verdad, no le tenía miedo a la muerte, y agregaba, «lo que me preocupa terriblemente es derrochar los pocos momentos que me quedan de vida»²⁷. La vida era para Wittgenstein lo primero. Sin embargo, no cualquier tipo de vida podía ser aceptable: únicamente una vida basada por completo en la veracidad, primero personal, y por extensión, inseparablemente intelectual, era digna de ser adoptada como propia. Una vida contemplada sin impurezas, eso era lo que exigía la prematura visión del joven Wittgenstein.

Ya Russell se había percatado anticipadamente que Wittgenstein se tomaba más en serio la ética de lo que él mismo pensaba²⁸, que no toleraba en lo absoluto la «mala fe intelectual» y

²⁵ Isidoro Reguera, «Cuadernos de guerra», o. c., p. 163.

²⁶ Ludwig Wittgenstein, *Diarios secretos*. La cita anterior corresponde a la excelente «Introducción» del editor Wilhelm Baum, p. 28.

²⁷ Véase, Justus Noll, *Ludwig Wittgenstein y David Pinsent*, traducción de Octavio di Leo, Barcelona: Muchnik Editores, 2001, p. 77. La fijación que tenía Wittgenstein con respecto a una muerte prematura natural, locura o suicidio, lo acosó durante mucho tiempo, y también fue notificada a Bertrand Russell, véase, Ray Monk, o. c., pp. 99–101.

²⁸ Véase Justus Noll, o. c., p. 44. Cuando Wittgenstein dijo a Russell que «no dañarse el alma tiene que ver más bien con el sufrimiento y con la capacidad de soportarlo», Russell reflexiona y se da cuenta del peso ético, religioso y moral, de la postura de Wittgenstein.

que, en lugar de ello, defendía y predicaba la franqueza. Para Wittgenstein, al igual que para Karl Kraus, una opinión reflejaba la condición moral del enunciante, y las juzgaba, al igual que aquel, con un severo rigor moral, sobre todo, aquellas que le parecían falsas o simplemente superfluas, llenas de pretensiones, «como si sólo pudieran explicarse por tratarse de una «inmoralidad» espiritual o de mala fe intelectual»²⁹. No obstante, Wittgenstein, a diferencia de Karl Kraus, no dirigió sus ataques contra los periodistas, sino contra toda persona que fuera en su comportamiento ordinario, en su modo habitual de hablar y expresar sus convicciones, un auténtico representante de pura fraseología. Las opiniones manifestadas en el trato personal, eran más que suficientes para que él concibiera una opinión personal de cierto emisor, como cargada plenamente de una postura ética. Su juicio era severo, y si era necesario romper incluso la posible relación afectiva debido a incompatibilidades de veracidad, es decir, de carácter, entendido como un todo asumido en pleno compromiso individual, debía entonces de llevarse a cabo un rompimiento. De hecho, el propio Bertrand Russell y G. E. Moore, recibieron el peso severo de la exigencia vital que sostenía Wittgenstein, lo cual, condujo finalmente a un posterior distanciamiento. En tal sentido, la veracidad de Wittgenstein era contundente.

Desde muy temprano en la vida de Ludwig Wittgenstein, aquello identificado como verdad fue asimilado y concebido como postura vital insustituible. Al igual que Gustav Klimt y, en general, toda la generación finisecular de vieneses, atiborrada de ornamentos innecesarios y falsedades, Wittgenstein concibe la «verdad» como algo simple, algo que se ofrece en sí mismo sin atuendos que distorsionen su naturaleza propia. En una palabra, la verdad debía manifestarse desnuda, en el mismo sentido en que entendía dicha desnudez el pintor Gustav Klimt. De ahí que Wittgenstein rechace los falsos adornos, las frases meramente construidas, las disfuncionalidades argumentativas, los estorbos en la exposición de las convicciones personales, y termine optando por una exposición decididamente clara, pulcra y sin acompañamientos innecesarios, es decir, sin ornamento alguno. «Nada de parloteos trascendentales cuando todo está tan claro como una bofetada», le había dicho Wittgenstein a su amigo Paul Engelmann.³⁰ El «aforismo», caracterizado al máximo por Karl Kraus, aquel que nunca coincide del todo con la verdad, ya que es media verdad o es verdad y media³¹, llegó a su punto máximo en la obra primera de Wittgenstein. Y, al igual que muchos de los aforismos del

²⁹ Justus Noll, o. c., p. 44.

³⁰ Citado por Isidoro Reguera, o. c., p. 185.

autor de *Die Fackel*, su obra tiene la fuerza y el impacto de una certera bofetada. De hecho, el afán de pulcritud y pureza tanto personal como intelectual que mantuviera Wittgenstein desde el principio, alcanzó su máxima expresión justamente en el *Tractatus logico-philosophicus*.

El autor de esta obra es claro con respecto al modo en que debe ser concebida una idea. La simpleza de ésta será lo más importante, y las demostraciones de la misma, serán entonces aquello que incomode la presencia de dicha idea, siendo, en tal sentido, algo superfluo e innecesario como cualquier ornamento. Las argumentaciones son incómodas, creía Wittgenstein, ya que opacan la naturaleza propia de la idea. «Los argumentos no hacen más que perjudicar la belleza de una idea», le dice francamente Wittgenstein a Russell, y añade, «me da la sensación de estar tocando una flor con las manos sucias»³². Lo que Wittgenstein busca evitar son las impurezas, impurezas que el individuo impone a las ideas justamente por medio de su deshonestidad intelectual. La delicadeza de Wittgenstein, consiste en mantener una impecable pulcritud personal, esto, tanto en la vida como en el pensamiento. El orden debe imperar y sobresalir sobre todo lo demás. Delicadeza y orden que prevalecerán y se incrementarán aún después del año 1912, fecha temprana en la que fue emitida tal observación.

La profunda delicadeza de Wittgenstein, llegó incluso a influir en sus compañeros más cercanos. La pulcritud de Wittgenstein podía llegar a producir dos efectos: o bien el interlocutor de Wittgenstein podía llegar a sentirse realmente incómodo ante la implacable exigencia de honestidad intelectual exigida por Wittgenstein en ambos sentidos³³, o bien, producía un efecto reparador en aquel que le escuchaba, esto es, de insatisfacción con respecto al reconocimiento de su propia falta de honestidad, al no tomar demasiado en serio cada una de las expresiones-opiniones que emitía tal persona, optando por asumir la decisión final de cambiar los puntos de vista sostenidos. David Pinsent, por ejemplo, representa claramente el último caso. Refiriéndose a Wittgenstein dice de él que «es muy inteligente: aún no he sido capaz de hallar el más mínimo fallo en sus razonamientos», y hablando de sí mismo, añade, «me ha hecho reconstruir por entero mis ideas sobre varios asuntos»³⁴. Y eso era lo que

³¹ Karl Kraus, *Dichos y contradichos*, IX, p. 159.

³² Justus Noll, *Ludwig Wittgenstein y David Pinsent*, p. 65.

³³ Como ocurrió con Bertrand Russell en varias ocasiones, véase Justus Noll, o. c., pp. 65–68.

³⁴ Von Wright, George Hendrik, *Retrato del joven Wittgenstein*, traducción de Juan José Lara Peñaranda, Madrid: Tecnos, 2004, p. 51. En realidad, este texto contiene los «Diarios» de viaje del joven David Pinsent, escritos ente 1912 y 1919, y que Von Wright editara. La entrada exacta de la anterior observación corresponde a los extractos del «Diario 1913–1914», con fecha, miércoles 18 de septiembre, 1912. Los dos «Diarios» corresponden a los

Wittgenstein pretendía en todo momento: reconstruir los modos habituales de pensar, modos de expresión, por opciones más fecundas siguiendo una absoluta honestidad personal, las cuales, quedarán manifestadas a través de dicha honestidad, y también, en sus posteriores resultados. Muchos años después, Wittgenstein llegará a afirmar categóricamente que «hemos de arar la totalidad del lenguaje»³⁵.

Pero siguiendo con David Pinsent, justo en el instante pre-bélico en el que ambos coincidieron plenamente, sus anotaciones de «Diario» son sumamente reveladoras en lo que al carácter de Wittgenstein se refiere. De acuerdo con Pinsent, Wittgenstein detestaba cualquier mínima manifestación de superficialidad, y no consentía «medias tintas», ni en el trato personal, ni en los modos de expresión utilizados en el acontecer cotidiano. De hecho, «censura cualquier cosa que no sea completamente sincera»³⁶, y la absoluta sinceridad marcaba la exigencia personal del joven Wittgenstein. Su esfuerzo por mantener constante su propia veracidad, lo llevó incluso a límites personales realmente extremos. Su personalidad nerviosa le conducía por aquellos caminos que hacían difícil el trato personal con las demás personas. Incluso, alguien de tan alta estima como lo era para Wittgenstein David Pinsent, llegó decir que «él [Wittgenstein] es un compañero muy agradable mientras se evite la fricción»³⁷. Sin embargo, para Wittgenstein resultaba imposible evitar dicha «fricción», pues era el único vínculo verdadero entre él y su acompañante. Calibrar una amistad requería de tal exigencia. De otro modo, no era más que superficialidad lo que estaba en juego.

Si acaso Musil había llamado a Karl Kraus «el juez de quien se espera respuesta para todo», Wittgenstein era, indudablemente, el tribunal que exigía absoluta veracidad en todo, así fuera en los detalles más mínimos, como lavar los platos con abundante agua caliente para eliminar cualquier rastro de impureza e imperfección en el lavado.³⁸ El escrúpulo debía quedar perpetuado hasta en los detalles más ínfimos; los gustos jamás debían rebasar el ámbito de lo

viajes que realizara David Pinsent junto con Wittgenstein a Noruega, lugar escogido por Wittgenstein para realizar su arduo y pionero trabajo personal.

³⁵ Ludwig Wittgenstein, *Filosofía* en *Ocasiones filosóficas 1912 – 1951*, James C. Klagee y Alfred Nordmann (Eds.), traducción de Ángel García Rodríguez, Madrid: Cátedra, 1997, 92, [200]. P.431 del «Big Typescript», p. 188 de la edición en español. La anotación corresponde al año 1933.

³⁶ Von Wrigth, George Hendrik, o.c., p. 81, 7 de Febrero de 1913.

³⁷ *Ibidem.*, p. 124.

³⁸ Tal afán de «pulcritud y perfección», fue conservado incluso hasta el final de su vida. La anécdota del lavado de trastes se dio mientras Wittgenstein estaba una temporada en casa del doctor Bevan, quien detectara y diagnosticara el cáncer de próstata que terminaría poco tiempo después con la vida de Wittgenstein. Véase, Ray Monk, o. c., pp. 519–521.

sobrio; la hora destinada a la comida era inamovible; el uso de una simple palabra debía pensarse bastante bien antes de decirla; el acontecer cotidiano debía quedar perpetuado en una lucha constante por desaparecer los mínimos rastros de hipocresía y falsedad, tanto intelectual y cuanto más personal. Vida y pensamiento eran inseparables. Así como lo era ese «rigorismo moral» y «orgullo patricio», desprecio de sí (Wittgenstein siempre se sentía despreciable) y egolatría, juntas las dos en una extraña mezcla de vida y pensar.³⁹ De hecho, los *Diarios secretos*, son una muestra palpable de la intensa lucha personal que representaba el lidiar con una convivencia simultánea de ambos aspectos, así como, los *Diarios 1914–1916*, reflejan el combate intelectual que complementaba su estratégica lucha personal.

Este feroz defensor de la integridad personal, este temperamental representante de la búsqueda y obtención de honestidad intelectual y, sobre todo, personal, no discutía únicamente aquello relacionado con malas demostraciones, ni tampoco delataba la falta de consecuencia y elegancia lógica en algún argumento presentado: Wittgenstein predicaba la integridad personal por encima de todo, y denunciaba asimismo su ausencia. Además, defendía la veracidad individual rastreándola hasta en aquellos aspectos que a ojos de los demás podían llegar a parecer superficiales e irrelevantes. Y ahí Wittgenstein enterraba todos los dientes. Russell por ello quedó tan satisfecho con Wittgenstein cuando lo conoció por primera vez, pues representaba una mente clara, limpia, rigurosamente lógica, que nada perdona, y que además posee la naturaleza obsesiva e impulsiva que Russell mismo creía ver en las grandes genialidades, como en Beethoven, por ejemplo. Wittgenstein era la viva personificación del ideal filosófico que Bertrand Russell concebía en aquel momento.⁴⁰ Las avalanchas intelectuales de Wittgenstein, como reconoció el propio Russell, al lado de las de él, hacían que las suyas no parecieran más que meras bolas de nieve.⁴¹

Wittgenstein también admiraba profundamente a Beethoven. En una ocasión, al comentar con Russell una cierta anécdota de éste compositor, la cual consistía en afirmar que un amigo de Beethoven dijo que el compositor pasó 36 horas sin comer debido a su gran pasión y entrega compositivas, y que al salir, su rostro desfigurado, como de alguien que acaba de librar una batalla con las mismas fuerzas demoníacas, Beethoven aún conservaba el rastro de aquellos gritos, aullidos y maldiciones que había pronunciado y vociferado a lo largo de todo su

³⁹ Cfr. Isidoro Reguera, o. c., p. 171.

⁴⁰ Su posterior distanciamiento demostraría lo contrario.

encierro, Wittgenstein se limitó a declarar: «ése es el tipo de hombre que hay que ser», concluyendo que «esos son los verdaderos hijos de los dioses»⁴².

Quizá, la postura excesivamente rígida con respecto a la honestidad y sinceridad personal que el mismo Wittgenstein asumía y esperaba de los demás, parezca exagerada; quizá, no sea un verdadero y auténtico representante de aquel linaje divino del que sí, reconocía el propio Wittgenstein, pertenecía Beethoven, un «hijo de los dioses»; tal vez su escrupulosidad parezca enfermiza e insoportable. Pero, ¿qué dio como resultado todo ello? Nada más y nada menos que una de las obras capitales para el siglo XX, y para la posteridad no sólo filosófica, sino, humana: el *Tractatus logico-philosophicus*.

La exigencia de honestidad en todos los aspectos de la vida, de los cuales, el intelectual es uno más de ellos, no permite flaquezas o debilidades dentro de la integridad personal. Y en esto consiste precisamente una de las más noble lecciones legadas por esta obra-ejemplo de vida. Es un testimonio que denuncia lo siguiente: si dejamos que el error y la deshonestidad rijan y dirijan la vida propia, ¿adónde iremos a parar? Si el error, aún mínimamente percibido, es tolerado, ¿cuánto tiempo más deberá pasar para que todo lo demás termine por derrumbarse completamente debido a la falta de cimientos sólidamente contruidos a partir de la integridad individual? ¿No es acaso esto también la mayor denuncia que anticipadamente hiciera Karl Kraus, esto es, la búsqueda frenética e incansable que logre conducirnos nuevamente a aquel origen-pureza del que él hablaba? El destierro de la mentira y la deshonestidad, aspiración tan anhelada por Kraus, hizo acto de presencia con la vida y la obra de Wittgenstein, y cuya forma madura definitiva quedó concebida completamente en plena Primera Guerra Mundial.

⁴¹ Véase, Justus Noll, *Ludwig Wittgenstein y David Pinsent*, p. 42.

⁴² Cf. Ray Monk, o. c., p. 58, así como, la misma anécdota en Justus Noll, o. c., pp. 42–43.

b) **El *proto-Diario*.**

El ideal de pureza que heredó Wittgenstein de Otto Weininger, le condujo a buscar una fuente nueva capaz de proporcionarle una purificación integral fuera del ambiente artificioso de su propio entorno, es decir, fuera del ambiente matriz que representaba Viena. La exigencia de pureza de Wittgenstein, poseía, al igual que la postura de Weininger, una radicalidad inherente: o todo o nada, o genio o nada, o la vida o la muerte. La disyuntiva estaba dada. El camino que conducía directamente a la guerra era ahora una opción reveladora y salvadora. Y si bien el intento de Otto Weininger aspiraba sinceramente a alcanzar los más altos linderos de pureza y grandeza moral, hasta ser ejemplo de individualidad, el ideal ético en el que basó todas sus teorías, y con ellas, todas sus posibles esperanzas, había quedado mal formulado desde sus propios inicios, siendo así que el suicidio resultó, al menos para él mismo, inevitable. Y, aún así, Weininger no retrocedió ni siquiera un mínimo paso en su honesta postura vital, y prefirió la muerte antes que atentar en contra de la pureza individual por él anunciada. Si era necesario el autosacrificio, que éste fuera celebrado entonces. La bala redentora no tardó, una vez concluido el trabajo e intento de purificación total, en poner el punto final a esta labor truncada ante su propia imposibilidad.⁴³

No obstante, por encima de todo esto, prevalece el punto de contacto fundamental que une a Otto Weininger con Ludwig Wittgenstein, a saber, esa *seriedad* ética profunda, derivada de un serio análisis lógico, así como, todos los intentos que asumieran cada uno de ellos para alcanzar una absoluta pureza individual. Weininger no pudo escapar a su trágico desenlace. Por su parte, Wittgenstein buscó intencionadamente el inicio, si no de un trágico desenlace, sí al menos la posibilidad de hacerle frente a través del enfrentamiento y encuentro consigo mismo. Su prueba personal le conduciría directamente a un descubrimiento esencial que lo vinculaba íntimamente a él con el mundo, en una relación que todo lo conjugaba bajo un mismo aspecto que resultaba inexpresable, «lo ético».

⁴³ Para una breve semblanza de la persona Otto Weininger, véase, Stefan Zweig, *El legado de Europa*, traducción de Claudio Gancho, Barcelona: El Acantilado, 2003, pp. 239–242.

El ideal ético de Weininger, a pesar de su «fanatismo moral»⁴⁴, sirvió de ejemplo a Wittgenstein y, en general, a toda la generación vienesa que le siguió. Y para llegar a tal postura, Wittgenstein debió tomar una decisión que transformaría por completo el rumbo de su existencia: alistarse, voluntariamente, en el ejército austríaco que combatió durante la Primera Guerra Mundial. Tal fenómeno mundial de dimensiones catastróficas y aterradoras, hizo posible que los pensamientos fundamentales del *Tractatus logico-philosophicus* quedaran concebidos en su forma más acabada y primigenia, forma bajo la cual, el «sentido de la vida» apareció ante él súbitamente como aquel resplandor enceguecedor de un estruendoso rugir de cañón, que alumbró no sólo el contorno de su rostro, sino que iluminó el contorno de todo su espíritu, con un esplendor que terminó desplegándose hasta los límites del mundo.

El material fundamental, conjunto de reflexiones, a partir del cual quedó finalmente escrito bajo su forma definitiva el *Tractatus logico-philosophicus*, está dado en el contenido personal y filosófico condensado en el conjunto de anotaciones que hiciera Wittgenstein mientras permanecía combatiendo en el frente bélico, es decir, en sus *Diarios*.⁴⁵ Todo el material condensado en dichos *Diarios*, posee un origen un tanto más remoto. De hecho, Wittgenstein ya había comenzado a abordar las cuestiones fundamentales del *Tractatus* con bastante anterioridad. El *Tractatus*, alcanzó su fecha de publicación en 1918 –el «Prólogo» lleva esa fecha–, pero las reflexiones más básicas de dicho texto comenzaron formalmente desde el año 1913, un año antes de la primera anotación conservada de los *Diarios* que corresponde al año de 1914.

Desde sus primeros encuentros con Bertrand Russell en el año de 1913, Wittgenstein seguía discutiendo fervorosamente sus convicciones más elementales con respecto al *status* de la lógica, tema-vínculo esencial en aquel momento los unía los dos. No obstante, la discusión

⁴⁴ Expresión empleada por Wilhelm Baum, en su «Introducción» a los *Diarios secretos* de Wittgenstein, p. 16. A Wilhelm Baum debemos justamente la aparición de dichos *Diarios*, celosamente resguardados por los albaceas literarios de Wittgenstein, Elizabeth Anscombe, Georg Henrik von Wright y Rush Rhees, quienes no permitían hacer público el contenido de los mismos, quizá, por evitar un acercamiento más íntimo con el pensador vienes, es decir, un acercamiento ético a la postura vital del autor de los *Diarios*. Véase de ésta misma «Introducción», pp. 10–13.

⁴⁵ En realidad, tanto los *Diarios secretos* como los *Notebooks 1914 – 1916*, son parte de un mismo «Diario», el cual, fue escrito en forma paralela durante la guerra, quedando de la manera que sigue: las hojas pares, izquierdas del «Diario», fueron escritas en clave por Wittgenstein, cuyo código consistía en alterar el orden del alfabeto al sustituir la a por la z, la b por la y, c por x, y así sucesivamente; las hojas nones, derechas del mismo «Diario», fueron escritas sin código y de manera directa. Las hojas codificadas contienen las observaciones más personales de Wittgenstein, y son, justamente, los *Diarios secretos*, las hojas no codificadas fueron agrupadas y editadas bajo el nombre de *Notebooks 1914 – 1916*. Cf. DS, p. 20.

había sido comenzada con anterioridad. De hecho, las observaciones que hiciera Wittgenstein al respecto, es decir, sobre su «investigación» personal, se fueron haciendo visibles a partir de las pláticas de viaje entabladas entre Wittgenstein y su invitado de viaje David Pinsent. Por ejemplo, David Pinsent anota un domingo 29 de Septiembre de 1912, que además de la visibilidad de la aurora boreal, también era visible la insistencia de Wittgenstein en sus primeros, y no por eso menos interesantes y novedosos, descubrimientos. Dice Pinsent, «hablamos sobre todo de Lógica, y principalmente sobre una nueva *investigación* que Wittgenstein está realizando; realmente creo que ha descubierto algo nuevo»⁴⁶. La valoración de Pinsent era acertada, y la «investigación» de la que habla el joven Pinsent, dio a luz después de un periodo de gestación relativamente corto, periodo que va de dichas discusiones a las formulaciones precisas y concisas del *Tractatus logico-philosophicus*. Aquí se encuentra el germen filosófico de dicha obra, las inquietudes e interrogantes más primigenios de toda la fundamental «investigación» concentrada en el *Tractatus*.

Las discusiones entre Wittgenstein y David Pinsent, aún antes de las entabladas con Bertrand Russell, eran consideradas por ambos como «filosóficas», es decir, relacionadas con el entonces novedoso y revolucionario campo de la lógica matemática, cuyos pioneros, Frege, Russell y Whitehead, habían inaugurado. «Wittgenstein apareció y estuvo hasta que fui al hall a las 7.45. tuvimos una discusión bastante filosófica – sobre Lógica», dice Pinsent.⁴⁷

Al mismo tiempo que el propio Russell, David Pinsent reconoció la importancia de los descubrimientos filosóficos de Wittgenstein. Su cercanía afectiva y el intercambio de ideas, hizo que Pinsent se diera cuenta de la relevancia que tales descubrimientos podrían llegar a tener dentro del ámbito filosófico. Un lunes, 25 de Agosto de 1913, de nuevo en Inglaterra, específicamente en el Grand Hotel de Trafalgar Square, Pinsent afirma que la noche anterior, después de cenar con Wittgenstein, cerca de la 10 p.m., fueron a la habitación de éste para que le explicara los más recientes avances y los últimos descubrimientos de su «investigación» comenzada anteriormente. Dicha «investigación» se refería precisamente a los últimos descubrimientos en lógica que Wittgenstein iba realizando. La impresión de Pinsent es clara: «son francamente sorprendentes y han solucionado todos los problemas en los que ha estado

⁴⁶ Von Wriqth, *Retrato del joven Wittgenstein*, p. 63.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 87. La anotación corresponde al día lunes 28 de Abril de 1913, es decir, casi un año después del registro anterior.

trabajando insatisfactoriamente desde el año pasado»⁴⁸. Y añade, «siempre me ha explicado en qué trabajaba, y es extraordinariamente interesante ver cómo ha desarrollado gradualmente su trabajo, cada idea sugiriendo una nueva sugerencia, y finalmente encaminándose al sistema que acaba de descubrir»⁴⁹.

El «sistema» del que habla Pinsent, muy probablemente se refiera a la base teórica que aborda todos y cada uno de los aspectos *lógicos* descritos en el *Tractatus*, es decir, todas aquellas consideraciones relacionadas con la teoría general de la proposición, la noción de «hecho», y el sostén o fundamento lógico-ontológico del mundo. Dicho sistema, a Pinsent le parecía que lo aclaraba todo – parecer compartido posteriormente por el propio Wittgenstein.⁵⁰ Por otra parte, si bien Pinsent reconoce la deuda intelectual que Wittgenstein adquirió de Russell –«le debe mucho a él»–, reconoce que «el trabajo de Wittgenstein es realmente sorprendente», y afirma, «realmente creo que la cenagosa confusión de la Filosofía está cristalizando por fin en una sólida teoría de la lógica»⁵¹. Al menos, en este punto, la «sólida teoría de la lógica» estaba concebida casi completamente. Pero aún faltaba lo más importante, es decir, concebir aquello que no es abarcado por la lógica, aquello cuya naturaleza propia escapa al rigor impuesto por la estructura lógica de la proposición, aquello, finalmente, que no encaja en el «decir», sino, en el «mostrar».

En 1913, después de realizar un segundo viaje con David Pinsent a través de Noruega, Wittgenstein pretendía regresar y quedarse en aquel país por lo menos dos años en absoluta soledad.⁵² Una vez en Cambridge, tal deseo fue comunicado también a Russell. Éste último no aceptaba de buena manera tal noticia, pues «tenía la fuerte sospecha de que Wittgenstein se volvería completamente loco y/o se suicidaría durante su solitaria estancia en Noruega»⁵³. Ante tal situación, lo más conveniente para ambos era dejar alguna constancia de sus más recientes

⁴⁸ *Ibidem.*, p. 97.

⁴⁹ *Ibidem.*, p. 98.

⁵⁰ Cf. el «Prólogo» del *Tractatus logico-philosophicus*, donde Wittgenstein sostiene haber dado solución a todas las dificultades hasta entonces suscitadas a partir de la mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje.

⁵¹ Von Wriqth, o. c., p. 98.

⁵² Wittgenstein seguía de cerca los pasos de Weininger, quien consideraba que el amor conduce a la grandeza, pero el contacto físico y, sobre todo, el deseo sexual, es el enemigo primordial de ella. El amor será más fuerte mientras predomine la ausencia del amado; el deseo sexual se incrementa con la proximidad física. La única salida honesta consistirá necesariamente en una separación. La *distancia* fue asumida por Wittgenstein como escudo, defensa y conservación de la «grandeza» que poseía su aprecio por Pinsent. Como dice acertadamente Monk, parafraseando a Weininger, «la posibilidad de grandeza, por tanto, exige una separación del amado», o. c., p. 98.

⁵³ Ray Monk, o. c., p. 99.

discusiones pero por escrito. Wittgenstein «era sumamente reacio a poner por escrito sus ideas de manera imperfecta»⁵⁴, y como él consideraba que aún no habían alcanzado un digno nivel de perfección, se negaba rotundamente a escribir –su honestidad intelectual, su compromiso con la pureza no se lo permitía–, y se conformaba con explicar sus ideas a Russell de palabra, es decir, por medio de una exposición oral, y nada más. Las tesis de Wittgenstein resultaban demasiado sutiles, y a Russell le costaba bastante trabajo poder seguir las. Por eso, Russell insistía en que Wittgenstein las pusiera por escrito, pero éste se negaba.

«Finalmente consiguió alguna constancia escrita de los pensamientos de Wittgenstein pidiéndole al secretario de Philip Jourdain (quien había entrado en la habitación de Russell para pedir un libro prestado) que tomara notas en taquigrafía mientras Wittgenstein hablaba y Russell le hacía preguntas»⁵⁵. El resultado constituye la primera fuente escrita aún conservada de la postura filosófica más temprana de Ludwig Wittgenstein. Las así llamadas, *Notas sobre lógica* (*Notes on logic*), que son el registro más remoto que se tenga de las consideraciones filosóficas de Wittgenstein.⁵⁶ «Las *Notas sobre lógica* contiene una serie de comentarios acerca de la filosofía que afirman inequívocamente la concepción que Wittgenstein tenía del tema, una concepción que permaneció –desde casi todos los puntos de vista al menos– inalterable durante el resto de su vida», afirma acertadamente Ray Monk.⁵⁷

Cuando Wittgenstein se marchó de Birmingham el ocho de Octubre de 1913, para instalarse un par de años en la soledad de Noruega, despidiéndose asimismo del joven Pinsent, no sabía que jamás lo volvería a ver en persona, pues el estallido de la guerra al verano siguiente no lo permitiría. No obstante, el trabajo intelectual de Wittgenstein, aquel que habían comentado desde el mes de agosto de ese mismo año era, al parecer, bastante fecundo. Y una vez instalado en su pequeña cabaña ubicada en el pueblo noruego de Skjolden, junto al fiordo Sogne, al norte de Bergen, la correspondencia epistolar con Russell también fue bastante prolífica. De hecho, el «Diario» de Wittgenstein comenzó justamente en aquel lugar y por aquellas fechas, y cabe mencionar que «el año que pasó en Skjolden fue quizá el más

⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵ *Ibidem.*, p. 100.

⁵⁶ Hay versión castellana de Josep Ll. Blasco y Alfonso García Suárez en *Teorema*, número monográfico, 1972.

⁵⁷ Ray Monk, o. c., p. 100.

productivo de su vida»⁵⁸. Productivo e importante, ya que representa el núcleo de gestación del *Tractatus*.

En aquel periodo, la mente de Wittgenstein, como él mismo solía decir, «estaba en llamas»⁵⁹. Y el trabajo producido con tal energía, debía ser conservado de una o de otra manera. Quizá, «La Antorcha» de Karl Kraus, alumbraba por completo la capacidad intelectual de Wittgenstein. Y éste último comunicaba a Russell por medio de cartas, que el trabajo hasta entonces producido debía ser conservado. «Después de mi muerte, debes procurar que se edite el volumen de mi *diario* en el que se cuenta toda la historia», insistía Wittgenstein a Russell.⁶⁰ Aquí está anunciado claramente el *proto*-diario de Wittgenstein, aquel que contenía la historia, hasta entonces, más importante de toda su vida: la comprensión y descripción del problema fundamental de la lógica. «¿Cómo debe constituirse un sistema de signos a fin de hacer que toda tautología sea reconocible como tal DE UNA SOLA Y ÚNICA MANERA?» – he ahí la gran cuestión hasta entonces planteada. Era fundamental, porque involucra la teoría del simbolismo desarrollada plenamente en el *Tractatus*, con la distinción esencial entre *decir* y *mostrar*. La teoría del simbolismo *puede* describir lo que hay en el mundo, mediante símbolos lo dice, pero *cómo* es que lo hace, no puede ser dicho a partir del mismo simbolismo, ya que únicamente se muestra en el empleo-ubicación que involucra al símbolo.

Este *proto*-diario, hemos de suponer, contenía únicamente observaciones relacionadas únicamente con aspectos de índole lógicos. De hecho, el propio Wittgenstein se refería a él bajo el nombre de «Logik»⁶¹. Para el mes de febrero, Wittgenstein comunicaba a Russell la terminación de dicho trabajo: «creo, ahora, que Logik se halla muy cerca de estar acabada, si es que ya no lo está». La terminación de dicha «Logik» involucró a Moore – aquel filósofo británico que concebía la «bueno» como algo indefinible, como algo cuyo significado únicamente puede ser expresado a través del uso racional que se hace de éste en sociedad, y donde las únicas cosas buenas en sí son los estados de conciencia, y las cosas valiosas son únicamente la alegría suscitada en el trato humano – ¡era británico!–, y el goce de lo bello – ¡era europeo!⁶². Las notas dictadas a Moore en Noruega, a partir de su «Logik», insisten

⁵⁸ Ray Monk, o. c., p. 101.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Ray Monk, o. c., p. 103. El subrayado es mío.

⁶¹ Ray Monk, o. c., p. 108.

⁶² Cf. Justus Noll, o. c., pp. 15–16.

enfáticamente en la discusión propiciada a partir de la diferencia vital entre *decir* y *mostrar*, diferencia apenas insinuada en las discusiones con Bertrand Russell.⁶³

Lo más importante, aparte de la novedosa y revolucionaria concepción del simbolismo concebida ya desde su *proto*-diario, y condensado en su «Logik», es que Wittgenstein se acercaba cada vez más a la solución definitiva de los problemas lógicos, según lo constató él mismo al terminar el *Tractatus*. Pero, ¿qué ocurría con la ética? Hasta ese momento, la postura de Weininger le seguía absorbiendo por completo. Sus cartas a Russell así lo demuestran. En una de ellas, asumiendo un tono absolutamente weiningeriano, dice: «la claridad completa o la muerte: no hay término medio», y añade, «si no puedo solventar «la cuestión [que] resulta fundamental a la *totalidad* de la lógica» no tendría derecho a – o en cualquier caso deseos de – vivir»⁶⁴. La disyuntiva es vital, y la exigencia ante la vida, total. Wittgenstein aspira a la claridad completa, y ante el fracaso, acepta la muerte.

«... en lo más profundo de mí hay una pequeña ebullición, como en el fondo de un géiser, y no dejo de esperar que las cosas entren en erupción de una vez por todas, de modo que pueda convertirme en una persona distinta»⁶⁵, confiesa Wittgenstein a Russell. El estallido de la guerra, efectivamente convirtió a Wittgenstein en una persona completamente distinta. Su fervor y ebullición personal, terminaron por explotar al mismo ritmo que los cañones austríacos. El cambio personal tan anhelado por Wittgenstein, llegó directamente del refugio secreto de las trincheras. Aquel géiser pacientemente contenido, explotó con todas sus secretas fuerzas, al mismo tiempo que un grito desgarrador salía de su garganta bajo el estandarte «Dios esté conmigo», «Dios, hazme una persona decente» – y el eco producido por aquellas confesiones personales, las cuales atravesaron profundamente el corazón decidido de Wittgenstein, terminaron por confundirse en la débil penumbra que bañaba el campo de batalla con todas aquellas explosiones de granada que aparecían en la oscuridad de forma súbita y repentina, en cuya distancia estruendosa, ya nadie reconocía a quién efectivamente atribuir la procedencia de tales confesiones.

⁶³ Véase, Ray Monk, o. c., p. 108.

⁶⁴ *Ibidem.*, p. 104.

⁶⁵ Ray Monk, o. c., p. 104. Esta búsqueda de Wittgenstein, le acompañó a lo largo de su vida. Incluso en el año 1947, cuatro años antes de su muerte, Wittgenstein seguía conservando la misma postura: «No me resulta nada claro si deseo que otros continúen mi trabajo más de lo que deseo un cambio del modo de vida que haga superfluos

II. Los «Diarios». La dureza del combate en una lucha espiritual.

No se *puede* decir la verdad, cuando no nos hemos dominado a nosotros mismos.
 No se *puede* decir; pero no porque no sea aún lo bastante sensato.
 Sólo puede decirlo quien ya descansa en ella; no el que todavía *descansa* en la falsedad
 y sólo una vez sale de esta para alcanzar la verdad.
 Ludwig Wittgenstein

«El 28 de Julio, Austria declara la guerra a Serbia. Gran Bretaña declara la guerra a Alemania el 4 de Agosto, y cuatro días más tarde, a Austria. Así da inicio la primera guerra mundial», resume Justus Noll⁶⁶. También con ello dio inicio el combate más importante que Wittgenstein afrontara a lo largo de toda su vida. Combate que no se reducía al destino de toda Europa y, con ella, de todo Occidente, como suponía crédulamente Stefan Zweig⁶⁷, sino al encuentro decisivo con él mismo, es decir, con el mundo, y también con el ámbito filosófico. Y si bien para Stefan Zweig, aquel verano de 1914 «seguirá siendo igualmente inolvidable sin el cataclismo que descendió sobre tierra europea»⁶⁸, seguramente para Wittgenstein también fue igualmente inolvidable aquel año a pesar del «cataclismo» personal que sacudió con dureza y furia más allá de su propia tierra.

Wittgenstein combatió valientemente no sólo al frente del ejército austríaco, sino con mucha más valentía ante sí mismo. Sus «Diarios» son un vivo testimonio de la dureza del combate por él emprendido. El terreno de combate y lucha no se limitaba exclusivamente al campo bombardeado y sacudido por las múltiples cargas explosivas. El «espíritu» de Wittgenstein fue sacudido con una fuerza jamás superada, con un ímpetu que nunca más quedó igualado. Este ímpetu sacudiría poco tiempo después también el campo intelectual mundial resguardado más allá del límite anunciado por las trincheras y las fronteras. Su mente, en aquel

todos estos problemas. (Por ello no podría nunca fundar una escuela)», véase, Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, [355], p. 118.

⁶⁶ Justus Noll, *Ludwig Wittgenstein y David Pinsent*, p. 91.

⁶⁷ Cf. Stefan Zweig, *El mundo de ayer*, cuya insistencia en la «fraternidad intelectual» convocada en aquel momento por las luminarias intelectuales como fuerza conjunta para la salvación de toda Europa, es más que evidente.

⁶⁸ Stefan Zweig, o. c., p. 275.

entonces, al igual que el campo de batalla, el destino de Europa, y la mecha de los cañones empleados, «estaba en llamas».

«Sus diarios de la guerra [...], son un documento único y conmovedor en el que bruscamente se entremezclan las confesiones más íntimas con las reflexiones más abstractas de lógica y filosofía»⁶⁹. Ésta serie de confesiones y reflexiones entremezcladas entre sí, parte de una íntima convicción mantenida en aquel momento, pues «Wittgenstein creía que la experiencia de enfrentarse a la muerte, de una manera u otra, le *perfeccionaría*»⁷⁰. El impulso y deseo de «perfección» era, más que nacional, por su adhesión y participación convencida y voluntaria en el ejército austriaco, personal. El estallido de la guerra coincidió con un momento clave para Wittgenstein, aquel en el cual él buscaba por encima de cualquier cosa «convertirse en una persona decente», como él mismo afirmaba, más allá de su fuerte apego y deseo de solventar y resolver, como hemos visto en el apartado anterior, los problemas fundamentales de la lógica. Detrás, por así decirlo, de dichas cuestiones, latía insistentemente su profundo anhelo personal, su deber ético.

En el verano de 1914, mientras Wittgenstein estaba de misión en la pequeña ciudad galicia de Tarnow, cerca de Cracovia, descubrió a uno de los compañeros que fueron inseparables para él y, que de hecho, le acompañó a lo largo de su difícil permanencia en el ejército, a saber, un pequeño librito de la editorial Reclam que contenía la *Breve explicación del Evangelio* de León Tolstói, el cual, lo comienza a leer el 1 de Septiembre de 1914, y no lo soltó hasta terminada su participación en el combate.⁷¹ Tal fue su apego a dicha lectura, que incluso sus compañeros le llegaron a apodarar «el del Evangelio». En cierta medida, parece que el texto de Tolstói, según Justus Noll, sirvió de modelo inspirativo para el texto embrionario de Wittgenstein⁷². Para Tolstói, resume Noll, la filosofía sólo puede preguntar por el sentido de la vida, pero es incapaz de dar una respuesta, y todo su quehacer, consiste justamente en alcanzar la mayor claridad y perfección posible en la formulación del interrogante. El «sentido de la vida», confiesa Tolstói, lo encontró en los Evangelios, entendidos entonces como fuentes de enseñanzas cristianas capaces de ofrecer «una explicación del espíritu que guía la vida de todos

⁶⁹ Justus Noll, o. c., pp. 91–92.

⁷⁰ Ray Monk, o. c., p. 118. El subrayado es del autor.

⁷¹ Justus Noll, o. c., p. 112.

⁷² *Ibidem.*, pp. 112–113.

aquellos que viven de verdad»⁷³. Y Wittgenstein, «el del Evangelio», lo que pretendía alcanzar: era justamente esa vivencia que lo condujera directamente a la *verdad*. Tal vez, aquellas alusiones al «espíritu» que realiza Wittgenstein en los «Diarios», sea una alusión directa a la anterior frase de Tolstói. No obstante, «el del Evangelio», más que formular con la mayor claridad posible el interrogante que aborda y pregunta por el «sentido de la vida», lo asumió como un compromiso personal en cuya respuesta colocó el valor de poner en riesgo incluso la propia vida ante el peligro inminente de la muerte.

Aún en pleno combate, Wittgenstein estaba convencido de su propio deber. En una anotación de los *Diarios secretos* que lleva por fecha 12 de septiembre de 1914, dice: «No tengo miedo a que me maten de un tiro, pero sí a no cumplir correctamente mi deber»⁷⁴. Y en el enfrentamiento cara a cara con la muerte, dejar a un lado el miedo que puede llegar a producir su inevitable cercanía, adquiriría para él un significado aún mucho más profundo que una mera expresión de valentía realizada en el campo de batalla, ya que «para salir airoso en cada instante», no se trataba de saber el momento preciso en que puede llegar a ocurrir el deceso, pues eso, además de que es imposible saberlo, resulta imposible también hacer algo a favor o en contra de su acaecimiento. Por ello, reconocer que «*así es esta vida*», conduce finalmente a adoptar una postura muy particular, que acepta «vivir en lo bueno y en lo bello hasta que la vida acabe por sí misma»⁷⁵.

En 1914, Wittgenstein ansiaba poder llegar a ver con claridad aquella cuestión que se había dejado entrever tanto en las discusiones con Russell de 1912, como en las pláticas e intercambios de opinión que tuviera con su amigo David Pinsent durante su viaje a Noruega un año anterior. Cuestión que se iba extendido y despegando cada vez más del punto original en que diera inicio, a saber, la lógica. Un 17 de octubre de 1914, tras arribar al puerto de Smuzin, situado en la margen derecha del Vístula, entre Cracovia y Sandomierz, y tras haber reconocido cuán grande es la *gracia* del trabajo, Wittgenstein, empleando un tono casi desesperado y ansioso, escribe enfáticamente, «¡¡¿¿Me llegará el pensamiento redentor, me llegará??!!»⁷⁶. Pero dicho pensamiento, aquel que solucionara definitivamente todos sus problemas filosóficos, no llegaría de manera inmediata a manifestarse completamente. La diferencia

⁷³ Citado por Noll, o. c., p. 112.

⁷⁴ DS, p. 53.

⁷⁵ DS, 7/10/1914, p.67.

radical e importantísima entre *decir* y *mostrar*, tardaría en aparecer en su forma final y madura todavía dos años más. Pero, ante tal situación, lo único que restaba reconocer era que Dios es lo único, y que, por tanto, basta con vivir sólo para el propio *espíritu* y dejar todo en manos de Dios.⁷⁷ Dicho «espíritu», por cierto, era precisamente aquella guía para la vida de la que hablaba Tolstói, y que Wittgenstein reconoce es «el puerto seguro, protegido, apartado del desierto, infinito, gris mar de los acontecimientos»⁷⁸, y que sirve como lo único que le ayudará para «no perderse a sí mismo»⁷⁹, justo ante ese «gris mar de los acontecimientos» que envolvía su propia existencia y además le impedía justamente que penetrase en él el «espíritu»⁸⁰. Tanto su situación personal como la serie de acontecimientos que rodeaban el lento avance de su trabajo, lo empujaron a considerar que su trabajo «sólo por un milagro puede tener éxito»⁸¹.

Por otra parte, otro autor que influyó por anticipado en Wittgenstein en aquella época y, por ende, en el contenido específico de los «Diarios», es William James. El 22 de Junio de 1912, en una carta dirigida a Bertrand Russell, Wittgenstein anuncia que la lectura de la obra de James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, le ha llevado satisfactoriamente, sino a la santidad directamente, sí al «camino que conduce a la perfección»⁸². En esta obra, se analiza cómo a través concretamente de la experiencia religiosa, además de captar a Dios por medio de la vía intelectual, existe una segunda opción o modo de acercamiento que el autor identifica con una postura mística, asumida con un modo superior de encuentro con Dios. En dicho encuentro, James reconoce que ahí impera la «inferioridad del nivel racionalista para fundamentar la

⁷⁶ DS, p.73.

⁷⁷ DS, 30/11/1914, 2/12/1914, p. 105.

⁷⁸ DS, 13/12/1914, p. 111.

⁷⁹ DS, 30/12/1914, p. 115.

⁸⁰ Como apunta Isidoro Reguera, «el espíritu aparece en el *DS* como la introyección wittgensteiniana de todos sus ideales morales, un super-yo ideal a quien recurrir dentro de sí mismo –como fuera de sí recurre a Dios– en momentos en los que parece perderse». Cf. *Diarios de guerra*, p. 196. Pero, habría que añadir una notable influencia cristiana en la concepción que mantiene Wittgenstein con respecto a dicho *espíritu*, entendido entonces como aquella fuerza que conduce y guía la vida personal de un individuo hacia la verdad, y que fue absorbida, en parte al menos, a partir de la lectura directa del testimonio que ofrecía la obra de Lev Tolstói. Incluso en *DS* 7/3/1915, Wittgenstein llega a afirmar directamente que «Dios es el amor», definición que enmarca propiamente el núcleo de la tradición católico-cristiana. Véase, por ejemplo, del *Nuevo Testamento*, 1 Jn 4, 7-8. Posteriormente, en TLP 6.432, Wittgenstein veía con toda claridad que si bien «Dios no se manifiesta en el mundo», no por ello queda eliminada su existencia, como sí ocurriría desde una perspectiva meramente intelectualista de tipo estoica, por ejemplo.

⁸¹ DS, 25/1/1915, p. 121.

⁸² Wilhelm Baum, *Diarios secretos*, p. 27. Una versión en castellano de la obra de William James es, *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, versión castellana de J.F. Yvars, prólogo de José Luis L. Aranguren, Barcelona: Ediciones Península, 2002.

creencia»⁸³, donde dicha inferioridad queda traducida en la imposibilidad de poder describir adecuadamente justo el tipo de experiencia religiosa que un determinado individuo puede llegar a experimentar, lo cual apunta a esa imposibilidad de expresión que el propio Wittgenstein reconocía como característica propia de «lo místico». William James aceptaba que su investigación, si bien pretendía quedar demarcada por los límites propios de una investigación científica de índole psicológica, ésta se veía superada precisamente por la terminología que él mismo tenía que emplear, y que ya no correspondía precisamente al ámbito lógico que era capaz de ofrecer una claridad conceptual exigida por el tipo de investigación que él pretendía emprender.⁸⁴ Por tal razón, James habla más bien en términos de *actitudes*, es decir, «maneras perfectamente razonables de ver la vida»⁸⁵.

Este tipo superior de encuentro con Dios, implica también que en aquel que lo realiza, se presenten una serie de sentimientos muy particulares que lo sumen dentro de una perspectiva muy peculiar ante la vida. El propio Tolstói, según William James, era un representante digno de tales sentimientos. Sentimientos que fueron nítidamente expresados básicamente en un tipo de actitud particularmente religiosa de ver la vida, reflejada directamente en su obra literaria. De hecho, tal *actitud* termina transformando por completo la realidad de Tolstói en un modo religioso de contemplación que prevalece a lo largo de su obra literaria.⁸⁶ Dicha *transformación*, representa «una solución religiosa satisfactoria»⁸⁷, que cambia por completo la vida que asume tal perspectiva. En tal sentido, no resulta erróneo afirmar que el *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, asume también una solución religiosa satisfactoria, si por religión entendemos, según James, «una reacción total del hombre ante la vida»⁸⁸, tal y como Tolstói asumió literaria y personalmente la suya. Reacción que, por otra parte, exige de aquel que la asume una serie de sentimientos muy profundos con respecto al modo en que él mismo se relaciona personalmente con el mundo, en este caso, de manera abiertamente *religiosa*. «El joven estudiante tuvo que sentirse profundamente conmovido al leer que al místico se lo puede reconocer a menudo por sus sentimientos de culpabilidad, por su

⁸³ William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, p.116.

⁸⁴ Cf. William James, o. c., p. 67.

⁸⁵ *Ibíd.*

⁸⁶ Véase, William James, o. c., pp. 213 – 221.

⁸⁷ William James, o. c., p. 217.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 66.

búsqueda fáustica, por su inestabilidad y por sus vaivenes intelectuales»⁸⁹, ya que Wittgenstein creía encontrar en él todos esos atributos, justo al entablar su modo peculiar de relación mística con el mundo.

Tiempo después, una vez terminada la guerra, el propio Russell al encontrarse nuevamente con Wittgenstein, diría de él, acertadamente, «se ha convertido en un místico». Conversión difícil de entender desde la perspectiva estrictamente lógica de Bertrand Russell, la cual, de hecho, le impedía asimilar el tipo de postura ante lo místico que Wittgenstein asume en el *Tractatus*. Llegó incluso a describir los descubrimientos que el autor consideraba más importantes como plenamente insatisfactorios, calificándolos de «una especie de misticismo lógico» que en nada correspondía con la investigación y perspectiva puramente lógica mantenida a lo largo de sus anteriores discusiones.⁹⁰ Pero, como dice William James al hablar del místico, «el sujeto del mismo afirma inmediatamente que desafía la expresión», y además, «que no puede darse en palabras ninguna información adecuada que explique su contenido. De esto se sigue que su cualidad ha de experimentarse directamente, y *no puede comunicarse ni transferirse a los demás*»⁹¹, precisamente por tratarse de una vivencia en particular.

El enfrentamiento «cara a cara con la muerte» que conduce a la búsqueda y posterior encuentro con el sentido pleno de la vida, apunta hacia esa experiencia vivencial de lo personal que resulta incomunicable, pero que a pesar de constituirse como indecible, ésta se muestra en el modo en que ella misma se asume con el mundo, es decir, bajo una *actitud* en particular que asume un tipo peculiar de relación, en este caso, ético-estético-religiosa. Por eso, la visión del místico que describe William James, concuerda exactamente con la postura final del *Tractatus*, esto es, con aquella postura vital que acepta que «ante lo que no podemos decir debido es mantenerse en silencio», así como, que justo a través de tal vivencia, es posible «ver correctamente el mundo»⁹². En tal sentido, dicha actitud representa asimismo la contemplación filosófica última, esto es, aquella que me coloca justo como el acontecer que se da en el mundo como límite. Acontecer que es posible precisamente al superar las proposiciones que se reconocen como *sinsentidos*, porque son incapaces de transmitir el contenido propio de dicha perspectiva ante el mundo. Esta incapacidad proviene precisamente porque no se trata de una

⁸⁹ Wilhelm Baum, o. c., p. 27.

⁹⁰ Véase, Ray Monk, o. c., pp. 162–163.

⁹¹ William James, o. c., p. 509. El subrayado es mío.

⁹² TLP 6.54

cuestión que concierne al conocimiento, a las proposiciones, sino a una vida concreta que en este caso resulta ser el acontecer-límite de la propia existencia. No es casual, entonces, que «el místico considera que la mayoría de nosotros damos un tratamiento asimismo incorrecto de sus experiencias»⁹³. El tratamiento correcto, es decir, ese *modo correcto de ver el mundo*, estaría, por ende, dado en la perspectiva filosófica que Wittgenstein adopta en el *Tractatus*.

Esta última perspectiva, tiene entonces una notable y muy importante doble influencia: por un lado, la postura de «conversión cristiana» asumida por Tolstói en su *Breve exposición del Evangelio* y, por el otro, la descripción psicológica y antropológica que hace William James con respecto al análisis conciso de la «experiencia religiosa». Quizá, lo más relevante de estas dos posturas, sea que ambas coinciden en algo que resultaba determinante y esencial para Wittgenstein en aquel momento, a saber, que ambas son posturas vitales, es decir, testimonios nítidos y accesibles de un particular modo de ser, en este caso, religioso, que afecta directamente el modo específico de vivir de una determinada persona, basado justamente en «la fuerza de la fe personal»⁹⁴, como expresión rotunda de un consumado ejemplo vivencial que se involucra por completo con «lo místico», y aceptando también la imposibilidad de poder poner en palabras la presencia efectiva de dicho acontecer.

Además de ésta doble influencia, constituida por la lectura detenida y detallada de la obra de León Tolstói y William James, Wittgenstein había quedado absolutamente conmovido con una frase aparentemente inofensiva, pero que para él condensaba el sentir ético más original y profundo: «no puede ocurrirte nada». Este acontecimiento marcaría a Wittgenstein de por vida. Ocurrió cuando Wittgenstein tenía aproximadamente veintiún años, y vivía aún en Viena. Fue durante la representación de una obra teatral, *Los que firman con una cruz*, del autor austríaco Ludwig Anzengruber.⁹⁵ Autor que, según Stefan Zweig, había resumido en tal axioma todo el complejo sentido de «despreocupación de la vieja Viena», imperante en aquella época.⁹⁶ Anzengruber, era un escritor popular de tendencia liberal, cuyo compromiso personal radicaba en llevar a cabo una ilustración de las masas «mediante un teatro comprometido», por medio del cual, pudieran alcanzar un modo humano y libre de vivir.⁹⁷ Para Wittgenstein, más

⁹³ *Ibíd.*

⁹⁴ William James, o. c., p. 167.

⁹⁵ Wilhelm Baum, DS, p. 24.

⁹⁶ Stefan Zweig, *El mundo de ayer*, p. 507.

⁹⁷ DS, p. 24.

que «despreocupación», tal lema representó toda una lección ética⁹⁸. Al igual que el personaje de dicha obra, «Juan el picapedrero», quien considera que su calma interior proviene de una voz interna que le habla y le dice, «Tú formas parte del todo, y el todo forma parte de ti. ¡No puede ocurrirte nada!», Wittgenstein compartiría la misma inspirativa identificación como ejemplo de una fuente de paz interior. «Cuando la batalla exterior se ha perdido y el mundo exterior se rechaza, redime y vivifica el mundo interior que, de otra manera, sería un yermo vacío», afirma William James.⁹⁹

Las palabras de «Juan el picapedrero», «se convirtieron para Wittgenstein en una experiencia mística fundamental».¹⁰⁰ Según Baum, dichas palabras, le abrieron a Wittgenstein las puertas a una nueva posibilidad para la religión. No obstante, cabría añadir que no sólo le abrieron las puertas a esa posibilidad, sino que le insertaron plenamente en toda una nueva forma de vida y perspectiva que se enclavaba directamente en la *vida ética*, tal y como lo demuestra la «Conferencia sobre ética» dictada en la sociedad «The Heretics». Vida que asimismo reuniría en una misma perspectiva lo estético, lo ético y lo religioso, dentro de una íntima correspondencia y relación que únicamente podías ser abarcada, a través de aquello que sólo es posible mostrar, «lo místico». De hecho, «ya que la última prueba de los valores religiosos no es nada psicológica; no existe nada que pueda definirse en términos de *cómo sucede*, sino que es algo ético que sólo puede definirse en términos de que *se consiga*»¹⁰¹. La anterior afirmación que recoge James, concuerda también con la postura mantenida dentro del *Tractatus*, ya que en éste, «lo místico», no es *cómo sea el mundo*, sino, *que sea*.¹⁰² Y tal postura es también *ética* porque no depende de poder *decir* en qué consiste su propio acontecer, en este caso, acontecer de tipo religioso, o bien, místico, de manera general, ante el mundo. Se trata más bien de poder alcanzar o conseguir precisamente esa postura vital que me vincula con el mundo a través de *mostrar* dicha realización en lo inexpresable, esto es, en la vivencia peculiar

⁹⁸ Tal es la relevancia de tal impresión-lección que Wittgenstein recibiera de la frase de Anzengruber, que incluso mucho tiempo después, al hablar particularmente de la experiencia ética, seguiría muy de cerca tal planteamiento, justamente al identificar la ética con «el sentirse absolutamente a salvo», «sin que nada pueda hacerte daño», «estar absolutamente seguro», etc. Cf. «Conferencia sobre ética», en *Ocasiones filosóficas 191–1951*, pp. 55–65. La conferencia data del año 1929, es decir, diecinueve años después de su «inspiración» juvenil. La invitación a impartir tal «Conferencia» la hizo C.K. Ogden, y se llevó a cabo en la sociedad «The Heretics» de Cambridge el 17 de Noviembre de ese mismo año.

⁹⁹ *Ibidem.*, p. 83.

¹⁰⁰ Wilhelm Baum, DS, p. 24.

¹⁰¹ William James, o. c., p. 329. La frase pertenece a un tal profesor Coe.

¹⁰² Cf. TLP 6.432, 6.44 y 6.522

que únicamente se muestra como lo que *es* en una actitud que resulta propia de «lo místico». Por ello, el *cobijo* que proporcionó a Wittgenstein las palabras de Anzengruber, fue perdurable, y de tal manera, que desde aquel momento, la fe de Wittgenstein fue sin más, una fe sin palabras.¹⁰³

Esta experiencia religiosa ante lo inexpresable, es decir, esta reacción de asombro ante la vida, colocó a Wittgenstein propiamente en el ámbito de lo ético. Y, como él mismo dice, «ella me empujó a chocar con los límites del lenguaje, de igual modo que ha llevado a chocar con ellos, según creo, a todas aquellas personas que alguna vez han intentado hablar o escribir sobre ética y religión»¹⁰⁴. Finalmente, «el joven estudiante superó gracias a esta vivencia la crisis que lo había llevado al borde del suicidio. Lo hizo madurar y adoptar una actitud tal, que los millones de su padre le resultaban indiferentes. A partir de ese momento apenas le interesarían las cosas del mundo; *había nacido el filósofo*»¹⁰⁵. Y con él, había nacido también la posibilidad de una nueva perspectiva filosófica. Los bordes del *Tractatus* habían sido vislumbrados, de igual manera que la silueta reflejada a la sombra de los reflectores de guerra alumbraban el campo de batalla estéril y carente de toda esperanza. Teniendo en cuenta todo lo anterior, es una fortuna que se haya podido conservar la *actitud filosófica* de Wittgenstein en los «Diarios», tanto secretos como propiamente filosóficos, por ser un material insustituible a la hora de entender y comprender la postura más personal o filosófica, que en este caso en particular es lo mismo, de Wittgenstein: su postura ética.

Un poco antes de que ocurriera el milagro largamente esperado a través de dos años intensos de trabajo personal e intelectual, y sin que el conflicto militar aún terminase, Wittgenstein insistía en no dejar que su deber personal se extinguiera. «¡Haz las cosas lo mejor que puedas! Más no puedes hacer: y conserva la alegría», decía. Y agregaba, «Ayúdate a ti mismo y ayuda a los demás con toda tu fuerza. Y al hacerlo ¡conserva la alegría! Pero ¿cuánta fuerza se necesita para uno mismo y cuánta para los demás? ¡Es *difícil* llevar una vida buena!

¹⁰³ ¿No es esto acaso lo que justifica el hecho de que Wittgenstein, al final de su «Conferencia sobre ética», insista tanto en denunciar «el arremeter contra los límites del lenguaje»? Decir que «la ética, si es algo, es sobrenatural, y nuestras palabras expresan hechos», como hace Wittgenstein en su «Conferencia» (página 60 de la edición citada), ¿no tiene justamente su raíz en dicha «fe sin palabras»? Y tal tendencia, de arremeter contra los límites del lenguaje, es decir, de ir hacia el ámbito de la ética, no hay que olvidarlo, es algo que Wittgenstein jamás ridiculizaría, que por nada del mundo haría, y de lo cual no puede más que respetar profundamente.

¹⁰⁴ Citado por Baum, DS, p. 25.

¹⁰⁵ *Ibid.* El subrayado es mío.

Pero la vida buena es bella». Y terminaba por adquirir el equilibrio de dicha fuerza recurriendo justamente a lo que no dependía de él, sino, de aquello que estaba únicamente en manos de Dios, como anteriormente ya lo había manifestado.¹⁰⁶ Faltaba poco para alcanzar esa visión o arribo que lo colocaría en íntima comunión con lo eterno e inexpresable. Sin embargo, dicho arribo no había llegado todavía. «Sigo dando tumbos y cayendo en las tinieblas. *Aún no me he despertado a la vida*»¹⁰⁷, decía Wittgenstein. Y sin abandonar su fe, es decir, su profunda fuerza personal, tal y como había sido descrita por William James, Wittgenstein seguía confiando plenamente en Dios. Es más, hacía peticiones que confirman lo anterior. Por ejemplo, el 20 de abril de 1916, decía, «¡Qué Dios me mejore! Así estaré también más contento»¹⁰⁸. La alegría dependía entonces de esa intervención directa de Dios en su vida. Intervención que se hace palpable justamente en esa sincera petición que recurre a *su* ayuda. Un día que coincidía con la fecha de su cumpleaños, decía «el del Evangelio», «Gracias sean dadas a Dios. ¡Hágase Tu voluntad! ¡Tú sigue tu camino! ¡Hágase *Tu* voluntad!»¹⁰⁹, concluyendo y aceptando abierta y decididamente que «Dios es lo *único* que el ser humano necesita»¹¹⁰.

Estas confesiones no son superficiales, ya que manifiestan su sentir más profundo. Es importante recordar el total rechazo que Wittgenstein sostenía con respecto a todo «inútil parloteo». Por eso, estas anotaciones no pueden ser tomadas en tal sentido, sino, como un profundo y sincero sentir que se mostraba en una convicción personal plasmada en el modo en que Wittgenstein concebía el desarrollo y cumplimiento de su propia vida. Además, tales anotaciones reflejan justo esa postura ético-religiosa plasmada en una actitud particular de la cual estaba plenamente convencido. Esa «luz de la vida» que pretendía alcanzar a través de «la cercanía con la muerte»¹¹¹, la encontró sólo en el enfrentamiento vívido que aspiraba a una total transformación vital, particularmente dirigida a lograr ser una mejor persona.¹¹² «Para llegar a

¹⁰⁶ DS, 30/3/1916, p. 143. Al final añadía, «¡Pero no se haga mi voluntad, sino la tuya!», bajo una tendencia católica-cristiana que representa una postura de abandono a la voluntad de Dios, adquiriendo así esa *alegría* de la vida que proporciona el cumplir tal voluntad. Este tipo de postura aparece referida con mucha frecuencia en los *Diarios secretos*.

¹⁰⁷ DS, 13/4/1916, p. 143. El subrayado es mío.

¹⁰⁸ DS, p. 145.

¹⁰⁹ DS, 26/4/1916, p. 145.

¹¹⁰ DS, 30/4/1916, p. 147.

¹¹¹ DS, 9/5/1916, p. 149.

¹¹² En DS, 21/5/1916, Wittgenstein dice: «¡Quiera Dios hacer de mí una persona mejor».

ser bueno sigue trabajando»¹¹³, se decía Wittgenstein, no quedándole más que mantenerse aferrado a «la gracia del trabajo»¹¹⁴, tanto personal como intelectual. Su actitud ante el mundo, le obligaba a conservar su fuerza interior y exterior, de manera conjunta y coordinada. Deshacerse del miedo promovía la seguridad que el corazón creyente necesita, justo al tratarse de «el corazón creyente que lo comprende todo»¹¹⁵, el cual, es también exigente consigo mismo: «¡Comprende a las personas! Siempre que vayas a odiarlas trata de comprenderlas»¹¹⁶, se proponía firmemente. La paz interior ayudaría a conseguir lo anterior. «Más ¿cómo llegar a la paz interior? ¡SÓLO si llevo una vida grata a Dios!», confesaba Wittgenstein, y quizá, lo que aún es más importante de reconocer, que «sólo así es posible soportar la vida»¹¹⁷, y en esto consistía la lección ética más valiosa, esto es, aquella que consiste en adoptar el *camino* preciso para hacer soportable la vida propia, lo cual, es posible a partir de una específica actitud que conlleva a una enseñanza ética genuina.¹¹⁸

La postura vivencial de Wittgenstein, fue concebida y asumida junto con su respectivo complemento filosófico. Su anterior y fundamental vivencia muestra el sentir más profundo del autor del *Tractatus*. Sin embargo, esto no le resultaba suficiente, ya que ese ciego ímpetu por arremeter contra los límites del lenguaje, le condujo irremediamente a elaborar ciertas observaciones relacionadas de manera directa con su vida más íntima, pero desde una visión filosófica que concordara con la experiencia vital por él afrontada. En la constante cercanía con las balas enemigas, y teniendo muy de cerca el estruendoso rugir de los cañones que dirigía el ejército contrario, un día Wittgenstein reconoció por fin el aparecer del gran *milagro*. Un dos de agosto de 1916, es posible leer la siguiente anotación: «Sí, mi trabajo se ha extendido de los

¹¹³ DS, 20/7/1916, p. 155.

¹¹⁴ DS, 14/7/1916, p. 153.

¹¹⁵ DS, 8/5/1916, p. 149.

¹¹⁶ DS, 6/5/1916, p. 149.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Mucho tiempo después, en 1949, Wittgenstein seguía conservando la misma idea. Al hablar de «la enseñanza de la ética», Wittgenstein le dijo a su amigo Oets Bouwsma que, «lo único que cabe imaginar es un maestro que fuese de alguna manera superior a aquellos a los que enseñara y que sufriera junto con aquellos a los que iba a dar consejo acerca de sus sufrimientos [...] Y aquellos a los que enseñase habrían de confesarle los secretos más íntimos de su vida, sin quedarse nada para sí. *Eso sí que sería enseñar ética*», afirmaba Wittgenstein. Bouwsma infería acertadamente lo siguiente: «¿A quién, sino a Jesucristo, podría estarse refiriendo al hablar de un maestro semejante». Véase, *Últimas conversaciones*, p. 65.

fundamentos de la lógica a la esencia del mundo»¹¹⁹. Aquel «pensamiento redentor» ansiosamente esperado desde un 17 de octubre de 1914, había llegado.

Después de meditar mucho sobre lo divino y lo humano, según el propio Wittgenstein¹²⁰, y sin poder llegar a establecer la relación que esto tenía con sus razonamientos matemáticos, ya que «¡lo que no se deja decir, no se *deja* decir!»¹²¹, condensa toda su fundamental nueva concepción ético-estético-religiosa de la siguiente manera:

¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida?

Sé que éste mundo existe.

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

Que hay en él algo problemático que llamamos su sentido.

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

Que la vida es el mundo.

Que mi voluntad penetra el mundo.

Que mi voluntad es buena o mala.

Que bueno y malo dependen, por tanto, de algún modo del sentido de la vida.

Que podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo.

Y conectar con ello la comparación de Dios con un padre.

Pensar en el sentido de la vida es orar.

No puedo orientar los acontecimientos del mundo de acuerdo con mi voluntad, sino que soy totalmente impotente.

Sólo renunciando a influir sobre los acontecimientos del mundo, podré independizarme de él – y, en cierto sentido, dominarlo –.¹²²

Como es posible observar, Wittgenstein condensa en esta anotación de su *Diario Filosófico*, su más profunda concepción con respecto al vital ámbito de «lo místico». De hecho, sus afirmaciones pretender dar respuesta al interrogante que se cuestiona primeramente sobre Dios

¹¹⁹ Ludwig Wittgenstein, *Diario filosófico 1914–1916*, traducción de Jacobo Muñoz (*Notebooks 1914-1916*) e Isidoro Reguera (*Notes on logic, Notes dictated to G.E. Moore in Norway, Extracts from Wittgenstein's letters to Russell*), Barcelona: Ariel, 1982, 2.8.16, p. 135. En adelante, DF más la fecha de entrada y la página correspondiente. También se ha consultado Ludwig Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, edited by G.H. von Wrigth and G.E.M. Anscombe, with an English translation by G.E.M. Anscombe, Index prepared by E.D. Klemke, London: Blackwell Publishing, 2004, 2nd Edition, German-English

¹²⁰ Véase DS, 6/7/1916 p. 153.

¹²¹ DS, 7/7/1916, p.153.

y el sentido de la vida. De ahí, que el tono de la respuesta sea especialmente religioso, pues no comienza con la afirmación sin más de la existencia del mundo, es decir, con una postura de corte metafísica basada en el conocimiento propio del sujeto, y más bien inicia con aquella interrogante que se basa en una afirmación ontológica que le coloca justamente en el núcleo más íntimo de la vida misma, al plantearse abiertamente su relación con Dios que incluye también la finalidad de su propia vida. Y si bien el cuestionamiento da inicio bajo una forma particular que pretende asumir una postura relacionada con el conocimiento, esta postura avanza directamente hacia el conocimiento pleno del *sentido* de la misma que resulta inexpresable, pero no por ello, inexistente, desembocando finalmente en «lo místico». En este *Diario*, Wittgenstein avanza en esta línea durante varios meses, y expone todo aquello que a él le resulta accesible al respecto. Lo primero que hay que resaltar, es que Wittgenstein problematiza con varias nociones que si bien están interrelacionadas entre sí, pueden quedar resumidas en tres nociones principales: mundo, vida y Dios. En estas tres nociones, el sujeto ético está presente como el punto principal al que se remite cada una de ellas. En consecuencia, el sujeto ético constituye el nudo en el que quedan relacionadas estas tres nociones entre sí, justo como ocurre con el centro al que hace referencia un campo visual y, que de hecho, el propio Wittgenstein emplea como ejemplo en la anterior anotación.

El sujeto ético constituye la fundamental correspondencia de complementación de cada una de dichas nociones, dándoles *sentido*, perspectiva, *dimensión*. El sujeto ético resulta, como veremos a continuación, inseparable de cada una de ellas, ya que se trata del punto medular de una relación de mutualidad que abarca e involucra una peculiar forma de contemplar ese «todo-limitado» del que habla Wittgenstein, al ser éste justamente el punto de partida y de llegada, *el límite*, en el que ésta se asume. En él, en el sujeto ético, se despliega el mundo al quedar relacionado con su voluntad; dicha voluntad es lo que penetra el mundo; esta voluntad es buena o mala; el sentido del mundo radica fuera de él, y por eso es problemático, pues la voluntad del sujeto que concibe Wittgenstein, en tanto sujeto ético, es independiente del mundo; el sentido de la vida corresponde justamente con la voluntad del sujeto, pues el sujeto es quien le da sentido al mundo; a dicho sentido se le puede llamar Dios, en tanto corresponde también con aquello que está fuera del mundo; y, por tanto, sólo al quedar independiente del mundo, será posible dominarlo, esto es, no quedar encerrado en su configuración lógica que se

¹²² DF 11.6.16 p. 126.

manifiesta propiamente en el ámbito del decir. Por eso, afirma Wittgenstein, que «pensar en el sentido de la vida es orar», esto es, quedar independiente del mundo dentro de una contemplación que se abandona plenamente en el sentido del mundo y de la vida. El sentido más pleno de la oración, cumple con tal cometido al desdibujar, por así decirlo, la presencia insistente del sujeto que parte y queda encerrado en las exigencias metafísicas del conocimiento.

Quizá sea relevante hacer notar que, en tal abandono, el sujeto ético no es Dios propiamente, como ocurría con la teoría de Otto Weininger, la cual edificaba un mero sujeto o Yo que adquiriría su estatus divino partiendo de su correspondencia con el pensamiento puro del sujeto que conoce. En esta teoría lo divino no era Dios propiamente, sino, únicamente el pensamiento, haciendo superflua la presencia efectiva de Dios. Para Weininger, a fin de cuentas, Dios era asimilado con el pensamiento puro, con ese *logos* divinizado que puede ser remitido a la cultura griega, cultura que, por otra parte, éste joven vienés adopta como punto de partida para sus planteamientos, los cuales le llevan a hacer del *genio*, la única presencia realmente divina. Por ende, el Yo, de acuerdo con Weininger, es Dios por medio del conocimiento o, mejor dicho, el conocimiento hace al Yo exactamente equivalente a Dios. Es más, desde tal perspectiva, el conocimiento incluso lo supera, y la más alta genialidad adopta su lugar. En Wittgenstein, en cambio, no existe tal *logos*, ni un sujeto que encarne tal dimensión desde la perspectiva del conocimiento. El sujeto en Wittgenstein, al ser ético, si bien es cierto que tiene relación con Dios, no termina sustituyéndolo. El interrogante que el autor del *Tractatus* se plantea, ese que se cuestiona «sobre Dios y la finalidad de la vida», tiene que ver no con una mera cuestión de conocimiento, ni con los alcances cognoscitivos del sujeto que conoce, sino con el tipo de vida en específico que dicho sujeto es capaz de asumir, dándole el sentido pleno a su existencia.

El sujeto ético tiene que afrontar un problema fundamental. La dificultad capital estriba en poder dar respuesta al interrogante primordial en el cual se encuentra, ya que tal interrogante involucra por completo el sentido de su vida, esto es, involucra la *dimensión* total de su existencia. «¿Cabe vivir de un modo tal que la vida deje de ser problemática», se pregunta Wittgenstein, y añade, «¿que se *viva* en lo eterno y no en el tiempo»¹²³. Weininger colocaba al sujeto en el valor eterno que no sucumbe a la naturaleza corrosiva del tiempo, y

¹²³ DF 6.7.16 p. 127. El subrayado es de Wittgenstein.

para lograrlo, tuvo que dejar aislado a dicho sujeto en la eternidad de su pensamiento puro, es decir, tuvo que plantearlo en términos de una idealidad por completo separada de una realidad concreta. En consecuencia, su propia naturaleza le obligaba a dejar que su vida quedara desligada de su acontecer más inmediato, esto es, desligado de su vida real para quedar confinado al desértico e inaccesible imperio del Yo ideal. En Weininger, el sujeto es eterno sólo al quedar desligado de su vida real, y por eso el yo del que habla, lo es en tanto se concibe platónicamente como un arquetipo ideal que representa el máximo monumento a la genialidad, más que humana, de índole divina.¹²⁴

Para poder solventar dicha cuestión, sin tener que sacrificar la existencia eterna del sujeto, así como el aspecto inevitable de su vida que transcurre en el tiempo, es decir, en el mundo, Wittgenstein comienza por hacer una afirmación que resulta muy importante: «el mundo es independiente de mi voluntad»¹²⁵. En tal afirmación, el sujeto que está implícito es justamente un sujeto ético, ya que su relación con el mundo depende de la relación que él tenga con respecto a su voluntad, y no se alude a una relación de conocimiento que es propia de un sujeto metafísico. La voluntad del sujeto ético tiene que ver con el *querer*, esto es, con su injerencia directa en el mundo.

Dicho de otra manera, y siguiendo a Schopenhauer,¹²⁶ Wittgenstein sostiene que el sujeto no sólo tiene acceso a un mundo que es neutralizado por la formación de sus propias representaciones, sino que se enfrenta a un querer que lo vincula de manera directa con el mundo. «¿Resulta imaginable un ser que sólo pudiera hacerse representaciones (ver, por ejemplo), y en modo alguno querer? En algún sentido, no parece posible. *De ser, en cambio, posible podría darse también un mundo sin ética*»¹²⁷. Para la ética, el mero hecho de «que venga dado un mundo», no es suficiente, ya que «considerado en sí mismo el mundo no es ni bueno ni malo»¹²⁸. Del conocimiento no se desprende el aspecto ético del mundo, tal y como pretendía Weininger, por ejemplo, o incluso Schopenhauer, al buscar alcanzar esa «concepción

¹²⁴ Cf. «El problema del Yo y la genialidad» en *Sexo y carácter*, pp. 164–182.

¹²⁵ DF 5.7.16 p. 126.

¹²⁶ Para una explicación más detallada de la relación Wittgenstein–Schopenhauer, véase, Pilar López de Santa María, «Lo que no se puede enseñar: Wittgenstein y Schopenhauer» en *Viejos y nuevos pensamientos. Ensayos sobre la filosofía de Wittgenstein*, Juan José Acero, Luis Flores y Alfonso Flórez (Eds.), Granada: Comares, 2003, pp. 13–30.

¹²⁷ DF 21.7.16 p. 132. El subrayado es mío.

¹²⁸ DF 2.8.16 p. 135.

más grandiosa e imparcial de la ética», aún fuera por vía de un intento prácticamente fallido.¹²⁹ El sujeto que se relaciona con el mundo, de acuerdo con Wittgenstein, le pone su acento ético por medio de su voluntad, precisamente en la relación directa que él establece con el mundo. «Cabría decir (con acento schopenhaueriano). El mundo de la representación no es ni bueno ni malo, sino el sujeto volitivo»¹³⁰. De tal manera, bueno y malo irrumpen solamente en virtud del sujeto ético, y la neutralidad ética del mundo proviene precisamente de que dicho sujeto no es una parte más del mundo, no pertenece a él, sino que es el *límite* del mismo. Vivir en la eternidad y en el tiempo, depende del vínculo más primordial que puede ser establecido partiendo de un sujeto que es asumido con el mundo en su relación como límite, y esta es su dimensión primordial. «Al igual que el sujeto no es parte alguna del mundo, sino un presupuesto de su existencia, bueno y malo, predicados del sujeto, no son propiedades en el mundo»¹³¹.

Para Wittgenstein, «toda experiencia es mundo y no precisa del sujeto. El acto de voluntad no es una experiencia»¹³². Y no lo es, justamente porque «es imposible querer sin llevar a cabo el acto de voluntad. El acto de voluntad no es la causa de la acción, sino la acción misma»¹³³. Dicha «acción» es, en realidad, «una forma de posición del sujeto frente al mundo»¹³⁴, es decir, una postura vital que lo vincula con el mundo bajo una determinada actitud que no se reduce a una actitud meramente contemplativa, o bien, representativa, sino a una postura activa, es decir, volitivamente participativa en el mundo. El sujeto ético vive en el mundo, y de esta manera, participa en él con su actitud. Dicha actitud es aquella que corresponde al sujeto ético. El sujeto ético vive ante el mundo de una determinada manera, y vive en el mundo manteniendo una actitud muy concreta. De ahí, que «si la voluntad buena o mala cambia el mundo, sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que

¹²⁹ Cf. Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid: Siglo XXI, 1993, p. 152. Aunque cabe mencionar que, para Schopenhauer, la significación ética se basa en la eternidad, esto es, se extiende más allá de la existencia fenoménica, donde tanto el fundamento de la moral como la naturaleza de la libertad humana, desembocan finalmente en el misterio, es decir, en un misticismo ético que no logra satisfacer a los racionalistas que buscan un fundamento puramente racional para la moral y la libertad. Véase a este respecto, la «Introducción» que hace Pilar López de Santa María a la obra antes citada.

¹³⁰ *Ibíd.*

¹³¹ *Ibíd.*

¹³² DF 9.11.16 p 148.

¹³³ DF 4.11.16 p. 147.

¹³⁴ DF 4.11.16 p. 146.

puede expresarse mediante el lenguaje»¹³⁵. *Lo que cambia entonces es la actitud del sujeto ético ante el mundo*, y eso es algo que no puede ser dicho, pero que sí se *muestra* en la vida particular que dicho sujeto asume concretamente con respecto al mundo. Lo que cambia es el sujeto, esto es, el *límite* del mundo, y no el mundo mismo. Por eso, según sea el tipo de actitud del sujeto ético, «el mundo tiene que convertirse en otro enteramente diferente», tiene que ser, en su totalidad, completamente distinto.¹³⁶

La voluntad del sujeto ético, es decir, esa «toma de posición del sujeto frente al mundo» es, entonces, básicamente, el tipo de actitud que dicho sujeto asume con respecto al mundo. La concordancia de la vida y el mundo conlleva a la vida feliz. «Sólo quien no vive en el tiempo, haciéndolo en el presente es feliz»¹³⁷. El presente es atemporalidad, más no una duración temporal infinita¹³⁸, y sólo «entonces puede decirse que vive eternamente quien vive en el presente»¹³⁹. Dicha felicidad, depende asimismo de la concordancia «con aquella voluntad ajena de la que parezco dependiente», es decir, con el cumplir con la voluntad de Dios.¹⁴⁰ Dicho cumplimiento representa la *concordancia* plena con el mundo, esto es, con el sentido total de la vida. El sentido de la vida consiste en llevar a cabo tal concordancia, la cual, también puede ser expresada entonces de la siguiente manera: «¡Vive feliz!»¹⁴¹. Por ende, la actitud más fundamental consiste en cumplir la voluntad de Dios, es decir, consiste en vivir *felizmente* en el mundo, lo cual es posible únicamente cumpliendo con aquella voluntad de la que parezco dependiente, y esto representa el sentido más pleno de la vida. *Dimensión y concordancia*, entonces, su unen plenamente para configurar la existencia real del sujeto ético.

«Crear en un Dios quiere decir comprender el sentido de la vida», «quiere decir ver que con los hechos del mundo no basta» y, finalmente, y lo más importante, «quiere decir *que la vida tiene un sentido*»¹⁴², asegura Wittgenstein. Por eso, «quien es feliz no debe sentir temor. Ni siquiera ante la muerte»¹⁴³, ya que la concordancia anteriormente mencionada, correspondería efectivamente con el cumplimiento de aquella voluntad de la que parezco

¹³⁵ TLP 6.43

¹³⁶ *Ibidem.* Dice Wittgenstein: «El mundo del feliz es otro que el del infeliz».

¹³⁷ DF 8.7.16 p. 129.

¹³⁸ Cf. TLP 6.4311

¹³⁹ DF 8.7.16 p. 129.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ DF 8.7.16 p. 129.

¹⁴² *Ibidem.*, p. 128.

¹⁴³ *Ibid.*

dependiente, «y aquello de lo que dependemos podemos llamarlo Dios». Sólo el que es feliz, el que cumple con la voluntad de Dios, satisface la finalidad de la existencia. Finalidad que no está fuera de la vida misma, es decir, en una condición metafísica o epistemológica, sino en una vida concreta que se asume como feliz al dejar de ser problemática.¹⁴⁴

Cabría preguntarse con Wittgenstein, y «¿cuál es la marca objetiva de la vida feliz, armoniosa?»¹⁴⁵, y responder con él, que tal marca no puede ser física, sino, trascendente, ya que una actitud no puede ser descrita, pero sí vivida, esto es, mostrada en el tipo de postura que el sujeto ético asume ante el mundo como la condición fundamental de su propia existencia. Dicha actitud, además, parte de una postura en particular, ya que «sólo de la conciencia de la *unicidad de mi vida* surgen religión – ciencia – y arte»¹⁴⁶. Y en esta *unicidad*, es justamente donde se da la conjunción de «lo místico», la unión de ética-estética-religión, pues dicha conciencia, según el propio Wittgenstein, «es la vida misma», y no un aspecto que se reduzca al conocimiento representativo del sujeto. Conocido es que Wittgenstein dijo que «ética y estética son una y la misma cosa»¹⁴⁷, pero una entrada de su *Diario Filosófico* explica con más detalle el contenido preciso de esta proposición. El 7 de Octubre de 1916 Wittgenstein explica: «la obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*; y la buena vida es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. No otra es la conexión entre arte y ética»¹⁴⁸. En efecto, objeto y mundo dependen de la postura en que son asumidos por el sujeto ético, «porque algo hay, ciertamente, en la idea de que lo hermoso es la finalidad del arte. Y lo hermoso es, precisamente, lo que hace feliz». Aquello que hace feliz es también algo que forma parte de lo estético, aunque únicamente desde la perspectiva que toma en consideración el objeto, en este caso, la obra de arte. «El arte es una expresión. La buena obra de arte es la expresión consumada»¹⁴⁹. Y, ¿de qué expresión consumada habla Wittgenstein? Precisamente de aquella que explica que «el milagro estético es la existencia del mundo. *Que exista lo que existe*»¹⁵⁰. Ética y estética, entonces, remiten justamente al milagro que conjuga la totalidad de la existencia en una actitud asimismo religiosa que abarca el todo de sí misma bajo una especie de eternidad. Ética, estética y

¹⁴⁴ DF 6.7.16 p. 127.

¹⁴⁵ DF 30.7.16 p. 134.

¹⁴⁶ DF 1.8.16 p. 134.

¹⁴⁷ TLP 6.421

¹⁴⁸ DF p. 140.

¹⁴⁹ DF 19.9.16 p. 140.

¹⁵⁰ DF 20.10.16 p. 145. El subrayado es mío.

religión, finalmente, dependen de la concordancia con «el modo como todo discurre», o sea, con la dimensión divina y, por ende, inexpresable, de Dios.¹⁵¹

Dicha concordancia depende exclusivamente del sujeto ético, en tanto límite que es capaz de mostrar y conjugar «lo místico» de la propia existencia. No es casual, pues, que Wittgenstein concluya que «el yo, el yo es lo más profundamente misterioso»¹⁵². Y, así, al conservar su misterio, logra conservar su concordancia con lo divino, pero no como un sustituto, sino como el límite infranqueable de lo decible y de lo pensable. Para Wittgenstein, «el yo no es un objeto»¹⁵³ y, al ser límite, esto es, *apertura*, quedó desligado de su asimilación y equiparación con el mundo de las cosas, dejando de concebir al yo como una cosa entre las demás cosas. Wittgenstein sacó al yo de su modo habitual de concepción que lo cerraba herméticamente en sí mismo, justo al dimensionarlo a partir de su incidencia y coincidencia con el idealismo y el realismo, dándole así una auténtica dimensión existencial límite. El propio Wittgenstein explica cómo ha llegado a tal conclusión: «el camino que he seguido es el siguiente: el idealismo separa al hombre del mundo en cuanto único; el solipsismo me separa a mí solo. Y por fin veo que yo también pertenezco al resto del mundo. Por una parte no queda, pues, *nada*. Por la otra, sólo el *mundo*, en cuanto único. De ahí que pensado hasta sus últimas consecuencias, el idealismo lleve al realismo»¹⁵⁴. Dicho realismo no es otro más que la existencia milagrosa, más que misteriosa, del sujeto ético. Existencia milagrosa, porque contemplado hasta sus últimas consecuencias, es el único que vive en la eternidad y en el tiempo simultáneamente, gracias a su condición primordial de mutualidad y relación efectiva de pertenencia con el mundo, pero siempre a partir de la conservación de su dimensión existencial límite.

La dureza del combate, es decir, la lucha espiritual de Wittgenstein, aquella justamente que le exigía aclarar qué postura mantenía con respecto al mundo, y también directamente en el mundo, le condujo finalmente a exponer lo más claro que fuera posible una respuesta que versara sobre todo aquello que sabía «sobre Dios y la finalidad de la vida» pero, sobre todo, a vivir lo que se *muestra* como una actitud feliz ante la vida que alcanza la concordancia con el mundo al cumplir la voluntad de Dios.

¹⁵¹ Véase, DF 1.8.16 p. 134.

¹⁵² DF 5.8.16 p. 136.

¹⁵³ *Ibíd.*

¹⁵⁴ DF 15.10.16 p 144.

III. Valoración «crítica» de la aportación ética de Ludwig Wittgenstein.

*No se puede adivinar el silencio del límite.
Límite es nuestra forma,
límite es nuestro destino, nuestra fortuna.
Hans Urs von Baltasar*

La dimensión existencial límite del sujeto ético de Wittgenstein, constituye la culminación de la concepción propiamente ética del *Tractatus logico-philosophicus*. La forma de dicha dimensión corresponde al límite, y también al silencio que asoma justo a partir de dicho límite. Por tanto, la forma propia del sujeto ético es insondable, indescriptible, inadivinable. No obstante, el sujeto ético acaece irremediabilmente en su forma peculiar, esto es, en su límite. Y sólo como límite acaece como sujeto. Su acontecer es apertura, más no encierro. Él se muestra latente como un indicador que apunta directamente al indescriptible pero amplio contenido del límite que marca «lo místico». El sujeto ético conserva su carácter enigmático, problemático, y es así como logra conservar su forma-límite. El silencio que envuelve al sujeto ético no es mudo. De hecho, el silencio se opone rotundamente al mutismo. Como dijera acertadamente Joan-Carles Mèlich, «el silencio es una forma de lenguaje, una de las formas más intensas de lenguaje, mientras que el mutismo es su negación. El que permanece mudo no dice nada, todo lo contrario que el que está en silencio, *que muestra lo que no puede decir*»¹⁵⁵. Y, en tal sentido, el sujeto ético de Wittgenstein muestra su forma, asume por completo su acontecer-límite para lograr configurar así su presencia viva y realmente silenciosa. Wittgenstein no se queda mudo o simplemente callado ante aquello que no puede decirse, pues permanece en silencio para dejar que éste muestre justo lo que no puede ser dicho.

Él aprendió, además, que permanecer en silencio no es equivalente a *no decir nada*, sino que es el camino para transmitir y comunicar lo más grande e importante. El silencio es la

¹⁵⁵ Joan-Carles Mèlich, *La lección de Auschwitz*, prólogo de Lluís Duch, Barcelona: Herder, 2004, p. 109. El subrayado es mío. En esta obra, pero sobre todo en su libro antes citado, *Filosofía de la finitud*, el autor considera que Wittgenstein «ha tratado en el *Tractatus* muy acertadamente la relación entre el silencio y la ética». Mèlich, en esto tiene razón, pero como ya se vio anteriormente, dicha relación no se da a partir de una «metafísica del silencio», como piensa el autor de la *Filosofía de la finitud*, sino de una postura ontológica que muestra el acontecer-límite del sujeto propiamente ético.

postura en la cual se anuncia el vivo testimonio de la experiencia vivida, que si bien resulta indecible, no por eso es incomunicable. Joan-Carles Mèlich, siguiendo a Franz Rosenzweig, identifica este testimonio vivo de la experiencia vivida que resulta comunicable, más que con el estático pensar, con un activo y dinámico acto de «narrar» que abarca la experiencia específicamente asumida en una vivencia concreta y particular que se dirige a alguien.¹⁵⁶ De ser así, entonces Wittgenstein, puede decirse, narra su ética. O también, dicho de una manera más precisa, ofrece *su testimonio*, el cual, consiste en mostrar el acontecer-límite del sujeto ético que no se consume en la nada del mudo y vacío mutismo, sino que más bien se sumerge por completo en el insondable ámbito de lo plenamente significativo para que el silencio adquiera así la dimensión vital adecuada que le corresponde. Dimensión que quedó reflejada en la postura vivencial concretamente de apertura que es asumida de manera plena hacia el final del *Tractatus*, en la cual, se logra conservar la presencia efectiva, esto es, *real*, del sujeto ético sin tener que disolverlo en una presencia *propriadamente* innecesaria, ya que, como dijera Franz Rosenzweig, «no «propriadamente» sino «realmente» es la palabra de la vida»¹⁵⁷.

La vida es el testimonio real del sujeto ético. *Realmente*, y no *propriadamente*, como dice Rosenzweig, «donde haya sonado una palabra ahí ha establecido el ser humano la señal de su presencia», señal que conduce a establecer que, como sostuvo Wittgenstein, «la palabra no es una parte del mundo», sino que «es el sello del hombre»¹⁵⁸. Sello que, en el caso del *Tractatus*, remite a la seguridad imperturbable que conserva su mayor tesoro con firmeza: el silencio. Esta es justamente la palabra que anuncia la presencia del sujeto ético, pues constituye el acontecer que atesora su vivencia. El límite entre el mundo y la vida es despliegue irrefrenable, apertura indescriptible hacia el punto inextenso que mantiene un íntimo contacto con lo indecible, y por ello, el sello de dicho sujeto se consume en el silencio, conservando así inalcanzable la magnitud de su despliegue. Franz Rosenzweig tiene razón cuando afirma que «el lenguaje es apéndice del mundo. No es el mundo, ni pretende serlo»¹⁵⁹. El mundo puede ser *propriadamente* lenguaje, pero *realmente* no lo es. Wittgenstein sabía perfectamente lo anterior, y por eso, no redujo el mundo a lenguaje, ni tampoco acordonó el lenguaje a los límites significativos del

¹⁵⁶ *La lección de Auschwitz*, p. 46.

¹⁵⁷ Franz Rosenzweig, *El libro del sentido común sano y enfermo*, traducción de Alejandro del Río Herrmann, Madrid: Caparrós Editores, 2001, pp. 16 – 17.

¹⁵⁸ Franz Rosenzweig, o. c., p. 55.

¹⁵⁹ *Ibidem.*, p. 54.

mundo. Su distinción fundamental entre *decir* y *mostrar* apunta precisamente a solventar este aspecto.

A partir de dicha distinción, Wittgenstein hizo a un lado esa «dolencia del entendimiento» de la que habla Rosenzweig, esa que no se produce porque el entendimiento «busque lo «espiritual» como la esencia escondida detrás de lo real, sino que simplemente busque algo detrás de lo real».¹⁶⁰ Wittgenstein encontró lo real en «lo místico», es decir, en aquella postura que no busca el *qué* del mundo, su esencia, sino más bien en aquella postura que descansa plenamente en el reconocimiento del milagro de que éste, el mundo, simplemente *sea, lo que sea*.¹⁶¹ A su vez, con dicha postura, el autor del *Tractatus* evitó quedar «fuera de la vida» a través de la utilización forzada de conceptos que únicamente pretendieran reducir la dimensión indescriptible de ella misma.¹⁶² Rosenzweig, al igual que Wittgenstein, reconoció que «no el hombre sino Dios mora esencialmente detrás del mundo»¹⁶³. Por eso, aquel consideró que «nada deja el lenguaje en el mundo sin que lleve la huella del hombre, la huella de Dios»¹⁶⁴, y éste, que el mundo depende del acontecer-límite del sujeto ético que establece justo el vínculo primordial con el sentido de la vida, con el cumplimiento de la voluntad divina, es decir, con el apego a esa huella que Dios deja palpablemente en la indiscutible insuficiencia del mundo. Insuficiencia que queda establecida con la afirmación, «Dios no se manifiesta *en* el mundo»¹⁶⁵, ya que para «lo más alto» resulta del todo punto indiferente «*cómo* sea el mundo». Tanto para Rosenzweig como para Wittgenstein, «hablar del mundo quiere decir: hablar del mundo que es nuestro y de Dios»¹⁶⁶. Y esto representa la convicción más profunda de ellos dos.

Al hablar del mundo se emplea el lenguaje. La palabra se dirige a poner el sello que el hombre establece *con* el mundo. La palabra resuena y se dirige *al* mundo, de hecho, se dirige al corazón del mundo, y retumba cuando hace contacto con él, cuando penetra e irrumpe casi con violencia *en* su núcleo más íntimo. El corazón del mundo está abierto al sello que el ser humano le establece. Por eso el mundo no le desconoce, esto es, no le desconoce la palabra, pues el mundo parece ofrecerle una posible respuesta. Esa es precisamente la señal que anuncia

¹⁶⁰ Franz Rosenzweig, o. c., p. 36.

¹⁶¹ TLP 6.44

¹⁶² Rosenzweig habla justamente de conceptos-ismos, todos los cuales conducen, según él, fuera de la vida, no importa si éstos son ideal-ismos o real-ismos. Cf. Franz Rosenzweig, o. c., p. 36.

¹⁶³ Franz Rosenzweig, o. c., p. 49.

¹⁶⁴ *Ibidem.*, pp. 57 – 58.

¹⁶⁵ TLP 6.432

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 59.

la presencia del ser humano *en* el mundo, ya que éste no le da la espalda, no le es del todo indiferente. La palabra no se agota ni en el hombre ni en el mundo. Ambos se vinculan, se dirigen la palabra. La vida atesora su propio misterio. El mundo, en un cierto sentido no es mudo, aguarda más bien en silencio, y de esa manera, muestra su tesoro. Por eso, como dice Buber, «el lenguaje se puede retirar de toda patencia sensible y permanecer lenguaje»¹⁶⁷. De esta manera, la palabra remite a su tesoro máspreciado. Tanpreciado, que ni ella misma es capaz de pronunciarlo.

Por su parte, Martin Buber, no piensa en un «místico silencio» en el sentido de un silencio que permanece estático e inalterable dentro de su propio imperio. Ahora bien, puede decirse que el silencio del *Tractatus*, en tal sentido, sí es místico, ya que, a diferencia de la postura que sostiene Buber, éste se desarrolla a partir dentro un proceso que Buber denomina «metafísico», el cual se contrapone al «proceso fáctico» que revela la presencia real de la palabra que él reconoce y asume como dialógica. Dicha palabra «dialógica», corresponde a un proceso fáctico «completamente inserto en el común mundo humano y en la concreta sucesión del tiempo»¹⁶⁸. El *Tractatus* carece de tal perspectiva de inserción, ya que la postura que asume el sujeto ético, esa que lo contempla todo bajo una especie de eternidad, lo despoja de una posibilidad madura de diálogo, al ser éste entendido como una forma interhumana de comunicación. En tal sentido, Wittgenstein, puede decirse, termina justo donde la postura dialógica de Martin Buber comienza. La sucesión del tiempo de la que habla Buber, es decir, el transcurrir de «el común mundo humano», está por completo ausente en la perspectiva del *Tractatus*, ya que para el autor del mismo, «la solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo reside *fuera* del espacio y del tiempo»¹⁶⁹, justamente porque dicho enigma manifiesta el sentido de la vida, y no un problema más que pueda ser resuelto como *cualquier-otro* problema del mundo. De ahí que Wittgenstein, al final de la misma proposición, asegure que «no son problemas de la ciencia natural los que hay que resolver».

El silencio del *Tractatus* apunta al problema fundamental del ser humano, a ese encuentro de lo Uno-con-el-Todo, pero más bien dentro de una identidad ontológica plena que acontece justamente como unidad indiferenciada de relación y compenetración. De ahí, que «lo

¹⁶⁷ Martin Buber, *Diálogo y otros escritos*, traducción de César Moreno Márquez, Barcelona: Riopiedras, p. 20.

¹⁶⁸ *Ibidem.*, p. 21.

¹⁶⁹ TLP 6.4312

místico» de Wittgenstein no sea *nada*, sino más bien *sea el Todo*, pero, cabe mencionarlo, a costa de imposibilitar un posible diálogo de comunicación interhumana en el sentido de Buber, lo cual, por otro lado, no hace imposible una participación activa, directa y concreta en el mundo, tal y como se desprende de la propuesta ética de Ludwig Wittgenstein. Buber piensa dicha unidad en términos de una relación primordial entre el Yo y el Tú, abriendo con esto la brecha a una postura dialógica de comunicación interhumana. Pero, para evitar la identidad absorbente entre ambos, la diferenciación entre el Yo y el Tú debe ser fundamental, precisamente para conservar la *relación* que necesita indudablemente de la distancia originaria que debe prevalecer *entre* ellos.¹⁷⁰ De hecho, la categoría ontológica fundamental de Buber, a este respecto, es el «entre», es decir, ese espacio ontológico en el que se da el hecho fundamental de la existencia humana, esto es, aquel que involucra el encuentro del hombre con el hombre, y esto constituye, según Buber, el encuentro entre ser y ser, o bien, el «filo agudo» donde el Yo y el Tú se encuentran.¹⁷¹ Para Buber, el «entre» es el «lugar y soporte reales de las ocurrencias interhumanas»¹⁷², ocurrencias que resultan imposibles para la voluntad personal del sujeto ético que Wittgenstein mantiene en el *Tractatus*.

Martin Buber reconoció que la imagen usual que se suele hacer del mundo resulta paradójica, porque al formar una figura limitada del mismo, se busca encajar dentro de ella lo ilimitado que también le es propio, justo ante lo cual, «se tiene que sentir con la mayor claridad que el mundo no acaba ni puede acabar»¹⁷³. Wittgenstein sintió claramente eso ante el mundo. Cuando afirmó que «la visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado», y que «el sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico»¹⁷⁴, Wittgenstein apunta a esa apertura que concibe el mundo como algo que resulta en sí mismo inagotable, que no se puede acabar, pero no pudo llegar todavía a esa presencia dialógica que para Buber «se realiza y se reconoce cada vez en el encuentro del “uno” con el “otro”»¹⁷⁵.

En el *Tractatus*, la condición paradójica del mundo pretende ser superada por la relación entre el *decir* y el *mostrar*, la cual, queda consumada dentro de una unidad que si bien acontece sin palabras, no por ello carece de relevancia o es prácticamente inexistente. No

¹⁷⁰ Cf. Martin Buber «Distancia originaria y relación» en *Diálogo y otros escritos*, pp. 93 – 107.

¹⁷¹ Cf. Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, traducción de Eugenio Imaz, México: FCE, 2002, pp. 146 – 151.

¹⁷² Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, p. 147.

¹⁷³ Martin Buber, o. c., p. 34.

¹⁷⁴ TLP 6.45

¹⁷⁵ Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, p. 151.

obstante, la anterior dualidad, no logra cubrir precisamente el ámbito de alteridad e intersubjetividad que la propuesta de Buber sí desarrolla y plantea por extenso. La concepción de la unidad de la vida que ambos mantienen, coincide en un aspecto fundamental, a saber, en que en dicha unidad se escucha la palabra que se dirige al mundo, y se atiende a la relación que dicha palabra establece haciendo palpable ya un ámbito divino. Pero, la diferencia capital entre los dos es la siguiente: en Wittgenstein, dicha unidad queda, finalmente, concentrada en un silencio que carece de palabras; mientras que, la palabra que Buber escucha, espera y exige, por lo menos, el balbucir una respuesta.¹⁷⁶

La ética de Buber escucha, y espera una respuesta en forma de diálogo; la de Wittgenstein, también escucha, pero no espera respuesta alguna en el sentido de Buber. Éste último piensa alcanzar una dimensión de colectividad a través de diversas unidades vivas que se relacionan entre sí, para transformar al individuo que participa en dichas unidades por medio de un compromiso social que responde a la relación que el «entre» le exige. El «entre», en tal sentido, es compromiso de colectividad.¹⁷⁷ La respuesta que Wittgenstein asume, no parte de una concepción que tome en consideración la relación intersubjetiva del sujeto, sino, más bien, parte de la perspectiva personal que sea asumida por dicho sujeto en su acontecer efectivo en el mundo, aunque no precisamente como diálogo, sino, como *conversión*. Para Wittgenstein, como se vio en el apartado anterior, la vida depende de una correspondencia real entre la vida que se asume como vinculada a la finalidad y el sentido último de ella misma, justo a partir de una actitud particularmente ético-estético-religiosa ante y en el mundo que es, por sí misma, activa. La transformación del mundo, esto es, el lograr hacer del mundo «otro enteramente diferente»¹⁷⁸, muestra la participación activa del sujeto ético en el mundo. Además, dicha postura vital, conlleva a la felicidad de la vida de aquel individuo que realiza el cumplimiento de la voluntad de Dios en el mundo. Y, por consiguiente, «el mundo del feliz es otro que el del infeliz»¹⁷⁹.

Buber, puede decirse, se mantiene fiel a una perspectiva de corte judía que asume la colectividad y el compromiso social dentro en una interacción humana de correspondencia mutua que se da en el diálogo esencial entre el ser y el ser, *entre* el Yo y el Tú. En esta

¹⁷⁶ Martin Buber, *Diálogo y otros escritos*, p. 49.

¹⁷⁷ Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, p. 147.

¹⁷⁸ TLP 6.43

¹⁷⁹ *Ibíd.*

correspondencia mencionada, el diálogo esencial quedaría enmarcado en un acontecer histórico visiblemente manifestado en el surgimiento de una conformación social que se relaciona de individuo a individuo dentro de una concreta situación humana. Dicha *situación*, representa, según Martin Buber, «el camino de la fe», es decir, «la expansión de la imagen de Dios» en tanto se trata de la verdad histórica de la religión.¹⁸⁰ La realización de esta verdad, supone la intervención plena del ser humano en el ámbito de lo divino a partir de la relación que él es capaz de establecer en su propia vida, ya que el ser humano «fue creado con el propósito de unificar los dos mundos»¹⁸¹. De ahí, que Buber considere que «Dios quiere venir a este mundo, pero lo quiere hacer por medio del hombre». Concluyendo que «este es el misterio de nuestra existencia, la oportunidad sobrehumana que se le presenta a la humanidad»¹⁸². Oportunidad que únicamente podrá ser asumida, considera él, a partir de una determinante y auténtica situación dialógica.

Por su parte, Wittgenstein sigue de cerca los pasos de una postura que depende y parte de una *conversión* personal que asume su propio compromiso vital como una correspondencia directa con el mundo, a partir justo de una visión religiosa de éste que lo hace aparecer como otro absolutamente diferente a partir del compromiso personal con uno mismo. La *actitud* que dicho individuo asume en su comportamiento específico muestra dicho compromiso.¹⁸³ A diferencia de Buber, Wittgenstein coloca el sentido ético del sujeto en su voluntad, es decir, en su participación activamente ética en el mundo. Dicha participación, involucra la presencia de algún otro. Ese otro, para el pensador austriaco, es específicamente «el prójimo»¹⁸⁴. La relación con éste depende de la actitud que el sujeto ético asume ante él o, como dice el propio Wittgenstein, de «cómo se desea, por así decirlo»¹⁸⁵. Este *cómo* al que se hace referencia, es la vida que transforma el mundo, la *actitud* que hace del mundo otro absolutamente diferente. Esta actitud, por otra parte, le conduce a plantearse el siguiente interrogante: «de no existir otro ser vivo que yo, ¿podría haber una ética?»¹⁸⁶ La respuesta es: sí. Por que la ética, según

¹⁸⁰ Cf. Martin Buber «La fe del judaísmo» en *El camino del hombre*, selección de ensayos e introducción de Roger Calles, Buenos Aires: Altamira, 2004, p. 168 y ss.

¹⁸¹ Cf. Martin Buber «El camino del hombre según las enseñanzas del jasidismo» en *El camino del hombre*, p. 88.

¹⁸² *Ibidem.*, p. 89.

¹⁸³ Para la postura de conversión o postura cristiana, *versus*, postura de fe judía o de interacción comunitaria, véase, Martin Buber, *Dos modos de fe*, traducción y presentación de Ricardo de Luis Carballada, Madrid: Caparrós Editores, 1996, 2ª. Edición.

¹⁸⁴ DF, 29.7.16 pp. 132 – 134.

¹⁸⁵ *Ibidem.*, 133.

¹⁸⁶ DF, 2.8.16 p. 135.

Wittgenstein, no depende de las condiciones que él considera se dan únicamente de manera figurativa – proposicional – en el mundo, sino, de la íntima correspondencia entre el *decir* y el *mostrar*, la cual, se da justo a partir de la relación que supera la mera condición significativa del mundo de lo que se dice. En consecuencia, la ética resulta trascendente, es decir, «no resulta expresable»¹⁸⁷. Por eso, a diferencia de Martin Buber, Wittgenstein no toma en cuenta las condiciones históricas del mundo, es decir, el plano netamente fáctico en el que se inserta la postura dialógica del autor de *Yo y Tú*, y prefiere conservar intacta la experiencia vivencial del acontecer-límite del sujeto que vive en el mundo, aunque desde la eternidad ontológica real que le corresponde.¹⁸⁸

En realidad, tanto en Buber como en Ludwig Wittgenstein, sus posturas filosóficas remiten a una relación profunda con lo divino. Buber, parte de una situación dialógica que busca romper justamente con la «situación mística» que parece quedar encerrada como un fin en sí misma¹⁸⁹, pero, su situación dialógica, termina asimismo encerrada en todo aquello que únicamente ocurre *entre* el yo y el tú, siendo así que lo divino si bien parece conservarse, Dios es finalmente sustituido por esa reciprocidad humana que involucra la participación activa de sus miembros entre sí, justo al asumir esa «oportunidad sobre humana» que, según Buber, está al alcance de toda la humanidad a través de la historia. La realización histórica de dicha «oportunidad» que Buber describe, no es otra cosa más que el cumplimiento de la idea mesiánica de redención. Es cierto que «lo místico» de Wittgenstein no alcanza tales dimensiones. Sin embargo, su situación particular no sustituye la presencia real de Dios, ya que dicha presencia se conserva justo en la medida en que ésta resulta inexpresable, indecible, aunque está presente de manera efectiva bajo una forma misteriosamente existente como aquello que se muestra en «lo místico».

La postura de *conversión* de Wittgenstein, apela más bien a una situación personal real que logre transformar al mundo de manera concreta a través de aceptar que, conocer a Dios y vivir, es una y la misma cosa. Por ende, dicho conocimiento no es *pistis* en el sentido tradicional griego, es decir, pasividad representativa del sujeto que conoce, sino que, se trata de un conocimiento muy específico que es capaz de fomentar una vivencia muy específica ante el

¹⁸⁷ TLP 6.421

¹⁸⁸ Cf. DF 2.9.16 p. 139.

¹⁸⁹ Véase, Martin Buber, *Dos modos de fe*, p. 71.

mundo. Puedo saber qué sea el mundo, y dejar todo tal y como está. Pero dicha vivencia muy concreta, que se llama *conversión*, no deja estático al individuo, sino que lo involucra en una contemplación peculiar que lo vincula con el mundo a través de un sentimiento que puede denominarse místico, precisamente ante lo que existe, y que lo mueve, por así decirlo, a transformar activamente, con su *sello personal*, es decir, con su *actitud*, al mundo entero. La *conversión* es, en realidad, un cambio moral, un modo distinto de ver al mundo. Visión que se transforma en una participación activamente establecida por el sujeto ético. Como dice claramente William James al respecto, «convertirse, regenerarse, recibir la gracia, experimentar la religión, adquirir seguridad, todas éstas son frases que denotan el proceso, repentino o gradual, por el cual un yo dividido hasta aquel momento, conscientemente equivocado, inferior o infeliz, se torna unificado y conscientemente feliz, superior y correcto, como consecuencia de sostenerse en realidades religiosas. Esto es lo que significa, al menos en términos generales, *conversión*, creamos o no que se precisa una actividad divina directa para provocar este cambio moral»¹⁹⁰.

En efecto, ¿no es acaso el testimonio vivo de los *Diarios* de Wittgenstein, como se vio anteriormente, los que narran su situación personal de *conversión*? Durante la dureza del combate que era, sobre todo personal, Wittgenstein logró unificar por completo su yo, tal y como es planteada dicha unificación en términos de William James, conduciéndolo incluso hasta su acontecer-límite ontológico fundamental, para alcanzar así, ese «regenerarse», ese «recibir la gracia», ese «adquirir seguridad» que proporciona la experiencia personal de *conversión*, justo en la correspondencia de la voluntad personal con la voluntad de Dios. Esta íntima relación, puede también ser descrita en términos de «experimentar la religión», de manera real y concreta como vivencia. Por eso, para Wittgenstein, Dios mismo es también la vida, esto es, su sentido último, así como, creer en Él, «quiere decir comprender el sentido de la vida»¹⁹¹. «Decir de un hombre que se ha «convertido» significa, en estos términos, que las ideas religiosas, antes periféricas en su conciencia, ocupan ahora un lugar muy central y que los objetivos religiosos constituyen el centro habitual de su energía»¹⁹². La *conversión* de Wittgenstein aclara su posición personal ético-religiosa. De hecho, le restituye su dimensión

¹⁹⁰ William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 263. El subrayado es mío.

¹⁹¹ Véase, DF, 11.6.16 p. 126, y 8.7.16 p. 128, principalmente.

¹⁹² William James, o. c, p. 272.

significativa en toda su máxima plenitud. Si no se toma en cuenta esta su primordial situación personal de *conversión*, todo el ámbito significativo de lo ético en Wittgenstein, es decir, «lo místico», queda mutilado y condenado a una situación que resulta incomprensible desde el punto de vista meramente lógico. El siguiente testimonio es de una conversión que bien podría ser adjudicado al propio Wittgenstein: «¡Señor! ¿Cómo puedo explicarlo?, ¡oh, no! Las palabras humanas no consiguen expresar lo inexplicable. Cualquier descripción, por más sublime que sea, sólo sería una profanación de la verdad inefable»¹⁹³. Y para evitar profanar dicha inefable verdad, Wittgenstein optó por mantenerse en silencio ante aquello que no se puede ser expresado con palabras.

Martin Buber tiene razón cuando afirma que «no es pensable ningún “estar frente al mundo” que además no sea ya un “comportarse ante él como un mundo”, o sea el perfil de un comportamiento relacional»¹⁹⁴. Perfil que, en el caso específico de Wittgenstein, como ya se vio, resulta ser estético-ético-religioso, ya que su comportamiento concreto ante el mundo, esto es, su actitud, además de involucrar una contemplación de la vida bella, involucra también una relación íntima de correspondencia con la voluntad divina, la cual lograr alcanzar esa vida feliz que corresponde al sujeto ético que es capaz de asumir dicha relación de mutualidad dentro de su propia vivencia. Esto puede precisarse aún más si aplicamos una categoría que emplea el propio Martin Buber para aclarar el contenido específico del perfil que asume un tipo particular de comportamiento relacional, a saber, aquel que permanece místicamente ante el mundo. La *conversión*, representa en modo muy peculiar de este «estar frente al mundo». Es, de hecho, un perfil que asume el despliegue personal como la pauta que hace posible el acontecer-límite que, por ser tal, es capaz de transformar la relación de correspondencia con el mundo. La situación mística de Wittgenstein, se condensa en una postura personal de conversión que experimenta o, mejor dicho, asume la religión como vivencia particular.

«Podemos designar como “intuición sintética” al acto y a la obra de entrar en relación con el mundo en cuanto tal (es decir, no con sus componentes ni con la suma de todos ellos, sino con el mundo), siempre y cuando establezcamos que dicho concepto, en este uso limitado, involucra la función de unidad»¹⁹⁵. La «intuición sintética» de Martin Buber, describe un tipo

¹⁹³ Citado por James, o. c., p. 308.

¹⁹⁴ Martin Buber «Distancia originaria y relación» en *El camino del hombre*, p. 132.

¹⁹⁵ *Ibid.*

muy peculiar de vivencia, en este caso, concretamente religiosa. La *conversión* de Wittgenstein, es decir, su experiencia personal, sigue por el mismo sendero descrito por Buber, ya que involucra la intuición de una existencia que resulta indecible en su totalidad y unidad. La visión del mundo «como-todo-limitado»¹⁹⁶, constituye la intuición primordialmente mística del *Tractatus*. La «intuición sintética», aplicada específicamente a dicha obra, alcanza «la intuición del mundo en cuanto mundo», en tanto en cuanto se trata de la concepción de totalidad y unidad que, como Buber dice, «en su origen es idéntica a la del mundo hacia el que el hombre se dirige»¹⁹⁷. El punto inextenso en el que solipsismo y realismo coinciden, es decir, el yo unificado que logra coordinar el conjunto de la realidad con él,¹⁹⁸ es el límite donde mundo y sujeto se unifican entre sí como un todo-limitado. «Quien se dirige hacia el mundo y, contemplándolo, entra en relación con él, asegura Buber, cobra tal conciencia del ser de la totalidad y la unidad que desde entonces y para siempre puede comprender lo que es como totalidad y unidad»¹⁹⁹. Wittgenstein, a través de su «intuición sintética», lleva a su *conversión* hasta esa plena unificación en la que mundo y sujeto se fusionan entre sí como límite, es decir, «como-lo-que-es». El ser de la totalidad y la unidad del que habla Buber, en Wittgenstein es Dios, el sentido de la vida, la vida misma que recoge su sentido en la inexpresable totalidad unificada del acontecer-límite que involucra por completo al sujeto ético a través de su actitud correspondiente que lo diluye con el todo.

Y justo porque el mundo no es un objeto, ni para Wittgenstein ni para Buber, es posible considerar que «sólo la intuición del ser que se me contrapone mundanamente en su presencia plena, y con el que – incluso como persona completa y presente – me he puesto en relación, sólo esa intuición me da al mundo verdaderamente como una unidad y un todo»²⁰⁰. En Wittgenstein, prevalece este tipo de *intuición*, pero, es necesario insistir, prevalece desde la postura particular de una específica visión-vivencia que implica una relación concretamente religiosa, la cual, se da en la postura que asume una *conversión*. La relación del mundo en cuanto tal que Wittgenstein establece, acontece justo desde dicha *conversión*.

¹⁹⁶ TLP 6.45

¹⁹⁷ Martin Buber «Distancia originaria y relación» en *El camino del hombre*, pp. 132 – 133.

¹⁹⁸ TLP 5.64

¹⁹⁹ Martin Buber, o. c., p. 133.

²⁰⁰ *Ibid.*

La convicción más personal de Wittgenstein, es aquella donde la respuesta consiste en eliminar la posibilidad de plantear alguna pregunta.²⁰¹ En consecuencia, para él, tal convicción descansa en asumir el silencio como el orden del mundo que resulta inexpresable. Orden que conduce a aceptar que «respecto a una respuesta que no puede expresarse, tampoco cabe expresar la pregunta»²⁰². Para Buber, «el mundo ordenado no es el orden del mundo»²⁰³. Y Wittgenstein, pudo *decir* lo que correspondía al orden del mundo, justamente al identificarlo con el orden *lógico* que al mundo corresponde. Así, dicho orden quedó complementado con el aspecto que sólo pudo ser *mostrado* como el *valor* del mundo ordenado que se presentaba ante él en su totalidad y unidad. Esta es la manera en que Wittgenstein vislumbra al mundo en el *Tractatus*. Y con dicho vislumbre, éste pensador regresa silenciosamente al centro u origen de su salvación. «La *conversión* es el reconocer el centro, el dirigirse de nuevo hacia él»²⁰⁴, dice Martin Buber. La singularidad de su propia vida, es decir, la singularidad de su ser, no es otra cosa más que «el acontecimiento, que desde la parte mundana se llama conversión, desde la parte de Dios se llama salvación»²⁰⁵. En efecto, la *conversión* de Wittgenstein es el *límite* de su condición humana, es su acontecer-límite fundamental en el que su propia vida adquirió su sentido pleno, y con él, su correspondencia con lo divino, justo en la relación ontológica que une al sujeto ético con el mundo apelando al decir y al mostrar, quedó establecida en el encuentro con lo divino e indecible, sin prescindir necesariamente del mundo. Como afirma Buber, «apartar la vista del mundo no es dirigirse a Dios»²⁰⁶ y, de hecho, esa es la verdad del mundo, ya que «quien ve el mundo en Él está en su presencia»²⁰⁷. «Aunque nosotros, seres terrenales, nunca contemplamos a Dios sin el mundo, *sólo al mundo en Dios*, al mirar representamos eternamente la forma de Dios»²⁰⁸, y esta es la forma que se *muestra*, aquello que simplemente *es*, y que para el sujeto ético resulta indecible.

«El callar escudriñador de la forma, el hablar amoroso del ser humano, la mudez elocuente de la creatura, todas ellas son las puertas hacia la presencia de la palabra»²⁰⁹. Esta

²⁰¹ TLP 6.52

²⁰² TLP 6.5

²⁰³ Martin Buber, *Yo y Tú*, p. 33.

²⁰⁴ Martin Buber, o. c., p. 88.

²⁰⁵ Martin Buber o. c., 103.

²⁰⁶ Martin Buber, o. c., p. 72.

²⁰⁷ *Ibíd.*

²⁰⁸ Martin Buber, o. c., p. 102. El subrayado es mío.

²⁰⁹ Martin Buber, o. c., p. 89.

palabra es precisamente el «callar de la forma», esa palabra en la eternidad que *enmudece* ante el misterio originario. Con tal enmudecimiento, la palabra se ha hecho vida, justo porque «el espíritu es palabra»²¹⁰. A su vez, este misterio es aquel que coordina al sujeto ético con lo inexpresable, dejándolo en la absoluta libertad de su acontecer-límite que se muestra inalterablemente en su silenciosa permanencia, «pues en verdad no está el lenguaje en el ser humano, sino que el ser humano está en el lenguaje y habla a partir de él»²¹¹. Incluso para Martin Buber, el punto medular de su acontecer dialógico que también apela al lenguaje, depende del *silencio*: «sólo el silencio ante el Tú, el callar de *todas* las lenguas, el perseverar callado en la palabra no formada, en la indiferenciada, en la prelingüística, deja libre al Tú, está con él en la actitud relacional donde el espíritu no se anuncia sino *que es*»²¹². Wittgenstein *perseveró* «callado en la palabra no formada». Dicha perseverancia fue posible gracias a la distinción entre *decir* y *mostrar*. Para él, decir y mostrar no son meras palabras, sino, relaciones, actitudes relacionales ante *lo que es*. Cada una es, de hecho, una actitud que muestra esa presencia de relación con lo divino. Decir y mostrar, son relaciones de mutualidad efectiva que establecen la íntima e inseparable correspondencia entre aquello que puede ser dicho, y aquello que no puede ser dicho.

También para Buber, las palabras fundamentales, es decir, el par de palabras yo-tú y yo-ello, son relaciones, no cosas.²¹³ La relación yo-tú, es el nudo del pensamiento buberiano, en oposición a la relación yo-ello. Ambas relaciones, dependen básicamente de su acontecer en el lenguaje. Dicho acontecer, se da en el mundo, el cual, es, al igual que en Wittgenstein, «lo que es» en su totalidad.²¹⁴ Para Buber, el lenguaje se presenta en dos modalidades básicas que describen la actitud relacional con respecto al ser del mundo, de acuerdo a su interpresencialidad dialógica. Estas modalidades, cabe mencionar, permiten evaluar adecuadamente el alcance filosófico de la propuesta ética de Ludwig Wittgenstein. El lenguaje, según Buber, se presenta en dos modalidades fundamentales: el lenguaje como «decir», y el lenguaje como «dicho». La última modalidad consiste en «hablar sobre algo», mientras que la primera, consiste esencialmente en «dirigir la palabra». «En cuanto «dicho», el lenguaje habla

²¹⁰ Martin Buber, o. c., p. 40.

²¹¹ *Ibíd.*

²¹² Martin Buber, o. c., p. 41. El subrayado es mío.

²¹³ Véase el excelente libro de Diego Sánchez Meca, *Martin Buber*, Barcelona: Herder, 2000, p. 120 y ss.

²¹⁴ Diego Sánchez Meca, o. c., p. 208.

sobre algo y expresa la relación del que habla con el objeto del cual habla»²¹⁵. El lenguaje como «dicho», se refiere al mundo de las cosas, de los puros objetos, y corresponde a la relación que se establece con el mundo en la palabra yo-ello. Este mundo, y esta modalidad de lenguaje, equivalen al «decir» de Wittgenstein. Lo que puede ser dicho, afirma en el prólogo del *Tractatus*, «puede ser dicho claramente». «Así pues, el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo»²¹⁶. Absurdo, *desde* la actitud del decir, pero no desde la actitud del mostrar. Hablar sobre algo, indica hablar justamente sobre algo que puede ser dicho, y no sólo dicho, sino dicho claramente. El decir como lenguaje, está constituido por «la totalidad de las proposiciones»²¹⁷. Las proposiciones figuran los hechos lógicos del mundo, pero no por ello agotan la unidad totalitaria de éste. Es posible *decir algo sobre* el mundo gracias a lógica. El lenguaje representa lo que es lógicamente posible de ser dicho.²¹⁸ Pero no es suficiente con lo que se dice. De hecho, Wittgenstein mostró la insuficiencia de «lo dicho», abriendo con ello la relación de correspondencia con aquello que únicamente se muestra y que abarca lo que no puede quedar apresado en la lógica del decir, sino, valorado y asumido en la ética del mostrar.

Uno de los grandes méritos de la propuesta ética de Ludwig Wittgenstein, consistió precisamente en *mostrar* tal insuficiencia, pero sin llegar a «una renovación de la ética que comienza ante la exterioridad y la alteridad del otro»²¹⁹. Buber lo consiguió, gracias a que no sólo detectó la insuficiencia que es propia el lenguaje de lo dicho, sino, que además, derivó otra modalidad de lenguaje entendido como un pleno decir que corresponde más bien a un «dirigir la palabra». «Dirigir la palabra», según Buber, es pronunciar la palabra yo-tú, y no sólo asumir «lo dicho» en la palabra yo ello. «Decir», entonces, desde la perspectiva buberiana, involucra la relación primordial entre el yo y el tú, pero desde su propia reciprocidad. Tal reciprocidad consiste en dirigir la palabra justo a un ser humano, donde «él no es una cosa entre cosas ni se compone de cosas»²²⁰. De ahí, que «la palabra básica Yo-Tú sólo pueda ser dicha con la totalidad del ser». Aunque es necesario reconocer, que «la reunión y la fusión en orden al ser entero nunca puedo realizarlas desde mí, aunque nunca pueden darse sin mí. Yo llego a ser yo

²¹⁵ Diego Sánchez Meca, o. c., p. 95.

²¹⁶ TLP «Prólogo», p. 11.

²¹⁷ TLP 4.001

²¹⁸ Cf. TLP 3.032

²¹⁹ Diego Sánchez Meca, o. c., p. 95.

²²⁰ Martin Buber, o. c., p. 15.

en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú»²²¹. Y este último decir es justamente al que no pudo llegar Wittgenstein. Y no pudo, porque su acontecer-límite quedó, sino encerrado en sí mismo, como ocurre con el sujeto metafísico del idealismo, sí quedó únicamente mostrado a partir de la insuficiencia que es propia al ámbito que él mismo concibe como decir. Buber, al sí dar ese tipo de apertura a la palabra, concluye finalmente que «toda vida verdadera es encuentro»²²². También para Wittgenstein toda vida verdadera es encuentro, pero desde una perspectiva diferente, ya que se trata más bien de encuentro consigo mismo. Wittgenstein estaba convencido de que un cambio radical de actitud personal, esto es, de postura ante el mundo, debía poder cambiarlo, no sólo a sí mismo, sino también al mundo. Y en esto consiste justamente la contribución primordial de la conversión personal. Cambiar en el mundo es, de alguna manera, cambiar lo que ocurre en el mundo. Y, por ende, Wittgenstein apuesta a un encuentro que parte de una profunda transformación personal de conversión que si bien comienza con uno mismo, éste madura y se traslada a todos los demás, al mundo en general.

En Buber hay presencia, encuentro, relación. Y, en Wittgenstein, hay presencia y relación, pero no realmente un encuentro dialógico de intersubjetividad, en el cual se abarque también toda la realidad en su propia plenitud y riqueza dialógica. Dicho de otra manera, en Wittgenstein no hay todavía esa postura de alteridad que responde plenamente a la presencia de lo absolutamente otro como otro, justo en la línea de una ética alternativa que adopta un cambio decisivo en «el poder de decir yo», que rompe con la mera objetivación que hace del otro una cosa más, un objeto o, como dice el propio Buber, un ello.²²³ En Wittgenstein falta la experiencia real *del* otro, pero no la vivencia *de lo* otro. Sin embargo, Wittgenstein no está en la misma línea del «viejo pensamiento» que va, según Rosenzweig, de Jonia a Jena. La concepción de un sujeto ético que es acontecer-límite del mundo y de sí mismo, no lo afirma como una abstracción insostenible que se encierra sobre sí misma afirmándose como la fuente de sí y del mundo. El yo del *Tractatus* no se refiere a sí mismo, sino, a su disolución, esto es, a su acontecer-límite ante lo que puede y no puede ser dicho.²²⁴ De cierta manera, dicho yo es renuncia, justamente por ser éste indecible.

²²¹ Martin Buber, *Yo y Tú*, p. 18.

²²² Martin Buber, o. c., p. 18.

²²³ Véase Diego Sánchez Meca, o. c., p. 96, así como, la Primera Parte de *Yo y Tú*.

²²⁴ Cf. TLP 5.632 y 5.633

Wittgenstein unifica su postura en «lo místico», en esa visión-vivencia que conduce al «todo-limitado». El perfil místico de dicha postura, cabe mencionarlo, conduce a una plenitud que resulta, finalmente, extática, ya que se alcanza la disolución de la propia individualidad en la unión con lo absoluto, pero con la ausencia de esa tensión dialógica que se da entre el yo y el tú, con la cual, se fomenta la interacción humana en forma de respuesta activa a una relación que exige y demanda una respuesta concreta. Buber se opone a dicha «identificación mística», porque considera que en ella se borran los perfiles de un yo concreto y real, que es tal, debido a su tensión dialógica con un Tú que lo hace ser precisamente un Yo, ya que dicho yo, queda identificado y asimilado «en el seno de un ser primordial» que le borra toda presencia efectiva y real en tanto Yo constitutivo de la relación Yo-Tú.²²⁵ Por eso, para Buber, «la realidad concreta es, desde ahora, no el yo pensante como pensante, sino el hombre en relación con el mundo, en medio de su circunstancia, proyectado más allá de su instante, etc.»²²⁶.

Tanto Wittgenstein como Buber mantienen un «compromiso con lo invisible»²²⁷. Compromiso que en Buber asume la forma de un dirigir la palabra a un «Tú-eterno» que es irreductible e incognoscible²²⁸, y en Wittgenstein, asume la forma de un «no se puede decir nada»²²⁹. Ambos compromisos se vinculan en asumir la existencia propia como un compromiso de mutualidad que resulta irreductible a la esfera cerrada de la subjetividad. En un caso, la existencia es límite y, por el otro, es relación y encuentro dialógico. Por ende, tanto en Wittgenstein como en Martin Buber, «del problema de «verdad / no verdad» no es simplemente un problema de lógica o de epistemología, sino un modo u otro de existencia humana en el momento de la vida»²³⁰. La realidad no es algo que pueda quedar condensada en un conocimiento meramente lógico, pues es algo que debe ser «existencialmente vivido». Como dijera el gran poeta Tagore, «una inteligencia completamente lógica es como un cuchillo sin mango que hiere a quien lo toca»²³¹. Y este *modo de existencia* no lógico, ya sea como límite o como relación dialógica, resulta ser específicamente una *ética* que en ambos casos se asume como *vivencia*. Así, pues, la ética es la plenitud del sentido de la vida.

²²⁵ Véase, Diego Sánchez Meca, o. c., p. 108.

²²⁶ Diego Sánchez Meca, o. c., p. 98.

²²⁷ Diego Sánchez Meca, o. c., 148.

²²⁸ Martin Buber, *Yo y Tú*, p. 14.

²²⁹ TLP 7

²³⁰ Diego Sánchez Meca, o. c., p. 194.

²³¹ Rabindranath Tagore, «Los pájaros perdidos» en *Obras escogidas*, traducción de Jorge Rotner, prólogo y presentación de Francesc Ll. Cardona, Barcelona: Edicomunicación, 1999, 193, p. 136.

Ya se ha dicho²³², y con razón, que el *Tractatus logico-philosophicus* es, en realidad, una verdad ética. Janik y Toulmin apelan a «testimonios circunstanciales» para hacer comprensible la reconciliación que prevalece entre lógica y ética en dicha obra. Para lograr hacer patente esta reconciliación, afirman que el «el testimonio vivencial» propiamente ético de la obra, *no* puede ser buscado dentro del propio contexto del libro.²³³ De ahí que, ellos, al considerar a final de cuentas el *Tractatus* de Wittgenstein un producto de la cultura vienesa en general²³⁴, resuman el problema central de la obra en la siguiente hipótesis: la tarea de Wittgenstein consistió en elaborar una crítica del lenguaje que fuera análoga a la posibilidad representativa de los modelos matemáticos de la física teórica de Hertz, principalmente, y de Boltzmann, a través del empleo de los descubrimientos lógicos de Russell y Frege, donde las cuestiones relativas a la ética quedan *fuera* de la posibilidad representativa del lenguaje y, por ende, en el mejor de los casos, dichas cuestiones únicamente pueden ser asumidas desde una «visión mística» que se da a través de una comunicación indirecta (Kierkegaard) o poética (Kraus).²³⁵ Tal interpretación, la cual considera que el interés principal de Wittgenstein era la construcción de un «modelo esquemático del mundo» a través del lenguaje, debilita la postura esencialmente ética del *Tractatus*, ya que ésta interpretación se queda primordialmente en una descripción sumamente detallada del aspecto del «decir», que reduce la pertenencia y presencia del aspecto ético de la obra *al interior* de la misma. Tal aspecto, dado en el «mostrar», no está separado del «decir», ni es secundario al ser resultado de una situación cultural específica, ni depende meramente de «testimonios circunstanciales», sino que ambos aspectos, juntos, están ya contenidos en el propio *Tractatus*, y por eso es un acto ético, es decir, constituye una muy peculiar vivencia.

Dicha vivencia, para Janik y Toulmin, culmina en un intento de reconciliación entre la física de Hertz y Boltzmann, y la ética de Kierkegaard y Tolstói.²³⁶ Dicho intento quizá es real, pero no es un esfuerzo puramente teórico, sino que es, ético, personal, vivencial. La obra de Janik y Toulmin no personaliza, es decir, contextualiza el contenido ético del *Tractatus* dentro de su propia situación personal, y lo inserta y entiende, más bien, a partir de un trasfondo

²³² Y esta es la tesis fundamental de Allan Janik y Stephen Toulmin

²³³ Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, p. 241.

²³⁴ Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 248.

²³⁵ Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., pp. 240 – 241.

²³⁶ *Ibidem.*, p. 212.

cultural que le otorga su matiz y contenido ético. Wittgenstein no sólo se acercó a la «tentativa de expresar lo indecible»²³⁷, a través de la desestimación de la sobreintelectualización de lo que concierne a lo ético, como afirman Janik y Toulmin, sino que alcanzó el acontecer-límite del sujeto ético en una vivencia que va mucho más allá de la concepción teórica que pueda hacerse al respecto.

La vivencia del *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, es mucho más afín a la postura místico-vivencial que retrata el poeta hindú Rabindranath Tagore a través de sus poesías, a quien, por cierto, el propio Wittgenstein conociera, leyera y admirara.²³⁸ En tal poeta, es posible encontrar justo aquello que no es posible decir, pero sí mostrar a través de la finura poética que posee este gran escritor para conducir las palabras hacia ese ámbito originario que es indecible, y que sólo es reconocible por el ser primordial entero. La vivencia más fundamental de Wittgenstein, aquella de la que no pudo decir nada, es justo la vivencia del asombro y del *encuentro en el silencio*. Tagore la describe en bellas palabras: «he sido invitado a la fiesta del mundo y mi vida ha quedado bendecida. Han visto mis ojos y escuchado mis oídos. Mi papel en la fiesta no fue otro que tocar este instrumento, y hice lo mejor que pude. Ahora me pregunto si habrá llegado ya la hora de poder entrar, de ver tu rostro y ofrecerte mi callado saludo»²³⁹. Wittgenstein saludo y reverenció la presencia divina apelando a la solemnidad que sólo el silencio es capaz de transmitir, aún siendo partícipe de «la fiesta del mundo». Su «callado saludo» ante el rostro divino, no fue otro, más que aquel que «sobre las olas de la vida, en el vocerío del viento y del agua, el pensamiento del poeta está siempre flotando y bailando», es decir, aquel que afirma con certeza que «ahora que el sol se ha puesto y el cielo oscuro se cae sobre el mar, como las pestañas de un ojo cansado, quitadle al poeta su pluma; ¡y que sus pensamientos se hundan hasta el fondo del abismo, en el eterno secreto del silencio»²⁴⁰. En efecto, este es el eterno secreto de Wittgenstein, el fondo de su propia existencia, el tesoro máspreciado que quedó resguardado en la imperturbabilidad divina de su callado y misterioso silencio.

²³⁷ Allan Janik y Stephen Toulmin, o. c., p. 246.

²³⁸ Véase Ray Monk, o. c., pp. 233, 374–376, 378.

²³⁹ Rabindranath Tagore, «Gitanjali» en *Obras escogidas*, 16, p. 25.

²⁴⁰ Rabindranath Tagore, «La cosecha» en *La cosecha. Regalo de amante. Tránsito. La fugitiva*, traducción de Zenobia y Juan Ramón Jiménez, Madrid: Alianza de bolsillo, 1996, 23, p. 20.

Puede ser que «la fiesta del mundo» se integre en la palabra que pretende interrogar su naturaleza festiva, «pero allí donde se extienden los cielos infinitos para que el alma emprenda en él su vuelo, reina una blanca claridad impoluta. Allí no existe ni día ni noche, no hay formas ni colores, y *nunca se dice una palabra*»²⁴¹. De esa manera, Wittgenstein logró conservar la pureza de la ofrenda humildemente tributada. Sin decir una sola palabra, y en pleno silencio, él esparció aquel dulce perfume que se esparcía delicadamente como una bella ofrenda que era elevada hacia lo divino. La presencia de lo inconmensurable fue regocijada con la conservación de su propia condición, de su propia fragancia. Los pasos que anunciaban la cercanía se escuchaban ininterrumpidamente. «¿No has oído sus pasos silenciosos? Viene, viene, viene siempre»²⁴². La cercanía estaba demasiado cerca. Tan cerca que incluso la falta de respuesta, de palabra, no era tomada como una descarada carencia. Wittgenstein no anhelaba respuesta alguna, ni suspiraba por ella. Su callada actitud mostraba mejor todo aquello que aún tenía por decir. Su acontecer-límite fundamental no es de encuentro, es de renuncia. Bien podría haber dicho Wittgenstein, «si no me hablas, llenaré mi corazón con tu silencio y podré así soportarlo»²⁴³.

El corazón de Wittgenstein lo soportó todo, lo soportó en silencio. «Concédeme Señor», bien podría haber confesado él mismo, «que en un saludo todos mis sentidos se extiendan hasta tocar el mundo que tienes a tus pies. Como nube de julio suspendida muy en lo bajo, colmada de chaparrones sin descargar, concédeme que toda mi alma se postre ante tu puerta saludándote. Permíteme que todas mis canciones junten sus melodías en una única corriente que desemboque en un mar de silencio, saludándote»²⁴⁴. Ese «mar de silencio» se convirtió en un torrente de indecible naturaleza. Las olas golpeaban una y otra vez contra los límites del seguro puerto donde arraiga la palabra. La espuma acumulada, envolvía a todas aquellas estrellas silenciosas que iluminaban esplendorosas el contorno del mundo suavemente enmudecido. Wittgenstein esperaba pacientemente esa palabra amable de despedida, esa palabra que lo arrancara de una vez por todas de su pertenencia errante a todo lo que se ha dicho del mundo, y también, que lo despegara con un ímpetu nunca conocido hacia lo que él mismo jamás ha podido decir. Pero no encontró palabra alguna, y el silencio se encontró ante él

²⁴¹ Rabindranath Tagore, «Gitanjali», 67, p. 49. El subrayado es mío.

²⁴² Rabindranath Tagore, «Gitanjali», 45, p. 36.

²⁴³ Rabindranath Tagore, o. c., 19, p. 26.

²⁴⁴ Rabindranath Tagore, o. c., 103, p. 63.

como actitud, como aquella humilde morada donde el cielo y la tierra se reconocen en la ausencia de forma. El silencio fue entonces vivencia, y la vivencia se dio en el silencio.

El corazón de Wittgenstein recibió *una* llamada, a la cual respondió sinceramente: «desde el azul del cielo me mirarán tus ojos y llegará tu llamada en el silencio»²⁴⁵. Él escuchó *esa* llamada, y no enmudeció ante el mundo, pues el mundo le habló con claridad mostrándole sus empobrecidas entrañas. Él escuchó *su* llamada, y por eso respondió en silencio, ofreciendo así su más cordial bienvenida. Esa bienvenida que abre los brazos y no la boca. Hizo escuchar su respuesta enmudecida ante aquello que ahora se le presentaba frente a frente, ya que bien sabía que «hablar claro es fácil cuando no va a decirse toda la verdad»²⁴⁶. Supo, además, que «la verdad se siente apretada en el ropaje de los hechos»²⁴⁷, y que «el pensamiento se alimenta y engrosa con sus propias palabras»²⁴⁸. Por eso, su corazón se oprimía a sí mismo con un interrogante, «¿qué me oprime: mi alma que intenta escapar o el alma del mundo que golpea los portales de mi corazón pidiendo entrar?»²⁴⁹. La respuesta fue el silencio, lo Uno, el acontecer-límite que conjuga lo inexpresable que puede darse en una vida. Y el pensamiento murió entonces desesperadamente de hambre.

«El río de la verdad fluye por un cauce de mentiras»²⁵⁰. Y la mayor de todas es aquella que se hace palabra. Pero no hay de qué preocuparse, ya que «por mucho que aumente su poder, la mentira nunca puede llegar a ser verdad»²⁵¹. Es mejor reconocer, que «la verdad, si es pequeña, tiene palabras de luz; la grande es un enorme silencio»²⁵². En consecuencia, el *Tractatus* es una enorme verdad. Esa verdad suponía la unión con lo divino justo en un abrazo místico que fuera capaz de transmitir la seguridad que sólo lo indecible comparte a través de un íntimo secreto. El murmullo del mundo arrulló con su imperceptible silencio al alma adormecida de aquel que con ansia esperaba la llegada de Dios. Dicha llegada silenció absolutamente todo lo demás. Y así el silencio no fue nunca más una simple palabra, sino, vida. Vida que no se agota en el lenguaje, sino que aflora en el silencio. «¡Llévame al centro de tu

²⁴⁵ Rabindranath Tagore, «Gitanjali», 98, p. 61.

²⁴⁶ Rabindranath Tagore, «Los pájaros perdidos», 128, p. 128.

²⁴⁷ Rabindranath Tagore, o. c., 140, p. 129.

²⁴⁸ Rabindranath Tagore, o. c., 169, p. 133.

²⁴⁹ Rabindranath Tagore, o. c., 168, p. 133.

²⁵⁰ Rabindranath Tagore, o. c., 243, p. 142.

²⁵¹ Rabindranath Tagore, o. c., 258, p. 143.

²⁵² Rabindranath Tagore, o. c., 176, p. 134.

silencio para que llene de canciones mi corazón»²⁵³, susurraba Wittgenstein a lo inagotable e indecible de la vida.

He aquí el epitafio de Wittgenstein: «No pida yo nunca estar libre de peligros, sino denuedo para afrontarlos. No quiera yo que se apaguen mis dolores, sino que sepa dominarlos mi corazón. No busque yo amigos por el campo de batalla de la vida, sino fuerza en mí. No anhele yo, con afán temeroso, ser salvado, sino esperanza de conquistar, paciente, mi libertad. ¡No sea yo tan cobarde, Señor, que quiera tu misericordia en mi triunfo, sino tu mano apretada en mi fracaso»²⁵⁴. Y su conclusión: «¡Tu palabra sí que es sencilla, Maestro mío, no la de los que hablan de ti! ¡Qué bien entiendo la voz de tus estrellas y el silencio de tus árboles! Y sé que mi corazón quisiera abrirse como una flor, que mi vida se ha llenado en una fuente escondida»²⁵⁵. Importante es reconocer que esa fuente permanecerá escondida mientras *se pronuncie* únicamente la palabra, mientras la palabra no se haga vida. «Así como de noche al aire libre la luz de una vela hace aún más oscuras las cosas que hay en torno a ella, así oscurece aún más todavía la concreta significación de las palabras la inmensidad del hombre»²⁵⁶. La apertura a la palabra eterna, a la inmensidad de la vida misma, requiere otro camino. Un camino que comienza y termina su encrespada travesía en compañía de la fe. Esa fe que es capaz de confesar abiertamente al cielo silencioso: «me has guiado por los caminos rumorosos del día a mi solitario anochecer. Sólo espero que se me revele su sentido en medio del sosiego de la noche»²⁵⁷. Y, como dijera el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, este sentido es nuestro límite, nuestro destino, nuestra fortuna.²⁵⁸

²⁵³ Rabindranath Tagore, «Los pájaros perdidos», 285, p. 147.

²⁵⁴ Rabindranath Tagore, «La cosecha», 79, p. 47.

²⁵⁵ Rabindranath Tagore, o. c., 15, p. 16.

²⁵⁶ Franz Werfel, *La novela de la ópera*, traducción de Manuel Picós, Madrid: Espasa Calpe, 2002, p. 373.

²⁵⁷ Rabindranath Tagore, «Los pájaros perdidos», 241, p. 141.

²⁵⁸ Hans Urs von Balthasar, *El corazón del mundo*, traducción de Víctor Bazterrica, Barcelona: Ediciones Península, p. 151.

BIBLIOGRAFÍA:

- Acero Juan José y Flores Luis (Editores), *Viejos y nuevos pensamientos. Ensayos sobre la filosofía de Wittgenstein*, Granada: Editorial Comares, 2003.
- Balthasar, Hans Urs von, *El corazón del mundo*, traducción de Víctor Bazterrica, Barcelona: Ediciones Península, p. 151.
- Buber, Martin, *Yo y Tú*, traducción de Carlos Días, Madrid: Caparrós Editores, 1998.
- _____, *El camino del hombre*, selección de ensayos e introducción de Roger Calles, Buenos Aires: Altamira, 2004
- _____, *¿Qué es el hombre?*, traducción de Eugenio Imaz, México: FCE, 2002
- _____, *Dos modos de fe*, traducción y presentación de Ricardo de Luis Carballada, Madrid: Caparrós Editores, 1996, 2ª. Edición.
- _____, *Diálogo y otros escritos*, traducción de César Moreno Márquez, Barcelona: Riopiedras
- Casals, Josep, *Afinidades vienesas. Sujeto, lenguaje, arte*, Barcelona: Anagrama, 2003.
- Grave, Crescenciano, *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, México: UNAM, 2002.
- Heidegger, Martin, *¿Qué es la filosofía?*, prólogo, traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero, Barcelona: Herder, 2004,
- Hofmannsthal, Hugo von, *Carta de lord Chandos y otros textos en prosa*, traducción de Antón Dieterich, Barcelona: Alba Editorial, 2001.
- James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, versión castellana de J. F. Yvars, prólogo de José Luis L. Aranguren, Barcelona: Ediciones Península, 2002.
- Janik, Allan y Toulmin, Stephen, *La Viena de Wittgenstein*, versión castellana de Ignacio Gómez de Liaño, Madrid: Taurus, 1998.
- Kraus, Karl, *Escritos*, edición de José Luis Arántegui, Madrid: Visor, 1990.
- _____, *Dichos y contradichos*, traducción y notas de Adan Kovacsics, Posfacio de Sigurd Paul Scheichl, Barcelona: Editorial Minúscula, 2003.

- _____, *Contra los periodistas y otros contras*, edición y traducción de Jesús Aguirre, Madrid: Taurus: 1992.
- Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, traducción de Antonio Pintor Ramos, Salamanca: Sígueme, 2003.
- Lichtenberg, Georg Christoph, *Aforismos*, edición, traducción, introducción y notas de Juan del Solar, Barcelona: Edhasa, 2002. 2ª. Edición.
- Loos, Adolf, *Ornamento y delito. Y otros escritos*. Traducción de Lourdes Cirlot y Pau Pérez, selección, prólogo y notas de Roland Schachel, Barcelona: Editorial Gustavo Gili, S.A., 1972.
- Magee, Bryan, *The philosophy of Schopenhauer*, New York: Oxford University Press, 1997.
- Magris, Claudio, *El mito habsbúrgico en la literatura austriaca moderna*, versión de Guillermo Fernández, prólogo de Michael Rössner, México: UNAM, 1998.
- _____, *El Danubio*, Traducción de Joaquín Jordá, 7ª. Edición en Compactos, Barcelona: Anagrama, 2004.
- _____, *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*, traducción de J. A. González Sainz, Barcelona: Anagrama, 2004.
- Márai, Sándor, *El último encuentro*, traducción del húngaro de Judit Xantus Szarvas, Barcelona: Ediciones Salamandra, 1999.
- Marizzi, Bernd y Muñoz, Jacobo (Eds.), *Karl Kraus y su época*, Madrid: Trotta, 1998.
- Mauthner, Fritz, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, traducción de José Moreno Villa, edición de Adan Kovacsics, Barcelona: Herder, 2001.
- Mèlich, Joan-Carlos, *Filosofía de la finitud*, Barcelona: Herder, 2002.
- _____, *La lección de Auschwitz*, prólogo de Lluís Duch, Barcelona: Herder, 2004
- Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, traducción de Damián Alou, Barcelona: Anagrama, 1997.
- Musil, Robert, *El hombre sin atributos*, traducido del alemán por José M. Sáenz, edición definitiva y completa revisada por Pedro Madrigal, según la edición establecida por Adolf Frisé en 1978, 2 volúmenes, Barcelona: Seix Barral, 2004.

- _____, *Diarios*, edición de Adolf Frisé, traducción de Elisa Renau Piqueras, prólogo de Jacobo Muñoz, Barcelona: Mondadori de Bolsillo, 2004, II Volúmenes.
- Noll, Justus, *Ludwig Wittgenstein y David Pinsent*, traducción de Octavio di Leo, Barcelona: Muchnik Editores, 2001.
- Pérez Gay, José María, *El imperio perdido*, México: Cal y Arena, 2004.
- Rábade Obradó, Ana Isabel, *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Madrid: Trotta, 1995.
- Reina Palazón, José Luis (Ed.), *Antología esencial de la poesía alemana*, Madrid: Espasa Calpe, Colección Austral, 2004.
- Rosenzweig, Franz, *La estrella de la redención*, edición y traducción preparada por Miguel García-Baró, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.
- _____, *El libro del sentido común sano y enfermo*, traducción de Alejandro del Río Herrmann, Madrid: Caparrós Editores, 2001.
- Roth, Joseph, *El busto del emperador*, traducción de Isabel García Adánez, Barcelona: Acantilado, 2003.
- _____, *La cripta de los capuchinos*, traducción de Jesús Pardo, Barcelona: El Acantilado, 2002.
- Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, versión de José Planells Puchades, Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Sánchez Meca, Diego, *Martin Buber*, Barcelona: Herder, 2000.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2004.
- _____, *Sobre filosofía y su método*, en *Algunos opúsculos de Arturo Schopenhauer*, prologados y traducidos del alemán por Fulgencio Egea Abelenda, Madrid: Editorial Reus, 1921.
- _____, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid: Siglo XXI, 1993.
- _____, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios, Madrid: Gredos, 1998.

- _____, *Crítica de la filosofía kantiana*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2000.
- _____, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, traducción de Miguel de Unamuno, Madrid: Alianza de bolsillo, 1998.
- _____, *Escritos inéditos de juventud 1808-1818. Sentencias y aforismos II*, selección, prólogo y versión castellana de Roberto A. Aramayo, Valencia: Pre-Textos, 1999.
- Sholem, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, traducción de Beatriz Oberländer, México: FCE, 1996, 2ª. Edición.
- Spengler, Oswald, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, traducción de Manuel García Morente, 2 volúmenes, Madrid: Colección Austral, 2004.
- Tagore, Rabindranath, *Obras escogidas*, traducción de Jorge Rotner, prólogo y presentación de Francesc Ll. Cardona, Barcelona: Edicomunicación, 1999.
- Tagore, Rabindranath, *La cosecha. Regalo de amante. Tránsito. La fugitiva*, traducción de Zenobia y Juan Ramón Jiménez, Madrid: Alianza de bolsillo, 1996.
- Timms, Edward, *Karl Kraus, satírico apocalíptico. Cultura y catástrofe en la Viena de los Habsburgo*, traducción de Jesús Pérez Martín, Madrid: Visor, 1990.
- Tolstói, Lev, *Hadjí Murat*, traducción de Irene y Laura Andresco, edición de Víctor Andresco, Madrid: Cátedra, 2002.
- Weininger, Otto, *Sexo y carácter*, traducción del alemán de Felipe Jiménez de Asúa, prólogo de Carlos Castilla del Pino, Barcelona: Ediciones Península, 1985.
- _____, *Collected aphorisms, Notebook and Letters to a friend*, translated by Martin Dudaniec & Kevin Solway, Edition 1.12.
- Werfel, Franz, *La novela de la ópera*, traducción de Manuel Picós, Madrid: Espasa Calpe, 2002.
- Wilde, Oscar, *El retrato de Dorian Gray*, traducción de José Luis López Muñoz, Madrid: Alianza de bolsillo, 2002.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, translated by C. K. Ogden, London: Routledge and Kegan Paul, 2002.
- _____, *Tractatus logico-philosophicus*, traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza: Madrid, 1997.

- _____, *Diarios secretos*, Wilhelm Baum (ed.), traducción de los textos alemanes de Andrés Sánchez Pascual e incluye los Cuadernos de Guerra de Isidoro Reguera, Madrid: Alianza, 2000.
- _____, *Diario filosófico 1914–1916*, traducción de Jacobo Muñoz (*Notebooks 1914-1916*) e Isidoro Reguera (*Notes on logic, Notes dictated to G.E. Moore in Norway, Extracts from Wittgenstein's letters to Russell*), Barcelona: Ariel, 1982.
- _____, *Notebooks 1914-1916*, edited by G.H. von Wriqht and G.E.M. Anscombe, with an English translation by G.E.M. Anscombe, Index prepared by E.D. Klemke, London: Blackwell Publishing, 2004, 2nd Edition, German-English.
- _____, *Conferencia sobre ética*, traducción de Fina Birules e introducción de Manuel Cruz, Barcelona: Paidós, 1997.
- _____, *Aforismos. Cultura y valor*, edición de G.H. von Wright con la colaboración de Heikki Nyman, prólogo de Javier Sádaba, traducción de Elsa Cecilia Frost, Madrid: Espasa-Calpe, 2004, 4^a. Edición.
- _____, *Investigaciones filosóficas*, traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Crítica, 1998.
- _____, *Ocasiones filosóficas 1912 – 1951*, James C. Klagee y Alfred Nordmann (Eds.), traducción de Ángel García Rodríguez, Madrid: Cátedra, 1997.
- _____, *Movimientos del pensar. Diarios 1930–1932/1936 –1937*, traducción de Isidoro Reguera, edición de Ilse Somavilla, Valencia: Pre-Textos, 2000.
- Wittgenstein Ludwig–Bouwsma, Oets Kolk, *Últimas conversaciones*, transcritas por éste último, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.
- Von Wriqht, George Hendrik, *Retrato del joven Wittgenstein*, traducción de Juan José Lara Peñaranda, Madrid: Tecnos, 2004.
- Zweig, Stephan, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, traducción de J. Fontcuberta y A. Orzeszek, Barcelona: El Acantilado, 2002.
- _____, *El legado de Europa*, traducción de Claudio Gancho, Barcelona: El Acantilado, 2003.