

EL AHOGO DEL LENGUAJE

Sobre el carácter místico de la ética de Wittgenstein¹

De lo ético hay que callar: ¿Qué sentido tiene ese silencio? A pesar de ello, Wittgenstein pronuncia una CONFERENCIA SOBRE ÉTICA, cosa, cuando menos, sorprendente, y lo hace hablando en primera persona. ¿Es ésta la misma que el «yo» cuya felicidad consiste en la «vida del conocimiento»? ¿Qué significa afirmar que el suicidio es el «pecado elemental»?

¿Es lo místico el rasgo definidor de lo ético? ¿Qué sentido encierra la paradoja de hablar de ética cuando ésta es inexpresable? La ética es gratuita: ¿Equivale, sin más, esta gratuidad de la ética a una ética de la gratuidad? Wittgenstein, no obstante, habla de ética; quizá sea ésa la única manera de no reducir el silencio de la mística-ética al ahogo propio de la mística del arrobamiento.

Si lo miráis despacio, comprenderéis el arduo problema de vuestro porvenir: habéis de retroceder a la barbarie, cargados de razón.
(A. Machado: *Juan de Mairena*).

Bárbaros, sí, pero por exceso de normalidad
(A. Finkielkraut: *El Judío Imaginario*).

1. PRESENTACION DE CREDENCIALES

Antes de hablar de Wittgenstein, quiero mostrar las cartas con las que juego. No hay en ello ningún afán «exhibicionista»; sí, en cambio, sinceridad —aunque ésta no esté de moda y, por ello, pretenderla resulte sospechoso y empalagoso para oídos más prestos a dejarse escandalizar por confidencias tales que por la creciente desorganización instituida de la realidad—. Quien esto escribe no es «wittgensteiniano» —si tal cosa es posible, habida cuenta de la variedad de perspectivas desde la que este pensador ha sido abordado—, ni siquiera «especialis-

1. Comunicación presentada en las Jornadas «Wittgenstein. Fin de Siglo», celebradas en Cáceres en Diciembre de 1989. En este momento las actas se encuentran en proceso de publicación por parte de la Diputación de Badajoz.

ta» en algún aspecto de su pensamiento. A pesar de ello, me aventuro a acercarme a él, y lo hago de la manera más cruda y más desnuda de la que soy capaz: desde los problemas que hoy más me inquietan, sin cuidarme por resultar concordante con alguna “escuela” —lo que no impide que acuerde de hecho más con una que con otras—.

Independientemente de mi capacidad o incapacidad para entender *al verdadero* Wittgenstein, si tal existe, toda exégesis se despliega sobre unos planteamientos y unos problemas anteriores, *merced a los cuales un autor o un texto se convierten en objeto de nuestra atención y de nuestro interés*. De ahí que toda lectura —cuando menos, toda lectura sincera (¡otra vez!)— sea una *comprensión del texto* al tiempo que una *exposición del lector*. Y es que, por lo que respecta al pensamiento, la manera de no ser indecente es la de carecer, en alguna medida, de recato, esto es, salir uno mismo a escena poniendo la carne en el asador. Esto no responde —como el lector avisado ha captado ya— a ningún prurito de sinceridad o de desvergüenza, sino al convencimiento de que «el medio para comprender un sistema es el de plantearle las preguntas por las que nosotros mismos nos preocupamos»², exigencia además de cualquiera exégesis que no se cobije en los claustros de la mera erudición. Pasemos, pues, sin más preámbulos al tema que nos ocupa.

2. HABLAR DE ETICA

Voy a intentar en esta comunicación adentrarme en la *paradoja* que representa la mera existencia de una CONFERENCIA SOBRE ETICA pronunciada por el mismo Wittgenstein.

Me pregunto en ella si el carácter esencialmente *místico* de la ética no reduce a ésta a lo que, con cierto humor agrio, me atrevo a llamar *mística del arro-bamiento*. Con otras palabras: ¿Deja el pensamiento de Wittgenstein algún hueco a una ética no absorbida por la estética?

Detecto en el término «mística» cierta *ambigüedad* digna de interés: por un lado, apunta al *éxtasis* al que acabo de referirme, pero, por otro, parece ser indicio de una *resistencia* a dejarse imponer, como único dotado de sentido, el “juego” del lenguaje (con)figurador de la realidad; como decía Rimbaud, «Yo soy dueño y señor del silencio»³. El silencio, por tanto, como quiebra del discurso monolítico que se pretende el único legitimado para fijar qué decir y, así, para decidir qué es. Opino que en su pensamiento hay elementos propios de una *mística del arrebató*, pero a la vez —más bien en su actitud— de una ética de la gratuidad, y no sólo de una gratuidad de la ética. Confío en hacerlo ver.

Para ello, voy a tomar como punto de arranque la mencionada CONFERENCIA SOBRE ETICA que Wittgenstein dio entre septiembre de 1929 y diciembre de 1930. En ella, se convierte en objeto explícito de tratamiento la

² M. Merleau-Ponty: *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, Paris, 1947, p. 11.

³ *Illuminations*, en *Oeuvres poétiques*, Garnier-Flammarion, Paris, p. 148: “Je suis maître du silence”.

ética, sin que eso suponga que sean abandonadas las tesis del TRACTATUS en virtud de las que había sido abordada desde fuera de ella, esto es, desde dentro del lenguaje; de ahí, el carácter *paradójico* que tiene la conferencia en relación con el resto del pensamiento de su autor⁴: en la misma, contra toda lógica — está por ver si es, por ello, una *insensatez*—, Wittgenstein se pone a hablar de lo inexpresable, de lo que, para no recrearnos en la charlatanería no ya vacía, sino *desvirtuadora* de lo que no cabe más que callar, exige silencio. ... Y, sin embargo, se decide a «hablar acerca de algo que *me interesa comunicarles*», «hablarles sobre un tema, en mi opinión, *de importancia general...*», ¡y nada menos que «(...) *con la esperanza* de que ello les ayude a aclarar sus ideas acerca de él»⁵!

Ya de entrada quiero resaltar ese «*interés*» que Wittgenstein confiesa, porque pretendo detenerme en él, en su significación, aunque ésta nos resulte ser, *paradójicamente*, una *significación ilógica*.

Para ello, rizando el rizo, comenzaré cometiendo la imprudencia —confío en que perdonable porque, a la postre,... *¡comprensible!*— de glosar las palabras que, en un alarde de osadía, Wittgenstein dirige a su auditorio para *hablar de lo que exige un silencio reverente* (prop. 7 del TRACTATUS)⁶.

Sabemos que es de ética de lo que va a hablar, esto es, «sobre lo bueno. (...) sobre lo valioso o lo que realmente importa, o (...) acerca del significado de la vida, o de aquello que hace que la vida merezca vivirse, o de la manera correcta de vivir»⁷. De todas estas maneras caracteriza el asunto de su reflexión.

Para precisar el sentido que tienen sus palabras, distingue entre «el sentido trivial o relativo» y «el sentido ético o absoluto» que puede tener la palabra «bueno»⁸. Este último es el propio de un «juicio de valor absoluto», es decir, de aquél que uno «*debería desear*»⁹, y que posee «el poder coactivo de un juez absoluto»¹⁰; por el contrario, dicho término posee un alcance sólo relativo cuando lo usamos para describir algún hecho, caso en el que significa como medio para un fin prefijado: este martillo es «bueno» para clavar este tipo de clavos. En pocas palabras, «ningún enunciado de hecho puede nunca ser ni implicar un juicio de valor absoluto»¹¹.

4 Esta paradoja la han señalado, entre nosotros, Isidoro Reguera: *Wittgenstein 1: La filosofía y la vida*. Segunda Parte, Teorema, vol. XI/4, 1981: «Quizá y todo (no sé si Wittgenstein lo pensó, pero lo hizo), hablar de la vida no sea una forma de hablar, pero sí de vivir» (p. 289); acerca del carácter crucial de esta época, ver l.c., p. 309. Javier Sádaba: *Lenguaje, magia y metafísica*, Eds. Libertarias, 1984: «(...) en la primera época habla de ética; de una ética de la que, paradójicamente, no se puede hablar, mientras que en la segunda época —en la que todo se dice— no se la mienta» (p. 55). Véase lo que escribe, al respecto, Manuel Cruz en su introducción a la versión española de la *Conferencia sobre Ética* (Ed. Paidós y Univ. Autónoma de Barcelona, 1989, p. 15).

5 *Conferencia sobre Ética* (CSE, en adelante), pp. 33 y 34 respectivamente (cursiva mía).

6 En adelante, escribiremos entre paréntesis el número de la proposición, sin más indicaciones, para remitir al *Tractatus* (Alianza Ed., Madrid, 1973), o sólo la fecha para remitir a los *diarios* (1914-1916) (Ariel quincenal, Barcelona, 1982).

7 CSE, pp. 34-35.

8 *Ibid.*, p. 35.

9 *Loc. cit.*, cursiva de Wittgenstein.

10 *Ibid.*, p. 38.

11 *Ibid.*, p. 36.

El TRACTATUS lo había dicho de manera contundente: «El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: *en él* no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor (...) Debe quedar fuera del mundo» (6.41). No se le escapa a nadie lo tremendo que esto resulta ser: en el mundo no hay pistas con luces reflectantes en las cunetas orientadoras de nuestro tránsito, porque precisamente *todo él* es transitable: «Todas las proposiciones valen lo mismo» (6.4), lo cual equivale a esto otro: «Todo lo que en general es *posible* es también legítimo (está *permitido*)» (22.8.14)¹². No hay, pues, razón, en el sentido fuerte o absoluto del término —como lo usa Wittgenstein—, para hacer una cosa más bien que otra: todo lo lógico es, por ello, *posible* ¡y además está *permitido!*.

Como acabamos de ver, el valor dotado de poder coactivo no pertenece a este mundo, con lo que parece ineludible esta conclusión: «El primer pensamiento que surge cuando se propone una ley ética de la forma «tú debes» es: ¿y qué si no lo hago?» (6.422). La Razón, en lo que atañe a la ética, culmina y se reconoce en el *escepticismo*. El pensamiento de Wittgenstein no deja lugar a dudas: no cabe distinguir las voces de los ecos, pues que *sólo hay ecos*. Por lo mismo, carece de sentido lamentarse: «no hay más cera que la que arde», dice el refrán. ¿Qué queda, entonces? Tan sólo, dejar de —pido disculpas por el palabro— «problematicarse» la vida, esto es, *vivir feliz*¹³.

Pero no nos dejemos engañar por lo dicho, que parece dejar traslucir bastante relajamiento y no menos conformismo. Como sabe cualquier lector de Wittgenstein, ni su vida ni su pensamiento pudieron esquivar la tensión y el desasosiego que nos asaltan desde detrás de ese —¡nada menos!— «¡Vive feliz!» —y eso es todo— con que concluye sus apuntes, más largos de lo habitual en los DIARIOS, acerca de Dios, la voluntad y la felicidad, del día 8.7.16. Él sabe muy bien que «el hombre no puede convertirse sin más —y como a quien le viene dada la cosa— en un ser feliz (...)» (14.7.16)¹⁴. ¿Qué otro significado tienen si no las palabras con que finaliza su conferencia: «Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano *que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría*»¹⁵? Es difícil ser más elocuente.

Pero ya estamos al cabo de la conferencia, sin habernos detenido en algunas otras cosas sugerentes dichas en ella. Subsanémoslo.

12 Cursiva mía. Sobre esto: I. Reguera, op. cit., pp. 286 ss.

13 Véase *Diario filosófico* (1914-1916) desde el día 11.6.16 al día 8.7.16, incluidos ambos.

14 «*Pero ¿cabe vivir de un modo tal que la vida deje de ser problemática? ¿Que se viva en lo eterno y no en el tiempo?*» (6.7.16; cursiva mía). Es significativo que la conversación sobre ética que Wittgenstein mantuvo con Schlick, el lunes, 30.12.29 —y de la que Waismann da cuenta—, comience con esta frase: «Puedo muy bien imaginar qué quiere decir Heidegger con su ser y *angustia*» (F. Waismann: *Ludwig Wittgenstein y El Círculo de Viena*, F.C.E., 1973, p. 61; cursiva mía). Esta frase no está, sin embargo, recogida en la transcripción que de esta conversación ofrece la edición española de la CSE, p. 45). Sobre esta inquietud agustiosa, véase I. Reguera: *Wittgenstein I: La filosofía y la vida*, pp. 280-283.

15 CSE, p. 43 (cursiva mía).

3. LA ASOMBROSA TAUTOLOGIA

Dado que «la ética no se puede expresar» (6.421), «nada de lo que somos capaces de pensar o de decir puede constituir *el* objeto (de la ética)»¹⁶. Es más —y atención a las palabras usadas por un hombre que les dedicó tanta atención—, «si un hombre pudiera escribir un libro de ética *que realmente fuera un libro de ética*, este libro *destruiría, como una explosión*, todos los demás libros del mundo»¹⁷. Dicho con otras palabras, la ética o, mejor, los valores absolutos pondrían patas arriba el mundo. No creo exagerado decir que la «tendencia», «el deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno», a los que alude al final de su conferencia, son esa explosión, pero contenida e inexpressable mediante el lenguaje del conocimiento —«la ética no añade nada (...) a nuestro *conocimiento*»—, que, sin embargo, pugna por salir y que, sin que logremos impedirlo, se hace ver, incontenible, a pesar nuestro, en nuestros enfados, en nuestros lamentos, en nuestros gritos y en nuestros sollozos. ...Y a lo que parece, *¡también en el empeño por hablar de lo incomunicable!* El autor de los DIARIOS FILOSOFICOS y de esta CONFERENCIA debía de saber algo de todo eso.

A continuación, como nadie ignora, Wittgenstein hace partícipes a sus oyentes de tres experiencias básicas y “*par excellence*”. He aquí, por orden, cómo las presenta :

1) «Creo que la mejor forma de describirla es decir que cuando la tengo *me asombro ante la existencia del mundo*. Me siento entonces inclinado a usar frases tales como “Qué extraordinario que las cosas existan” o “Qué extraordinario que el mundo exista”».

2) «Mencionaré a continuación (...) lo que podríamos llamar la vivencia de sentirse *absolutamente* seguro».

3) «Una tercera vivencia de este tipo es la de sentirse culpable y queda también descrita por la frase: Dios condena nuestra conducta»¹⁸.

Lo que de común tienen estas tres expresiones es su incorrección¹⁹, pues las usamos para significar algo que trasciende a los hechos o que, como sucede con la primera de las experiencias transmitidas, es anterior a ellos, y en la que «me estoy asombrando de una tautología», esto es, de que el mundo *sea*, sin más —*sea cual sea*—²⁰. Lo que asombra es la posibilidad de “*todos los posibles estados de cosas*” (4.462), pero no de alguno determinado en particular. En este sentido, «todas las tautologías dicen lo mismo. (Esto es, nada)» (10.6.15); como escribe otro día, «p v no-p», la tautología, es «en realidad la disolución de la proposición» (3.6.15) y, con ello, de «la esencia de todos los hechos de los que la proposición es figura» (22.1.15). Parece claro que Wittgenstein se asombra, en su experiencia «*par excellence*», de nada, esto es, de *ningún hecho*, lo que no equivale, como estamos viendo, a la inexistencia, sino a la «inesencia» (permítaseme esta palabra, por la simetría que guarda con

16 Ibid., p. 37.

17 Loc. cit. (cursiva mía)

18 Ibid., respectivamente pp. 38-39, 39 y 41.

19 Ibid., p. 39.

20 Ibid., p. 39.

aquella): «aquí “ser” no significa “existir” —tal cosa carecería de sentido»; significa «la esencia de todo ser» (22.1.15). En definitiva, que nada, ningún hecho, es esencial, «que todo lo que nosotros vemos podría ser de otro modo» (12.8.16), «que no hay ningún orden *a priori* de las cosas» (5.634).

Este asombro ante la tautología, ¿no equivale al asombro del neófito asistiendo al instante mismo de la creación del mundo, justo cuando *se muestra* la pura posibilidad de las cosas todas? El asombrado entonces contempla el mundo *antes del tiempo*, es decir, descubre «vacío de sustancia su punto medio»²¹ y, con ello, «la delimitación interna» del espacio o «círculo» en el que *serán* las cosas (3.6.15). Por esto, he dicho poco antes que esa primera experiencia lo era de algo *anterior* a cualquier hecho y, en esa misma medida, también *trascendente*²². Ahora bien, por cuanto que se trata de la prioridad necesaria para que los hechos sean, de la anterioridad de la mera *posibilidad* de éstos, nos hallamos metidos de cabeza en la condición *trascendental* de toda experiencia, de todo hecho posible: en el *yo* que es el límite del mundo (proposiciones 5.6).

4. FELICIDAD: DISOLUCION DEL YO Y «MISTICA DEL ARREBATO»

En esta experiencia que es el asombro tautológico, el yo se disuelve hasta reconocerse o, con mayor exactitud, convertirse —*conversión mística*— en «ese centro del mundo» (5.8.16) que no es ni «el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite —no una parte del mundo» (5.641). En la culminación del conocimiento que es este asombro ante la existencia del mundo —sea éste el que sea—, el yo comprende que no es él quien habla, que él no es quien expresa lo que él quiere, y que «en lógica habla la naturaleza misma de los signos esencialmente necesarios» (6.124), esto es, que *la lógica se basta a sí misma* (22.8.14 y 5.473)²³. *El sujeto queda (sobre)cogido en la melodía con la que se acuna el mundo satisfecho de sí*²⁴. Esta misma experiencia debió de ser la que llevó a Goethe a escribir a propósito de J.-S. Bach: «Yo me dije: es como si la armonía eterna hablase consigo misma; quizás sucedió eso en la mente de Dios poco antes de la creación del mundo. Tal fue la conmoción que sacudió mi interior, que sentí como si no tuviese ni necesitase oídos, ni ojos, ni cualquiera de los restantes sentidos»²⁵. ¿Qué más se puede decir? Sólo queda callarse y

21 Cursiva mía.

22 El carácter *religioso* de esta experiencia es patente, al igual que el de las otras dos.

23 «Tenemos que reconocer *cómo* cuida el lenguaje de sí mismo» (26.4.15); «para que una proposición pueda tener *sentido*, el mundo tiene que tener ya precisamente la estructura lógica que tiene. La lógica del mundo es anterior a toda verdad y falsedad» (18.10.14) (Cursivas de Wittgenstein). Ver, a propósito de esto, I. Reguera: *La miseria de la razón*, Taurus, Madrid, 1980, pp. 124-127.

24 «La melodía es un tipo de tautología, se autoclausura, se autosatisface» (4.3.15).

25 Carta a Zelter, 21.6.1827; cit. en: Malcolm Boyd, *Bach*, Biblioteca Salvat de Grandes Biografías, Barcelona, 1985, p. 219. Escuche el lector, para sentirlo mejor, el Adagio del Concierto para violín y orquesta en la menor, BWV 1042, de Bach, por ejemplo (confío en que no le dejará lugar a dudas sobre el sentido de las palabras de Goethe).

contemplar *concentrado* que el mundo *se muestra a sí mismo* y se complace haciéndose donación, gracia, a sí de sí. El yo, disperso como *lecho* en cuyo seno el mundo *se entrega* de modo narcisista, *ha de esmerarse en no interferir en el monólogo* que el mundo o el lenguaje mantiene consigo *fuera del tiempo*, desde toda la *eternidad*, «*sub specie aeternitatis*» (7.10.16).

En esta línea, la afirmación solipsista del TRACTATUS resulta ser lo más consecuente: «Yo soy mi mundo. (El microcosmos)» (5.63). No porque el mundo pase a ser *mío* por quererlo yo así, ya que «el mundo es independiente de mi voluntad» (6.373). Nada más lejos del pensamiento de Wittgenstein que considerar al yo como el *creador* del mundo. *Yo soy mi mundo* en la medida en que hago entrega de mí al mundo, me diluyo en él: «es cierto que no veo al sujeto» —escribe en su DIARIO FILOSOFICO (20.10.16)—. También es verdad que dos meses antes escribía: «Pero el sujeto de la volición existe» (5.8.16); sin embargo, en el TRACTATUS leemos: «El yo entra en filosofía por el hecho de que “el mundo es mi mundo”» (5.641), ¡y no a la inversa: «el mundo entra en la filosofía por el hecho de llegar a ser *mío*!» (esto nos orienta ya acerca del modo de existir propio de *este* sujeto volente).

5. «VIDA DEL CONOCIMIENTO» Y SUICIDIO

¿Qué podemos concluir de esto? Ante todo, que si al hombre le cabe ser feliz, esto ha de ser posible en la medida en que «*viva en lo eterno y no en el tiempo*» (6.7.16), lo que significa que sea capaz de despreocuparse de las miserias del mundo y renunciar a sus amenidades; sólo de este modo estará “satisfecho”, pues «fuera de la vida misma» nada le faltará (el mismo día): la vida colmará todas sus aspiraciones. Todavía más, para ella, «esas amenidades no [serán] sino otros tantos *regalos del destino*» (13.8.16)²⁶ (¿Cómo que ha renunciado de antemano a ellas!).

Pero podemos preguntarnos si renunciar a esas amenidades y desentenderse de las miserias del mundo no es también desligarse de la vida. ¿Hay, acaso, otra vida aparte de ésta amueblada de amenidades y de disgustos? Sabemos que Wittgenstein responde con la afirmativa, ya que el hombre puede aspirar a ser feliz «por la vida del conocimiento, precisamente. La buena conciencia es la felicidad que procura la vida del conocimiento. La vida del conocimiento es la vida que es feliz, a pesar de la miseria del mundo» (13.8.16).

Ya hemos visto en qué culmina esa vida del conocimiento: en la intensidad del asombro ante la simple existencia del mundo, en el sobrecogido silencio *en el que el mundo conversa consigo mismo*. Pero hallamos algo más en las palabras del 13.8.16, y es la respuesta a una pregunta fundamental presente desde el comienzo del DIARIO: «Sea una cuestión filosófica: por ejemplo, la de si “A es bueno” es o no una proposición sujeto-predicado (...) ¿Cómo decidir en absoluto a propósito de una cuestión de este tipo? ¿Qué clase de evidencia puede satisfacerme —por ejemplo— a propósito de una presunta respuesta afirmativa a la (...) cuestión? (Pregunta ésta —sigue anotando Wittgenstein— de

²⁶ Cursiva mía.

importancia extraordinaria)» (3.9.14)²⁷. La respuesta es esa *buen a conciencia* resultante de vivir en el presente, ajena al tiempo. Después de todo, «¿Qué me importa la historia? ¡Mi mundo es el primero y el último!» (2.9.16)... ¡Claro! ¡Es el único que existe! (5.62 y 5.63).

Habíamos preguntado si esa «vida del conocimiento» era realmente *vida*; vemos que Wittgenstein responde de manera afirmativa. Sin embargo, no puedo por menos de volver sobre ello: ¿De qué *vida* se trata? Si «la buena vida es el mundo visto *sub specie aeternitatis*» (7.10.16) ¿es verdaderamente *vida humana*? Esto es, ¿habla Wittgenstein de una vida que pertenezca a la *posibilidad* del hombre, a su determinación *propia*? Creo que es patente que *no*, es decir, que la expresión «vida del conocimiento» no hay que entenderla como «*vida del conocimiento*», sino como «*vida del conocimiento*»: el Dios que es *conocimiento de conocimiento*, que es *monólogo*; el Dios que *se autosatisface* en la melodía en la que *se muestra* de manera tautológica (4.3.15), que no se ocupa más que de sí mismo (22.8.14 y 5.473), pero que necesita, *como combustible*, la energía del ser humano —su deseo y su voluntad—, su *renuncia*: «¿O es sólo feliz quien no quiere? (...). Y, sin embargo, el no desear parece ser, en cierto sentido, lo único bueno» (29.7.16).

Al final del DIARIO, se pregunta por el sentido o el valor del suicidio. Estas líneas entrañan un significado profundo para lo que nos está ocupando, razón por la que me permito transcribirlas en su integridad: «Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido» (8.1.17). «Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores. ¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo!» (10.1.17).

Parece que lo que nos cabría esperar, por el contrario, es la denuncia de mi racionalidad —la de este individuo que supongo ser— como el «pecado original»²⁸, y, sin embargo, dicho pecado consiste en darme yo mi muerte. ¿El suicidio de qué «yo» es el pecado elemental? Por lo que hemos visto, no parece que se trate del «yo» empírico, ése de carne y hueso que en su existencia temporal vive asediado y preocupado por las miserias del mundo. Ese suicidio no es necesario prohibirlo: ¡hace mucho que ya no existe ese yo! Se trata, por consiguiente, del «yo» -límite del mundo, del «yo» trascendental, del «yo» solo encargado tan sólo de sí —la lógica, el lenguaje tautológico—: «¿Qué clase de razones hay para suponer la existencia de un sujeto volitivo? ¿No basta acaso mi

27 Por cierto, ¿no es revelador el hecho de que, en su *Diario filosófico*, los ejemplos aducidos por Wittgenstein para ilustrar lo que considera su «tarea filosófica» hablen de la bondad o de lo bueno, como vemos que sucede en el que acabo de citar (ver además los días 20.9.14 y 21.9.14)? Interpreto la pregunta «¿A es bueno?» es o no una proposición sujeto-predicado?» desde la perspectiva que abre el ejemplo empleado por Wittgenstein en su *Conferencia*: las proposiciones tienen una cabida o capacidad limitada a los hechos y no a los valores, como le pasa a una taza de té, que no contendrá más líquido del que consienta su volumen, aunque vertamos en ella litros y más litros. Así, transcribiría: ¿Puede el sujeto (como la taza) contener el predicado «bueno» o, por el contrario, éste le desborda?

28 I. Reguera: *La miseria de la razón*, p. 125 (aunque sospecho que utilizo sus palabras en un sentido distinto al que él les da).

mundo para la individualización?» (19.11.16). En definitiva, si yo me suicido, lo grave es que «el mundo (...) cesa» (6.431). Lo de menos es que *mi* suicidio entrañe *mi* muerte, la de ese hecho del mundo que es mi vida: «La muerte no es ningún acontecimiento de la vida» (6.4311): el pecado fundamental es, pues, el suicidio del «yo» entendido como lecho del mundo. Así mismo, el que su tratamiento arroje «una luz sobre la esencia de la ética» puede darnos una pista acerca de ésta última. El primer precepto es «No te matarás», mandamiento que encierra éste otro: «No privarás al mundo de su sensorio y, con ello, de su música, esto es, de su existencia»²⁹. Es cuestión de que el lenguaje-mundo se *autocomplazca* en el «yo». Al fin y a la postre, la desaparición del problema de la vida no está en la desaparición de la vida, sino en la desaparición del problema (6.521), ...¡pero por la vida *del conocimiento!*³⁰. Al cabo, uno no puede evitar hacerse estas preguntas:

1) ¿No nos está invitando Wittgenstein, mediante su renunciadora «concordancia» con el mundo (8.7.16), a una *ética arcangélica*?

2) Una ética como ésta, que arranca del «asombro estético» de que haya lo que hay (20.10.16), sobrevolando el *cómo* es, ¿no culmina fácilmente en una *mística del arrobamiento*? (Al menos este riesgo existe). Por tanto, ¿se debe dejar de considerar *cómo* sea el mundo (justo o injusto, pongamos por caso) desde una óptica ética?

3) ¿Es la *mística* lo esencial de la *ética*? Y, si lo es, ¿hasta el extremo de ahogar al lenguaje en un silencio que, además de reverente, puede ser *cómplice*?

4) ¿No se deberá este silencio a la falta de *interlocutor* del sujeto (sujeto que es concebido desde el *mundo-uno-mismo-ego* autocomplaciente)?

5) En pocas palabras, el *automostrarse silencioso* del mundo ¿es la forma de salir del juego especular del mundo en que sus hechos se resuelven lógicamente?

6) ¿Cuál es el mandamiento elemental: «No te suicidarás» o «No matarás»?

(No obstante, Wittgenstein acaba sus anotaciones expresando una duda: «¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo!». Según esta última reflexión de Wittgenstein —y conforme a la interpretación que acabo de hacer—, me pregunto si no queda en entredicho esto otro escrito cinco meses antes: «De no existir otro ser vivo que yo, ¿podría haber una ética? ¡Sí, si la ética ha de ser fundamental!» (2.8.16). Con esto, no pretendo, como si esa duda final fuera tan sólo retórica, que Wittgenstein nos haya dejado allanado el terreno y que nos permita concluir que, en el fondo, era «buena gente», es decir, que llegó por fin a tener claro lo que los demás nos hemos limitado a recibir de manera mimética y ni siquiera nos hemos planteado. No trato de buscar ninguna adormidera, sino señalar que el pensamiento de este hombre habi-

29 Creo que en esto desemboca la localización de la ética en el campo de lo místico, o, dicho de otro modo, el tratamiento de aquélla desde una óptica estética, lo que viene a ser confirmado por otros textos de la época: «El milagro estético es la existencia del mundo. Que exista lo que existe. ¿Es la esencia del modo de contemplación artístico contemplar el mundo con ojo feliz? Sería es la vida, alegre el arte» (20.10.16). «Y lo hermoso es, precisamente, lo que hace feliz» (21.10.16).

30 Una interpretación del suicidio distinta a la que estoy haciendo puede hallarla el lector en I. Reguera: *Wittgenstein I: La filosofía y la vida*, p. 284.

ta en la *tensión* que une lo decible y lo indecible —como, por lo demás, todo pensamiento de verdad—; más exactamente, en la tensión entre lo *posible* y lo *permitido*, entre lo posible y lo *debido*)

De todo esto pienso que, no obstante, queda algo inconvencible:

1) El sentimiento profundo de que *la existencia es una donación gratuita*, sin porqué, pues es anterior a toda razón —de ahí, el asombro que provoca—: «Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico» (6.522). La ausencia de razón —el callejón de la tautología— es también el resultado al que se llega cuando preguntamos por la determinación de la vida feliz: «Una y otra vez vuelvo sobre ello: la vida feliz es buena, la infeliz mala. Simplemente. Y si *ahora* me pregunto por qué he de vivir yo precisamente feliz, la cuestión se me presenta como meramente tautológica; *parece que la vida feliz se justifica por sí misma*, que es la única adecuada» (30.7.16)³¹.

2) Por lo visto, desembocamos igualmente en la *gratuidad de la ética*, esto es, en la lúcida conciencia del desarraigo de los valores, de que son sólo eso, valores *sin más*, carentes por ello del «poder coactivo de un juez absoluto»³²: «yo, mi vida no tiene bastante peso, vuela y flota lejos, por encima de la acción, ese caro punto del mundo», «ya no estoy en el mundo (...) Decididamente, estamos fuera del mundo». ¿Cómo no sentir que «estoy en lo más profundo del abismo, y no sé ya rezar»? «¡Pues bien! ¡Debo enterrar mi imaginación y mis recuerdos! ¡Una bella gloria de artista y de cuentista transida! ¡Yo! ¡Yo, que me he dicho mago o ángel, dispensado de toda moral, estoy postrado en el suelo, con un deber que buscar, y la realidad rugosa que abrazar! ¡Campesino! ¿Soy engañado? ¿Será la caridad, para mí, hermana de la muerte? En fin, pediré perdón por haberme alimentado de mentiras. Y vamos. Pero ¡ni una mano amiga! ¿Y de dónde obtener el socorro?». Queda, pues, inventar nuevos valores, traer la bondad y la belleza y la inocencia al mundo, lograr (¿hacer?) que arraiguen en la tierra: «¿Cuándo iremos, por sobre la grava y los montes, a saludar el nacimiento del trabajo nuevo, la sabiduría nueva, la fuga de los tiranos y de los demonios, a adorar —¡los primeros!— la Navidad en la tierra! ¡El canto de los cielos, la marcha de los pueblos! ¡Esclavos, no maldigamos la vida!». Queda en definitiva que, en lugar de arrumbar al cuerpo entre los hechos sin importancia del mundo, nos sea permitido «poseer la verdad en un alma y un cuerpo»³³.

6. VOLTEAR EL MUNDO: MAS ALLA DE LA «MISTICA DEL ARROBO»

El asunto es: ¿pero ¿cómo?!. Creo que la imagen de la *explosión* que la ética supondría, ofrecida por el mismo Wittgenstein, puede, cuando menos,

31 Cursiva mía, salvo «ahora» y «por qué», que subraya el mismo Wittgenstein.

32 CSE, p. 38. Ver, acerca de dicha gratuidad, I. Reguera, op. cit., pp. 289 ss.

33 El lector ha reconocido en estas frases la voz lúcida del poeta A. Rimbaud (1854-1891): *Une saison en enfer* (1873), loc. cit., pp. 123-141. Su intensidad y su belleza me han impedido resistir la tentación de citarlas aquí —aparte de que van al núcleo de lo que estamos viendo—.

señalar un camino posible —ya que de eso, de *caminos*, se trata; de inventar una «estrategia vital»³⁴; de ninguna manera, de *recetas* o de soluciones definitivas (6.52 y 6.521)—.

Tomando una imagen de Borges/Leibniz, se trataría de encontrar el «juego de lenguaje» que contuviera la clave de todos los demás juegos, que guardara la llave que los abre. En cierta medida, nuestro problema seguiría siendo el mismo: hallar el libro que contiene la ordenación de todos los libros posibles y que están contenidos en esta gran Biblioteca de Babel que es nuestro mundo, en el cual, sin embargo, bajo su omnipresente orden, nos encontramos totalmente dislocados.

¿Será esa clave no ya uno de los «juegos del lenguaje», sino la *acción* misma de *jugar*? ¿Y, sobre todo, la acción de jugar *hablando de ella*, esto es, hablando de lo anterior al jugar mismo, empeñándonos en lo imposible: en poner *hablando* las reglas del *hablar*, y así oponernos al convencimiento cada vez más extendido de que no nos resta sino aguantar y callar? ¿Este hablar no implica por lo menos distanciarnos de lo que demanda de nosotros un acatamiento ciego y mudo?

Hablar —como hace Wittgenstein en su CONFERENCIA SOBRE ETICA—, hablar de lo que la poderosa lógica no permite, no es mostrarse irracional — como precipitadamente pudiera argüirse (¿irracional con respecto a qué razón?)—; es *revolverse* contra la imposición de un único juego, el cual además no admite disensiones: el juego del *funcionamiento eficaz*, sin fisuras, sin equivocaciones³⁵, propio de la lógica; es *rebelarse* contra el juego que pone la felicidad más en la vida *eterna* del conocimiento, propia del goyesco Saturno devorador, que en la vida *temporal* del hombre; es *rebelarse* contra el juego que pone la felicidad no en la vida *temporal*, sino en la vida *eterna* del conocimiento.

Eso, *rebelarse hablando*, es lo que hace Wittgenstein, pero lo realmente *sorprendente* es que habla con la intención de *comunicar* algo que a él *personalmente le interesa* y con la *esperanza* de poder ayudar a sus oyentes a comprender mejor el reto que es la ética³⁶. Lo verdaderamente *sublime* es mantener esa esperanza a pesar de la convicción de lo inútil que resulta hablar de lo bueno en sí, dada la imposibilidad de decirlo: arremeter contra los barrotes del lenguaje, sin arredrarse ante los chichones que sin duda florecerán en la frente. ¿Cómo decirlo? Lo que Wittgenstein hace es *mostrarlo* en el hecho mismo de *jugar* a hablar del valor absoluto, de vivir la tensión de *tener que decir* lo indecible; Isidoro Reguera lo expresa concisa y bellamente con estas palabras: «Quizá y todo (no sé si Wittgenstein lo pensó, pero lo hizo), hablar de la vida no sea una forma de hablar, pero sí de vivir»³⁷.

Hablar que es comunicar *a otros* algo que *a mí* me interesa, y con la esperanza de ayudarles a ellos a aclararse sobre un tema fundamental: el del sentido de la vida, de la *suya*. Aquí es donde creo que puede encontrarse la respuesta a

34 Así la denomina I. Reguera, op. cit., p. 285.

35 "(...) En cierto sentido, en lógica no podemos equivocarnos" (5.473). "Por lo tanto, en lógica *jamás* puede haber sorpresas" (6.1251).

36 Ver aquí la nota 4.

37 Éste es el sentido de la *paradoja* que señalábamos al inicio de estas reflexiones. La referencia de esta cita está en la nota 3.

la cuestión planteada al comienzo de este apartado: ¿De dónde puede coger aire el “yo” para seguir hablando de lo que no cabe expresar, y así, pensándolo, *mantenerlo*, dejar que *lo haya* (6.522)³⁸? ¿No es acaso de los interlocutores —de su *proximidad*, de la existencia de los *otros*— de donde obtiene el “yo”, y con él el lenguaje, la *inspiración* necesaria para no desfallecer ahogado? Pero, con esto, estamos un paso más allá de la gratuidad de la ética: nos encontramos ahora en una ética de la gratuidad, en la que *yo*, en *primera persona*, me expongo sin razón alguna al hablarles a ustedes de algo que me interesa a mí comunicarles. Tenemos, de este modo, la interlocución o *la conversación como con-versión de la mística en ética* (del yo trascendental en yo personal), por la responsabilidad que *siento* (posesión de la verdad *en cuerpo y alma*) de hablarles acerca de algo que a mí me interesa comunicarles (a pesar del silencio que al respecto me impone la eficacia). (Quizá sólo de este modo sea posible la recuperación del yo individual y la del cuerpo)³⁹.

Si esto es así, nos hallamos ante el hecho de que, aun reconociendo que desde la lógica no hay posibilidad de pasar hasta la ética, ésta no carece de importancia; más aun, ella constituye lo verdaderamente importante —esa segunda parte del TRACTATUS no escrita, pero la más grave⁴⁰—, y que, como tal, al no haber *paso* alguno, exige un *salto*, con todo el riesgo que éste conlleva.

38 ¿Se referirá a esto la tercera experiencia “*par excellence*” confiada por Wittgenstein en su conferencia: la de la *culpabilidad* o, quizá mejor, *responsabilidad* (*Verantwortung*) (como propone traducirla Olegario González de Cardedal, en su artículo “Freud y Wittgenstein”, aparecido en el ABC del 17.11.89)?

39 Medite el lector las palabras siguientes de un pensador empeñado en resquebrajar el viejo pensamiento totalitario y en devolverle la palabra al “yo, que soy polvo y ceniza”, al “hombre, quien descubre de improviso que, a pesar de haber sido filosóficamente digerido ya hace mucho tiempo, él todavía está ahí” (Carta a R. Ehrenberg, del 18-XI-1917, “Célula Originaria” de *La Estrella de la Redención*, p. 23 del libro citado a continuación): “En el lugar del método de pensar desarrollado por toda la vieja filosofía se pone el método de hablar. El pensar es intemporal, quiere serlo; de un golpe pretende abrir mil asociaciones; lo último, la meta, es para él lo primero. *Hablar es algo ligado al tiempo y alimentado por él*; no puede ni quiere abandonar ese suelo nutricio suyo; no sabe previamente cuándo va a actuar, deja que sea otro quien le dé la señal para ello. *El hablar vive totalmente de la vida del otro* (...) En la auténtica conversación sucede realmente algo; no sé de antemano lo que el otro me va a decir, porque ni siquiera sé lo que yo mismo diré; ni si voy a decir algo siquiera; puede que sea el otro quien comience (...) La diferencia entre pensamiento viejo y nuevo (...) no está en el tono alto o bajo, sino en necesitar al otro y, lo que es lo mismo, en tomar en serio el tiempo (...) *hablar significa hablar a alguien y pensar para alguien*; y ese alguien es siempre un alguien concreto y determinado, y no unas simples orejas, como la generalidad, sino también una boca” (Franz Rosenzweig: *El nuevo pensamiento* (ed. de F. Jarauta y trad. de I. Reguera), Visor, Madrid, 1989, pp. 62-63, cursivas mías). Es muy sugerente leer juntos el *Diario filosófico* de Wittgenstein y estos dos textos de Rosenzweig.

40 El lector conoce la carta a Ficker en la que, refiriéndose al *Tractatus*, subraya: “*El punto central del libro es ético*. En cierta ocasión quise incluir en el prefacio una frase que de hecho no se encuentra en él, pero que la transcribiré para usted aquí, porque acaso encuentre usted en ella una clave de la obra. Lo que quise escribir, pues, era esto: Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta en él más todo lo que no he escrito. Y es esa segunda parte precisamente lo que es lo importante. Mi libro traza los límites de la esfera de lo ético desde dentro, por así decirlo, y estoy convencido de que ésta es la única manera rigurosa de trazar esos límites

En breve, creo que allí donde muchos otros no están hoy en día haciendo más que asfixiar con gas, he acertado en mi libro a ponerlo todo en su sitio de una manera firme, guardando silencio sobre ello. (...)”. (Citado en: A. Janik y S. Toulmin: *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1974, p. 243)

Me parece que, de esto último, se puede sacar todavía otra conclusión digna de ser tenida en cuenta:

3) Que la gratuidad de la ética no es la *ética de la gratuidad*, y que aquella *no conduce sin más ni más a ésta*. Que sólo esta última logra *voltear* al mundo, ponerlo patas arriba, hacerlo *explotar* —como dice Wittgenstein—, aunque los hechos se empeñen en seguir *como son*. En dicha gratuidad —que no puede expresarse más que *viviéndola*; que no puede ser dicha, sino mostrada—, parece que estaría la *clave* de la felicidad: «Si la voluntad, buena o mala, cambia el mundo, sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos. No aquello que puede expresarse con el lenguaje. En resumen, de este modo el mundo se convierte, completamente, en otro. Debe, por así decirlo, crecer o decrecer como un todo. El mundo de los felices es distinto del mundo de los infelices» (6.43).

7. AMBIGÜEDAD DEL SILENCIO Y NIHILISMO

Me parece que, después de lo visto, es posible afirmar que el silencio en el que culmina el lenguaje es síntoma de la asfixia de un “yo” que se reconoce sólo *trascendental*, sin quererse temporal ni reconocer como *propio* ese cuerpo suyo, al que arrinconan en el mundo de los hechos (5.641) y al que destierra de la «vida del conocimiento» conducente a la felicidad propia de la buena conciencia concordante con el mundo.

Éste es el colofón del imperio de la *violencia*, del lenguaje que se impone como si fuera el único, y respecto al cual no es concebible ninguna disensión: es el silencio del sujeto que, diluido en la tautología, se goza de sí al abrigo de la perturbadora manera de ordenarse los hechos del mundo. En definitiva, el silencio como *abandono*.

Pero también cabe reconocerle otro rasgo a este silencio desgarrado y es el de ser indicio de un “yo” desarraigado, incapacitado para hallar o dotar de peso a los valores. Este silencio quizá sea lo último que la lógica del Discurso Totalitario consienta. Su significado es el de un silencio dramáticamente elo-cuente, al estar habitado por la miseria más mísera: es éste el enmudecimiento de los sin-voz, de aquéllos a quienes se les ha quitado la palabra y, lo que es peor, la esperanza de que si la tuvieran sirviera para decir algo. El silencio como rechazo a entrar en el juego que se presenta como el único posible y permitido. Quizá sea la *tenacidad* de este enmudecimiento la única respuesta que le quede al descreído; la sola manera de intentar evitar que lo callado —en caso de que pudiese ser dicho— sea engullido por el Todo o el Mundo. En definitiva, el silencio como *resistencia*, dentro de la que tendría cabida el silencio *reverente*, dispuesto a no desvirtuar con vana “charlatanería”⁴¹ esa dimensión que en verdad existe (6.522) y que exige nuestro silencio para que, a través de nuestra boca, no se imponga el único discurso poderoso, capaz de llamar al orden a lo que no se deja, sin violencia, someter a él.

41 CSE, p. 46: «(...) la charlatanería sobre la ética (...)» es la expresión de Wittgenstein.

Podemos concluir, casi con toda certeza, que la salida mística que propone Wittgenstein es la *meta* de todo un itinerario corporal y temporal que él *personalmente* ha efectuado, y no una mera huida *proyectada desde el inicio* (como alguien con menos decisión y fuerza que Wittgenstein se sentiría tentado a elegir). Es, por lo tanto, *la culminación de todo un proceso* —como da a entender el método seguido en el TRACTATUS para abordar lo místico—. Sin embargo, no dejo de ver, en lo que atañe precisamente al cuerpo y al tiempo, una ambigüedad por ahora irresoluble, ambigüedad que requiere para su clarificación un estudio detenido de la *acción*, «ese caro punto del mundo» —como bellamente la llama Rimbaud—. Por lo demás, esta ambigüedad no es privativa de Wittgenstein, sino que la comparte nuestra época y, por consiguiente, el pensamiento contemporáneo: «No pensamos aún la esencia del actuar en la forma suficientemente decidida», nos recuerda Heidegger⁴². En dicha ambigüedad nos hallamos «y nos reconocemos», y la grandeza de Wittgenstein es haberla transitado y habérsela mostrado.

Ya para concluir, decir que *la ambigüedad misma* del silencio (como abandono y como resistencia) cabe entenderla como síntoma de que el lenguaje se ahoga por falta de interlocutor, y, a su vez, que este ahogo del lenguaje por soledad puede ser interpretado como síntoma de esa pérdida de valor de los valores, de ese vaciamiento y de esa descarnadura de los mismos que se conoce comúnmente con el nombre de *Nihilismo*.

8. CODA FINAL

Me complace terminar estas reflexiones con unas palabras del mismo Wittgenstein que vienen a resumir lo dicho y para las cuales estas páginas han pretendido ser un comentario —confío en que no muy desafinado—:

«Si yo pudiera explicar a otra persona la esencia de lo ético primero por una teoría, entonces lo ético no tendría valor alguno.

En mi Conferencia sobre ética, al final he hablado
en primera persona.

Yo creo que esto es algo absolutamente esencial.

Aquí ya no se pueden hacer comprobaciones, y sólo vale
presentarse como persona
y hablar en primera persona»⁴³

JESUS MARIA AYUSO DIEZ

⁴² *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 1970, p. 7.

⁴³ Citado en: Carlos Díaz, *Yo quiero*, Ed. San Esteban, Salamanca, 1991, p. 11 (CSE, p. 49-50).